

Lydia JAEGER, "Dieu comme seule source de la connaissance — l'apologétique de Cornelius Van Til", *Théologie Évangélique* I, 2002, p. 27-46.

DIEU COMME SEULE SOURCE DE LA CONNAISSANCE — L'APOLOGETIQUE DE CORNELIUS VAN TIL

La foi au début de l'apologétique

« Quand on vous demande pourquoi vous espérez, soyez toujours prêts à donner des explications » (1 Pi 3.15) : dès les premiers temps de l'Église, l'apologétique, c'est-à-dire la défense raisonnée de la foi face aux arguments du non croyant a constitué une partie intégrante de l'annonce de l'Évangile. Elle est indispensable si la foi doit se distinguer de la crédulité ; sans elle, la conversion relèverait d'un choix arbitraire, et le croyant ne pourrait pas aimer Dieu « de toute sa pensée » (Luc 10.27). Mais avant qu'on avance tel ou tel argument en faveur de la foi chrétienne, il faut poser la question de la méthode : Quels types d'argument utiliser ? Quelle est la bonne démarche pour « prouver » la vérité du christianisme ? Et en particulier : Quelle place accorder à la foi en Dieu dans la démarche apologétique elle-même ?

L'œuvre du théologien néo-calviniste¹ Cornelius Van Til s'inscrit dans la réflexion aux fondements de l'apologétique. Né en 1895 dans une famille d'agriculteurs aux Pays-Bas, il émigra avec ses parents à l'âge de 10 ans aux États-Unis. Il reçut sa formation à la Calvin Preparatory School, au Calvin College et Calvin Theological Seminary (Grand Rapids) et au Princeton Theological Seminary, toutes à l'époque institutions calvinistes orthodoxes. En plus de ses études de théologie, il acheva une thèse de doctorat en philosophie à la Princeton University en 1927. Après une année dans le pastorat, Van Til retourna en 1928 au Princeton Seminary, pour y enseigner l'apologétique. Quand le séminaire prit des positions libéralisantes, Van Til accepta l'invitation d'enseigner l'apologétique dans l'institution dissidente nouvellement fondée, le Westminster Theological Seminary, à partir de 1929. Il y resta jusqu'à sa retraite en 1972².

La conviction fondamentale de l'apologète néo-calviniste est aussi surprenante que révolutionnaire : en opposition consciente à la méthode traditionnelle (qu'elle soit thomiste ou

¹ Le terme néo-calviniste désigne un mouvement de pensée né au XIX^e siècle aux Pays-Bas. Tout en s'inscrivant dans l'orthodoxie réformée, il met l'accent sur quelques thèmes spécifiques : la foi précédant toute démarche théorique et pratique, excluant ainsi toute neutralité en matière de connaissance ; la pluralité, à l'intérieur de la création, de sphères autonomes les unes par rapport aux autres ; la grâce commune qui permet à l'homme même non-régénéré des exploits scientifiques et artistiques. Van Til lui-même considérait que son apologétique n'était que la conséquence logique du calvinisme traditionnel (Sylvain ROMEROWSKI, communication orale, 2002). On peut alors se demander s'il aurait été heureux de l'appellation *néo-calviniste*. L'affinité de sa pensée avec le mouvement de pensée dont Guillaume Groen van Prinsterer (1801 - 1876) fut le précurseur est pourtant indéniable, et Van Til se réfère souvent, entre autres, à ses deux figures de proue qu'étaient Abraham Kuyper (1837 - 1920) et Herman Dooyeweerd (1894 - 1977).

² Les renseignements biographiques proviennent de John FRAME, « Cornelius Van Til », *Handbook of evangelical theologians*, sous dir. Walter A. ELWELL, Grand Rapids : Baker, 1993, p. 156-159.

empiriste), il affirme que la foi ne doit pas seulement se situer à l'aboutissement de l'apologétique, mais également et fondamentalement à son début. « La crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse » (Prov 1.7) : Dieu étant la source de toute connaissance, tout raisonnement présuppose son existence. Le croyant ne doit, ne peut alors se placer sur un terrain « neutre » avec l'incroyant pour explorer les données qui parlent en faveur de la foi. L'apologétique consiste plutôt à dénoncer la folie de l'incrédulité (Ps 14.1), à montrer que le doute, voire le refus de croire n'a aucun sens s'ils ne présupposent pas, malgré eux, implicitement l'existence de Dieu³. Au lieu de vouloir faire abstraction de la foi pour rejoindre le non croyant dans ses questions (comme le préconise la méthode traditionnelle), le chrétien doit d'une manière consciente partir de sa foi ; car sans elle aucune connaissance n'est possible. Le *nisi credideritis, non intelligitis*⁴ de Saint Augustin et le *credo ut intelligam*⁵ de Saint Anselme trouvent leur expression radicale et contemporaine dans l'apologétique vantilienne.

Le Dieu auto-suffisant de la Bible

La rupture avec la méthode traditionnelle se fonde, pour Van Til, sur une recherche de cohérence : la démarche que choisit l'apologète ne doit pas contredire le contenu de la foi qu'il cherche à défendre. C'est au nom du Dieu Créateur que Van Til récuse l'idée d'un terrain « neutre » : aucune parcelle de la réalité ne peut se penser indépendamment du Seigneur qui est l'origine de tout ce qui existe. Si Dieu est Celui que l'Écriture nous présente — auto-suffisant, transcendant et la source de toute réalité —, un exercice autonome de la raison, tel que le recherche l'apologétique classique, relève d'une prétention suicidaire. Aucun fait brut n'existe, compréhensible indépendamment de Dieu⁶ ; car seule la dépendance par rapport au Créateur confère à la créature son existence et son sens :

Si Dieu est auto—suffisant, il est seul auto-explicatif. Et s'il est seul auto-explicatif, il doit être l'ultime référence en tout jugement humain d'attribution. Il est comparable au soleil dont tous les luminaires terrestres tirent le pouvoir d'éclairer. Vous ne vous servez pas d'une bougie à la recherche du soleil. L'idée de la bougie dérive du soleil. L'idée même de tout fait dans l'univers, c'est qu'il est dérivé. Dieu l'a créé. Il ne peut pas advenir par lui-même, ou par hasard. Dieu lui-même est la source de toute possibilité, et, par conséquent, de toute factualité spatio-temporelle⁷.

Vouloir établir l'existence de Dieu et la vérité de la foi chrétienne à partir de « faits » connus en dehors de la foi équivaut à chercher à éteindre le soleil et s'interroger devant la

³ Cornelius VAN TIL, *A Christian theory of knowledge*, Nutley (N.J.) : Presbyterian and Reformed, 1969, p. 13, 308 (cité ci-après comme *CTK*).

⁴ « Si vous ne croyez pas d'abord, vous ne pourrez pas comprendre » (traduction d'És 7.9 dans la *Vetus Latina*).

⁵ « Je crois pour comprendre. »

⁶ « Il n'y a pas de faits bruts, [...] tous les faits appartiennent à la révélation du vrai Dieu » (Cornelius VAN TIL, *Common grace and the gospel*, Nutley (N.J.) : Presbyterian and Reformed, 1974, p. 70 ; cité ci-après *CGG*).

⁷ *CTK*, p. 12.

lumière d'une bougie si le soleil existe⁸. Mettre la foi seulement à la fin et non au début de toute démarche apologétique revient ainsi à une négation implicite du monothéisme ; Dieu et le monde se situeraient alors dans un environnement commun qui rendrait compte de l'un et de l'autre, et la Parole du Seigneur ne serait plus l'autorité suprême :

Si Dieu [...] n'est plus l'ultime référence dans le jugement humain d'attribution [...] Dieu et l'homme deviennent partenaires dans l'effort pour expliquer un environnement commun. [...] L'homme peut alors recourir à Dieu comme à un expert qui a une plus grande expérience que lui-même, mais il n'a pas besoin d'amener toute pensée captive à l'obéissance au Christ⁹.

