

La priorité de la morale sur l'épistémologie et la genèse de la modernité

Compte rendu de Stephen N. Williams, *Revelation and Reconciliation : An Angle on Modernity* [Révélation et réconciliation : un regard sur la modernité] (Cambridge : James Clarke & Co., 2021) 190 pages.

Ce livre est une deuxième édition, une réécriture complète d'un livre qui a été publié pour la première fois en 1995. L'auteur offre la meilleure introduction à son livre. La première édition était une critique de la modernité dans une perspective spécifique :

La polémique était dirigée contre ceux qui mettaient en évidence les problèmes épistémologiques dans l'effondrement intellectuel du christianisme occidental. ... J'ai soutenu que, derrière le contraste et la collision de surface entre la raison et la révélation, il y avait le contraste et la collision entre ce que l'on peut appeler grossièrement l'autosuffisance morale et l'affirmation chrétienne selon laquelle Dieu a agi dans l'histoire pour notre réconciliation.

En cela, il trouve un terrain d'entente avec Nietzsche qui a écrit que “les intentions morales (ou immorales) de chaque philosophie ont toujours constitué le véritable germe de vie à partir duquel la plante entière a poussé.... Je ne crois donc pas qu'un ‘élan vers la connaissance’ soit le père de la philosophie”. (*Par-delà le bien et le mal*, cité par Williams, p. vii.) C'est la raison pour laquelle le matériel sur Nietzsche occupe une partie importante, voire excessive, du livre. Williams poursuit :

La raison pour laquelle on a braqué le projecteur sur la question de l'épistémologie était que certains théologiens s'étaient appropriés et avaient approuvés les observations de Michael Polanyi qui appelaient à une investigation critique. (p. viii)

Ce qu'Augustin a fait, c'est établir publiquement les principaux éléments d'une vision chrétienne du monde en commençant sans honte par le dogme, plus précisément le dogme chrétien. Après l'acte de création intellectuelle d'Augustin est venue la transgression intellectuelle, avec Descartes, qui a ouvert la voie en nous persuadant de commencer nos constructions intellectuelles par le doute plutôt que par le dogme. ... Dès lors, la méthode critique s'est développée, pour finalement implorer sous la pression de sa propre logique, laissant la volonté nietzschéenne, austère et sinistre, comme source de compréhension. En réponse à cet état de fait, Newbigin [l'un des théologiens mentionnés dans le paragraphe précédent] a proposé un raisonnement pour un nouvel augustinisme, faisant à nouveau de la croyance le point de départ de la connaissance. Son mentor moderne dans ce projet était Michael Polanyi. Bien que Polanyi n'ait pas épousé la foi chrétienne d'Augustin en particulier, il a fait de la place et apporté son soutien à une reprise contemporaine de l'approche épistémologique de base d'Augustin, à savoir l'ancrage de la connaissance dans la foi et la présentation de la vérité sur une base de dogme. (pp. xi, xii)

À ce stade, Williams cite l'influence sur sa pensée des auteurs H. G. Reventlow, *The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World*, et Charles Norris Cochrane, *Christianity and Classical*

Culture : a study of thought and action from Augustus to Augustine. “Si Cochrane a certainement fait grand cas de la reconstruction de l'épistémologie par Augustin, il a également précisé qu'Augustin situait moralement l'erreur de la culture classique dans le domaine de la volonté propre, plus fondamentalement encore que dans le domaine intellectuel de la méthode épistémologique.” (pp. xvi-xvii) Williams dit que “Luther, Calvin et Pascal ont adopté cette ligne générale”, et cite comme exemple tardif Kierkegaard, qui a écrit : “On essaie de nous persuader que les objections contre le christianisme proviennent du doute. Les objections contre le christianisme proviennent de l'insubordination, du dégoût de l'obéissance, de la rébellion contre toute autorité.” (*Œuvres d'amour*, cité dans Williams, p. xvii)

La plupart des lecteurs prévus de cette revue auront eu leurs idées sur cette question formées ou influencées par les présuppositionnalistes réformés tels que Cornelius Van Til, Francis Schaeffer et leurs successeurs. Il devrait être utile, alors, de souligner une différence importante entre leur approche de cette question et celle de Williams, ainsi que de détourner la discussions ultérieure pour les opposer à ce que ces auteurs plus familiers pensaient. Williams affirme que l'attitude morale est plus fondamentale que l'épistémologie dans la formation de la philosophie de la modernité et son détournement du christianisme. En avançant son argument, il tend à les distinguer et à diminuer l'importance de l'épistémologie. Dans son analyse des principaux pionniers des Lumières, il fait ressortir une différence entre l'épistémologie en tant que telle et la manière dont elle est utilisée, de sorte que la faute ne peut pas toujours être imputée à la vision de la raison du penseur, par exemple, mais à la question distincte de leurs doctrines d'autosuffisance morale dirigées contre le christianisme.

Van Til, Schaeffer et leurs disciples, en revanche, ont confondu, certains diraient, les deux questions de la révolte morale et de l'épistémologie, l'épistémologie étant une forme déguisée de l'autosuffisance morale, que Van Til, en particulier, a entrepris de déconstruire en catégories morales. C'est à ce stade que beaucoup trouvent que l'explication que Van Til donne des philosophes actuels est artificielle et peu convaincante. Lorsque, dans le courant de la revue, nous aborderons des cas, nous verrons comment la réticence des présuppositionnalistes à faire la distinction les a mis dans l'embarras. Le livre de Williams apparaît donc comme une épée à double tranchant, dirigée contre l'idée que la modernité se fait d'elle-même comme l'inévitable auto-émancipation de l'homme par rapport au dogme, mais qui, en même temps, met à mal les critiques théologiques de la modernité qui ont lancé leur programme à partir d'une plate-forme qui s'avère maintenant problématique.

Comme Williams aborde ces questions à travers les écrits des guides qu'il a choisis, et qu'il soumet également à une critique, nous nous retrouvons avec une critique de Williams qui critique ses auteurs, lesquels critiquent les auteurs originaux de premier plan. La méthode de Williams consiste à faire reposer la charge de la preuve de l'interprétation correcte sur ces auteurs intermédiaires, et à dire aussi souvent que possible qu'ils illustrent les questions, mais que son argument ne dépend pas de leur exactitude. Travailler indirectement de cette manière rend le livre un peu plus fastidieux qu'il ne devrait l'être. Nous sommes dans la plupart des cas beaucoup moins intéressés par ces auteurs intermédiaires que ne l'est Williams, et nous essaierons de mettre en avant Williams et les sources originales par rapport à eux autant que possible.

