

PREMIÈRE PARTIE

L'identité de l'humain  
(RSE)



## CHAPITRE PREMIER

# L'IDENTITÉ HUMAINE ENTRE DÉTERMINISME SCIENTIFIQUE ET LIBERTÉ DE LA CRÉATION

LYDIA JAEGER

### **Le Psaume 8 : l'homme au sein de la création**

<sup>1</sup> Au chef de chœur. Sur la guittith. Psaume de David.

<sup>2</sup> Éternel, notre Seigneur !

Que ton nom est magnifique sur toute la terre !

Toi qui établis ta majesté au-dessus des cieux.

<sup>3</sup> Par la bouche des enfants et des nourrissons

Tu as fondé ta force à cause de tes adversaires,

Pour imposer silence à l'ennemi et au vindicatif.

<sup>4</sup> Quand je regarde tes cieux, ouvrage de tes mains,

La lune et les étoiles que tu as établies :

<sup>5</sup> Qu'est-ce que l'homme, pour que tu te souviennes de lui ?

Et le fils de l'homme, pour que tu prennes garde à lui ?

<sup>6</sup> Tu l'as fait de peu inférieur à Dieu,

Et tu l'as couronné de gloire et de splendeur.

<sup>7</sup> Tu lui as donné la domination sur les œuvres de tes mains,

Tu as tout mis sous ses pieds,

<sup>8</sup> Les brebis comme les bœufs tous ensemble,

Et même les bêtes des champs,

<sup>9</sup> Les oiseaux du ciel et les poissons de la mer,

Tout ce qui parcourt les courants marins.

<sup>10</sup> Éternel, notre Seigneur !

Que ton nom est magnifique sur toute la terre<sup>1</sup> !

### La place de l'homme dans l'univers : deux conceptions

« Qu'est-ce que l'homme, pour que tu te souviennes de lui ? » (v. 5) – L'interrogation sur l'identité humaine se trouve au cœur du magnifique hymne de louange qu'est le Psaume 8. La même interrogation apparaît dans d'autres textes bibliques, avec des accents divers. Psaumes 144.3-4 remet le rebelle arrogant à sa place. Job 7.17 fait appel à la compassion de Dieu devant la souffrance de sa créature si faible<sup>2</sup>. Mais dans le Psaume 8, cette interrogation est tout entière à la louange. Le psaume s'ouvre et se conclut sur l'exaltation du Dieu créateur : « Que ton nom est magnifique sur toute la terre ! » (v. 2, 10). La gloire divine se manifeste dans la grandeur de l'étendue céleste : les cieux, la lune et les étoiles sont l'ouvrage de ses mains ; c'est le Seigneur qui les a établis (v. 4). Face au firmament étoilé, l'homme ressent sa petitesse, son insignifiance, ce qui ne fait qu'augmenter son émerveillement. En effet, il se voit être l'objet de la grâce divine. Le Seigneur « se souvient » de lui, ce qui, dans l'Écriture, « implique toujours de sa part un mouvement vers l'objet dont il fait mémoire<sup>3</sup> ». Il « prend garde à lui », « s'occupe de lui », ce qui « sous-entend également son action aussi bien que sa préoccupation<sup>4</sup> » (v. 5). La dignité de l'homme s'exprime en particulier dans le fait qu'il est le vice-régent de la création terrestre. Le Seigneur

---

1. Sauf mention contraire, les textes bibliques sont cités dans la traduction de la Bible à la Colombe.

2. Derek KIDNER, *Psaumes 1 à 72*, Commentaire Évangélique de la Bible (CEB), Vaux-sur-Seine, Édifac, 2012, p. 88.

3. *Ibid.* (qui s'appuie sur B.S. CHILDS, *Memory and Tradition in Israel*, SBT 37, Londres, SCM Press, 1962, p. 34).

4. *Ibid.*

lui a « donné la domination sur les œuvres de ses mains », et précisément sur les animaux (v. 7-10).

Le Psaume 8 pose la question de l'homme dans le cadre de la nature : le ciel étoilé d'un côté, les animaux de l'autre. Cet hymne de louange au Créateur convient donc parfaitement à nourrir l'interrogation de scientifiques croyants sur l'homme. Les progrès de la cosmologie nous ont donné une conscience plus vive de l'étendue vertigineuse de l'univers. Nous le savons incomparablement plus vaste qu'aucun homme dans l'Antiquité – et même jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle – ne pouvait le concevoir<sup>5</sup>. Mais là ne se situe pas la véritable raison qui explique pourquoi la voûte étoilée ne conduit pas l'homme moderne (ou du moins beaucoup d'hommes modernes) à l'adoration émerveillée du Créateur, mais plutôt au sentiment d'être perdu au sein d'un univers dépourvu de sens et de finalité<sup>6</sup>. Avant même les avancées spectacul-

---

5. Pour ne donner qu'un repère : ce fut l'œuvre de Jakobus Cornelius Kapteyn (1851-1922) de déterminer la forme de la Voie lactée : un disque mesurant 27 000 années-lumière de diamètre et 5 400 années-lumière d'épaisseur (Bernulf KANITSCHIEDER, *Kosmologie : Geschichte und Systematik in philosophischer Perspektive*, Stuttgart, Reclam, 2002<sup>3</sup>, p. 133).

