- 1** *Mystère divin et ambiguïté humaine dans l'histoire de Balaam*
par Christophe Desplanque
- 17** *Les protestants et la spiritualité*
par Chris Hingley
- 31** *Approches récentes en éthique de l'Ancien Testament*
par Walter C. Kaiser Junior
- 44** *La philosophie d'après Calvin et le néo-calvinisme*
par Jacob Klapwijk
- 69** *Les trois ministres*
par Gérard Pella
- 72** *Chronique de livres*
- 81** *Glossaire*

par Jacob
Klapwijk

LA PHILOSOPHIE D'APRÈS CALVIN ET LE NÉO-CALVINISME

Cet article a d'abord été publié dans Philosophia Reformata, 38 (1973), pp. 43-61, sous le titre « Calvin and Neo-Calvinism on non-christian Philosophy ». Le numéro spécial de Philosophia Reformata qui le contenait a été réédité avec pour titre The Idea of a Christian Philosophy, Essays in honour of D.H.Th. Vollenhoven, Toronto, Wedge Publishing Foundation, 1973. Traduction française et adaptation de Pierre-Alain Jacot.

La foi chrétienne et la pensée non chrétienne

Dans cet article¹, j'aborde un sujet qui, à travers les siècles, a été d'une importance primordiale pour beaucoup de penseurs chrétiens. Il s'agit de la relation entre foi chrétienne et pensée non chrétienne. L'histoire de la philosophie et de la théologie montre que ce problème est extrêmement complexe et qu'il est presque impossible d'en faire le tour. Puisqu'une sélection s'avère nécessaire, je me pencherai sur le traitement de la question dans les cercles calvinistes néerlandais.

L'étude de ce domaine amène immédiatement trois questions : premièrement, est-ce que le problème de la relation entre

¹ Cet article est tiré d'une conférence donnée le 5 juin 1972 à la journée de clôture annuelle de la Faculté de Philosophie de l'Université Libre d'Amsterdam. Le thème général des rencontres était « La relation entre la foi chrétienne et la pensée non chrétienne au cours de l'histoire de la philosophie ». Pour garder un aspect vivant, la forme orale a été conservée dans la rédaction finale. Nous remercions l'éditeur de nous avoir gracieusement autorisé à publier cet article.

la foi chrétienne et la pensée non chrétienne est véritablement pertinent ? Deuxièmement, est-ce que celui-ci, tel qu'il est défini ici, est bien posé ? Troisièmement, est-ce qu'il n'est pas formulé de manière trop restrictive s'il est limité à la réforme calviniste ? La pertinence de notre propos sera mise en évidence si je commence par répondre brièvement à ces trois questions.

1. Problème annexe ou central ?

Quand on considère comment la philosophie est peu à peu devenue un outil d'analyse du langage ou une critique engagée des structures sociales et, du même coup, comment la foi chrétienne est peu à peu devenue une expérience privée au caractère incommunicable, alors on se demande inévitablement si le sujet abordé ici est réellement pertinent. La relation de la foi chrétienne à la philosophie n'est-elle pas secondaire, quand on la compare aux problèmes gigantesques auxquels notre monde doit faire face actuellement ?

Ce n'est certainement pas le cas. En premier lieu, nous devons reconnaître que ce problème à première vue annexe a été l'une des questions constantes de la culture occidentale depuis le premier siècle après Jésus-Christ jusqu'au XVIII^e siècle. Justin Martyr, philosophe itinérant du II^e siècle, quand il s'est converti au Christ, a rapidement été confronté au défi d'harmoniser la vérité du christianisme avec les acquis de la philosophie de ses contemporains. Et je crois que la préoccupation de Justin aiguillonnera continuellement la conscience chrétienne, aussi longtemps que l'Eglise refusera de devenir sectaire ou d'être considérée culturellement comme une quantité négligeable.

Et la question n'a pas perdu de son intérêt en dehors du christianisme. Beaucoup de gens qui ont une vision sécularisée de la science pourraient s'y pencher avec attention, quoiqu'elle ne semble pas de prime abord les concerner. Pourtant, en rejetant la foi chrétienne, la pensée moderne est ambiguë, car elle continue encore à porter l'empreinte du christianisme. La philosophie actuelle n'est pas non chrétienne, mais post-chrétienne. Cela n'est pas seulement vrai en philosophie ! Le monde dans lequel nous vivons est le produit culturel d'Athènes et de Jérusalem, de la culture païenne et de l'Eglise chrétienne, de la sagesse du monde et de la vérité biblique, avec toutes leurs caractéristiques indélébiles. La pensée profane, sécularisée, ne peut jamais complètement se débarrasser de ses propres *racines historiques*. Si elle veut se connaître elle-même, alors elle devra connaître son propre passé et, par conséquent, le lien mystérieux qui unit la foi chrétienne et la philosophie.

Est-il correct d'établir une antithèse entre foi chrétienne et pensée non chrétienne ? Est-ce qu'une telle formulation ne pré-suppose pas une double opposition entre ce qui est chrétien et ce qui ne l'est pas, et entre foi et raison ? Considéré de manière systématique, cet argument est valable, mais considéré de manière historique, il impose quelques remarques. Il est bien sûr possible pour quelqu'un – y compris un historien – d'étudier séparément l'opposition entre d'une part foi chrétienne et foi non chrétienne, et d'autre part entre foi et raison. Mais l'histoire montre que ces problèmes sont toujours liés et manifestent par là qu'ils sont bien réels. L'histoire rend témoignage aux hommes qui mettent leur confiance en Christ et on doit forcément se demander comment intégrer, en tant que chrétiens, des concepts philosophiques élaborés sans référence au christianisme. Est-ce que l'acceptation de la Bible comme Parole normative de Dieu implique de repousser les dialogues de Platon, la logique d'Aristote ou encore les œuvres de Kant et les écrits de Marx ? Ces philosophes ont-ils encore une valeur en soi ou seulement une valeur subordonnée ?

Ces questions peuvent être comparées à celles qui surgissent de la confrontation entre foi chrétienne et morale non chrétienne. Beaucoup de missionnaires peuvent témoigner comment l'acceptation du christianisme par des tribus païennes mine des coutumes comme la polygamie ou l'esclavage et amène ces populations à demander si la foi chrétienne est une amélioration du mode de vie païen ou bien un changement de parcours, ou peut-être même un rejet total des mœurs païennes ? Ces questions qui surgissent de la tension entre la foi (*belief*) chrétienne et la morale païenne, se répercutent dans le domaine du conflit entre la foi (*faith*) chrétienne et la philosophie païenne, et cela même avec une plus grande pertinence, à cause des critiques explicites de la Bible contre la philosophie.

Cependant, le rayonnement de la Parole de Dieu illumine incontestablement la pensée et la philosophie non chrétienne. L'apôtre Paul l'exprime comme suit : « Nous renversons les raisonnements et toute hauteur qui s'élève contre la connaissance de Dieu, et nous amenons toute pensée captive à l'obéissance de Christ » (2 Co 10,5). Lue séparément la première phrase – comme quoi toute hauteur doit être renversée – apparaît comme une simple sentence de destruction prononcée contre toute la sagesse du monde. Cependant, de la deuxième phrase – les pensées humaines doivent être amenées captives à l'obéissance du Christ – il ressort que la relation entre foi chrétienne et pensée non chrétienne ne peut pas simplement être comprise en termes de négation et

d'exclusion. Ainsi le problème de Justin et d'Augustin, de Thomas et de Bonaventure, de Calvin et de Pascal, et de tant d'autres, garde sa pertinence.

3. Splendida vitia ?

On peut également se demander si notre sujet n'est pas défini de manière trop restrictive si nous le confinons à la tradition réformée et principalement à Calvin, à Groen van Prinsterer, à Kuyper et à leurs disciples. Le fait que je porte une attention spéciale à ces hommes n'est pas le fruit d'une pieuse dévotion pour la tradition qu'ils représentent. La raison en est toute autre, et décisive. Les Réformés posent le problème sous une forme nouvelle et doivent par conséquent trouver une solution nouvelle. Le fondement de cette nouvelle tentative se trouve dans l'enseignement réformé sur le péché et sur la grâce.

Luther et Calvin ont redécouvert dans la Bible le caractère englobant du péché. Ils lisent tout d'abord dans les épîtres de Paul combien le péché est beaucoup plus qu'un défaut de l'humanité, qu'au contraire il se révèle être rébellion contre Dieu, mépris de la Loi, apostasie et non-sens. De leur point de vue, le péché se manifeste par une conduite impie, une raison errante et des désirs corrompus. C'est un mal qui infecte le cœur de l'homme et toute sa vie. Les Réformés enseignent la *corruptio totalis* de la nature humaine. Cette affirmation est soulignée dans le catéchisme de Heidelberg où il est écrit que la nature humaine est « absolument incapable de faire aucun bien et encline à tout ce qui est mal »².