En particulier, la notion de possibilité se fonde en Dieu lui-même ; c'est un non-sens de demander s'il est possible, nécessaire ou probable que Dieu existe vu tel ou tel fait ; car aucun calcul de probabilité ne saurait se situer au-dessus de Dieu, source de toute modalité¹⁰. La méthode apologétique traditionnelle est donc au mieux incohérente, au pire auto-destructrice : si elle réussissait à élaborer une preuve de la foi, elle aurait de fait démenti la révélation biblique. Car le Dieu auquel elle aboutirait ne serait jamais le Dieu transcendant de la Bible, mais un dieu fini¹¹.

C'est ainsi que Van Til récuse la question même de la vérité de la foi. L'homme ne peut pas mener une enquête ouverte sur l'existence et le caractère de Dieu. De telles questions sont dénuées de sens : dans la mesure où tout reçoit son être de Dieu, l'homme s'interroge dans le vide s'il s'enquiert sur quelque chose en faisant abstraction du Créateur. Pire encore, elles constituent une rébellion contre Celui dont la créature tient tout :

Un enfant qui demande *si* ses parents, avec qui il vit depuis qu'il est né, sont ses parents n'est pas neutre à l'égard de ses parents. Il les insulte. C'est seulement comme transgresseur de l'alliance que l'homme se demande *si* le Dieu trinitaire de la Bible existe¹².

L'homme se leurre s'il pense pouvoir examiner la vérité de la foi chrétienne de manière neutre. Il n'y a pas de zone grise entre soumission et rébellion consciente. Même celui qui pense sincèrement chercher Dieu témoigne, par sa recherche même, de son éloignement du Créateur, et manifeste ainsi son état d'homme pécheur.

L'unité de la foi chrétienne

À l'exemple du Réformateur genevois Jean Calvin, la conviction de la souveraineté de Dieu marque profondément la pensée de Van Til. Elle se situe au cœur de son projet

⁸ CTK, p. 348.

⁹ CTK, p. 12 ; cf. p. 297.

¹⁰ CTK, p. 251. « Quand on commence à parler du possible, on commence à parler de Dieu. Ou bien Dieu est la source du possible, ou bien il est issu lui-même de la pure possibilité » (*In defense of biblical Christianity*, vol. II, *A survey of Christian epistemology*, Den Dulk Christian Foundation, 1969, p. 107 ; cité ci-après *SCE*). Van Til en déduit que le champ du possible est limité « à ce qui s'accorde avec la volonté et la nature de Dieu » (*SCE* p. 189) ; cf. *The defense of the faith*, Philipsburg (N.J.) : Presbyterian and Reformed, 1967³, p. 235 ; cité ci-après *DF*. Calvin en distingue une autre forme de possibilité d'après la nature des choses créées (*Institution de la religion chrétienne*, éd Jean Cadier et Pierre Marcel, 1955, vol. I, ch. XVI, par. 9, p. 158).

¹¹ *CGG*, p. 8 ; CTK, p. 301.

¹² CTK, p. 263. Cf. *SCE*, p. 196 : « Un enfant chez lui ne demande pas s'il a un père. ».

apologétique. Et il est important de comprendre que, pour lui, il s'agit du Dieu qui s'est révélé dans la Bible, et non du « Dieu des philosophes », résultat de spéculations abstraites : « Notre recherche ne commence pas sans Dieu pour trouver le concept philosophique suprême qui nous servira de clé pour interpréter la réalité, et qu'alors nous l'appellerons divin¹³. » ; nous recevons au contraire notre concept de Dieu de l'Écriture.

Ce concept scripturaire forme une unité qui ne souffre pas de séparation en plusieurs morceaux. L'apologète de Westminster met en garde contre une pensée théorique qui chercherait à séparer le « que » du « quoi » : affirmer l'existence ou la vérité de quelque chose est vide de sens si je ne peux pas préciser de quoi il s'agit¹⁴. Ainsi il refuse une apologétique en deux étapes : prouver d'abord la vérité du théisme et seulement ensuite enquêter sur le christianisme. Le Dieu que la réflexion doit présupposer et auquel elle doit aboutir est toujours le Dieu trinitaire, Créateur et Rédempteur¹⁵.

Le caractère trinitaire du Dieu biblique intervient en particulier dans le traitement kantien du problème épistémologique de l'Un et du Multiple : toute réflexion conséquente se trouve devant le défi d'unifier la multiplicité de l'expérience humaine. Quels sont les principes unificateurs qui permettent de reconnaître ce qui est constant dans le flux des sensations ? Platon avait cherché à répondre à cette question aux fondements de la théorie de la connaissance, en faisant appel au monde des Idées se reflétant imparfaitement dans le monde sensible. Pourtant, cette construction n'apporte pas de solution au problème de l'Un et du Multiple ; il laisse dans l'ombre le lien qui relie les Idées aux objets matériels et est victime de l'argument dit du troisième homme¹⁶.

Dans la mesure où, dans la Trinité, l'Un et le Multiple s'unissent harmonieusement, le christianisme offre la (seule) réponse au dilemme qui avait hanté la pensée spéculative dès sa naissance dans la Grèce antique. Van Til résume la solution qu'apporte la Trinité dans le slogan : « Dieu est notre universel concret », c'est-à-dire

dans la Trinité ontologique l'harmonie est complète entre l'Un et le Multiple, également ultimes. Les personnes de la Trinité se possèdent totalement l'une l'autre et la nature divine. En tant qu'ultimes, l'Un et le Multiple sont absolument égaux : voilà ce que nous ne pouvons jamais trop souligner¹⁷.

¹³ CGG, p. 8.

¹⁴ CTK, p. 31, 269 ; SCE, p. 118.

¹⁵ SCE, p. 222.

¹⁶ Si on explique le trait commun entre tous les objets grands en faisant appel à l'Idée de grandeur, la logique de la position amène à postuler une troisième entité au-delà des objets grands et de l'Idée de grandeur, pour expliquer la ressemblance entre cette dernière et les objets sensibles la reflétant. Ainsi le réalisme à l'égard des universaux engage le penseur dans une régression infinie. Aristote brandit cet argument contre son maître Platon chez qui il l'avait en fait appris. La solution que propose Aristote (les universaux existent seulement dans les objets particuliers) n'évite pourtant pas le même écueil : si les universaux ont une consistance suffisante pour assurer le lien entre divers particuliers, l'ombre du troisième homme surgit inévitablement. Ne reste que le nominalisme comme option rivale ; celui-ci évite certes la régression infinie, mais de fait n'offre plus d'explication à la ressemblance que manifestent, dans notre expérience, divers particuliers. Cf. SCE, p. 43 : « Toute pensée antithéiste doit faire face à l'argument du troisième homme. »

¹⁷ CGG, p. 8. La même expression se trouve par ex. dans SCE, p. 54. Cf. SCE, p. 47 : « La Trinité est, pour Augustin et pour tous les chrétiens orthodoxes, une conception sans laquelle la connaissance serait impossible à l'homme. [...] Dès l'aube de la pensée réfléchie, l'homme s'est efforcé de trouver l'unité dans le multiple. [...] [S]i l'on commence [...] par considérer la pluralité comme ultime, on n'arrivera jamais à une unité également fondamentale. De l'autre côté, si l'on commence en supposant comme ultime une unité abstraite, impersonnelle, on ne peut pas rendre compte du fait de la pluralité. Aucun système n'échappe à ce dilemme [...] De nombreux systèmes ont supprimé l'un des termes du dilemme, mais ils n'ont pas