6. C.S. LEWIS, *The Discarded Image : An Introduction to Medieval and Renaissance Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 98, souligne que pour l'imaginaire, la différence de taille entre le cosmos ancien (et médiéval) et le cosmos moderne est sans importance, car l'un et l'autre sont de toute façon plus grands que tout ce que nous pouvons imaginer. Ce qui est différent, c'est que le cosmos médiéval était, bien qu'immense, fini et revêtu d'un ordre. De plus, il existait une direction absolue, la terre étant vraiment en bas : « Regarder un ciel nocturne avec les yeux de la modernité, c'est comme regarder une mer qui se fond avec la brume à l'horizon. Lever les yeux pour regarder l'univers médiéval ressemble davantage au regard que l'on pose sur un édifice imposant. L'"espace" de l'astronomie moderne peut provoquer de l'effroi, de la perplexité ou une vague rêverie; les sphères du passé nous présentent un objet dans lequel l'esprit peut se reposer, objet qui nous dépasse par sa grandeur mais dont l'harmonie nous satisfait. Voilà en quoi notre univers est romantique, et le leur, classique » (*ibid.*, p. 99). Dans ce qui suit, je propose une explication différente (mais non contradictoire) de la différence ressentie.

lares en astrophysique et en cosmologie des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, Blaise Pascal (1623-1662) pouvait écrire :

Je ne sais qui m'a mis au monde, ni ce que c'est que le monde, ni que moi-même. [...] Je vois ces effroyables espaces de l'univers qui m'enferment, et je me trouve attaché à un coin de cette vaste étendue, sans que je sache pourquoi je suis plutôt placé en ce lieu qu'en un autre, ni pourquoi ce peu de temps qui m'est donné à vivre m'est assigné à ce point plutôt qu'en un autre de toute l'éternité qui m'a précédé et de toute celle qui me suit.

Je ne vois que des infinités de toutes parts qui m'enferment comme un atome et comme une ombre qui ne dure qu'un instant sans retour.

Tout ce que je connais est que je dois bientôt mourir, mais ce que j'ignore le plus est cette mort même que je ne saurais éviter<sup>7</sup>.

Ou encore, de façon lapidaire : « Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie<sup>8</sup>. »

La nouvelle perception a trouvé son expression contemporaine sous la plume du prix Nobel Jacques Monod, qui désignait l'homme comme « un Tzigane... en marge de l'univers ». Il ne se contente plus comme Pascal d'avouer l'ignorance de l'homme quand celui-ci est laissé à ses propres moyens. Non, les progrès scientifiques (et en particulier le rôle du hasard dans l'émergence de la vie) font que l'homme *sait* maintenant qu'il est seul dans un univers dépourvu de sens :

---

7. Blaise PASCAL, *Pensées*, n° 194 (éd. Brunschvicg) / n° 427 (éd. Lafuma, série III) / n° 681 (éd. Sellier), <http://www.penseesdepascal.fr/III/III1-moderne.php> (édition électronique des *Pensées*, sous dir. D. Descotes et G. Proust, consultée le 25 juillet 2017).

8. *Ibid.*, n° 206 (éd. Brunschvicg) / n° 201 (éd. Lafuma) / n° 233 (éd. Sellier).

Il faut bien que l'Homme enfin se réveille de son rêve millénaire pour découvrir sa totale solitude, son étrangeté radicale. Il sait maintenant que, comme un Tzigane, il est en marge de l'univers où il doit vivre. Univers sourd à sa musique, indifférent à ses espoirs comme à ses souffrances ou à ses crimes. [...]

L'ancienne alliance est rompue; l'homme sait enfin qu'il est seul dans l'immensité indifférente de l'Univers d'où il a émergé par hasard. Non plus que son destin, son devoir n'est écrit nulle part<sup>9</sup>.