Descartes

Williams commence en fait avec John Locke, car c'est Locke qui a fourni l'énoncé du contraste entre la foi et la connaissance si contestable pour Michael Polanyi et les théologiens qui l'ont suivi. Locke utilise le mot "foi", alors que Polanyi parle de "croyance". Locke : " C'est le plus haut que la nature de la chose nous permette d'aller dans les questions de religion révélée, qui sont donc appelées questions de foi" ; Polanyi : "La croyance n'est plus ici une puissance supérieure qui nous révèle une connaissance se situant au-delà de la portée de l'observation et de la raison, mais une simple acceptation personnelle qui est loin d'être démontrable empiriquement et rationnellement. ... C'est ici que se situe la rupture par laquelle l'esprit critique a répudié l'une de ses deux facultés cognitives et a essayé de s'appuyer complètement sur l'autre." Puisque Locke parlait du produit de la révélation, et que Polanyi parlait d'une faculté cognitive, il y a une différence de sujet qui semble avoir échappé à Polanyi, et que Williams et ses théologiens ne semblent pas apprécier correctement, bien que Williams la note au moins. Williams résume le résultat attribué à la théorie de la connaissance de Locke :

C'est ainsi : Locke a tellement discrédité la croyance qu'elle tend vers ou atteint la subjectivité. Bien que Polanyi ait noté que Locke permettait de faire des exceptions dans le cas de la religion, il a jugé que cette concession était épistémologiquement stérile parce que les fondements de l'épistémologie générale de Locke sont trop faibles pour donner naissance et soutenir une épistémologie qui justifie la croyance religieuse. ... Les divers participants à cette discussion ne font aucune distinction pertinente entre la foi et la croyance ; ils ont simplement en vue la dimension cognitive de la foi. (p. 3)

Pour Williams, Polanyi décrit quelque chose qui a une "importance historique capitale". Cela nous donne nos repères pour l'argumentation qui se déroule dans ce volume. ... En ce qui concerne Polanyi, il est pratiquement impossible d'exagérer ce qui était en jeu dans sa lecture de la place et du rôle de l'épistémologie dans l'histoire." Williams cite Mark Mitchell : "Pour Polanyi, les horreurs du totalitarisme du vingtième siècle résultent directement d'un cadre critique qui exclut d'emblée toute possibilité de formuler des revendications morales significatives." (p. 4)

Si telle est la question, ce n'est pas encore la véritable origine du problème, car " l'éminence grise tapie derrière tous les discours sur le doute, l'épistémologie et la modernité est, bien sûr, René Descartes..." (p. 6) Mais Descartes répondait au scepticisme de Michel de Montaigne. "Si mettre Locke en perspective signifie faire un pas en arrière vers Descartes, mettre Descartes en perspective signifie faire un pas en arrière vers Montaigne." (p. 8) Williams semble ici suivre Stephen Toulmin, qui dans son ouvrage *Cosmopolis : The Hidden Agenda of Modernity*, avait mis Montaigne au premier plan. "Montaigne était le modèle de l'honnêteté dans ce monde d'honnêtes hommes trop raffinés pour s'attacher à – et trop raffinés pour vivre selon – la foi chrétienne." (Williams, p. 10) Pour Williams, c'est Montaigne qui a créé ce "public d'honnêtes hommes". Alors que Descartes répondait au scepticisme de Montaigne, Pascal répondait à l'indifférence de Montaigne à l'égard de la relation de l'homme à Dieu.

L'idée que Montaigne a créé son propre public de sophistes religieusement indifférents n'est pas crédible. Le public doit avoir grandi à partir de quelque chose sur une longue période. Pour une

explication, nous pouvons consulter H. A. Enno Van Gelder, *The Two Reformations In The 16th Century : a study of the religious aspects and consequences of Renaissance and Humanism* (1961).

A l'époque de la Renaissance, c'est-à-dire entre 1450 et 1560, s'est produite, comme je veux le montrer, en même temps que les nombreuses nouveautés que la Renaissance a apportées dans d'autres domaines de la vie spirituelle, une réforme religieuse qui est allée considérablement plus loin que ce qu'on appelle habituellement la Réforme. Au XVI^e siècle (et dans les siècles suivants), nous devons distinguer, à côté du catholicisme et du protestantisme, un troisième mouvement religieux, parallèle aux deux, mais non intermédiaire, et d'aspect plus moderne. Il s'agit d'une opinion religieuse bien définie, même si elle n'est consignée dans aucune confession de foi. (Van Gelder, p. 7)

Van Gelder appelle cela la grande réforme, parce qu'elle s'est éloignée davantage du christianisme médiéval que la Réforme. Ce mouvement “voyait le salut sous un jour nouveau et rejetait encore plus radicalement les moyens traditionnels d'y parvenir. C'était une voie par laquelle l'élément religieux devait, à la fin, perdre son importance, et l'élément philosophico-éthique atteindre une prééminence exclusive.” Citant Rudolf Stadelmann : “ Ce nouveau mode de pensée fait de l'individu un créateur qui connaît la Vérité parce qu'elle est en lui, et désire, ou devrait désirer, le Bien en tant qu'idée (mais pas en tant que Dieu). L'intellect est devenu un principe, et a transmué la réalité du Gouverneur du monde et du Rédempteur de l'âme en une substance abstraite, qui, par sa nature, est du même genre que celle qui constitue l'homme.” (p. 9) Van Gelder entreprend de montrer “comment, dans la civilisation occidentale depuis le XVI^e siècle, la religion a évolué de l'idée de salut à celle de moralité, et comment le salut chrétien a ainsi généralement perdu son caractère mystique et sa valeur, du moins pour beaucoup de gens. La plupart de ces personnes étaient cependant convaincues qu'elles ne répudiaient pas ainsi le christianisme, mais qu'elles rétablissaient le vrai christianisme dans sa forme originelle, en se débarrassant de ce qu'elles considéraient comme des ajouts ultérieurs.” (Van Gelder, p. 10) C'est exactement la mentalité des déistes de la fin du 17^{ème} siècle jusqu'au 18^{ème}, mais nous avons ici un compte-rendu de sa genèse se développant au cours des 150 années précédentes. Van Gelder n'atteint Montaigne que vers la fin de son livre (pp. 386-393), le qualifiant d'un des adhérents les plus radicaux de la grande réforme. Si nous devons donner toute l'histoire de ce mouvement, elle irait des humanistes contemporains des réformateurs jusqu'au 20^e siècle où il s'est fondu dans le modernisme des grandes dénominations protestantes.

Le livre de Van Gelder ne semble pas avoir été très influent ; je ne l'ai vu cité qu'une seule fois. Il semble aussi avoir ses défauts, exagérant la nature séculaire de la Renaissance. Pourtant, sans lui, ce que nous avons à la place, c'est un grand vide dans les récits habituels de la montée de l'incroyance en Europe, avec son apparition brutale en une seule génération au cours du XVI^e siècle. Ce que Van Gelder raconte doit être ce qui s'est réellement passé. Il pouvait, dans une certaine mesure, vivre dans la clandestinité, car les libres penseurs pouvaient vivre à l'extérieur en tant que pratiquants de la religion établie dans leur région. Ils n'avaient pas d'église institutionnelle, pas d'office théologique qui exigeait la profession de ses doctrines, et pas de confession. En d'autres termes, il n'y avait pas de doctrine qui devait être confessée, et sincèrement, pour obtenir le salut. En public, ils pouvaient se rallier à l'église établie et garder leurs idées sceptiques pour les moments où ils étaient entre amis. En outre, ils

constituaient l'élite et ne pouvaient pas se faire malmener aussi facilement que le commun des mortels. Les autorités savaient certainement que cette attitude était étrangère, mais tant qu'elle ne remettait pas en cause l'establishment, elles ne la considéraient pas comme un problème important. Du moins jusqu'à ce qu'elle se propage à un point important.