Il faut avoir éprouvé le tiraillement entre le monde statique de Parménide et le flux perpétuel d'Héraclite, pour savourer le repos que le concept de la Trinité apporte à la pensée philosophique¹⁸. Néanmoins, la satisfaction d'avoir trouvé la solution ne doit pas amener à renverser l'ordre des affirmations : ce n'est pas le besoin de trouver une solution au problème de l'Un et du Multiple qui sert de base à la confession de la Trinité et qui prouverait cette doctrine. Nous la recevons des Écritures saintes et l'affirmons en nous soumettant à leur autorité. C'est seulement *a posteriori* que nous nous réjouissons de son rôle pivot en théorie de la connaissance :

Accepter franchement notre position sur l'autorité — ce qui de prime abord, à cause de notre tendance invétérée à penser de façon non-chrétienne, paraît impliquer le rejet immédiat et total de toute philosophie — accepter franchement l'autorité est, philosophiquement, notre *salut*. Psychologiquement, l'acceptation précède l'argument philosophique ; mais quand, instruits et mûris quant aux théories de la connaissance, nous examinons notre propre position, nous découvrons que, sans le présupposé d'un Dieu tel que nous l'avons accepté en vertu de l'autorité, le Moment [c'est-à-dire le monde de l'expérience humaine] n'aura aucun sens. Le Dieu que les philosophes de tous les âges ont cherché, le Dieu en qui l'Un et le Multiple sont également ultimes, le « Dieu inconnu », nous est connu par grâce. Au long des siècles ce qu'on a cherché, l'idée-clé pour interpréter, nous l'avons reçu par grâce¹⁹.

La forte conviction de l'unité du message chrétien amène Van Til également à considérer l'affirmation de l'inerrance biblique comme partie intégrante de toute défense de la foi :

Que nous commencions par la notion d'un Dieu absolu ou par celle d'une Bible absolue, cela ne fait pas grande différence. Il y a dérivation. Les deux sont impliquées ensemble dans la vision chrétienne de la vie. Ou bien, par conséquent, nous défendons le tout, ou nous ne défendons rien. [...] La Bible doit être vraie parce qu'elle seule parle d'un Dieu asolu. Et il est également vrai que nous croyons en un Dieu absolu parce que la Bible nous en parle²⁰.

obtenu par là d'autre soulagement que celui de l'autruche cachant sa tête dans le sable. » Cf. *SCE*, p. 66, où Van Til souligne la solidarité de la doctrine de la Trinité avec celle de la création *ex nihilo* et montre comment elles mettent fin au danger à la fois du raisonnement purement empirique et du raisonnement purement abstrait sur la base du monde des Idées. Cf. *SCE*, p. 216s.

¹⁸ Thème également mis en valeur par Herman Dooyeweerd (« La base religieuse de la philosophie grecque », *Revue Réformée* X, 3, 1959, p. 20-34), dont la pensée manifeste des parallèles très marqués avec l'œuvre de Van Til.

¹⁹ *CGG*, p. 8s ; cf. *SCE*, p. 97. Cf. *CTK*, p. 5 : « Le christianisme a la réponse que la pensée moderne cherche en vain. » En dépit de la tournure philosophique et abstraite de la plupart de ses écrits, Van Til refuse consciemment la spéculation « métaphysique ». Non la rigueur de la réflexion théorique, mais la fidélité à l'enseignement biblique doit guider la pensée chrétienne : « Un chrétien [...] n'élabore pas sa pensée en commençant par Dieu comme concept directeur pour en déduire un "système" de vérité. Penser, pour lui, c'est toujours et seulement tenter d'intégrer les divers aspects de l'enseignement biblique. Ce faisant, il est profondément conscient du fait que tout "concept" dont il use doit être limité par tout autre "concept" dont il use, et qu'ainsi son "système" est un effort pour reformuler dans sa confession la vérité qui est en Jésus » (*SCE*, p. 20 ; cf. *CTK*, p. 28). Pour la notion de système et de concept limite chez Van Til, cf. John FRAME, « The problem of the theological paradox », dans *Foundations of Christian Scholarship : essays in the Van Til perspective*, sous dir. Gary NORTH, Vallecito (Cal.) : Ross House, 1976, p. 295-330.

²⁰ *SCE*, p. 12. De même, Van Til souligne qu'on ne peut saluer l'enseignant moral en Jésus, si on refuse de se soumettre sans réserve à l'autorité biblique ; car Jésus exige une telle soumission (*SCE*, p. 176). Le chrétien ne confesse pas l'inerrance biblique sur la base d'une preuve empirique ; plutôt, sans la doctrine de l'inerrance, « la recherche des faits, dans n'importe quel domaine, ne pourra pas aboutir » (*CTK*, p. 36). Le fait que seule la Bible présente l'homme avec les exigences d'une autorité absolue sert à défendre la validité de la foi chrétienne, face à d'autres traditions religieuses (*Christian-Theistic Evidences*, Philadelphie : Westminster Theological Seminary, 1961, p. 54).

De même, on ne peut partir d'une affirmation « faible » de l'autorité biblique, c'est-à-dire de sa fiabilité générale, pour aboutir ensuite à l'affirmation forte de son inerrance²¹. La foi chrétienne (que Van Til comprend toujours selon les lignes de l'orthodoxie calviniste) forme un tout : celui qui en retranche un élément ne peut maintenir le reste de sa confession, sous peine d'incohérence : « Le sens de chaque aspect ou de chaque élément du théisme chrétien dépend de ce théisme chrétien en tant qu'*un*. [...] [L]a validité entière du théisme chrétien est en jeu dans tout débat sur n'importe quel fait.²² » Van Til sait, certes, saluer des incohérences « heureuses », par lesquelles le croyant maintient une relation de soumission au Seigneur souverain malgré sa théologie défailante ; mais l'apologète néo-calviniste cherche à rendre un tel croyant conscient de ses incohérences et à l'amener à réformer sa pensée pour qu'elle s'accorde pleinement avec l'attachement de son cœur au Seigneur²³.

Le caractère analogique de la connaissance humaine

La place que Van Til accorde à Dieu implique comme corollaire une vision spécifique de la connaissance humaine. L'homme comme créature ne peut prétendre à l'autonomie ; sa pensée ne doit jamais être sa propre norme, il est plutôt appelé à penser les pensées de Dieu après Lui. Il ne peut prétendre à interpréter lui-même les faits :

Il faut considérer Dieu comme déterminant les objets de la connaissance. En d'autres termes, il faut [...] le considérer comme le seul interprète ultime, et l'homme comme ré-interprète fini²⁴.

Pour décrire la dépendance de la pensée humaine par rapport au Créateur, l'apologète de Westminster utilise le terme d'analogie. Étant donné sa vive critique du cadre de pensée thomiste, il est évident qu'il ne faut pas confondre l'usage vantilien avec la notion plus courante d'*analogia entis*²⁵.

Le caractère analogique de la connaissance humaine a une conséquence double : d'un côté, l'homme ne peut jamais connaître, ni Dieu, ni le monde, ni lui-même, d'une manière exhaustive ; de l'autre, sa connaissance peut, à l'intérieur de ses limites, être vraie²⁶. En fait, l'« insertion » de la connaissance humaine dans le cadre plus large de la

²¹ CTK, p. 223, 227, 234, 248s.

²² *Apologetics*, Philadelphie (Pa.) : Westminster Theological Seminary, 1950, vol. 1, p. 70.

²³ C'est en particulier son attitude vis-à-vis des arminiens (qu'il désigne souvent par le terme d'évangéliques, contrairement à l'usage courant qui englobe dans cette dernière désignation tous les héritiers orthodoxes de la Réforme et des réveils). Considérer que la liberté humaine échappe à la détermination divine, revient en toute rigueur à nier le monothéisme biblique ; car on postule un deuxième principe ultime, à côté de Dieu. Sa perspicacité tranchante n'empêche néanmoins pas Van Til de reconnaître de vrais croyants parmi les arminiens et de valoriser leur travail même en matière d'apologétique (DF, p. 146).

²⁴ SCE, p. 203.