L'homme se trouve face à une nature qui ne lui parle pas de Dieu; il n'y perçoit plus le message à la gloire du Créateur (Ps 19.1)<sup>10</sup>. C'est pourquoi elle ne suscite pas en lui la louange, mais l'effroi. Le psalmiste, au contraire, se savait placé devant ce « Toi » majestueux, ce Dieu qui a appelé tout à l'être et lui a conféré ordre, beauté et a ainsi doté de sens l'existence de l'homme.

Deux attitudes concernant la place de l'homme dans l'univers, deux conceptions concernant la vocation de l'humanité: laquelle choisir, quand on est un scientifique chrétien? Les avancées scientifiques de ces derniers siècles nous obligent-elles à emboîter le pas à Monod et à ne considérer la vision biblique de l'homme que comme un vestige du passé? Mais qu'est-ce qui au juste, dans les connais-

---

9. Jacques MONOD, *Le hasard et la nécessité : essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Seuil, 1970, p. 187-188, 194-195.

10. Déjà, saint Augustin s'interrogeait sur la raison pour laquelle les uns perçoivent le message des créatures à la gloire du Créateur, et pas les autres: « À l'un comme à l'autre elles apparaissent de même façon, mais pour l'un elles se taisent et pour l'autre elles parlent, ou plutôt elles parlent pour tous, mais ceux-là comprennent qui comparent avec la Vérité au dedans [l'esprit de l'homme éclairé par la révélation spéciale] le discours perçu au dehors » (AUGUSTIN D'HIPPONE, *Confessions*, X, 6, trad. du latin Louis de Mondadon, Paris, Seuil, 1982, p. 255-256).

sances scientifiques actuelles, entre en conflit avec la vision de l'homme que nous présente le Psaume 8 ?

### **La vision « scientifique » de l'homme**

Les chapitres suivants interrogeront divers résultats scientifiques sur l'homme, et en particulier ceux provenant de la médecine, des neurosciences et des recherches en intelligence artificielle. On pourrait y ajouter le champ de la biologie évolutionniste, qui a fait précédemment l'objet de publications issues de rencontres interdisciplinaires dans le cadre du Réseau des scientifiques évangéliques<sup>11</sup>. Le présent chapitre est centré sur un aspect : le fait que la vision scientifique de l'homme le conçoit comme déterminé par un ensemble de facteurs relevant des sciences de la nature. Des concepts appliqués spécifiquement à l'homme, comme la liberté d'action, la responsabilité morale et l'ouverture à la transcendance, n'y trouvent que difficilement leur place. Les causalités biochimiques (ou encore génétiques, neuronales, hormonales) semblent bien suffire pour expliquer le fonctionnement de notre corps, et les neurosciences révèlent de plus en plus la base physiologique, corporelle des facultés cognitives tenues longtemps comme l'apanage de l'âme (le raisonnement, le sens moral et spirituel...). De ce fait, la conscience que nous avons d'être des hommes – et non de simples animaux, ou pire, des machines – semble relever d'une illusion collective, qui, bien qu'utile, et peut-être même nécessaire, reste dénuée de fondement dans la réalité. À l'époque classique, c'est-à-dire après le triomphe de la physique newtonienne, le dilemme a été formulé dans le cadre d'une image déterministe du monde. Kant écrit :

---

11. Cf. en particulier Lydia JAEGER (dir.), *Adam, qui es-tu? Perspectives bibliques et scientifiques sur l'origine de l'humanité*, Charols, Excelsis, 2013.



Je ne saurais... dire du même être, par exemple de l'âme humaine, que sa volonté est libre, et que pourtant il est soumis à la nécessité physique, c'est-à-dire non libre, sans tomber dans une évidente contradiction<sup>12</sup>.

Une telle vision de l'homme menace directement sa responsabilité morale, sans laquelle la vie en société devient impossible :

Admettons maintenant que la morale suppose nécessairement la liberté (dans le sens le plus strict), comme propriété de notre volonté [...]; admettons aussi que la raison spéculative ait prouvé que la liberté ne se laisse point penser; il faut alors nécessairement que [...] la *liberté*, et avec elle la moralité [...] cèdent la place au *mécanisme de la nature*<sup>13</sup>.

Le problème posé ne change pas avec la prise en compte de facteurs aléatoires dans la science contemporaine. Certes, la vision scientifique de l'homme n'est plus déterministe. Indéterminisme quantique, bruit thermique, différences dans la phylogénèse d'animaux isogéniques (c'est-à-dire ayant des gènes identiques) et qui ont été élevés dans les mêmes conditions, rôle de mutations aléatoires dans l'histoire de la vie, etc. : les sciences ont abandonné l'image classique, déterministe de la nature et de l'homme<sup>14</sup>. Mais le problème souligné par Kant n'en reste pas moins le même : un processus aléatoire est tout aussi inapte à rendre compte de la liberté humaine qu'un processus déterministe. Pour

---

12. Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, Préface à la deuxième édition, 1787, III, 17, trad. Jules Barni, revue P. Archambault, Paris, Flammarion, 1987, p. 47.