Montaigne est donc tout au plus responsable d'avoir rendu le problème trop important pour être ignoré, ou trop important en raison de la qualité de ses écrits. Dans cette optique, nous devrions également émettre une réserve quant à la question de savoir si Descartes, Locke ou toute autre grande figure de l'histoire intellectuelle ont été aussi décisifs que l'histoire le raconte. Il y avait toujours beaucoup d'autres choses à faire, de petits poissons qui nageaient dans le courant intellectuel en même temps que les grands.

Nous en arrivons enfin à l'interprétation de Descartes, qui, pour les interprètes choisis par Williams, est l'esprit des Lumières, "l'esprit d'autonomie morale." "En retraçant les liens entre Descartes et les Lumières françaises, [Peter Schouls] démontre à quel point les thèmes centraux des Lumières, à savoir la liberté, la maîtrise et le progrès, sont en grande partie pure Descartes." (p. 18) "La volonté joue un rôle fondateur dans l'œuvre de Descartes, à tel point que" c'est "l'exercice incessant du libre arbitre qui a établi pour lui l'autonomie de la raison." (p. 17, citant Schouls) "La chute n'a pas affecté la liberté de la volonté humaine." "La raison se libère par une combinaison de méthode et de libre arbitre", dans laquelle la liberté est plus fondamentale.

Descartes affirme bien une sorte de christianisme, "Descartes observe que, bien que "ce qui a été révélé par Dieu soit plus certain que toute connaissance... la foi en ces matières, comme en tout ce qui est obscur, est un acte de volonté plutôt qu'un acte d'entendement." (p. 30) Pourtant, Williams ne formule pas de critique précise de Descartes. Il suggère des parallèles à la pensée des Lumières en citant d'autres auteurs, tout en précisant qu'il ne s'engage pas dans leurs conclusions. Ce que nous pouvons peut-être sauver de ce chapitre est un contraste entre Descartes et Pascal dans leur réponse à Montaigne. Descartes a embrassé le scepticisme de Montaigne. Il a créé une méthode de doute, et sur ce doute a érigé un nouvel édifice de connaissance, en trouvant les limites du doute et en construisant ce nouvel édifice sur ce qui ne pouvait pas être mis en doute. Nous pouvons comparer cela à Kant en ce sens que Descartes fait également une sorte de révolution copernicienne dans l'épistémologie, en commençant par l'incrédulité et en suivant ses implications, telles que Descartes les voyait. Pascal, au lieu d'accepter la prémisse de Montaigne et d'en inverser les effets, pensait que la "source de l'incrédulité réside dans les passions plutôt que dans la raison. Le cœur plutôt que la raison est l'organe du discernement religieux." (p. 14) Comme le conclut Williams : "Pascal croyait que la crise religieuse fondamentale de son époque était, d'un point de vue théologique, une question d'anthropologie et de sotériologie, dans laquelle était repliée la question épistémologique." (p. 15)

Locke

Avec le chapitre sur Locke, nous entrons dans le cœur de l'argumentation de Williams pour la séparation des bases morales et épistémologiques des Lumières, comme il nous le dit lui-même. "En

contestant la lecture de Locke par Polanyi, mon objectif ultime est de faire pression sur la position qui met en avant les facteurs épistémologiques aux origines de la modernité. ” (p. 34) Là où Polanyi cite la *Troisième lettre sur la tolérance* de Locke, Williams part d'un point de départ beaucoup plus solide pour recueillir la vision de Locke sur la connaissance, à partir de son livre sur ce sujet, *l'Essai sur l'entendement humain*. Williams commence par démentir l'affirmation de Thomas Torrance selon laquelle, pour Locke, la croyance n'est qu'une “ persuasion sans fondement. ” C'est l'enthousiasme que Locke appelle la persuasion non fondée. “ Locke a soigneusement, précisément, délibérément et programmatiquement distingué l'enthousiasme de la foi et de la raison. L'‘enthousiasme’ constitue un troisième motif d'assentiment à une proposition donnée, à côté des motifs dans la foi et dans la raison, et c'est un motif qui, contrairement à ces deux motifs, est catégoriquement rejeté. ” (p. 37) Williams distingue également l'usage que Locke fait du terme “foi” au chapitre xv de celui du chapitre xix. Dans le premier, la foi “ est ce qui est atteignable au maximum lorsque nous ne parvenons pas à démontrer une proposition délivrée par la raison. Ce que Locke décrit est l'exercice consistant à déduire la probabilité rationnelle d'une proposition et la forme appropriée d'assentiment à celle-ci. ” Dans ce dernier “nous sommes passés à l'épistémologie religieuse..... Dans ce dernier contexte, la ‘foi’ est le mode par lequel nous saisissons une proposition qui n'est pas du tout déduite ou délivrée par la raison, mais proposée au nom de la révélation. ” (p. 38)

La foi religieuse et la foi rationnelle ne sont pas la même chose. Lorsque Locke discute de l'épistémologie *générale*, la foi *n'est pas* opposée à la raison ; elle est opposée à la connaissance, la foi et la connaissance étant des produits alternatifs des opérations de la raison. Par contre, lorsque Locke discute de l'épistémologie *religieuse*, la foi est opposée à la raison, car elle fournit ici une *méthode* alternative à la méthode rationnelle générale pour atteindre une prise cognitive sur une proposition. (p. 38)

Ainsi, lorsque vous avez une preuve rationnelle de quelque chose, c'est une connaissance, mais lorsque vous n'avez que des raisons persuasives, alors vous y mettez votre foi, mais c'est toujours quelque chose de moins qu'une connaissance. Dans les deux cas, la croyance est le produit final des opérations rationnelles de l'esprit. Dans la religion, par contre, il peut y avoir des doctrines qui sont le produit de la preuve rationnelle, mais d'autres doctrines qui sont délivrées par révélation, qui sont alors acceptées sur la foi, en raison de l'acceptation préalable de la réalité de la révélation.

Locke présente une distinction annoncée et superficiellement rigide entre ce que nous savons, admettant la certitude, et ce que nous pouvons juger être le cas, n'admettant que la probabilité (IV.ii). La probabilité est en principe capable d'atteindre un degré si élevé qu'elle élève notre assentiment à une proposition donnée pratiquement au rang de connaissance et que nous sommes à proximité de la certitude. Pourtant, même à une altitude aussi élevée, la distinction entre connaissance et jugement, entre certitude et probabilité, n'est pas censée s'effacer. ... L'assentiment est une question de foi. ... La vie, dit Locke, est vécue principalement “dans le crépuscule de la probabilité”. (p. 39)

Que se passe-t-il donc lorsque Locke passe à l'épistémologie religieuse ? Maintenant qu'il a opposé la foi à la *connaissance*, toutes deux étant le produit potentiel d'opérations rationnelles, il demande ce que nous devons faire d'un contraste qui nous est familier, à

savoir le contraste entre la foi et la *raison*. ... Si nous voulons le soutenir d'une manière qui soit valide et utile, nous devons nous débarrasser de son déploiement habituel invalide et dangereux dans une grande partie du discours contemporain. Nous pouvons valablement parler de la foi par opposition à la raison. Nous ne pouvons pas valablement parler de la foi comme étant opposée à la raison.