²⁵ CTK, p. 134. L'*analogia entis*, en français l'analogie de l'être, sert à désigner, dans la scolastique médiévale, le rapport de ressemblance entre l'être éternel de Dieu et l'être temporel de la création. Cette idée a reçu sa formulation officielle en 1215 lors du quatrième concile de Latran.

²⁶ SCE, p. 48. Il serait intéressant de comparer la position de Van Til à celle qu'adopta Galilée. Contre les Aristotéliens de son temps, ce dernier maintint que la connaissance humaine de certaines propositions (en particulier celles de la géométrie et de l'arithmétique) « s'égalait en certitude objective à la connaissance divine parce qu'il [l'intellect humain] arrive à en comprendre la nécessité et que c'est là le plus haut degré de la certitude. » La connaissance divine s'oppose au savoir humain dans son étendue (et son mode, intuitif et immédiat) ; mais « la vérité dont les démonstrations mathématiques nous donnent

connaissance divine, qui, elle, est complète, garantit la vérité de la première malgré son caractère fini :

Ceux dont la connaissance est la moindre ont une connaissance vraie, tout autant que ceux dont la connaissance est la plus grande, pourvu que leur connaissance soit vraiment analogique, c'est-à-dire fondée sur la connaissance que Dieu a de lui-même et du monde²⁷.

Ainsi la franche reconnaissance du caractère dérivé de la pensée humaine libère de l'exigence rationaliste de la connaissance exhaustive, pour toujours au-delà des forces humaines²⁸. La raison qui se veut autonome doit chercher le principe d'individuation dans une description complète de la part de l'homme²⁹ :

Si l'on ne place pas la connaissance humaine dans la dépendance totale de la connaissance que Dieu a originellement de lui-même et de la révélation qu'il en fait conséquemment, il faudra que l'homme cherche la connaissance en lui-même, comme référence ultime. [...] Il lui faudra alors tenir que s'il ne peut atteindre à une telle intelligence exhaustive de la réalité, il n'a aucune connaissance vraie de quoi que ce soit. Ou l'homme, alors, doit tout connaître, ou il ne connaît rien. C'est le dilemme dans lequel est prise toute théorie de la connaissance non-chrétienne³⁰.

Bien que la pensée autonome exige l'omniscience, pour rendre la connaissance possible, même l'incroyant est conscient du fait qu'il ne pourra jamais atteindre une telle connaissance exhaustive³¹. De plus, il sait qu'il doit faire place à la nouveauté, sous peine d'anéantir l'expérience du temps et de l'histoire ; pourtant, aucun système rationaliste entièrement transparent ne le permet³². L'individualité sans explication et le hasard absolu fournissent alors la seule issue ouverte au rationaliste, qui se voit ainsi poussé vers

connaissance est celle même que connaît la sagesse divine » (*Dialogue des grands systèmes*, 1632, trad. Paul-Henri Michel, dans *Dialogues — Lettres choisies*, Paris : Hermann, 1966, p. 218 ; le passage cité se situe à la fin de la Première journée ; cf. la préface de Paul-Henri MICHEL, *ibid.* p. 15, et l'introduction aux lettres de Giorgio di SANTILLANA, *ibid.* p. 344). La possible « identité de contenu » entre la pensée divine et celle de l'homme fut le sujet de la controverse qui opposa Van Til à Gordon H. Clark. Le déni d'une telle identité qu'avança Van Til dans le débat reste pourtant délicat à interpréter (FRAME, « The problem of theological paradox », p. 313s).

²⁷ SCE, p. 200.

²⁸ CTK, p. 135 ; cf. p. 26. Van Til considère que la recherche de la connaissance totale fait partie de l'idéal scientifique : « Le but que la science s'est assignée [...] est celui de la *compréhension complète* » (*Christian-Theistic Evidences*, p. 57). Il critique en particulier la solution kantienne qui, d'après lui, pour rendre compte des limites de la connaissance, fait de la connaissance exhaustive une idée régulatrice, c'est-à-dire un idéal qui guide l'action humaine, sans pour autant jamais être atteint (*ibid.*). Il faudrait confronter cette présentation avec celle faite par R.G. COLLINGWOOD, qui voit dans l'abandon de l'idéal de la connaissance complète une caractéristique de la nouvelle attitude scientifique des temps modernes : « Les sciences antiques visaient un objectif sans limite. Elles le définissaient par des questions du genre : "Qu'est-ce que la nature ?" "Qu'est-ce que l'homme ?" "Qu'est-ce que la vertu ?" La réponse à de telles questions devait revêtir la forme de *définitions*. De la définition, qui devrait dire l'"essence" de la chose défini, on pouvait déduire ce qui était impliqué, chaque implication revenant à affirmer une "propriété". [...] L'idée de science, pour un Grec de l'Antiquité, n'était pas seulement l'idée de la science de *x* mais de la science totale de *x*. D'un objet donné il ne pouvait y avoir qu'une seule science : sauf à saisir l'essence de l'objet, il n'y avait pas science de l'objet, et un objet n'avait qu'une essence. Quand on avait découvert celle-ci, on pouvait en déduire toutes les "propriétés" de l'objet » (*The new Leviathan : or man, society, civilization and barbarism*, Oxford : Clarendon, 1942, p. 253).

²⁹ *Apologetics*, p. 71. Il serait nécessaire de confronter cette affirmation à ce que nous savons du monde des particules microscopiques : dans le monde quantique, on ne peut plus traiter les particules comme des individus, ce qui va ensemble avec l'impossibilité de les distinguer par description.

³⁰ CTK, p. 17 ; cf. CTK, p. 15 : « Virtuellement l'homme [...] doit réduire les faits qu'il a devant lui à des relations logiques ; la "chosité" de chaque chose doit abandonner sa singularité pour pouvoir être connue ; pour être connue, une chose (ou un fait) doit être *entièrement* connue. »

³¹ *Apologetics*, p. 71.

³² Thème également développé par Karl POPPER, *L'Univers irrésolu*, Plaidoyer pour l'indéterminisme, Paris : Hermann, 1984, sections 18, 21s, 26.

l'irrationalisme³³. L'oscillation de la pensée autonome entre rationalisme et irrationalisme révèle en fait son caractère apostat. Seul le recours à l'incompréhensibilité divine permet à la pensée humaine de se stabiliser : l'homme peut abandonner la prétention à l'omniscience, sans verser dans l'irrationalisme, dans la mesure où Dieu connaît parfaitement la partie de la réalité qui échappe à la connaissance humaine et en garantit le caractère ordonné³⁴.

Le caractère analogue de la connaissance humaine véridique amène Van Til à souligner le rôle indispensable de la révélation verbale, y compris dans l'économie paradisiaque. Alors qu'on associe plus couramment la révélation spéciale à la communication du plan du salut, une fois le péché intervenu, l'apologète de Westminster souligne que même l'homme parfait avait besoin de connaître l'interprétation divine du monde qui l'entourait et de sa propre personne. « Les faits bruts sont muets³⁵ » : l'homme ne peut pas trouver lui-même le discours qui convient aux faits, mais doit le recevoir du Créateur :

Le besoin d'une auto-révélation de Dieu, revêtue d'autorité, sur un mode surnaturel, est inhérent à la condition humaine. Il est « naturel » qu'il y ait révélation surnaturelle. Avant l'entrée du péché et indépendamment du péché, Dieu, de fait, parlait à l'homme. [...] La communication surnaturelle de la pensée [de Dieu], dès le début de l'histoire, s'ajoute à la révélation par les faits de l'univers pour signifier à l'homme sa tâche culturelle. La réaction consciente et délibérée de l'homme, dans le cadre de l'alliance, présuppose qu'il reconnaisse les faits de l'histoire et de la nature comme porteurs, directement et clairement, de la volonté de Dieu³⁶.