La doctrine de la *corruptio totalis* n'était pas, comme certains l'ont suggéré, le fruit du « pessimisme » calviniste à l'égard du péché. Les Réformateurs – et cela est tout autant valable pour Luther que pour Calvin – ont été porteurs d'un message libérateur. Mais ils voyaient cette libération uniquement en termes de communauté de foi avec le Christ. Jésus, qui est lui-même passé de la mort à la vie, ressuscitera également ceux qui sont esclaves du péché et leur donnera une vie nouvelle. Et cela, il le fait librement, par pure grâce, non pas comme une récompense divine pour d'éventuels mérites humains. En résumé, les Réformateurs considéraient la *corruptio totalis* et la *sola gratia* comme deux notions complémentaires.

² Catéchisme de Heidelberg, question 8. Le fait que la corruption due au péché soit totale dans l'homme après la chute ne veut pas dire que tout péché soit d'une gravité identique. La Bible parle de péchés plus petits et plus grands et même de péchés mortels. Mais cela signifie en revanche qu'il n'y a pas un domaine de la vie qui échappe à l'emprise du péché. Cf. G.C. Berkouwer, *Sin*, Eerdmans, Grand Rapids MI, 1971, p. 285ss.

Bien entendu l'idée d'une *corruptio totalis* suppose que la raison humaine soit corrompue, avec tout ce que cela implique pour l'évaluation de la pensée non chrétienne. Est-ce que l'aspect radical de la doctrine réformée du péché et de la grâce ne conduit pas inexorablement à la conclusion que le monde hors de Christ erre dans les ténèbres, que les lampes de la sagesse et du discernement sont complètement éteintes ? Est-ce que cela ne doit pas mener au paradoxe suivant (pour autant que je le sache, faussement attribué à Augustin) : les vertus des païens ne sont rien de plus que des *splendida vitia*, c'est-à-dire de beaux vices ?

Nous sommes placés ici devant un nœud de problèmes aux implications profondes. Et c'est pour cette raison que j'affirme que tout ceux qui connaissent la perversion et l'étendue du péché et qui perçoivent pour eux-mêmes dans le *sola gratia* la voix miséricordieuse de notre Seigneur chercheront à savoir, précisément sur la base de cette conviction biblique et réformée, comment évaluer la philosophie non chrétienne.

Il est clair que dans cet article je dois me limiter à quelques pistes principales. Si je me réfère seulement à Calvin, Groen et Kuyper *cum suis*, cela ne veut pas dire que d'autres, comme Luther, Mélanchton, Schleiermacher, Vinet, Bavinck et Brunner sont d'un intérêt moindre pour notre étude. Je crois cependant que le travail des premiers est particulièrement approprié pour indiquer la direction du problème et où, nous aussi, nous devons chercher une réponse.

Calvin contre la scolastique

Une remarque préliminaire s'impose. Calvin rejeta résolument le point de vue médiéval classique selon lequel, jusqu'à un certain point, la raison humaine garde son autosuffisance et sa capacité à découvrir la vérité. « Depuis qu'Adam s'est détourné de la fontaine de justice, dit-il, toutes les parties de l'âme ont été possédées par le péché »³. Il croit aussi que la raison humaine a été radicalement corrompue. C'est pourquoi il appelle « aveugle »⁴ la *lumen naturale*, les lumières de la raison.

Ainsi, Calvin a combattu le dualisme de la scolastique médiévale. La scolastique distingue un domaine naturel et un domaine surnaturel. Quoique la nature humaine ait été considérée comme souillée et abîmée, cependant elle n'a pas été corrompue à la racine.

³ Jean Calvin, *L'Institution Chrétienne*, Kerygma-Farel, Aix-en-Provence, 1978, II.i.9.

⁴ *Ibid.*, I.iv.1

Elle est encore plus ou moins du « bon côté ». En revanche, après la Chute, la justice originelle de l'état surnaturel a été complètement perdue. Elle ne peut être restaurée qu'à travers l'administration sacramentelle de la grâce par l'Eglise. Calvin rejette ce dualisme scolastique de la nature et de la surnature, car il estime qu'il prend mal en compte le caractère totalisant du péché⁵.

La conception de Calvin sur le péché, vue comme une corruption et une perversion qui atteint totalement l'existence humaine a des conséquences profondes pour notre étude. Cela implique qu'en ce qui concerne la connaissance la plus haute, c'est-à-dire celle de Dieu, la raison humaine est tellement obscurcie qu'elle ne produit que des notions confuses. Tout cela ne manque pas d'étonner Calvin, puisque Dieu, par sa révélation générale, se manifeste lui-même dans toute sa création, aux yeux de tous. Pourtant, l'homme demeure prisonnier de l'ignorance et de la superstition. A cause de cela, dit Calvin, en plus de sa révélation générale dans la création, Dieu s'est à nouveau explicitement révélé dans l'Ecriture. Calvin appelle l'Ecriture les « lunettes » qui nous aident à voir derechef le vrai Dieu dans le monde et autour de nous⁶.

Est-ce que Calvin condamne toute pensée non chrétienne et non scripturaire ? Pas le moins du monde ! Il déclare catégoriquement qu'on peut encore trouver quelque étincelle de lumière dans la nature humaine dégénérée⁷. Cela vaut au premier chef pour la raison humaine. Calvin considère qu'il est incompatible avec l'Ecriture et avec le bon sens commun de condamner la raison à l'erreur et à l'aveuglement permanents⁸. La raison, nous le concédons, ne parvient pas bien loin quand elle se dirige d'elle-même vers Dieu et les choses célestes. Elle est plus efficace quand elle s'occupe des affaires terrestres. Et parmi ces affaires terrestres, Calvin énumère la politique, les arts, la science⁹. Même la science ! Calvin, qui a lui-même une grande connaissance de l'Antiquité classique affirme que la lumière de la vérité dans les œuvres des auteurs païens « brille admirablement » et que la raison apostate « ne laisse point toutefois d'être ornée de beaucoup de dons de Dieu »¹⁰.

⁵ Cf. Herman Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought*, Vol. I, H.J. Paris, Amsterdam, 1953, p. 516. Calvin distingue plus d'une fois entre la nature et la surnature, bien qu'il veuille généralement signifier par là la distinction entre la vie naturelle (la naissance de parents terrestres, etc.) et la vie spirituelle (la naissance, la régénération, etc.). Cependant, je ne me risquerai pas à défendre une absence totale de références à la scolastique dans la terminologie de Calvin.

⁶ *Institution*, I.vi.1. Cf. *Confession belge*, art. 1.

⁷ *Ibid.*, I.v.14.

⁸ *Ibid.*, IV.ii.12.

⁹ *Ibid.*, II.ii.13.

¹⁰ *Ibid.*, II.ii.15.

L'attitude de Calvin envers la culture et la science non chrétienne doit par conséquent être définie avec beaucoup de nuances. D'un côté, il ne veut pas déprécier ou ignorer les dons que Dieu a distribués en dehors de son Eglise. Cela serait une grande ingratitude envers la Providence¹¹. De l'autre, il refuse de considérer ces dons simplement en eux-mêmes et comme une pure réalisation humaine. Calvin est continuellement préoccupé de savoir comment ces dons se manifestent dans l'homme. Servent-ils à satisfaire une ambition individuelle, ou tendent-ils au service et à la gloire de Dieu ? Or, c'est précisément pour cette dernière que l'homme, par sa propre force, n'est pas à la hauteur. Tous les dons humains sont par nature atteints par le péché. Personne ne peut s'en glorifier. Cela vaut aussi pour la raison humaine. L'entendement, l'intelligence humaine, dit Calvin, « est chose frivole et de nulle importance devant Dieu, quand il n'y a point ferme fondement de vérité »¹².

Par conséquent Calvin parle de la « grâce commune » de Dieu pour éviter de nier la dépravation humaine ou de mal évaluer l'œuvre de Dieu en dehors du domaine de la foi. « Grâce commune », dans le sens où le Seigneur Dieu a accordé à la nature humaine beaucoup de bienfaits, quoique l'homme soit privé du vrai bien¹³. « Grâce commune », car le Seigneur tient en bride la puissance du péché et la retient en ceux qui n'ont pas été purifiés du péché, si bien que personne ne peut donner pleinement libre cours à ses mauvais desirs.