En matière de religion, nous devons avoir des raisons de croire. C'est là que les "enthousiastes" s'égarer. Ils rejettent ce principe. Lorsque la raison ne peut servir leurs desseins, le cri monte : " C'est une question de foi et non de raison " (xviii.2). Pour eux, le "au-dessus de la raison" des enthousiastes peut être contraire à la raison de tous les autres. ... Pour Locke, il n'existe aucun sens valide de la rationalité selon lequel il serait rationnel de maintenir une position telle que celle des enthousiastes. (p. 41)

Il existe des propositions " au-dessus de la raison " en ce sens qu'elles ne sont pas déduites rationnellement, mais " elles peuvent valablement obtenir notre assentiment à la condition qu'elles ne s'opposent pas à ce que l'on sait rationnellement être vrai. " (p. 41) Cela peut même inclure des choses qui sont contraires à notre expérience commune, comme les miracles, lorsqu'ils sont bien attestés. Il existe également un autre cas de figure. " L'assentiment dans ce cas est justifié de manière irrécusable par le fait qu'il s'agit d'une proposition à laquelle Dieu rend témoignage. ... C'est une proposition révélée. " Mais, nous devons être " convenablement satisfaits intellectuellement – un besoin que ne ressent pas l'enthousiaste – que nous avons en réalité affaire à une proposition révélée. ... En outre, nous devons comprendre ladite proposition avant qu'elle ne suscite notre assentiment. "

C'est à ce moment-là que la raison qui nous guide dans la vie et dans notre épistémologie générale est mise à contribution pour la révélation putative. La raison fait trois choses à cet égard. Premièrement, elle peut vérifier l'intelligibilité de la proposition en question. Deuxièmement, elle peut rejeter toute prétention à la révélation qui est en contradiction avec ce qui est connu. Troisièmement, elle doit produire des preuves que la proposition en question est effectivement révélée. Dans tout cela, Locke est clair comme de l'eau de roche sur le fait que, dans les cas qui nous occupent, la raison n'est pas la *source* d'une proposition révélée. (pp. 43-44)

La raison, cependant, implique des limites. " Rien de ce qui est cru sur la base de la révélation ne peut commander un assentiment d'une confiance plus ferme qu'une chose connue par la raison. ... Locke insiste sur le fait que rien ne peut être reçu à juste titre comme une révélation si elle contredit la connaissance rationnelle.... " (p. 44)

Nous pouvons aller plus loin que Locke et Williams. Comment la révélation est-elle réellement connue ? C'est-à-dire, comment l'esprit peut-il l'acquérir ? C'est par l'exégèse des textes. Il y a d'abord la capacité de comprendre le sens des mots, le vocabulaire du texte. La signification de mots spécifiques nous est enseignée par notre environnement social. Ensuite, il y a la capacité de traiter les relations grammaticales des mots, la conscience de la syntaxe. Cela semble être inné dans l'esprit humain. Mais lorsque nous nous trouvons face à un texte, nous découvrons qu'il y a toute une gamme de significations à notre disposition, et nous évaluons la relation de toutes les significations du texte en fonction de celle qui donne un sens rationnellement cohérent. En cela, nous nous appuyons sur notre

connaissance du monde pour déterminer la cohérence rationnelle. Il n'est pas possible de connaître la révélation à travers les textes du langage sans une compétence rationnelle préalable et une représentation mentale du monde.

Ainsi, avant de recevoir la révélation au sens où l'entend Locke, à savoir juger qu'elle ne contredit pas la connaissance rationnelle, nous utilisons également la connaissance rationnelle pour reconnaître le sens du texte que nous nous proposons d'évaluer ensuite. Afin de faire cela avec compétence, les exégètes se donnent beaucoup de mal pour acquérir la connaissance des langues anciennes et des concepts culturels.

Dans quelle mesure l'affirmation de Locke sur la place de la raison est-elle controversée au sein de la théologie chrétienne ? Nous pouvons nous en faire une idée en comparant les points de vue de Cornelius Van Til et d'autres théologiens de type réformé chrétien sur ce sujet. Notre source sera l'analyse de la controverse Clark-Van Til par Herman Hoeksema, parue en 1944 dans *The Standard Bearer*, la revue de l'Église protestante réformée, rééditée dans *The Trinity Review* de novembre/décembre 2005. Certains théologiens, Cornelius Van Til, R. B. Kuiper et N. B. Stonehouse, avaient porté plainte contre Gordon H. Clark, alléguant son inaptitude à être ordonné au ministère, parce que, disaient-ils, il était rationaliste et antinomien.

L'accusation de rationalisme est fondée sur l'affirmation que le Dr Clark tente de résoudre des problèmes, des paradoxes et des contradictions, en particulier le problème de la relation entre la souveraineté divine et la responsabilité humaine. Quiconque tente de résoudre ce problème, qui essaie d'harmoniser les deux, qui prétend que cette solution est possible – et surtout celui qui est prêt à offrir sa solution à ce problème – est, selon les plaignants, un rationaliste. Nous citons la plainte : “ Le Dr Clark affirme que le rapport de la souveraineté divine et de la responsabilité humaine entre elles ne présente aucune difficulté pour sa pensée et que les deux sont facilement conciliables devant la barre de la raison humaine. Il s'étonne que tant de théologiens y trouvent une difficulté insurmontable. ”

Et les plaignants poursuivent :

Voici donc une situation que l'on pourrait qualifier d'étonnante. Il existe un problème qui a déconcerté les plus grands théologiens de l'histoire. Même l'Écriture Sainte n'offre pas de solution. Mais le Dr Clark affirme sans honte que, pour lui, le problème a cessé d'être un problème. Voici quelque chose de phénoménal. Comment l'expliquer ? L'explication la plus charitable, et sans doute la plus correcte, est que le Dr Clark est tombé sous le charme du rationalisme. Il est en effet difficile d'échapper à la conclusion que, par son refus de permettre à l'enseignement scripturaire de la souveraineté divine et à celui de la responsabilité humaine de se tenir côte à côte, et par sa prétention à les réconcilier pleinement l'un avec l'autre devant la barre de la raison humaine, le Dr Clark est tombé dans l'erreur du rationalisme. Certes, il n'est pas un rationaliste au sens où il substitue le raisonnement humain à la révélation divine en tant que telle. Mais, sans parler du fait qu'il a trouvé la solution du problème de la relation entre la souveraineté divine et la responsabilité humaine dans l'enseignement de philosophes païens qui ignoraient totalement l'enseignement de la Sainte Écriture sur l'un ou l'autre de ces

sujets, il est clair que le Dr Clark considère l'Écriture du point de vue d'un système qui, pour l'esprit de l'homme, doit être harmonieux dans toutes ses parties. Le résultat inévitable est le rationalisme dans l'interprétation de l'Écriture. Et cela aussi est du rationalisme. Bien que le Dr Clark ne prétende pas détenir à l'heure actuelle la solution de tous les paradoxes scripturaires, son rationalisme ne laisse place, au mieux, qu'à une soumission temporaire de la raison humaine à la Parole divine...