L'homme ne peut jamais faire œuvre originale s'il recherche la connaissance selon la vérité. Il doit penser les pensées de Dieu après Lui : non pas interpréter, mais *ré*-interpréter. D'où la nécessité de la communication verbale de la part du Créateur, qui précède toute connaissance chez la créature finie qu'est l'être humain. En même temps, c'est justement le caractère dérivé de la pensée humaine qui permet à l'homme d'atteindre la vérité malgré ses limitations. La soumission à l'autorité divine constitue le vrai bonheur de l'homme, et ce jusque dans le domaine de la connaissance, comme Van Til ne se lasse pas de le rappeler.

³³ CTK, p. 166, 168.

³⁴ Van Til souligne également l'importance du caractère personnel du principe dernier dans la conception chrétienne du monde. Un environnement qui serait en fin de compte impersonnel annulerait en dernière analyse le caractère personnel de la nature humaine : « Une personnalité finie ne peut fonctionner que dans une atmosphère complètement personnaliste, et une telle atmosphère ne peut lui être assurée que si son existence dépend entièrement de la personnalité exhaustive de Dieu » ; « même la rencontre d'une personnalité finie avec une autre personnalité finie ne serait pas vraiment personnelle si l'atmosphère autour de l'une ou l'autre de ces personnalités, ou des deux, était impersonnelle » (SCE, p. 97). « *La théologie de l'alliance procure la seule interprétation du réel qui soit pleinement personnaliste* » (*ibid.* p. 98).

³⁵ L'anglais permet un jeu de mots : « Brute facts are mute facts. », CGG, p. 70.

³⁶ CTK, p. 29 ; cf. p. 41 : « Toute enquête rationnelle menée par l'homme avec succès présuppose la révélation surnaturelle de Dieu. » Ce principe vaut en particulier pour les normes éthiques que l'homme doit recevoir de Dieu (SCE, p. 195s). Van Til souligne également, bien entendu, la nécessité de la révélation verbale pour l'homme pécheur (*ibid.* p. 123).

La situation de l'incroyant

Blaise Pascal parlait du pécheur comme de ce « monstre incompréhensible »³⁷. Quand on contemple la dépendance radicale de l'homme vis-à-vis de son Créateur, dans toutes les facettes de son être, le péché révèle en fait son caractère profondément paradoxal. Le pécheur prétend à l'autonomie, et vit en même temps continuellement de la grâce divine qu'il refoule.

Ce caractère paradoxal du péché se manifeste également dans le domaine de la connaissance. Dans sa révolte, l'homme « retient la vérité captive », selon les paroles de l'apôtre (Rm 1.20) — il la connaît sans la reconnaître. Pour décrire la situation de l'homme pécheur, Van Til développe le thème de la double connaissance : le pécheur connaît et ne connaît pas Dieu. D'un côté, il est en rébellion contre son Créateur ; il refuse de se soumettre à Lui et à Sa Parole. Comme il ne veut pas penser les pensées de Dieu après Lui, il se ferme lui-même l'accès à la connaissance véridique, et ce non seulement par rapport à Dieu, mais aussi par rapport au monde et à lui-même. Son intelligence est obscurcie et il ignore la vie selon Dieu (Ép 4.18). Mais de l'autre côté, face à la révélation divine dans le monde qui l'entoure et dans sa conscience intérieure, l'homme ne peut jamais effacer le souvenir de sa dépendance à l'égard du Créateur : « Comme l'enfant prodigue de la parabole scripturaire, il ne peut pas oublier la voix du père et la maison du père³⁸. » En ligne avec le concept du *sensus divinitatis* [IC I, 3] chez Calvin, Van Til maintient que « lorsqu'on interpelle les hommes en affirmant que la Bible est la Parole de Dieu, la démarche provoque une réponse immédiate et inévitable au plus profond de leur être. Les hommes savent aussitôt qu'ils devraient céder ; ils se savent des rebelles, dans l'obligation de se soumettre à nouveau à leur souverain légitime³⁹. » Ainsi, « quand ils pêchent, ils savent toujours mieux qu'ils ne font⁴⁰. »

Comment le caractère paradoxal de la connaissance de l'homme pécheur se manifeste-t-il dans le vécu ? Il est probablement impossible de donner une réponse valable pour toutes les situations. Et il faut reconnaître que les écrits de Van Til n'aident guère à en préciser les contours⁴¹. Il y aurait pourtant ici un domaine d'investigation important pour le dialogue apologétique. Peut-être ce domaine relève-t-il davantage du discernement exercé dans l'entretien personnel que de la dogmatique ; mais cela n'enlève rien à sa pertinence et ajoute, sans doute, à sa difficulté.

Le caractère dérivé de la connaissance humaine implique en particulier que l'homme raisonne toujours à partir de présupposés ; sa réflexion s'inscrit toujours dans une vision du

³⁷ *Pensées*, texte établi par Léon BRUNSCHWICG, intro. et notes Dominique DESCOTES, Paris : Flammarion, 1976, n° 420, p. 161.

³⁸ *CTK*, p. 225.

³⁹ *CTK*, p. 226.

⁴⁰ *CTK*, p. 45.

⁴¹ Cf. John FRAME, « Cornelius Van Til », p. 164s.

monde, qui colore l'ensemble de ses raisonnements⁴². En particulier, la révolte contre l'autorité du Seigneur fausse fondamentalement la perception qu'a le pécheur de toute la réalité. Van Til exprime cette conviction dans des images parlantes : « Tout paraît jaune à qui souffre de jaunisse⁴³. » Ou encore : « Tout pécheur regarde à travers des lunettes teintées. Et ces lunettes teintées lui sont cimentées sur le visage⁴⁴. » Il ne faut rien de moins que l'action miraculeuse du Saint-Esprit pour lui enlever ces « lunettes ».

Au premier abord, le rôle des présupposés semble rendre impossible tout dialogue apologétique, et ne laisser que la prière pour implorer l'œuvre surnaturelle de l'Esprit en faveur de l'inconverti. Mais il faut comprendre que « l'homme de la rue est individu complexe », « il ne vit pas entièrement selon son principe⁴⁵. » En fait, il ne le peut pas ; car, jusque dans sa révolte, l'homme reste créature de Dieu, et il habite le monde qui ne cesse de rendre gloire à son Créateur : « L'homme, en fait, ne vit jamais dans l'indépendance qu'il s'imagine. *Il demeure toujours accessible à Dieu*⁴⁶. » Et c'est dans ces incohérences internes à la pensée et la vie du pécheur que le dialogue apologétique peut trouver son ancrage.

L'argument transcendantal

Contre celui que l'on peut appeler le père du néo-calvinisme, le théologien et homme politique néerlandais Abraham Kuyper (1837 - 1920), Van Til maintient l'importance de l'apologétique dans le dialogue avec l'incroyant. Certes, l'homme, raisonne toujours à partir de présupposés ; mais tous les présupposés ne se valent pas. Dans la mesure où la raison reçoit son être du Seigneur, seule une pensée qui se soumet à son autorité est vraie. Seul le discours né de la foi concorde avec les faits que l'on ne peut comprendre indépendamment de la relation au Créateur⁴⁷. Loin de verser dans le relativisme, l'apologétique présuppositionnaliste présente à l'homme en rébellion contre la vérité la seule vision du monde véridique.

On peut distinguer deux lignes que l'argument apologétique suivra dans l'approche présuppositionnaliste. Il y a d'abord l'argument de type transcendantal. Comme Kant avant lui, Van Til s'interroge sur les possibilités de la connaissance humaine : quelles sont les conditions requises pour que l'homme puisse connaître quoi que ce soit ? Alors que le philosophe des lumières avait cherché la réponse dans la pensée autonome de l'homme (qui

⁴² Le thème caractéristique du cercle herméneutique chez Martin Heidegger constitue un souvenir de la dépendance de l'homme comme créé (cf. Merold WESTPHAL, « Hermeneutics as epistemology », dans *The Blackwell guide to epistemology*, sous dir. John GRECO, Ernest SOSA, Malden (Mass.) : Blackwell, 1999, p. 417-426).