La grâce commune et la révélation générale

Une chose doit pourtant être gardée à l'esprit. Bien que Calvin parle parfois de « grâce commune », il n'utilise pas le terme au sens technique tel qu'il a été fixé par la suite en théologie réformée, et apparaît par exemple chez Kuyper¹⁴. Calvin parle tout aussi facilement de la bonté de Dieu, de sa miséricorde ou de

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, II.ii.16.

¹³ *Ibid.*, II.ii.17.

¹⁴ On a critiqué, à juste titre, la note de Kuyper dans ses *Lectures on Calvinism*, Eerdmans, Grand Rapids MI, 1968, pp. 59, 118, comme quoi la doctrine de la grâce commune est un dogme calvinien et qu'elle est « un *locus* indispensable de la foi réformée ». Nulle part Calvin ne présente cette doctrine comme un article de foi indépendant. Dans la foi réformée, la grâce commune est au plus ici ou là présupposée : *Confession Belge*, art. 13, 14, 36 ; *Canons de Dordrecht*, II.5, 6, III et IV.4, 8-9 ; *Confession de Westminster*, V.6 ; voir aussi note 64. Cette doctrine s'est pourtant rapidement répandue dans la théologie réformée et a été défendue sous toutes sortes de variantes et de nouvelles distinctions, faisant de nouveau fréquemment place au dualisme scolastique de la nature et de la grâce.

son indulgence¹⁵, de sa grâce particulière à tous ou à un petit nombre¹⁶, ou de nouveau simplement de la providence de Dieu par laquelle il offre encore des dons aux individus ou à toute l'humanité, et restreint l'étendue du péché¹⁷.

Le fait que les idées de Calvin à ce sujet aient été réunies et systématisées sous le vocable de « grâce commune » a présenté des avantages aussi bien que des inconvénients. Quelle est en effet l'intention de Dieu en restreignant le péché et en dispensant les dons de la grâce ? Calvin donne des explications très diverses qui se réfèrent à la manière dont Dieu s'occupe de sa création, prend soin de la race humaine¹⁸ ou préserve son Eglise dans le monde¹⁹. Il y a plus encore : par la dispensation de ses bénédictions, Dieu veut amener l'incrédule à la repentance²⁰. Il désire manifester sa bonté – renouvelée chaque matin – même à ceux qui la méprisent²¹. L'intention de Dieu derrière sa bonté peut même être de stigmatiser la conscience de l'impie, de lui faire prendre conscience de son ingratitude et de sa rébellion, de sa faute et du fait qu'il mérite punition, ainsi que de le rendre inexcusable²². Dieu, le Père miséricordieux, est aussi, insiste Calvin, le souverain juge.

Ce dernier point est particulièrement important. Calvin fait ici référence à Romains 1,20. Ce texte établit que Dieu se révèle dans l'œuvre de la création et cela interdit à l'homme déchu l'excuse signifiant : « Je n'ai jamais rien vu de la part de Dieu ! »

Par conséquent, pour Calvin, ce motif de l'« inexcusabilité » est une des raisons principales pour laquelle Dieu prend soin de la nature (cf. Ac 14,17), mais aussi de la culture et de la science. Doué de tant de potentialités, l'homme ne pourra jamais prouver, ni devant le trône du divin Juge, ni face à sa propre conscience, que Dieu ne s'est pas révélé dans sa bonté.

¹⁵ *Institution*, I.v.14 ; III.iii.25 ; II.ii.17.

¹⁶ *Ibid.*, II.ii.14,17. Calvin affirme que certains hommes surpassent d'autres à cause de la grâce spéciale de Dieu, si bien qu'il apparaît que cette grâce n'est liée envers aucun. C'est-à-dire que Dieu a distribué ses dons à tous, mais non pas de la même manière, ni avec la même mesure ; *ibid.*, II.iii.4. Cf. J. Bohatec, « Das Naturrecht und die innerweltlichen Ordnungen nach Calvin », *Publicaties van de Reünisten-Organisatie van N.D.D.D.*, n° 8, pp. 4, 8.

¹⁷ *Institution*, II.iii.3.

¹⁸ *Ibid.*, II.ii.16 ; II.iii.4 ; III.xiv.3.

¹⁹ *Ibid.*, I.xvii.11,7. ²⁰ *Ibid.*, III.iii.25 ; I.v.14. ²¹ *Ibid.*, III.xxiv.2 ; III.xx.15.

²² *Ibid.*, I.iii.1 ; III.iii.25 ; I.v.14 ; III.xxv.9. Pour un débat plus approfondi sur l'intention de la grâce commune chez Calvin, voir H. Kuyper, *Calvin on Common Grace*, Goes, Oosterbaan & Le Cointre, 1928, pp. 206-212, et avec des distinctions subtiles : J. Douma, *Algemene Genade*, Goes, Oosterbaan & Le Cointre, 1966, pp. 234-257.

Il est frappant, par conséquent, que Calvin établisse un rapport entre l'idée de « grâce commune » et l'idée de « révélation générale » – je m'en tiens pour l'instant à ces termes classiques. Les deux doivent être compris, selon Calvin, en relation avec le thème de l'« inexcusabilité » du premier chapitre de l'épître aux Romains. Quant à savoir comment Calvin développe par la suite la relation mutuelle entre révélation générale et grâce commune, c'est hors de notre sujet. Calvin esquisse l'idée de la grâce commune aussi vaguement qu'il établit la relation de cette idée avec celle de la révélation générale. Je remarque simplement ici que pour Calvin, ce que nous entendons généralement par révélation générale et grâce commune, poursuivent le même but et possèdent donc une étroite affinité mutuelle.

Je reviendrai sur ce lien entre révélation générale et grâce commune. Je me contenterai pour le moment de dresser un court bilan de ce qui a été mis en évidence au sujet de la position de Calvin, jusqu'à aujourd'hui²³. 1. Le péché altère la totalité de l'existence humaine, par perversion et corruption. 2. Dieu a ses propres raisons pour restreindre le péché dans l'homme et dans la société. 3. Dieu continue de bénir les incroyants avec toutes sortes de dons, y compris le don de la connaissance et la faculté de comprendre. 4. La pensée non chrétienne, par conséquent, ne témoigne ni d'une bonté qui ne serait qu'un reste partiel, ni de l'autosuffisance de la nature humaine, comme le maintient la scolastique. 5. Si cette pensée non chrétienne témoigne de quelque chose, c'est d'un Dieu qui confirme non seulement sa bonté et sa grâce, mais aussi sa souveraineté et sa justice dans le monde pécheur.

Groen et le dualisme scolastique

Maintenant, par un grand pas du XVI^e au XIX^e siècle, j'en viens à l'historien et homme d'Etat néerlandais Groen van Prinsterer. Naturellement, cette distance historique a laissé sa marque dans l'œuvre de Groen, malgré la volonté de faire coïncider sa pensée avec celle de Calvin.

Chez Groen, tout autant que chez Calvin, nous rencontrons une opposition farouche au dualisme scolastique. En accord avec Calvin, Groen rejette l'idée selon laquelle l'homme, par la force de sa propre nature raisonnable, puisse arriver à la connaissance

²³ Pour une esquisse plus approfondie de la position de Calvin sur ce sujet, voir : J. Klapwijk, « Calvijn over de filosofie », *Correspondantie-Bladen Ver. Calv. Wijsb.*, 36 (mars 1972), pp. 13-20. Dans cet article, je traite aussi l'idée de Calvin sur la *christiana philosophia* et sa position sur la *lex naturalis*.

d'un être divin éternel, pendant que le christianisme, fondé sur la révélation, dispenserait le nécessaire complément surnaturel²⁴.

L'argument de Groen n'est toutefois pas nouveau. Il qualifie la position scolastique d'« antihistorique »²⁵. Il y a, dit-il, quelque chose comme une connaissance « naturelle » de Dieu et cette connaissance est aussi « raisonnable », mais elle n'a pas sa source dans la nature raisonnable de l'homme²⁶. Elle résulte, en réalité, de quelque religion historique. Ainsi, la doctrine de Dieu d'Aristote s'est développée à partir d'anciennes religions populaires de la Grèce, et l'idée déiste de Dieu s'enracine dans la foi chrétienne. Ici, nous sommes face à une thèse majeure de Groen, à savoir que la philosophie dérive par essence de la religion²⁷.

Philosophie, religion, christianisme

La philosophie, tirée de la religion ! La prétention réelle de cette thèse s'éclaircit et ne ressort qu'avec une seconde affirmation, à savoir que toutes les religions par essence dérivent du christianisme. Sous la plume de Groen, « le christianisme est la source de toutes les lumières religieuses »²⁸.