En fait, l'accusation portée contre Gordon Clark n'est pas qu'il rejette la révélation parce qu'il y a trouvé des contradictions rationnelles. C'est qu'en ne trouvant pas de contradictions rationnelles, il a rejeté son caractère de révélation ! Hoeksema poursuit son analyse :

Les plaignants parlent d'une “ situation que l'on ne peut que qualifier d'étonnante ”, et de “ quelque chose de phénoménal ”. Je dois avouer que ces mots expriment exactement mon sentiment lorsque je lis cette partie de la plainte. Il y a ici, en effet, quelque chose qui est plus qu'étonnant, qui est vraiment incroyable, qui pourrait presque être catalogué comme un autre paradoxe : le phénomène selon lequel des théologiens accusent un frère théologien d'hérésie parce qu'il essaie de résoudre des problèmes !

Car, notez bien, c'est exactement ce que font ces plaignants dans cette partie de la plainte. Ils l'accusent simplement d'essayer de trouver une solution, de prétendre avoir trouvé une solution. Que le Dr Clark ait effectivement réussi ou non à découvrir une solution au problème de la souveraineté de Dieu par rapport à la responsabilité de l'homme n'est pas du tout la question. Que sa solution soit bonne ou mauvaise n'a rien à voir avec cette partie de la plainte. Le simple fait que le Dr Clark tente d'harmoniser les choses fait de lui un hérétique, un rationaliste.

Mais qu'en est-il de l'accusation de rationalisme ? Est-ce vraiment du rationalisme que de tenter de mettre l'Écriture en harmonie avec elle-même ? Les plaignants soutiennent que oui:

Le Dr Clark considère l'Écriture du point de vue d'un système qui, pour l'esprit de l'homme, doit être harmonieux dans toutes ses parties. Le résultat inévitable est le rationalisme dans l'interprétation de l'Écriture. Et cela aussi, c'est du rationalisme.

Le langage des plaignants est ici quelque peu ambigu, que cette ambiguïté soit intentionnelle ou accidentelle. Les mots pourraient donner l'impression que le Dr Clark commence avec un système de pensée, non dérivé des Écritures, et qu'il procède maintenant à l'explication des Écritures de manière à soutenir ce système philosophique préconçu. Et cela serait, en effet, du rationalisme. L'Écriture serait alors déformée pour s'adapter au système du Dr Clark. Mais les plaignants ne l'accusent pas ouvertement de cela. Ces mots peuvent aussi signifier que, selon le point de vue du Dr Clark, il y a dans la révélation de la Parole de Dieu elle-même un système harmonieux de vérité, que, par une exégèse soigneuse, comparant l'Écriture avec l'Écriture, le théologien tente de mettre en lumière et de formuler. Et ceci semble être la vérité. C'est ainsi, du moins, que *The Answer* interprète la tentative du Dr Clark d'harmoniser la souveraineté divine et la responsabilité humaine.

Nous citons : “ Il est pertinent de noter que le Dr Clark, au lieu d'aborder ces problèmes sur une base rationaliste, parvient à sa conclusion à partir d'une exégèse de l'Écriture. ”

Nous avons ici en vue la théologie présuppositionnaliste populaire de Van Til qui a été en vogue au séminaire de Westminster. Le contraste avec la théologie de John Locke est saisissant. Mais entre quels modes de pensée ce contraste existe-t-il ? S'agit-il d'un contraste entre la croyance chrétienne et les Lumières ? Ou peut-être s'agit-il d'un contraste entre une théologie moderne particulière et des vues plus traditionnelles ? Hoeksema en tire ce qu'il pense être les implications.

Mais si l'affirmation des plaignants est vraie, il s'ensuit certainement que toute théologie, et surtout toute dogmatique, est rationaliste, car elle part de l'hypothèse que la vérité révélée dans la Bible peut être formulée en un système logique.

Aucun théologien n'a jamais procédé à partir de l'hypothèse des plaignants. La dogmatique est un système de vérité tiré de l'Écriture. Et l'exégèse a toujours appliqué la règle de la *regula Scripturae*, c'est-à-dire qu'il y a dans toute la Bible une ligne de pensée cohérente à la lumière de laquelle les passages plus sombres et plus difficiles doivent être interprétés. C'est ce que les plaignants nient pratiquement, et ce, de manière plutôt arbitraire, en ce qui concerne le problème de la souveraineté de Dieu et de la responsabilité de l'homme.

Qui ne sait que les théologiens réformés ont toujours interprété les passages de l'Écriture qui, à première vue, semblent être en faveur de l'opinion arminienne, à la lumière de l'enseignement actuel de la Sainte Écriture selon lequel le salut vient du Seigneur, la grâce est souveraine, l'expiation est particulière et l'homme n'est pas libre de faire le bien ? Selon la thèse des plaignants, il s'agit de rationalisme.

Les plaignants ne font que chevaucher un récent passe-temps Réformé Chrétien.¹

Quant aux “contradictions”, je maintiens qu'il n'y en a pas dans la révélation de Dieu dans l'Écriture, pour la simple raison que l'Écriture nous enseigne partout que Dieu est Un, et qu'il ne peut se renier lui-même. Sa révélation, elle aussi, est une, et ne se contredit pas.

Non, mais les plaignants diraient qu'il n'y a pas de contradictions *réelles*, mais qu'il y a néanmoins des contradictions *apparentes* dans la Bible, et que nous devons les laisser sévèrement tranquilles, sans même essayer de les résoudre. Nous devons simplement et humblement les accepter.

Je nie catégoriquement tout cela.

Par contradictions *apparentes*, les plaignants entendent des propositions ou des vérités qui, pour l'esprit humain, et selon la logique humaine, sont contradictoires. Je nie l'existence de telles propositions dans la Bible. Si elles existaient, elles ne pourraient pas être l'objet de notre foi. Il est absurde de dire que nous devons humblement croire ce qui est contradictoire. C'est tout simplement impossible. Les plaignants eux-mêmes ne peuvent pas croire les contradictions. Les contradictions sont des propositions qui s'excluent

1 Il s'agit de la dénomination Réformée Chrétienne aux États-Unis.

mutuellement, de sorte que l'une nie la vérité de l'autre. Les principes des contradictions sont : 1. Qu'une chose ne peut pas en même temps être et ne pas être. 2. Qu'une chose doit être ou ne pas être. 3. Que la même propriété ne peut être affirmée et niée en même temps du même sujet. A est A. A n'est pas Not-A. Tout est soit A, soit Pas-A.