⁴³ *CGG*, p. 94s.

⁴⁴ *CTK*, p. 295.

⁴⁵ *CTK*, p. 225.

⁴⁶ *SCE*, p. 204 ; cf. p. 190. Pour exprimer ce fait, Van Til use de la distinction « métaphysique » et « éthique » : l'homme pécheur est aliéné de Dieu sur un plan éthique, mais non sur un plan métaphysique (*SCE*, p. 197s, *CTK*, p. 293).

⁴⁷ *CTK*, p. 234.

impose à la réalité amorphe ses structures), le *credo ut intelligam* discerne en Dieu le seul fondement possible de la connaissance véridique :

Si l'on dit aux [...] adversaires du christianisme que sans Dieu absolu leurs propres questions et leurs doutes n'auraient aucun sens, ils n'ont rien à répondre. [...] Tout chrétien instruit sur les théories de la connaissance est fermement convaincu qu'aucun être humain ne pourrait prononcer une seule syllabe, pour nier ou pour affirmer, si Dieu n'existait pas. Ainsi l'argument transcendantal cherche quelle sorte de fondations l'édifice de la connaissance humaine doit avoir pour être ce qu'il est. Il ne cherche pas à savoir *si* l'édifice a une fondation, il présuppose qu'il en a un⁴⁸.

La pensée humaine oscillera sans cesse entre rationalisme et irrationalisme jusqu'à trouver son repos dans le Créateur omniscient ; l'Un et le Multiple s'affronteront toujours jusqu'à leur réconciliation dans le Dieu trinitaire. Seule une telle démarche argumentative rend compte du caractère absolu de Dieu : « Un Dieu vraiment transcendant et la méthode transcendantale vont ensemble⁴⁹. » Car « si Dieu a la moindre importance pour un objet de connaissance, il faut d'emblée prendre en considération la relation de Dieu à cet objet de connaissance. C'est ce fait que la méthode transcendantale veut reconnaître⁵⁰. »

L'argument transcendantal se présente sous une forme double : la face positive consiste à montrer que le Dieu biblique rend possible la connaissance humaine, la face négative met en lumière le fait que tous les autres fondements ne sont que du sable mouvant. L'attaque contre les bastions de l'incrédulité consiste donc, en apologétique, à réduire tous les systèmes de pensée rivaux *ad absurdum* : tous ceux qui refusent de se soumettre à l'autorité du Dieu trinitaire doivent en fin de compte admettre qu'ils ne peuvent rien connaître, s'ils acceptent seulement d'aller jusqu'au bout de la logique de leur système de pensée. La pédagogie vantilienne cherche donc à mettre au jour les incohérences des systèmes adverses, qui seules permettent au pécheur de ne pas s'enfoncer dans le néant de l'absurde. Libéré de ses faux appuis, il doit se rendre à l'évidence que son salut (tant religieux qu'épistémologique) ne peut consister que dans la soumission au Dieu absolu, seule source de vraie rationalité.

La stratégie vantilienne se protège du relativisme en conduisant la réduction *ad absurdum* sur la base des présupposés de l'adversaire :

Nous devons montrer à [...] nos adversaires] que raisonner de façon univoque⁵¹ conduit de soi à l'auto-contradiction, non seulement d'un point de vue théiste, mais aussi bien d'un point de vue non théiste. [...] *[N]ous devons rencontrer l'adversaire sur son propre terrain.* [...] *[N]ous argumentons ad hominem.* Nous n'argumenterions pas vraiment *ad hominem* si nous ne montrions pas que sa position implique auto-contradiction, et il n'y a auto-contradiction que si le

⁴⁸ SCE, p. 11. L'élaboration de cet argument doit pourtant tenir compte de la conviction vantilienne selon laquelle le « que » ne peut jamais être séparé du « quoi ». Donc il ne suffit pas de présupposer abstraitement l'existence d'un être infini et tout-puissant, pour ensuite déduire de la possibilité de la connaissance humaine d'autres attributs divins. Il s'agit plutôt de montrer comment le Dieu biblique est le seul présupposé qui rend la connaissance possible.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ SCE, p. 201

⁵¹ Le raisonnement « univoque » est l'opposé du raisonnement analogique, donc, dans le langage vantilien, un raisonnement qui se prétend autonome.

raisonnement contredit les propres prémisses du penseur, soit de façon directe, soit par les conclusions auxquelles il conduit⁵².

Certes, le croyant ne peut, à aucun moment, oublier que tout raisonnement véridique doit être analogique ; il se place sur le terrain adverse seulement « pour la discussion »⁵³.

La stratégie transcendentale constitue certainement une des contributions les plus originales de Van Til. La réussite de son programme dépend de la manière dont on peut honorer la promesse de la réduction *ad absurdum* de tout autre système de pensée que la foi biblique. Dans les écrits de Van Til lui-même, ce sont en particulier les problèmes généraux de la théorie de la connaissance qui servent à établir cette affirmation, comme le problème de l'Un et du Multiple ou encore la difficulté de raisonner face à la contingence humaine. Car son œuvre est avant tout un effort de dialogue avec les *philosophies* non-chrétiennes. Le nom même de la démarche vient, bien entendu, du philosophe de Königsberg. Comme la révolution « copernicienne » que Kant opère dans sa pensée (mettant l'homme au centre et non plus l'objet de connaissance) est fondatrice pour toute la philosophie « moderne », l'apologète néo-calviniste cherche une méthode qui fait justement s'écrouler ce fondement même.

Pourtant, cette stratégie très globale n'est pas la seule qu'admette l'apologétique vantilienne. Même s'il développe moins l'autre ligne apologétique dans le concret (en accord avec son génie d'abord spéculatif), Van Til énonce le fondement théorique d'une apologétique des faits, à bien des égards parallèle à l'apologétique classique à la Saint Thomas ou à la Butler⁵⁴. Cette deuxième approche apologétique devient possible sur la base de la distinction entre le point de départ « prochain », ou « immédiat », et le point de départ « ultime » : Bien que Dieu soit le point de départ ultime de tout raisonnement humain, le fondement sans lequel toute recherche de cohérence dans le réel devient impossible, l'homme réfléchit, dans le concret, à partir d'un point de départ proche, c'est-à-dire d'un fait dans l'univers créé⁵⁵. En réalité, tout fait peut devenir, dans le dialogue apologétique, un tel point de départ proche, car tout fait parle de son Créateur⁵⁶. Dans ce sens, Van Til peut affirmer (à l'encontre d'un certain malentendu de sa méthode) que « métaphysiquement les croyants et les incroyants ont *en commun toute la réalité* » ; car « l'incroyant et le croyant portent pareillement l'image de Dieu. Ensemble, ils œuvrent dans le monde que Dieu a créé et que le Christ a racheté⁵⁷. »

⁵² SCE, p. 205.

⁵³ *Ibid.* p. 206.

⁵⁴ En fait, le désaccord porte moins sur les résultats que sur la méthode ; Van Til considère qu'il contribue, avec ses réflexions sur la métaphysique sous-jacente, le fondement qui seul permet de justifier les résultats auxquels aboutissent les apologètes classiques : « Nous ne cherchons pas à déprécier le travail qu'ont fait des penseurs croyants du camp arminien. Nous cherchons plutôt à faire un meilleur usage des matériaux dont ils se sont servis, en constituant les soubassements épistémologiques et métaphysiques qui permettront de rendre plus efficaces ces matériaux dans la discussion avec les non-croyants » (*DF*, p. 146 ; cf., p. 118).

⁵⁵ SCE, p. 120.

⁵⁶ SCE, p. 201, 204.

⁵⁷ *CTK*, p. 258.