²⁴ G. Groen Van Prinsterer, *Beschouwingen over Staats-en Volkerenrecht*, Vol. I, Luchtmans, Leiden, 1834, pp. 36, 80. Mon analyse repose principalement sur les *Beschouwingen* de Groen. Cette œuvre de jeunesse constitue le traité le plus systématique de la position philosophique de Groen. Pour lui, elle garde sa valeur et, en 1858, il l'a réimprimée sous une forme abrégée.

²⁵ *Ibid.*, p. 36.

²⁶ Si les affirmations philosophiques en question ne sont pas raisonnables au sens de la raison autosuffisante (*ibid.*), dans quel sens le sont-elles ? Elles le sont uniquement par le fait que toute science bâtit sur des vérités ou des principes premiers qui requièrent la foi. La foi (*belief*) est le « commencement de la science » (p. 5). La pierre angulaire d'une telle foi est la Parole de Dieu (p. 2). Chrétienne, la science peut être qualifiée de « christianisme appliqué », (p. 93).

²⁷ *Ibid.*, p. 76. « La philosophie a toujours été inséparable et dépendante de la religion ». Pourtant, Groen ne rejette pas l'idée de la possibilité que la philosophie non chrétienne surpasse en valeur la religion non chrétienne. Parfois, il est possible, par un travail critique, de séparer le bon grain de la vérité révélée à l'origine, d'avec l'ivraie de la superstition (p. ex. concernant l'unité de Dieu ou l'immortalité de l'âme, p. 37 ; cf. p. 79).

²⁸ *Ibid.*, p. 34. En combinaison avec la première thèse, Groen peut maintenant aller plus loin et donner une place centrale au christianisme pour toute philosophie. « Ainsi nous avons vu dans le christianisme la seule source de lumière religieuse et philosophique » p. 97.

Cette thèse est également remarquable. Groen ne veut pas simplement dire que le Dieu qui s'est révélé en Christ s'est également fait connaître aux païens dans son œuvre de création. Cela serait en parfait accord avec la doctrine de la révélation générale de Calvin. Certes, Groen a une doctrine de la révélation générale, mais il l'interprète d'une manière foncièrement, voire totalement, historique. Pour lui, la lumière de la révélation générale de Dieu est la lumière de la révélation primordiale au paradis²⁹, où Dieu se fait connaître à l'homme. C'est là en fait, ou au moins en principe, le commencement de l'Eglise chrétienne³⁰. Les différentes religions, à travers leurs traditions, portent encore cette connaissance, quoique leur connaissance de Dieu ne se réfère pas à la nouvelle révélation de Dieu par sa Parole³¹. C'est pour cette raison que toutes les religions, et indirectement toutes les philosophies peuvent être vues comme dérivant du christianisme.

Ce tableau donne cependant une vision incomplète de Groen. Ce qui a été dit jusqu'ici pourrait laisser croire qu'il faut placer Groen parmi les tenants du romantisme historique chrétien, et en faire un disciple de Herder, Schlegel, Schelling, et d'autres penseurs semblables. Mais il y a aussi un autre Groen : le disciple de Calvin, en fait celui qui prend au sérieux la doctrine biblique de la corruption radicale par le péché. Non seulement pour des raisons historiques, mais aussi pour des raisons scripturaires, l'idée d'une connaissance naturelle de Dieu est une absurdité pour Groen. « L'inimitié contre Dieu, voilà la religion naturelle de la nature corrompue »³².

Donc Groen, comme Calvin, est profondément conscient de la puissance du mal dans l'homme. Partout, la révélation primordiale est tombée dans la dégénérescence. Pourtant, il est étonnant qu'en même temps, autant de bien puisse être constaté dans la vie et la pensée des nations, même là où le Christ n'est pas reconnu. Groen est forcé de reconnaître ce bien, même dans la

²⁹ Groen, sous l'influence historico-romantique de la philosophie des religions de Herder, Schelling, etc., semble interpréter Rm 1,19-20 (*apo ktiseus kosmou*) non pas tant en termes d'une connaissance de Dieu naturelle, mais plutôt historique. Cf. *Beschouwingen*, p. 37.

³⁰ Ici, Groen peut se référer à la *Confession Belge*, art. 27, *Beschouwingen*, p. 27.

³¹ Groen dit que sa thèse selon laquelle le christianisme est la source de toute lumière religieuse est « une observation en plein accord avec l'histoire » (*ibid.*, p. 34). Et ailleurs : « Toute religion est traditionnelle », entendant par là que le christianisme aussi reconnaît la révélation de la Parole de Dieu comme « le mémorial et le développement de la révélation originelle » (p. 37).

³² *Ibid.*, p. 36.

philosophie incroyante contre laquelle il s'est battu toute sa vie. Les déistes et les athées du XVIII^e siècle n'ont-ils pas enseigné la morale, l'immortalité, la liberté et l'égalité³³ ?

Ce constat étonnant conduit Groen d'une part à l'action de grâces, mais d'autre part à prendre également une certaine distance critique ! Action de grâces, parce que la lumière, provenant de sa source qu'est la révélation originelle, et aussi plus tard de la révélation de la Parole, brille encore à travers les religions non chrétiennes et dans les positions philosophiques qui en dérivent. Il y a alors du vrai dans la pensée non chrétienne.

Mais Groen ne serait pas Groen s'il ne maintenait pas en même temps une distance critique. Les religions païennes ont une origine influencée par le péché. Le mensonge a suivi la vérité et ne s'est pas seulement mélangé à elle, mais a aussi pris l'avantage sur elle. A vrai dire, plus la vérité est jointe au mensonge, plus le mensonge a de puissance. Malgré elles, les religions témoignent de la vérité tout en la foulant aux pieds³⁴.

Toutefois, Groen reconnaît la valeur relative de la philosophie apostate. Mais il modère ce jugement par cette mise en garde : « Tout ce qui est bon et excellent, est corrompu par la direction qu'on lui donne »³⁵. Sur cet arrière-fond, je me permets de citer Groen dont les formules prêtent au contresens : « Sur une base chrétienne, on peut être un penseur éclectique dans le bon sens du terme »³⁶. Groen peut affirmer cela parce qu'il croit que toute vérité scientifique a ultimement une origine religieuse et chrétienne. Comme nous l'avons dit plus haut, cette origine repose sur la révélation au paradis et aussi probablement sur la révélation biblique postérieure. C'est pourquoi la recherche chrétienne ne doit pas

³³ *Ibid.*, p. 42.

³⁴ *Ibid.*, p. 39, 41.

³⁵ *Ibid.*, p. 42. Les jugements de la philosophie des Lumières sur la morale, l'immortalité, la liberté et l'égalité sont pernicieux, dit-il, parce qu'ils ont été séparés de leur principe original et vital, qui est chrétien, « alors qu'en relation particulière avec la vérité, ils sont autant avantageux qu'incontestables ». Dans la philosophie ancienne, la racine cachée de l'autoexaltation et de l'égoïsme doit être discernée (p. 81). C'est pourquoi il rejette aussi la position des romantiques chrétiens comme De Maistre et Schlegel, qui voyaient les anciens comme « la préface humaine de l'Evangile » ou comme « *die wissenschaftliche Einleitung in die christliche Offenbarung* » (le prélude scientifique à la révélation chrétienne, p. 79). L'essentiel pour Groen, c'est qu'en dehors du christianisme, ni la connaissance de l'origine du mal, ni celle du chemin du salut, ni celle du Christ comme médiateur, ne sont possibles (p. 80).

³⁶ *Ibid.*, p. 36. Groen cite Göschel en l'approuvant : « *In der [...] heidnischen Philosophie [...] ist nur so viel wahr als christlich ist* » (« Dans la philosophie païenne n'est vrai que ce qui est chrétien » p. 90).

rejeter toute philosophie non chrétienne, mais doit la ramener à sa propre origine, véritable mais cachée à elle-même³⁷.

Groen et Kuyper

Abraham Kuyper, le célèbre homme d'Etat néerlandais, théologien et fondateur de l'Université Libre, est un disciple de Groen. Leur sympathie mutuelle ne tient pas seulement au fait qu'après leur conversion, tous deux ont suivi consciencieusement la tradition calviniste, mais aussi au fait qu'ils ont été influencés jusqu'à un certain point par l'idéalisme historique du XIX^e siècle romantique. J'ai déjà abordé cet aspect en mentionnant comment Groen considérait toute religion non chrétienne, son développement philosophique et scientifique et son application aux différents domaines de la réalité comme le fruit d'une tradition historique qui trouve sa source dans le paradis. On trouve des idées semblables dans l'œuvre de Kuyper. Cependant, sa vision est plus originale, plus profonde, avec davantage de nuances et, certainement, de complexité. De plus, Kuyper développe sa propre conception du calvinisme.