Il y a beaucoup plus dans l'article, que le lecteur peut consulter en ligne. La pertinence de ce matériel deviendra plus évidente lorsque nous aborderons la discussion de Williams sur Karl Barth. Pour l'instant, nous nous contentons d'une référence à un essai de John Frame dans *Foundations of Christian Scholarship : Essays in the Van Til Perspective*, édité par Gary North. Frame tente d'identifier et d'énumérer tous les paradoxes que Van Til a trouvés dans la Bible. Selon Frame, Van Til croyait que parfois nous devrions essayer de résoudre les paradoxes, et parfois nous ne devrions pas, les considérant comme faisant partie de la révélation. En outre, Van Til n'a donné aucun critère pour savoir quand nous devrions les résoudre ou les laisser subsister. Cela ne semble pas déranger Frame. Voici une suggestion pour un projet de mémoire de maîtrise en théologie : examiner les paradoxes que Frame énumère et les comparer au clivage nouménal/phénoménal dans la philosophie de Kant, en particulier les antinomies de la raison pure.

Pour en revenir à Locke, nous trouvons donc une opinion divisée quant à savoir si la position de Locke sur la raison est une déviation de la position chrétienne. Pour certains qui prétendaient représenter l'orthodoxie au XXe siècle, il s'agissait d'une trahison complète du christianisme au profit de la pensée des Lumières, et pour d'autres, c'était la condition nécessaire pour avoir une révélation à laquelle les hommes pouvaient croire, au sens où ils pouvaient y trouver un sens, c'est-à-dire qu'elle est nécessaire au christianisme.

Cela ne veut pas dire que l'épistémologie de Locke n'est pas imparfaite. Ceux qui veulent explorer ces problèmes peuvent étudier l'ouvrage de Nicholas Wolterstorff, *John Locke and the Ethics of Belief*. (Notez qu'il comporte une longue section sur "La différence du projet de Descartes"). Mais Williams pense avoir suffisamment disculpé Locke de l'accusation selon laquelle c'est sa vision de la raison qui a détourné l'Europe du christianisme.

Je n'ai cependant pas oublié le livre de Pierre Manent (*Histoire intellectuelle du libéralisme : Dix leçons*, 1987), qui a fait l'objet d'une récente compte rendu. Il soutient qu'en matière de théorie politique, Locke, comme les autres théoriciens du droit naturel, a placé l'homme au centre, dans un projet moderne continu visant à "échapper de manière décisive au pouvoir de cette institution religieuse singulière qu'est l'Église". C'est surtout dans la sphère morale, plutôt que dans l'épistémologie de Locke, que cela s'est produit. Pour Locke, l'Église était une société volontaire, et la valeur du culte dépendait de la sincérité des adorateurs. En politique comme en religion, il n'accepte pas que l'autorité de Dieu passe par délégation à l'État ou à l'Église. Le contenu de son *The Reasonableness of Christianity* est éloigné de celui de toute dogmatique ecclésiastique. Il croyait en la révélation, mais son interprétation de la révélation était la sienne. Il y a chez Locke un changement très évident dans ses idées sur l'autorité. Il dit que " personne, à ma connaissance, avant l'époque de notre Sauveur, n'a jamais fait ou entrepris de nous donner une morale. Il est vrai que c'est une loi de la

nature ; mais qui a jamais fait ou entrepris de nous la donner à tous comme une loi....” Il en rend responsable les autorités politiques et religieuses qui l'ont déformée et tronquée à leur avantage.

Déisme

Les déistes étaient un groupe assez varié d'écrivains qui enseignaient une religion monothéiste fondée sur la raison naturelle, mais s'opposaient aux idées chrétiennes de la Trinité, de la chute et de la rédemption. Williams prend Matthew Tindal et son *Christianisme aussi vieux que la création*, comme exemple de cette pensée. “ Dans la mesure où Tindal a déployé des principes d'épistémologie religieuse, il a eu recours à Locke. (...) Sa discussion contribue certainement à confirmer l'affirmation selon laquelle, lorsque les déistes ont fait un usage épistémologique de Locke, ils l'ont fait de manière ‘tape-à-l'œil et superficielle.’ ” (p. 57) Les déistes n'avaient pas de raison, cependant, de rejeter ce que Locke disait de la raison, mais ils avaient besoin, en fait étaient contre ce qu'il disait de la révélation. En effet, ce qui était valable sur le plan religieux était ce qu'ils pensaient pouvoir déduire de la raison naturelle, et ce qu'ils rejetaient était ce que seule la révélation pouvait nous dire, à savoir une chute, un péché, un Médiateur et une rédemption. “ Il est clair que les revendications d'épistémologie générale de Tindal sont motivées par des préoccupations religieuses. Il ne se lasse pas de répéter que le seul schéma de connaissance compatible avec la divinité est un schéma qui confère une vérité religieuse universelle et connaissable. La substance de cette vérité est essentiellement morale et la morale est la religion. ” (p. 58) Dans les normes morales des déistes, une religion qui nécessite une révélation pour le salut est immorale, car elle n'est accessible qu'à ceux qui ont reçu une telle révélation. “ Soit vous avez une moralité, soit vous avez un Dieu agissant dans l'histoire. ” (p. 59) Il pouvait y avoir une révélation, mais elle n'avait qu'une importance secondaire, car tout ce qui était important pouvait être connu par ce qui était évident pour la raison.

Avec le déisme, nous avons donc bien une opposition entre la raison et la révélation chrétienne au moins, mais c'est une opposition morale entre ce que les deux choses enseignent. C'est probablement la raison de la longue trajectoire du déisme, de la fin du 17^e siècle au début du 19^e siècle, puis de sa survie dans la conscience populaire parmi les anticléricaux jusqu'au 20^e siècle ; il a permis aux gens de se croire meilleurs que le commun des pratiquants.² Mais le déisme n'est pas encore une opposition entre la raison et la possibilité d'une révélation.

Barth

Williams pose la question de cette façon, en se référant à l'ouvrage de Karl Barth, *La théologie protestante au XIX^e siècle* : “ Barth a soutenu que l'introduction dans la dogmatique protestante de la raison comme juge de la vérité religieuse a ouvert la porte et a finalement conduit à l'élimination de la révélation. Il a également soutenu que la connaissance naturelle de Dieu comme principe régulateur dans la dogmatique, qui a permis à la raison d'adopter ce rôle, était théologiquement désastreuse. Tout cela semble relever de l'épistémologie. Mais une épistémologie théologique défectueuse est-elle vraiment la racine de tous les maux en ce qui concerne Barth dans ce volume ? ” (p. 64)

² Cette observation se fonde sur l'histoire religieuse des États-Unis qui n'ont pas connu de période radicale comme la Révolution française.

Le premier problème de cette approche est qu'il s'agit essentiellement d'une histoire de la théologie protestante allemande post-kantienne, ou du moins continentale, qui est partie d'une erreur d'interprétation de Kant, partagée par Barth également. L'explication de cette erreur provient de l'ouvrage de Willis Glover, *Biblical Origins of Modern Secular Culture*.