Ainsi, Van Til critique l'argument cartésien, qui conclut du concept du parfait dans la pensée humaine à l'existence de Dieu, non pour le fait même de partir de la raison humaine, mais pour le fait que Descartes la fait intervenir comme un point de départ ultime, au lieu de reconnaître son caractère dérivé. C'est ici que se trouve la différence fondamentale entre l'argument cartésien et les *Confessions* de Saint Augustin ainsi que le premier chapitre de *l'Institution chrétienne* du Réformateur genevois, qui joignent tous deux connaissance de soi et connaissance de Dieu⁵⁸.

De cette manière, l'apologète de Westminster reconnaît explicitement l'utilité de l'apologétique historique : « La moindre parcelle de recherche historique, qu'elle se situe directement dans le champ biblique, en archéologie, ou relève de l'histoire générale, doit confirmer la vérité des affirmations chrétiennes. » Certes, « ce que je ne veux pas, dit Van Til, c'est parler sans fin et toujours plus des faits, sans jamais mettre en cause la philosophie du fait qui est celle du non-croyant. » Mais de telles investigations participent à l'entreprise apologétique ; si elles sont pratiquement absentes des écrits de Van Til, c'est qu'il se reconnaît des dons plus spéculatifs et qu'il fait confiance à ses « collègues des autres départements de la faculté où [... il] enseigne » ; il considère qu'« ils font un meilleur travail qu'[...] n'en serait capable⁵⁹. »

Éléments de critique

Comment oser critiquer la pensée d'un théologien dont l'érudition et la perspicacité de pensée dépasse de loin les miennes ? Les quelques réflexions qui suivront ne veulent être qu'un essai d'appréciation ; car (parfois) celui qui est assis sur les épaules d'un géant réussit à voir un peu plus loin que ce dernier. L'appropriation personnelle d'une pensée ne présuppose-t-elle pas le regard critique qui seul permet d'échapper soit à la suivance aveugle soit au rejet sans compréhension⁶⁰ ? Les quelques interrogations qui concluent cet article se dégagent, de fait, sur un fond d'accord fondamental, voire de reconnaissance pour l'éclairage reçu de l'œuvre apologétique de Van Til.

Tout chrétien soucieux de fidélité à l'Écriture doit saluer la volonté vantilienne de faire accorder la démarche apologétique avec le contenu de la foi. On ne peut accepter de renier (ne ce serait-ce qu'implicitement) la foi, dans le but de convaincre l'incroyant. C'est ici l'interrogation principale que l'apologète néo-calviniste soulève face à l'apologétique classique. Si Dieu est vraiment Dieu, c'est-à-dire le Créateur transcendant et seul auto-

⁵⁸ SCE, p. 132. De même, les preuves classiques de l'existence de Dieu gardent leur valeur si seulement elles s'inscrivent dans un raisonnement analogique plutôt qu'univoque (CTK, p. 292 ; SCE, p. 109).

⁵⁹ CTK, p. 293. La même raison explique, à l'avis de Frame, le peu d'exégèse biblique dans les écrits vantilien ; là encore, l'apologète se remettait à la compétence de ses collègues, en particulier John Murray (FRAME, « The problem of theological paradox », p. 320).

⁶⁰ FRAME, *ibid.* p. 298s, n. 10, considère que la plupart des compte-rendus publiés de la pensée vantilienne sont tombés dans l'un des deux pièges.

suffisant, dont tout ce qui existe tient son être, comment vouloir raisonner en faisant abstraction de Lui ? L'athéisme, même méthodologique, n'est pas une option pour le chrétien⁶¹.

Reste pourtant la nécessité d'établir que poser simplement la question de l'existence divine est déjà un péché. Certes, « l'insensé dit en son cœur : "Il n'y a pas de Dieu." » (Ps 14.1). Mais est-ce déjà insensé que de poser la simple question ? Tous ne suivent pas l'intuition anselmienne d'après laquelle penser la non-existence de Dieu est (logiquement) contradictoire⁶². Van Til affirme avec force le caractère nécessaire du théisme biblique⁶³ ; mais on pourrait souhaiter voir ici un appui plus approfondi sur les textes bibliques. Renvoyer le soin de le faire aux exégètes n'est probablement pas suffisant. Quand le philosophe chrétien développe son système de pensée, il lui incombe de contribuer lui-même à l'examen des textes bibliques ; car les questions qu'il pose exigent, la plupart du temps, un niveau d'abstraction plus grand et dépassent ainsi le cadre d'une exégèse qui se contente de coller de près aux textes.

Nous avons vu que l'apologétique vantilienne accorde une place à la démonstration à partir des faits. Si Van Til ne les développe guère, il l'impute d'abord à ses dons spécifiques qui l'ont prédisposé à la spéculation métaphysique plus qu'à l'examen des questions de détail (historiques par exemple). Il faut pourtant reconnaître qu'il laisse ici un champ d'activité important à explorer. Renvoyer aux résultats de l'apologétique classique ne peut suffire. Si les présupposés jouent le rôle déterminant que Van Til leur accorde, la méthodologie particulière de son apologétique doit également influencer sur les résultats.

En particulier, je me demande s'il ne cède pas un peu trop vite à la critique antithéiste d'arguments apologétiques classiques. Ainsi il n'a pas tort de souligner qu'« il est toujours possible de demander quelle est la cause de la cause, jusqu'à s'évanouir dans la régression infinie. Quand nous disons, de cette manière naïve, que Dieu a fait le monde, la petite fille nous demande, et nous demande à juste titre : "Qui a fait Dieu ?"⁶⁴. » Et il est vrai que l'empiriste peut répondre à la preuve historique de la naissance virginale et de la résurrection : « N'est-il pas merveilleux [...] de voir que des choses extraordinaires arrivent au sein de la Réalité. Vous semblez être un collectionneur d'étrangetés⁶⁵. » Car la vision

⁶¹ Cette remarque vaut même pour la méthode transcendantale que Van Til préconise. Même lorsqu'on se place sur le terrain de l'incroyant, pour raisonner à partir de ses présupposés et lui montrer ainsi l'incohérence de sa position, on présuppose de fait l'existence du Dieu biblique ; car autrement aucun raisonnement n'est possible. Cette démarche paradoxale renvoie au paradoxe de l'homme pécheur lui-même : à l'image de l'enfant prodigue de la parabole, il ne cesse de vivre sur le « capital emprunté » à son père contre lequel il s'est pourtant rebellé. Dans son débat avec Herman Dooyeweerd, Van Til a souligné explicitement que la méthode transcendantale dépend de Dieu ; il recuse le rationalisme latent de ce premier quand celui-ci maintient la validité de l'argument transcendantal en faisant abstraction de la révélation biblique (« [Response to Herman Dooyeweerd] », dans *Jerusalem and Athens : critical discussions on the theology and apologetics of Cornelius Van Til*, sous dir. E.R. GEEHAN, Nutley (N.J.) : Presbyterian and Reformed, 1974, p. 89-99 ; cf. *SCE*, p. 205s, et John M. FRAME, *The doctrine of the knowledge of God*, Philipsburg (NJ) : Presbyterian & Reformed Publishing Company, 1987, p. 359s).

⁶² C'est par exemple le cas du philosophe Paul Helm, pourtant attaché à l'orthodoxie calviniste (communication privée, sept. 1998).

⁶³ *SCE*, p. 119, 191, *DF*, p. 251, *CTK*, p. 224.

⁶⁴ *SCE*, p. 109 ; cf. *Christian-Theistic Evidences*, p. 31.

⁶⁵ *CTK*, p. 297 ; cf. *DF*, p. 240 ; *Christian-Theistic Evidences*, p. 64.

empiriste du monde, dans la mesure où elle exclut toute notion de cause et de loi, interdit de tirer quelque conclusion que ce soit de n'importe quel fait.