On attribue à Kuyper la réflexion suivante : « L'Eglise pourrait être meilleure, le monde pourrait être pire. » Cela trahit le penchant de Kuyper à compter plus sur l'Eglise que sur le monde. C'est, jusqu'à un certain point, compréhensible. Le point de départ de Kuyper est la doctrine réformée de la corruption totale et radicale par le péché, et l'affirmation de la rédemption donnée par Christ à son Eglise. Initialement, vers 1874, Kuyper désire expliquer l'apparent succès du monde, en dépit de sa doctrine du péché et de la grâce, par la « connaissance naturelle de Dieu », perçue comme un fruit de la révélation générale³⁸. S'écartant de son point de départ, Kuyper, en élaborant sa position, ne s'est pas libéré de l'influence de la scolastique. Cela est particulièrement visible quand

³⁷ « Toute science, abordée correctement, témoigne de la vérité de la révélation (1) ; abordée de manière incorrecte, elle exalte encore la vérité, mais contre sa volonté et par des aberrations et des erreurs (2). Une étude prudente la fait retourner à la source générale de lumière et de vie (3) », *ibid.*, p. 95.

³⁸ D'une part, Kuyper comprend la connaissance naturelle de Dieu comme une connaissance encore inconsciente, *innée* (Calvin utilise les termes *sensus divinitatis*, *semen religionis*, etc.). D'autre part, la connaissance de Dieu est celle qui trouve sa source à travers l'influence de la nature, du monde des hommes, de l'histoire, de la tradition et de l'expérience de vie personnelle qui découle de la connaissance innée de Dieu. Evidemment, ce que Kuyper prend en considération est bien davantage que la révélation au Paradis dont Groen parlait.

il interprète la connaissance naturelle de Dieu comme un pont entre l'Eglise et le monde ou comme un point de contact pour la foi³⁹. Dans l'image du « pont » ou du « point de contact », il y a l'idée selon laquelle l'homme, malgré son péché, est déjà en train d'avancer sur le chemin du salut par ses propres forces et ses propres capacités. Un demi-siècle plus tard, Karl Barth, dans sa célèbre controverse avec Emil Brunner, rejettera légitimement un tel point de vue. On peut considérer le caractère exclusif, chez Barth, du lien à la révélation de la Parole, comme fondamentalement insuffisant (voir plus bas) ; cependant à mon avis, il a eu raison de voir dans l'idée d'un point de contact, une concession de fait à la *theologia naturalis* scolastique⁴⁰.

La grâce commune : son étendue, sa nature, son objet et son fondement

Le problème qui nous occupe est placé dans un cadre nouveau et plus large quand, en 1895, Kuyper écrit son œuvre la plus

Jusque-là, Kuyper croyait que la révélation générale trouvait sa source dans le Paradis. Désormais, il parle de la révélation particulière à Israël et de la révélation générale à toutes les nations comme deux courants qui affluent ensemble vers la révélation finale de Dieu en Christ. La connaissance naturelle de Dieu garde sa valeur pour l'Eglise, bien que celle-ci vive à l'intérieur de la sphère de la révélation particulière. Par conséquent, les réformateurs sont perçus comme ceux qui ont construit un pont avec le monde. La rupture de ce pont a ouvert une profonde fracture entre le monde et l'Eglise, et a abouti à une animosité quasi complète entre la science et la foi. Voir *Het Zondagsblad* (2-15 août 1874), in *Uit het Woord*, Series I, Vol. III, Høveker & Wormser, Amsterdam, pp. 167-225.

³⁹ En même temps, Kuyper insiste sur la profonde corruption du péché. Pourtant, le péché ne peut détruire la connaissance naturelle de Dieu, parce que cette dernière appartient à la nature humaine. « Leur dégénérescence morale change leur relation à Dieu, mais n'enlève pas leur conscience de Dieu [...]. La haine contre Dieu est impensable à moins que le pécheur ne soit sans relâche perturbé par la conscience de l'existence et de la sainteté de Dieu ». On peut être d'accord, mais comment un pont entre l'Eglise et le monde, ou un point de contact pour la foi peut-il être trouvé dans une telle perversion de la connaissance de Dieu ? Cf. *Uit Het Woord*, Series I, Vol. III, p. 170.

⁴⁰ Karl Barth, *Nein, Antwort an Emil Brunner*, Kaiser Verlag, Munich, 1934. En fait, même plus tard Kuyper parle d'une « connaissance naturelle de Dieu » et même d'un « point de contact ». Mais il sent que le problème est plus aigu. Il appelle la connaissance naturelle de Dieu qu'ont les païens « la connaissance détraquée de Dieu » et même « anormale » ; *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid*, III, J.A. Wormser, Amsterdam, 1894, pp. 449, 452 ; cf. aussi II, p. 249ss.

caractéristique, *De Gemeene Gratie*. Le titre en indique l'épîne dorsale : la doctrine de la grâce commune.

Comme le mot français « grâce », le mot néerlandais *genade* est ambigu. Il peut se référer soit à la *grâce commune*, soit à la *grâce spéciale* (particulière). Kuyper a fait revivre la forme archaïque *gratie* pour parler de la grâce commune, afin d'éviter toute confusion. Il était d'avis qu'on comprenait généralement *genade* comme la grâce qui sauve. Mais la grâce qui sauve est particulière. Le salut est personnel. Kuyper craignait que s'il introduisait le terme « grâce commune » en faisant usage de *genade*, on l'accuserait de défendre l'universalisme. Pour éviter cela, il a fait usage de *gratie* pour exprimer le concept de la « grâce commune »⁴¹.

Kuyper insistait beaucoup sur le fait que son usage de la grâce commune a une étendue plus grande, ainsi qu'un contenu, une fin et un fondement différents de la grâce particulière. Elle a une plus grande étendue parce qu'elle est commune : elle s'applique au monde entier et à l'ensemble de l'humanité.

La grâce commune a aussi une nature et un contenu différents⁴². Le contenu de la grâce particulière est la délivrance du péché et le don du salut. Le contenu de la grâce commune est une bénédiction temporelle pour l'homme et la création. Kuyper l'explique ainsi : dans le paradis Dieu avait dit que l'homme mourrait certainement s'il péchait (Gn 2,17). Parfois, la grâce s'étend à ceux qui sont sous une sentence de mort. De la même manière, Dieu a étendu sa grâce à l'humanité déchue. Grâce, dans le sens que la punition (la mort éternelle) a été différée au dernier jour. Grâce, dans la mesure où une place est faite pour l'histoire de l'humanité. Grâce, en ce que le poison mortel du péché est atténué au sein de l'humanité ; à vrai dire, il est même tourné en bien⁴³.

⁴¹ *De Gemeene Gratie*, Vol. I, J.H. Kok, Kampen, 1931, p. 8ss.

⁴² « La grâce commune [...] ne contient en elle-même pas même un germe de la grâce qui sauve et, par conséquent, est d'une nature totalement différente » (*ibid.*, p. 9).

⁴³ *Ibid.*, pp. 243ss, 265ss. Kuyper dit lui-même : « La doctrine de la 'grâce commune' n'est pas le fruit d'une réflexion philosophique, mais de la révélation du caractère mortel du péché [...]. Apparemment, cela ne correspond pas à la réalité. Il y a tellement de bien dans le monde pécheur, même en dehors de l'Eglise [...]. Cela nous place devant un choix : soit de ne pas reconnaître tout ce bien [...] (les Anabaptistes) ; soit de minimiser la profondeur de la chute de l'homme (hérésie arminienne). Mais la solution tient à ceci [...] que la grâce œuvre aussi en dehors de l'Eglise [...] non pas la grâce éternelle, qui sauve, mais la temporelle, qui retient la dépravation liée au péché ». *Gemeene Gratie*, Vol. I, p. 11. Cf. aussi *Lectures on Calvinism*, pp. 121ss.