La philosophie de Kant n'est pas un véritable dualisme ontologique. Il existe une sorte de dualisme épistémologique entre la manière dont nous connaissons les phénomènes et la manière plus directe dont nous sommes conscients de certaines réalités nouménales. Chez certains des disciples de Kant, cependant, la distinction épistémologique qu'il avait faite s'est transformée en un dualisme ontologique. En d'autres termes, alors que Kant avait dit que nous étions conscients d'une réalité de plus d'une manière, certains kantien en sont venus à concevoir une réalité phénoménale distincte d'une réalité nouménale, ou spirituelle. C'est cette perversion de Kant qui est devenue la base dominante de la théologie protestante. (Glover, p. 100)

L'erreur, ou comme Glover l'appelle, la perversion, est fondamentale pour la compréhension que Barth a de l'histoire de la théologie protestante. Elle fait également partie de la mentalité de la théologie Réformée Chrétienne que nous avons suivie comme une question secondaire dans cette revue. Que Cornelius Van Til et consorts aient reçu cette idée directement de Barth ou, plus vraisemblablement, qu'ils l'aient intégrée à leur héritage continental néerlandais, elle a influencé leurs idées sur ce qui était théologiquement possible.

Williams dit que Barth “ a cherché un dénominateur psychologique commun qui nous fournirait l'indice de la vie intérieure de l'“homme” du XVIIIe siècle. Il l'a trouvé en se concentrant sur l'homme humaniste de la Renaissance, célébrant l'autarcie rationnelle complète dans un monde rationnel gouverné par Dieu. Cet homme a migré de l'Antiquité vers l'Europe du Nord et de là vers l'Europe du XVIIIe siècle ”. (Williams, p. 66) Voici l'erreur numéro deux : une idée déformée de la Renaissance comme fondement de son histoire intellectuelle. De là, Barth conclut à un “ homme du XVIIIe siècle ” qui “ s'est trouvé lui-même “quelque chose d'éternel, de tout-puissant, de sage, de bon, de glorieux’ ”.

A ce stade, Barth se déchaîne avec une hostilité inégalée dans son attitude envers tout autre groupe ou individu dans tout autre groupe. Le piétisme est le problème. C'est la religion de la saisie, et non de la saisie. Il est le jumeau du rationalisme et n'est pas un véritable héritier de la Réforme.

...

La discussion de Barth sur le piétisme atteint son terme dans sa critique de ses doctrines de la grâce et de la justification ; en d'autres termes, dans sa sotériologie. Le piétisme avait une préoccupation malsaine pour ce qui se passe en nous plutôt qu'une orientation adéquate vers ce qui est en Christ pour nous. Ils retournent au pélagianisme. Le moralisme est l'ennemi à la porte. À la racine de la volonté de forme, exprimée par la raison, se trouve la volonté de moralité, qui est le moralisme. (p. 68)

Cela ressemble à un refus délibéré de faire des distinctions appropriées, en raison d'engagements philosophiques primordiaux. En premier lieu, quel est le côté du piétisme qui pose problème ? L'accent mis sur les sentiments et les expériences subjectives, ou le désir d'être transformé par la puissance intérieure de l'Esprit ? L'un est le romantisme, l'autre est le but du christianisme. Si ce qui importe est seulement ce qui est en Christ et non ce qui nous arrive, alors le christianisme peut être ignoré sur terre comme n'étant pas pertinent pour la vie. Ensuite, il y a la question du moralisme, qui peut être très délicate. Si le christianisme consiste à assister aux cérémonies de l'église et à vivre comme un païen, alors à quoi sert-il ? Mais le moralisme intervient lorsque l'opinion contraire prend le dessus, à savoir que le christianisme est une question de vie selon certaines normes. Pour le moraliste, vivre selon ces codes est ce qui compte vraiment dans le christianisme, et une fois encore, la transformation de la personne n'est pas prise en compte. À la fin du XIXe siècle, le moralisme a tellement pris le dessus que les principaux protestants ne voient aucun conflit entre l'essence du christianisme et la théologie de type déiste qui prend sa place.

Mais pour Barth, ces distinctions n'ont pas d'importance, car ce qu'il a à l'esprit en tant que christianisme semble être une sorte de position existentielle envers la vie, une position qui n'était pas incompatible avec une sorte d'indifférence morale de, disons, un adultère à vie comme Barth lui-même l'était.

“ Cependant, poursuit Williams, lorsque Barth en vient à l'histoire de la théologie, celle-ci se déroule effectivement, à sa surface, comme l'histoire du destin tragique de l'épistémologie théologique. Pour Barth, c'est la tragédie essentielle de la théologie protestante. ” (p. 69) “ A un certain moment après la Réforme, la théologie protestante a franchi un pas fatal dans sa manière de relier la religion et la révélation. ... A cet égard, les coupables sont au nombre de deux : Salomon van Til (réformé) et Buddeus (luthérien). ...

Tant van Til que Buddeus précisent le contenu de notre connaissance naturelle de Dieu, y compris l'affirmation qu'elle ne peut conduire au salut. Comme [Salomon] van Til, Buddeus est clair sur le fait que la *religio naturalis*, issue de la connaissance naturelle de Dieu, doit indispensablement être complétée par la révélation. Néanmoins, la *religio naturalis* contient les *notiones* qui constituent les bases et *fundamenta omnis religionis* [les bases et les fondements de toute religion] à l'aide desquelles nous pouvons identifier la révélation supplémentaire. La religion naturelle fonctionne donc de deux manières. Premièrement, en vertu de son insuffisance pour le salut, elle nous permet de discerner le besoin de révélation. Deuxièmement, par la direction religieuse qu'elle est capable de donner sur la base de sa connaissance, elle nous permet d'identifier cette révélation lorsqu'elle apparaît. (p. 71)

C'est la prochaine grande erreur de Barth. Pour la corriger, nous nous tournons vers l'ouvrage de Stephen J. Grabill, *Rediscovering the Natural Law in Reformed Theological Ethics*. Grabill trouve “ une ancienne tradition morale et juridique ” de la loi naturelle. “ Cette tradition, dans une large mesure, est restée ininterrompue dans la théologie des réformateurs protestants et de leurs successeurs orthodoxes des XVIe et XVIIe siècles, mais quelque temps après 1750, elle a succombé aux courants rationalistes.... ” “ Les questions relatives à l'efficacité de la loi naturelle et à sa place dans l'économie

du salut constituent les préoccupations centrales des auteurs réformés qui abordent le thème de la loi naturelle durant la période de l'orthodoxie confessionnelle (vers 1520 à vers 1725). (Grabill, p. 2)

Parmi les théologiens protestants systématiques et historiques du vingtième siècle, une raison principale contribuant à l'évaluation défavorable de la loi naturelle a été l'influence de la critique épistémologique de Karl Barth sur la théologie naturelle, son renforcement (avec Emil Brunner) de Calvin en tant que codificateur principal et gardien de la doctrine réformée, et sa défense d'une version forte de la théorie du commandement divin..... Il suffit de dire qu'en particulier dans l'arène de la théologie réformée, la thèse de la discontinuité a été soulignée par la critique acerbe de Barth non seulement de la théologie naturelle, mais aussi de toute formulation théologique qui n'est pas immédiatement dérivable des prémisses christocentriques.