Bien qu'il soit nécessaire de reconnaître la pertinence de la réponse antithéiste, il ne suffit pourtant pas d'en rester là. Il faut montrer en quoi elle est fautive, en quoi elle ne respecte pas les *faits*. Car l'argument antithéiste n'est « valide » qu'à l'intérieur de ce cadre de pensée, qui justement tord le sens de la réalité et n'arrive pas à voir les faits tels qu'ils sont en vérité, dans la mesure où l'incroyant refuse leur caractère créé. Renvoyer simplement aux présupposés différents sous-jacents aux attitudes chrétienne et non-chrétienne serait une concession au relativisme. Il s'agit de montrer concrètement comment les divers faits de l'univers révèlent la seigneurie divine⁶⁶.

Ici il convient de s'interroger sur la place exacte des présupposés dans la pensée vantiennienne. Il me semble possible de déceler une certaine ambiguïté à ce propos. D'un côté, l'orientation fondamentale du cœur vis-à-vis de Dieu tient une place si importante dans son système qu'on en retient l'impression qu'elle détermine l'appréciation de chaque fait. De l'autre côté, Van Til semble considérer qu'il est possible de mettre entre parenthèses ses présupposés, que « pour la discussion » le croyant peut raisonner à partir des présupposés de l'incroyant et vice-versa. La difficulté de faire une juste place aux présupposés sans anéantir finalement la possibilité de *communiquer* entre adeptes de systèmes différents se retrouve dans les discussions plus récentes en philosophie des sciences. Thomas Kuhn avait d'abord parlé de l'incommensurabilité de différents paradigmes scientifiques — avec toute la difficulté de donner une place rationnelle au choix entre cadres de pensées conflictuels⁶⁷.

Peut-être peut-on rattacher cette ambiguïté à la forte influence qu'a exercée l'idéalisme allemand et anglais sur Van Til. Déjà le vocabulaire choisi montre qu'il développe sa pensée en réponse à ce courant. Kant et ses héritiers (en particulier Hegel et ses disciples) sont présents en filigrane dans bien des pages de ses œuvres. Bien que l'enracinement biblique de la pensée vantiennienne l'amène à se positionner en opposition à l'idéalisme, on a parfois l'impression qu'il cède (malgré ses meilleures intentions) à la tentation idéaliste, c'est-à-dire qu'il ne prend pas toujours suffisamment en compte la structure *inhérente* à la réalité. Certes, contre le réalisme traditionnel, la pensée biblique souligne le caractère dérivé de cette structure. Mais cela n'enlève en rien au fait qu'il s'agit d'une structure appartenant au domaine du créé. Les faits ne sont pas ouverts à n'importe quelle interprétation ; seul le discours croyant leur rend justice. Bien entendu, l'apologète de Westminster le sait

⁶⁶ Signalons l'ébauche de réponse au premier argument antithéiste mentionné, qu'élabore l'enseignant normalien Paul Clavier : on ne peut pas recourir à une suite infinie de causes si on donne à ce concept le sens fort de cause *responsable*. La notion de responsabilité permet (et même exige) un premier moteur (*Dieu sans barbe : vingt et une conversations instructives et amusantes sur la question très disputée de l'existence de Dieu*, Paris : La Table Ronde, 2002, p. 117-120).

⁶⁷ Larry LAUDAN a travaillé à améliorer le compte-rendu kuhnien, en essayant de mettre en lumière comment les idées de base plus générales n'influencent non seulement le regard sur les faits, mais aussi comment ces derniers exercent un contrôle sur les premières (*Science and values : the aims of science and their role in scientific debate*, Berkeley : University of California Press, 1984, ch. 3).

parfaitement⁶⁸. Mais on peut se demander s'il accorde toujours suffisamment d'importance à ce thème. La validité d'une apologétique basée sur les faits en dépend.

Cette interrogation trouve un appui dans l'évaluation que porte Van Til sur l'enfer. En accord avec un des thèmes phares du courant néo-calviniste, il montre comment la grâce commune empêche le pécheur d'aller jusqu'au bout de sa prétention suicidaire d'autonomie. L'enfer est pour lui le lieu où cette contrainte n'est plus opérante ; le principe d'incrédulité aura fini par remporter le contrôle illimité sur le damné⁶⁹ : « L'auto-contradiction totale n'est possible qu'en enfer, et l'enfer est lui-même une auto-contradiction parce qu'il se nourrit éternellement de la négation d'une affirmation absolue ⁷⁰. » Cette vision de l'enfer paraît pourtant impossible à réconcilier avec l'affirmation biblique d'après laquelle le péché ne se commettra plus, même pas en enfer. L'enfer n'est pas la province des rebelles invétérés ; le Jugement dernier fera justement éclater l'évidence de la seigneurie divine à laquelle même l'incroyant ne pourra plus s'opposer⁷¹. L'œuvre intérieure de l'Esprit, si cruciale dans la conversion, ne semble guère y jouer de rôle⁷² ; c'est la force des preuves par les faits qui finira par remporter l'adhésion de tous. Le Jugement dernier nous renvoie donc au caractère objectif de la structure du réel ; ce cas limite (hélas bien réel, d'après le témoignage biblique) montre que même le présupposé incrédule le plus endurci finira par céder devant la force des preuves objectives. À l'apologétique de présenter dès aujourd'hui cette force des arguments.

La réflexion sur le Jugement dernier nous conduit vers un autre thème biblique, qui me paraît négligé dans la pensée vantilienne : celui de la difficulté d'interpréter correctement les faits à cause du caractère déchu du monde dans lequel nous vivons. Si aujourd'hui l'homme peut refuser de croire en Dieu, c'est aussi à cause d'une absence de preuve définitive telle qu'elle existera au dernier Jour. Cette absence ne justifie pas l'incrédulité ; la nature et la conscience humaine rendent un témoignage suffisant pour rendre inexcusable le non-croyant. Mais le dialogue apologétique, pour être réaliste, doit tenir compte de cet aspect de l'économie présente, bien qu'on comprenne que l'apologète soit tenté de l'occulter dans la mesure où il semble s'opposer à son intention d'amener l'autre à la foi.

Le lecteur s'en rend bien compte : les remarques critiques concluant l'article ne révèlent nullement un désaccord de principe ; elles sont plutôt des retouches dans une fresque qui impressionne par sa pertinence et richesse quant aux fondements de

⁶⁸ Par ex. *CTK*, p. 44 : « L'univers est ce que l'Écriture le dit être, et l'homme est ce que l'Écriture le dit être. »

⁶⁹ *CTK*, p. 225 ; cf. p. 294.

⁷⁰ *SCE*, p. 206.

⁷¹ Henri BLOCHER, « La doctrine du châtement éternel », *Ichthus* 32, 1973, p. 7s, et *La doctrine du péché et de la rédemption*, Vaux-sur-Seine : Édifac, 1997, vol. 1, p. 53.

⁷² Van Til souligne, contre le mysticisme, que le témoignage du Saint-Esprit ne rajoute pas de contenu cognitif, mais lève l'obstacle éthique chez le pécheur qui l'empêche de reconnaître l'interprétation véridique des faits (*CTK*, p. 33, 228 ; cf. p. 235ss). Il faut pourtant se poser la question dans quelle mesure ce témoignage ne pallie pas également à un certain manque de preuve objective et inclut une dimension mystique après tout.

l'apologétique. Loin de remettre en cause le projet vantillien, elles s'inspirent de son intention première : « amener toute pensée captive à l'obéissance au Christ⁷³. »

⁷³ *CTK*, p. 12. La formule est reprise de 2 Co 10,5. L'article est issu d'un exposé fait au séminaire de D.E.A. à la F.L.T.E. le 19 décembre 2001. Ma reconnaissance s'adresse au professeur Henri Blocher. Il a été le premier à éveiller mon intérêt pour la pensée néo-calviniste, et pour celle de Cornelius Van Til en particulier, et il m'a guidé dans la compréhension de ce système de pensée. La traduction des citations anglaises dans cet article est la sienne. La relecture attentive du manuscrit par le professeur Sylvain Romerowski a permis d'éliminer certaines erreurs. Je remercie également Daniel Hillion pour de nombreuses discussions stimulantes.