La fin que se propose la grâce commune diffère également de celle que se propose la grâce particulière. Pour Kuyper, la grâce particulière est la mystérieuse réalité de l'intervention miséricordieuse de Dieu dans le cœur humain, à travers laquelle l'homme reçoit une vie nouvelle, devient un citoyen du royaume des cieux. Cette nouvelle naissance est d'ordre surnaturel, quelque chose qui n'est ni simplement donné avec la création, ni une réalité eschatologique, dans la mesure où le croyant ici sur terre peut déjà goûter la puissance du monde à venir (He 6,15). La nouvelle création et la nouvelle naissance ne sont pas totalement nouvelles si on les compare avec la première création. Et pourtant, elles ne peuvent être expliquées par l'ancienne. La grâce particulière et ses fruits (la vie nouvelle et finalement les nouveaux cieux et la nouvelle terre) dépassent l'ordre naturel de la création⁴⁴. Par conséquent, le but de la grâce particulière est l'anticipation des nouveaux cieux et de la nouvelle terre.

Par la grâce particulière, Dieu renouvelle tout ; par la grâce commune, Dieu perpétue l'ordre ancien. La visée de la grâce commune est à la fois négative et positive. Négativement, elle restreint l'influence du péché et conserve la création. Positivement, elle se réfère aux possibilités encore à développer placées dans la création par Dieu, et au processus de la création continue⁴⁵.

Avec ce contraste entre la terre et les cieux, la création et la nouvelle création, les activités culturelles et le salut des âmes, de sérieuses difficultés apparaissent. Il y a dans tout cela la menace d'un dualisme spirituel qui s'exprime par une orientation séparée de ce qui concerne le futur et de ce qui concerne le présent⁴⁶. Kuyper ne sait que rarement comment connecter ces deux domaines. Cependant, il lui vient par moments à l'esprit que la croix de Jésus porte l'avenir, mais aussi le présent ! A Jésus-Christ est donné tout pouvoir dans le ciel et sur la terre (Mt 28,18). C'est pourquoi il reconnaît la royauté du Christ dans le domaine de la grâce commune aussi. Il peut donc proclamer haut et fort qu'il n'y a pas un pouce de toute notre existence humaine que le Christ, souverain sur toutes choses, ne puisse considérer comme sien⁴⁷.

⁴⁴ Cf. *Gemeene Gratie*, Vol. I, p. 234s. avec Vol. II, p. 613s.

⁴⁵ *Ibid.*, II, pp. 616-623.

⁴⁶ C'est aussi une des raisons principales pour laquelle Kuyper, malgré sa « critique architectonique » de la société, a été l'objet de si peu de compréhension et de reconnaissance chez les théologiens plus récents.

⁴⁷ *Souvereiniteit in eigen Kring*, J.H. Kruyt, Amsterdam, 1880, p. 32. Voir aussi S.U. Zuidema, « Common Grace and Christian Action in Abraham Kuyper », *Communication and Confrontation*, Van Gorcum, Assen, 1972, p. 95. Kuyper a de grosses difficultés vis-à-vis d'une vision de la culture radicalement christocentrique. Car, engagé de tout cœur

Cependant, la plupart du temps, chez Kuyper, ces tensions demeurent dans sa théologie de la culture. Elles se retrouvent aussi dans la personnalité même de Kuyper. Son œuvre fait en partie écho au mystère d'un cœur né de nouveau, au soupir du pèlerin fatigué qui désire ardemment le repos de la demeure éternelle. Elle est en partie portée par une vigueur extraordinaire qui le pousse à œuvrer au déploiement de la création de Dieu au sein de l'Etat, de la société et des sciences. Et même là, ses idées divergent. Par moments, il considère le mandat créatif comme une tâche commune à toute l'humanité, où chrétiens et non-chrétiens sont main dans la main. Ensuite, il est de nouveau persuadé que le grand mandat culturel doit être traduit dans un programme d'action chrétienne organisé, dans tous les domaines de la vie, y compris la philosophie et les sciences⁴⁸.

La grâce commune et les sciences

Cela nous ramène à notre sujet principal. La pensée, les sciences et la philosophie sont fondées dans l'ordre de création de Dieu. Les sciences sont « la propre création de Dieu »⁴⁹.

Toutefois, les sciences doivent aussi être vues comme un fruit de la grâce commune. La grâce de Dieu a fait que des hommes comme Platon, Aristote, Kant et Darwin (!) ont brillé comme des étoiles de première grandeur⁵⁰. La conclusion à tirer est que Kuyper reconnaît l'apport de la pensée païenne et profane. Pourtant, cette légitimation n'est pas mise sur le compte de l'homme pécheur, mais sur la grâce de Dieu.

Néanmoins, Kuyper dira aussi que les sciences sont sérieusement affectées par le péché. L'opposition de Kuyper aux sciences non chrétiennes est plus forte que leur prise en compte, malgré sa théorie de la grâce commune⁵¹.

dans l'émancipation de la culture (fruit de la grâce commune) sous le contrôle de l'Eglise (institution de la grâce particulière), il craint qu'une vision christocentrique puisse conduire à une nouvelle domination de l'Eglise sur la vie politique et sociale.

⁴⁸ On peut trouver un résumé de cela dans *Pro Rege*, J.H. Kok, Kampen, 1911/12.

⁴⁹ *Gemeene Gratie*, Vol. III, p. 495.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 498.

⁵¹ Kuyper s'efforce également de le justifier. Que signifie le fait que notre pensée soit obscurcie par le péché ? Non pas que nous ne puissions pas penser de manière logique, ou faire usage de nos sens dans l'observation, mais que nous ne pouvons pas voir les choses dans leurs connexions mutuelles et leur origine divine. Le contexte et l'origine

Kuyper reconnaît qu'il faut distinguer entre les sciences. Il pense qu'on peut valider et reconnaître les sciences de la nature, parce que la plupart de leurs affirmations dépendent d'observations exactes et objectives. En revanche, en histoire, en philosophie et dans les autres sciences humaines, la subjectivité du chercheur est en jeu, puisque des questions surgissent concernant l'origine, les relations et la fin des choses, questions qui ne peuvent être résolues par l'observation⁵². Par égard pour les sciences physiques, Kuyper ne veut pas ériger une barrière entre ce qui est chrétien et ce qui ne l'est pas et pourtant, en ce qui concerne la théologie et des autres sciences humaines (y compris la philosophie de la science), les choses sont différentes et deux sortes de sciences deviennent alors possibles. Ici, une science véritablement chrétienne est revendiquée. C'est la pensée régénérée plus que des considérations scripturaires qui détermine le caractère distinct de ces sciences⁵³.

Désormais, la position de Kuyper vis-à-vis de la pensée non chrétienne est manifestement ambiguë. Parfois, il insiste sur les dons que Dieu, dans sa bonté, accorde à l'humanité. Il parle alors avec admiration de Platon, Kant et d'autres encore. Le plus souvent, pourtant, il souligne le fait que seul un homme régénéré peut « exprimer ce qui est spirituel en termes spirituels » (1 Co 2,13). La nécessité d'une science et d'une philosophie spécifiquement

ne peuvent être simplement déduits des choses. Notre esprit peut percevoir ces relations aussi longtemps qu'il est en relation vivante avec Dieu, mais cette relation est perdue à cause du péché. Nous pouvons encore voir différentes parties de la création, mais nous ne comprenons ni son unité, ni son origine, ni sa fin. Ici, nous pouvons citer une des illustrations les plus célèbres de Kuyper : l'homme est devenu un architecte aliéné qui, enfermé dans sa cellule, scrute la fenêtre et fixe les murs sans être capable d'en saisir la structure (*ibid.*, p. 499). Ainsi, l'obscurcissement de la compréhension signifie, pour Kuyper, non seulement la fin de la théologie naturelle et de l'ascension du philosophe vers Dieu, mais aussi l'impossibilité d'atteindre une véritable connaissance de la création (*ibid.*, p. 499ss).

⁵² *Ibid.*, pp. 508, 512.

⁵³ *Ibid.*, pp. 514, 521. Que l'homme régénéré prenne aussi en compte les Saintes Ecritures est, pour Kuyper, une différence nécessaire, mais fortuite. Nécessaire, parce que c'est la Bible seule qui éclaire les grandes questions concernant l'origine, le gouvernement et la fin des choses. Et néanmoins fortuite, premièrement parce que l'homme doit être régénéré pour comprendre l'Écriture, et deuxièmement parce que l'Écriture traite de la grâce particulière et est subordonnée au salut des élus. Cependant, si l'Écriture éclaire aussi la création, elle vient alors en renfort bienvenu et indispensable à la faible lueur de la grâce commune (*ibid.*, p. 515).

chrétienne semble alors être requise par sa théologie de la régénération. Deux camps s'affrontent : « la science régénérée » contre « la science hors de l'influence de la régénération »⁵⁴. Ainsi, la notion de grâce commune ne fonctionne plus comme un point de contact pour appréhender des concepts non-chrétiens, mais plutôt comme le point de départ d'une démarche spécifiquement chrétienne.