Une deuxième raison est que ... les intellectuels protestants ... ont typiquement considéré la tradition du droit naturel comme doctrinalement et philosophiquement liée au catholicisme romain ... Ce point de vue a été exprimé par un certain nombre d'éminents théologiens et éthiciens protestants du vingtième siècle, dont des sommités comme Jacques Ellul, Stanley Hauerwas, Carl F. H. Henry, Paul Leymann, Reinhold Niebuhr et Helmut Thielicke. Parmi les représentants de la tradition réformée hollandaise du vingtième siècle, Herman Dooyeweerd, Cornelius Van Til, Gordon Spykman et G. C. Berkouwer ont tous été de fervents partisans de ce point de vue, ce dernier ayant été marqué de manière indélébile par les modes de pensée barthiens. (pp. 4, 5)

Grabill revient sur ce point dans sa conclusion :

Les chapitres précédents ont montré que l'aile réformée de la Réforme magistériellement a hérité de la tradition du droit naturel en tant qu'héritage non controversé de la scolastique médiévale tardive, même si les représentants de la tradition réformée du vingtième siècle – Karl Barth, G. C. Berkouwer, Herman Dooyeweerd et Cornelius Van Til – ont typiquement rejeté cette tradition parce qu'elle aurait passé sous silence les effets noétiques du péché sur les facultés humaines naturelles et parce qu'elle était ostensiblement fondée sur une dichotomie dualiste nature-gracie. Ces deux critiques – qui sont réitérées à maintes reprises dans l'érudition de ces représentants – sont aiguës à un point précis dans la réponse furieuse de Barth à Brunner lors du débat de 1934. (p. 175)

Williams aborde également le débat Brunner-Barth :

Dans cet échange, Barth a clairement montré qu'il considérait toute question épistémologique qui se posait entre lui et Brunner comme fondamentalement soteriologique par nature. Il accusait Brunner de ne pas comprendre ce qu'il (Barth) soutenait réellement sur la question de la théologie naturelle. Derrière le discours de Brunner sur la capacité humaine de "parole" ou de "révélation", et derrière sa distinction entre une imago Dei formelle et une imago Dei matérielle constitutives de l'humanité, se cache un pélagianisme rampant et fatal. Barth craint que, malgré toute la célébration de la grâce vantée par Brunner, une 'nouvelle' doctrine du Saint-Esprit soit sur le point d'apparaître dans l'œuvre de Brunner, une doctrine qui exige lamentablement que le Saint-Esprit ait un point de contact avec les humains pour son activité divine. (Williams, p. 70)

S'il n'y a pas de point de contact, pas de capacité humaine de parole ou de révélation, cette révélation barthienne peut-elle ressembler en quoi que ce soit à la révélation que Locke défendait et dont Williams a fait son morceau ? Il y a peut-être un deuxième problème avec Buddeus, dans la mesure où il semble suggérer deux niveaux de religion, l'un basé sur la théologie naturelle, puis une deuxième étape pour arriver à la théologie révélée. Mais la réponse de Barth n'est pas dirigée contre cela, mais contre toute capacité cognitive humaine, même pour accepter la révélation. Pour Barth, la révélation se transforme en une rencontre mystérieuse. Le texte biblique n'était pas la parole de Dieu, c'est-à-dire cette révélation, mais seulement le lieu où cette rencontre avait lieu. Pour illustrer cela, lors d'une conférence de presse de Barth, Carl F. H. Henry s'est présenté comme le rédacteur en chef de *Christianity Today*, et a demandé si la résurrection était un événement dont la presse pouvait rendre compte. Karl Barth a évité une réponse directe, rétorquant plutôt : "Représentez-vous le christianisme d'aujourd'hui ou le christianisme d'hier ?" En fait, Barth reconnaissait que sa nouvelle idée de la révélation, non factuelle, l'avait fait passer d'une fracture de l'ancien christianisme à quelque chose de nouveau. Mais puisque pour Barth, le christianisme est une rencontre existentielle, et non un fait réel, nous pouvons comprendre pourquoi il avait des problèmes avec le piétisme, quel qu'il soit, car le piétisme est une recherche de moyens pour rendre le christianisme réel ; une réponse à la perception d'un faux christianisme tout autour.

Williams ignore complètement ce problème dans sa discussion sur Barth. Il ne reconnaît pas non plus les autres problèmes liés à l'analyse historique de Barth qui ont été soulevés ici. Dans un chapitre ultérieur, cependant, Williams aborde le problème de la relation entre la doctrine de la réconciliation et la possibilité d'une histoire factuelle des événements sur lesquels le christianisme est fondé.

Passant outre Nietzsche, nous en arrivons aux auteurs contemporains de Williams. Il considère un certain Colin Gunton, dont je n'avais jamais entendu parler auparavant. Gunton a sa propre généalogie d'erreurs. Il critique notamment Guillaume d'Ockham, qu'il interprète mal. Gunton pense que sans universaux, l'unité ne peut être forgée que par la raison, laissant la particularité sans fondement ni signification appropriés. Derrière le mauvais Ockham se cache le mauvais Augustin et derrière lui le mauvais Platon. Gunton veut une cosmologie qui se fonde sur le trinitarisme d'Irénée, qui se manifeste dans la création. "Trinité et cosmos sont intégrés aussi profondément que possible." (p. 129) D'une certaine manière, le monde est en corrélation avec la nature divine. Ce que Gunton est capable de produire cependant, ce sont des idées abstraites, et celles-ci ne génèrent pas la nature particulière des particuliers actuels. Gunton ne nous dit pas pourquoi sa version est meilleure que la synthèse thomiste divin-cosmos. En fait, il n'évoque pas le thomisme. Il nous ramène simplement à une synthèse divinité-cosmos comme solution. "En vérité," commente Williams, "Gunton n'était pas un commentateur fiable de l'histoire de la pensée." (p. 132) Williams poursuit en discutant des problèmes que les critiques ont avec l'interprétation d'Augustin et des auteurs médiévaux par Gunton.

Dans son dernier chapitre, Williams en vient à ce qu'il croit que la théologie a à dire, à savoir mettre le pardon et la réconciliation au premier plan conformément à la priorité nécessaire de la dimension morale, c'est-à-dire par un récit de réconciliation dans l'histoire. La question est maintenant de savoir si la science nous permettra d'y parvenir. Il doit faire valoir que "la conviction que Jésus était un homme

dans l'histoire, mort sur la croix et ressuscité corporellement de la tombe, ne dépend pas d'une littéralité correspondante du récit de la chute dans la Genèse ” (p. 153). Il poursuit : “ La supposition qu'un récit plausible de l'œuvre réconciliatrice du Christ peut être offert sans s'engager dans une chute historique ne peut être testée qu'au cours de la tentative de ce récit. ” (p. 155) Mais si la science ne laisse pas la Genèse tranquille, la critique ne laisse pas non plus les évangiles tranquilles. Williams est ici le représentant d'un type de théologie qui ne veut se battre que dans la dernière ligne droite, mais il n'a donné aucune raison de penser qu'il s'en sortira mieux ici, que sur les points qu'il a abandonnés. Malgré tout ce qu'il a dit sur la priorité de la morale sur la raison, il termine par le problème de savoir si la raison lui permettra sa théologie de la morale. A-t-il vraiment appris sa propre leçon ?