Les antithèses dans les domaines scientifiques

Cette orientation de Kuyper s'affirme dans ses célèbres *Cours sur le calvinisme* donnés en 1898. Dans le chapitre « calvinisme et sciences », quelques passages jettent un regard admiratif, fondé sur la grâce commune, sur les « trésors de la lumière philosophique » trouvés dans la Grèce antique et à Rome⁵⁵. Suit alors immédiatement un programme d'activités scientifiques chrétien plus englobant et plus radical que dans *De Gemeene Gratie*. Plus englobant, car les activités chrétiennes et non chrétiennes « couvrent toutes deux le champ complet de la connaissance humaine... Ils se disputent mutuellement l'ensemble des domaines de la vie »⁵⁶. Plus radical, car maintenant le point de départ oppose deux mentalités : celle des régénérés et celle des irrégénérés⁵⁷. C'est une différence cruciale pour Kuyper. La pensée irrégénérée croit que l'existence du cosmos est normale. Le régénéré sait qu'à cause du péché, le monde est anormal et ne peut atteindre son but qu'au travers de la nouvelle création. Dans ce sens, l'antithèse est, dans les sciences, délimité par le « normal » et l'« anormal » : « deux points de départ absolus qui ne permettent aucune comparaison ». Les partisans de la normalité et ceux de l'anormalité « ne peuvent s'empêcher de tenter sans cesse de détruire complètement le système et les présupposés de l'autre »⁵⁸.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Lectures on Calvinism*, pp. 121, 125.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 133. Désormais, une base commune pour les sciences naturelles n'est plus acceptée !

⁵⁷ *Ibid.*, p. 137. On comprendra l'intention de Kuyper si on considère que, pour lui, la régénération, tout comme l'incarnation du Christ et des Saintes Ecritures, ont une signification anormale (*ibid.*, p. 134) qui réellement, comme nous le faisons remarquer précédemment, représente un ordre surnaturel et anticipe la nouvelle création.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 130ss. Il est frappant de constater que Kuyper a une fois de plus recours à la grâce commune dans sa conception de l'art, ce qui lui permet d'apprécier l'art des non-croyants, et ainsi (en faisant appel à Calvin !), il rejette l'idée de pouvoir relier art et régénération. Pourquoi ? Parce que, dit-il, l'art n'appartient pas seulement aux croyants

En dépit de toutes leurs affinités spirituelles, Kuyper est ici bien loin de l'« électionisme » de Groen.

Le débat Van Peursen – Dooyeweerd

A la lumière de notre exposé sur Calvin, Groen et Kuyper, il est peut-être possible de faire quelques remarques de clarification au sujet du célèbre débat entre Van Peursen et Dooyeweerd dans *Philosophia Reformata* (1959-1961)⁵⁹. Un des différends les plus importants entre eux a été leur appréciation de la philosophie non chrétienne. Dans les brefs commentaires que je livre ici, je tente d'esquisser une appréciation qui tienne compte des autres penseurs que nous avons pris en considération.

Dooyeweerd et Van Peursen veulent tous deux considérer de façon positive la pensée non biblique. Cependant, ils ne le font pas sans nuance. Mais c'est le motif de leur appréciation qui est différent. Dooyeweerd pense que la philosophie non chrétienne peut et doit être évaluée pour autant et dans la mesure où elle semble faire face à des « états de fait conformes aux structures légales de la création » qui, tels quels, s'imposent à l'homme. Van Peursen ne reconnaît pas de tels « états de fait », car les « faits », selon lui, ne sont jamais statiques ; ils se déplacent à l'intérieur d'un donné de signification humaine et de modèles d'interprétation⁶⁰. Où donc Van Peursen trouve-t-il un point d'appui pour

et ne doit pas être confiné à un usage ecclésiastique. Bref, l'art n'est pas un produit de la grâce particulière, mais il est de l'ordre des dons naturels (*ibid.*, p. 161). Kuyper essaie de démontrer, avec des arguments ambigus, que le calvinisme n'est pas autorisé à développer son propre style artistique (p. 139). Ce n'est pourtant pas clair : pourquoi seule la conscience esthétique des régénérés devrait suivre d'autres chemins que la pensée scientifique ? On ne peut pas échapper à l'impression que des arguments apologetiques *ad hoc* sont ici introduits, à savoir qu'il n'y avait pas à l'Université Libre d'Amsterdam d'académie des beaux-arts spécifiquement chrétienne. Pourtant, Dans sa *Gemeene Gratie*, Kuyper aborde le problème quand il parle des expressions artistiques « inspirées par l'esprit du néant » et celles « inspirées par l'esprit de la régénération » et quand, en relation avec le problème de cette académie, il parle d'un « vide dans la vie du christianisme », *Gemeene Gratie*, Vol. III, p. 570s.

⁵⁹ C.A. Van Peursen, « Enkele critische vragen in margine bij 'A New Critique of Theoretical Thought' », *Philosophia Reformata*, 24 (1959), 160-168 ; H. Dooyeweerd, « Van Peursen's critische vragen bij 'A New Critique of Theoretical Thought' », *Philosophia Reformata*, 25 (1960), 97-150 ; C.A. Van Peursen, « Antwoord aan Dooyeweerd », *Philosophia Reformata*, 26 (1961), pp. 189-200.

⁶⁰ C.A. Van Peursen, *Philosophia Reformata*, 24 (1959), pp. 162s., 168 ; H. Dooyeweerd, *Philosophia Reformata*, 25 (1960), 105s., 150.

son appréciation de la pensée non chrétienne ? Il parle de la *présence de Dieu* dans toute activité mentale de l'homme. Il veut apparemment dire que la révélation générale de Dieu (son appel) retentit même parmi les nations païennes. C'est là que Dooyeweerd manifeste son désaccord, car il est convaincu que derrière tout système de pensée non chrétien, il n'y a pas Dieu, mais seulement un motif religieux apostat qui occupe une position « radicalement antithétique » par rapport au motif biblique⁶¹.

L'irrésistible vérité

J'aimerais ajouter mes propres commentaires à cette controverse sur les « états de fait » et la « présence de Dieu ». En ce qui concerne les premiers, il me semble que Dooyeweerd mérite qu'on le soutienne quand il parle d'états de fait indiscutables. Admettons que l'homme ait occasionnellement la capacité de donner un sens ou une signification nouvelle à certains faits. Mais la possibilité de donner un tel sens est toujours limitée et d'autre part n'est jamais arbitraire. L'opération par laquelle l'homme donne un sens aux choses est toujours subordonnée à la trame des prescriptions divines. Si Dieu est créateur, n'est-il pas aussi celui qui donne la loi et le sens de la création ?

On peut voir ici à mon avis la grande valeur de l'enseignement de Kuyper sur la grâce commune. A l'aide de cette doctrine, Kuyper veut exprimer le fait que Dieu, malgré le péché, soutient le monde par ses « ordonnances créationnelles »⁶². Il est et reste le souverain, qui donne la loi, et qui donne sens à la création. Mais Kuyper n'a pas souligné assez fortement que tout cela est le fait du Christ. Non seulement la terre porte la Croix, mais c'est avant tout la Croix qui porte la terre. Sa doctrine de la grâce commune n'est pas assez christocentrique, c'est-à-dire, pas suffisamment ancrée sur la grâce particulière.

C'est le grand mérite de Dooyeweerd d'avoir reformulé la doctrine de Kuyper sur un fondement christocentrique⁶³. La doc-

⁶¹ C.A. Van Peursen, *Philosophia Reformata*, 24 (1959), 168. Voir aussi son *Filosofische Oriëntatie*, (Kampen : J.H. Kok, 1964), p. 134ss. ; H. Dooyeweerd, *Philosophia Reformata*, 25 (1960), 144ss.

⁶² Cf. *Gemeene Gratie*, Vol. I, pp. 243, 259.

⁶³ Dooyeweerd résout le problème de Kuyper – comment arriver à une vision christocentrique de la culture, sans lui imprimer une orientation ecclésiale ? – en établissant une distinction nette entre la religion et la foi. Sa conception de la culture et des sciences, quoiqu'enracinée religieusement en Christ, n'implique *a priori* aucun lien direct avec les articles de foi de l'Église.

trine de la grâce commune, fondée christologiquement, offre, à notre avis, la possibilité de rendre compte correctement de la pensée non chrétienne. Mais cela est vrai à la seule condition que quelque chose d'autre soit pris en considération ! Or ce quelque chose d'autre est justement le point sur lequel Van Peursen a attiré l'attention.

Le thème de la « présence de Dieu » est, à notre sens, étroitement lié à la question de la nature structurelle de toute religion. Je crois que toute religion a une réponse au sujet de la structure des relations. Une religion est telle dans la mesure où elle répond à un appel de la part de Dieu, c'est-à-dire à la révélation de Dieu dans sa Parole (révélation spéciale) ou dans ses œuvres (révélation générale). Dans la réponse que l'homme donne au travers de sa religion, il est toujours question soit de soumission, soit de rébellion. Quelle que soit la réponse, il y a toujours un écho à l'appel originel de Dieu : « Adam, où es-tu ? »

Nous accordons à Dooyeweerd qu'un motif radicalement apostat régit la pensée non chrétienne. Néanmoins, cela ne contredit en aucune façon l'affirmation de la présence de Dieu au sein de cette pensée apostate. Au contraire, un motif apostat est toujours religieux, toujours un cri obstiné vers le ciel, toujours une mainmise sur la vérité et une perversion de celle-ci, qui pourtant ne cesse d'interpeller l'homme.

Le mérite de Groen tient à cela. Nous ne partageons pas sa doctrine de la révélation générale comme étant principalement ou seulement un développement de la révélation originelle au paradis, ni son idée de mouvement à sens unique qui ferait dériver la philosophie de la religion. Nous nous rallions toutefois à lui quand il discerne, à la suite de Calvin, l'ambiguïté de toute religion païenne, et de là l'ambiguïté de toute philosophie païenne.

Tout ceci ne doit pas nous faire oublier que si le mensonge humain est mêlé à la Vérité divine, cela n'est en rien susceptible de diminuer la puissance satanique du mensonge. Cela confirme plutôt la puissance supérieure de la Vérité. « Car nous n'avons pas de puissance contre la vérité ; nous n'en avons que pour la vérité » (2 Co 13,8).

La voix de Dieu et la voix du réel

J'ai plaidé en faveur de ce que Dooyeweerd a appelé les « états de fait ». J'ai également soutenu Van Peursen dans sa perception de la présence de Dieu. Maintenant, je crains de donner l'impression, sur cette affaire capitale, d'hésiter entre deux opinions ou d'essayer d'obtenir un mauvais compromis.

Aucune de ces impressions n'est fondée. A mon avis, nous pourrions progresser dans ce domaine si nous prenons conscience que ces deux catégories s'interpellent directement l'une l'autre et forment une unité originale. En d'autres termes, je crains un recours exclusif à des états de fait au caractère universel, ou à une présence de Dieu également universelle. Ce piège nous entraînerait dans un dualisme spirituel « à la Kuyper », aussi longtemps que les relations entre les deux ne seraient pas clairement établies. Pour cette raison, je porte mon attention à l'enseignement de Calvin pour qui la révélation générale et la grâce commune sont choses conjointes, bien que, autant que je le sache, Calvin n'ait développé cette position⁶⁴. L'action de Dieu sur le cœur de l'homme et son action dans le soutien des structures créationnelles ne peuvent être séparées l'une de l'autre. La voix de Dieu et la voix du réel sont choses conjointes. La Bible dit que Dieu se révèle à nous dans l'œuvre de ses mains. Si la voix de Dieu n'était plus entendue dans le monde entier, la voix du réel serait elle aussi réduite au silence.

Par conséquent, la pensée non chrétienne ne peut être simplement réduite en termes de motifs religieux apostats comme forme/matière, nature/liberté, etc. De même, on ne devrait pas, sans émettre quelques réserves, parler ici d'une antithèse radicale entre des motifs religieux, comme si la pensée non chrétienne dérivait de ces motifs de la même manière que la pensée chrétienne dérive du « motif biblique ». Le témoignage de l'Écriture au sujet de l'inimitié entre la « postérité de la femme » et la « postérité du serpent », entre Christ et Satan, ne doit pas être sous-évalué (Gn 3,15). Malgré tout, l'attitude religieuse du non chrétien ne peut être comprise qu'en tenant compte *de ces deux aspects*. En d'autres mots, la pensée non chrétienne est bien régie par un motif apostat, quelle que soit l'expression qu'elle adopte. Cela, pourtant, n'enlève rien au fait que cette pensée non chrétienne, précisément dans son motif apostat, doit être examinée à la lumière du motif chrétien. Dooyeweerd a touché lui-même au problème quand il a dit : « Le motif biblique, dans la révélation de la Chute, les (= les motifs apostats) embrasse et les révèle dans leur propre nature »

⁶⁴ La relation entre la révélation générale et la grâce commune a fait l'objet de discussions sans fin dans l'histoire de la théologie réformée. Pourtant, elle l'a souvent mal articulée par exemple quand elle reprenait l'idée scolastique d'une *lumen naturale*. On retiendra des *Canons de Dordrecht*, III/IV leur rejet de la doctrine des Remonstrants au sujet de la grâce commune (qu'ils comprennent comme les lumières de la nature) dans l'article 5. C'est le seul endroit dans les confessions réformées où les mots « grâce commune » sont mentionnés *expressis verbis*.

(*Philosophia Reformata*, 25 (1960), p. 146). Je suis d'accord, mais pense que le motif chrétien (je préfère dire « la révélation biblique de la Parole ») est encore beaucoup plus pénétrant. La révélation de la Parole est présentée non seulement au travers de la révélation du péché, mais aussi au travers de la révélation de la création et de la grâce. Il s'ensuit clairement que la pensée non chrétienne n'est pas seulement dirigée par la puissance du péché, mais qu'elle est aussi continuellement influencée par la révélation de Dieu dans la création (si bien que des sentences de sages et de philosophes païens sont présentes et sanctifiées dans l'Ancien et le Nouveau Testament) qui, tour à tour, est une expression de la grâce de Dieu en Christ. Il me semble également nécessaire de comprendre que la grâce commune n'est pas seulement présentée dans le monde de la culture et des sciences (par exemple dans ces moments de vérité où la pensée apostate est capable de donner son interprétation des « états de fait » incontournables), mais même aussi à la première place, dans le cœur religieux de l'être humain. Calvin avait déjà dit que partout dans la révélation générale brillent des étincelles (*scintillae*) de la connaissance de Dieu (*Institution*, I.v.14) et qu'une conscience de la divinité (*sensus divinitatis*) a été implanté en chaque homme « de laquelle il renouvelle tellement la mémoire, comme s'il en distillait goutte à goutte », afin que « nous soyons condamnés par notre propre témoignage, de ce que nous ne l'aurons point honoré, et que nous n'aurons point dédié notre vie à lui obéir » (*ibid.*, I.iii.1). Je pose la question : Est-ce que l'histoire de la philosophie et de la religion témoigne seulement de la dépravation humaine, ou bien témoigne-t-elle en même temps de l'incessante activité de Dieu ? Kuyper a dit que Dieu a retenu la corruption du péché dans le cœur de l'homme (*Gemeene Gratie*, Vol. I, p. 250). Ailleurs, il attire l'attention sur le fait que l'histoire de l'humanité apporte la preuve que « bien que d'un côté, il y a le règne terrible de la *loi du péché*, de l'autre, il y a la *loi de la grâce* qui brise la puissance du péché » (*ibid.*, pp. 250, 253)⁶⁵.

[...] La voix de la vérité n'a cessé de résonner dans l'histoire de l'humanité. Celui qui écoute ne peut que s'émerveiller et en même temps être troublé. Émerveillé par l'œuvre de l'Esprit de Dieu dans un monde païen et sécularisé. Troublé que cette œuvre de Dieu soit sans cesse pervertie par l'arrogance et la faute de

⁶⁵ Voir aussi J.H. Bavinck, *Religieus besef en christelijk geloof*, J.H. Kok, Kampen, 1949.

l'homme. L'ambiguïté et l'ambivalence de la pensée non chrétienne sont irréductibles⁶⁶. Elles demandent de notre part une ouverture totale et une fermeté radicale. Une fermeté qui renverse les raisonnements et toute hauteur qui s'élève contre la connaissance de Dieu. Une ouverture qui amène toute pensée, captive, à l'obéissance du Christ. ■

⁶⁶ Berkouwer, concernant le problème de Calvin vis-à-vis de la *theologia naturalis*, « pense que Calvin aurait préféré l'usage du mot 'ambivalent' ». G.C. Berkouwer et alii, *Ketters of Voortrekkers*, J.H. Kok, Kampen, 1970, p. 43.