13. *Ibid.*, III, 18, p. 48.

14. Cf. Peter CLARKE, « Hasard, déterminisme cérébral et libre arbitre », dans *Le hasard : perspectives scientifiques, philosophiques et théologiques*, sous dir. Lydia JAEGER, Charols/Nogent-sur-Marne/Paris, Excelsis/Éd. de l'Institut Biblique/GBU, 2014, p. 47-59.

qu'un acte puisse être considéré comme libre, il est indispensable que l'homme « possède » cet acte, c'est-à-dire qu'il soit lui-même, en tant qu'agent rationnel, à l'origine d'un tel acte, que celui-ci procède d'un choix posé sur la base de motifs réfléchis. Cette liberté d'action est tout autant menacée quand l'acte est le résultat de causes antérieures qui échappent au contrôle de l'individu que quand il intègre des facteurs surgis « par hasard », c'est-à-dire sans cause.

### **La trêve entre la conception scientifique et la conception religieuse de l'homme**

La solution kantienne du problème est connue et peut s'appliquer indépendamment de la question de savoir si les sciences dessinent un monde déterministe ou indéterministe. Pour sauvegarder la liberté humaine, menacée par la science, Kant considère que les sciences ne décrivent que les *phénomènes*, c'est-à-dire les choses telles que nous les expérimentons. Les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes (concept du *Ding an sich*, la « chose en soi ») échappent à notre connaissance, bien que nous devions les penser, car « autrement on arriverait à cette absurde proposition qu'il y a des phénomènes [ou des apparences] sans qu'il y ait rien qui apparaisse<sup>15</sup> ». Appliqué à la liberté humaine, cela signifie que l'homme, dans sa dignité de sujet moral, n'est pas susceptible de description scientifique. Sa liberté n'est pas objet de savoir, elle est de l'ordre de la croyance. Pourtant, ce n'est pas une croyance facultative : l'homme renoncerait à lui-même, s'il refusait l'obligation qui s'impose à lui de par la loi morale. On pourrait résumer cette intuition kantienne par la formule suivante :

---

15. KANT, *Critique de la raison pure*, Préface à la deuxième édition, III, 17, *op. cit.*, p. 47.

« je dois donc je suis »<sup>16</sup>. Mon identité se cristallise dans l'obligation morale : le propre de mon existence en tant qu'humain consiste en ce que je me comprends responsable, doté d'une âme libre, et donc sujet moral. La liberté est une idée transcendante – pratiquement, mais non théoriquement, vérifiée. Nous sommes libres quand nous sommes moraux, c'est-à-dire lorsque nous agissons par devoir, rompant ainsi par la raison avec le déterminisme naturel par lequel nous sommes régis.

La même stratégie permet de protéger la vision religieuse dans son ensemble des avancées de la science. Les prétentions de celle-ci se voient limitées aux apparences des choses, à ce que nous expérimentons de la réalité. La réalité elle-même n'en est pas touchée, selon la célèbre formule kantienne : « J'ai... dû supprimer le *savoir* pour faire place à la *croyance*<sup>17</sup>. » Comme écrit Kant :

La critique peut seule couper les racines du *matérialisme*, du *fatalisme*, de l'*athéisme*, de l'*incrédulité* des esprits forts, du *fanatisme* et de la *superstition*<sup>18</sup>.

La critique kantienne est un exemple de l'approche que l'on appelle, à la suite de Stephen Jay Gould, NOMA, « Non-Overlapping MAgisteria [NON-recoupement des MAgistrères<sup>19</sup>] »<sup>20</sup> : science et religion concernent des domaines qui sont totalement distincts l'un de l'autre, de sorte

16. J'emprunte cette formule au cours d'histoire de la philosophie d'Henri Blocher, dispensé à la Faculté libre de théologie évangélique, Vaux-sur-Seine, 1992-1993, notes de cours établies par Laurent Clémenceau.

17. KANT, *Critique de la raison pure*, Préface à la deuxième édition, III, 19, *op. cit.*, p. 49 (traduction corrigée d'après l'original allemand : *Kritik der reinen Vernunft*, éd. R. SCHMIDT, Leipzig, Meiner, 1926, p. 28).

18. *Ibid.*, III, 21, *op. cit.*, p. 51.

19. Traduction proposée par Paul CLAVIER, *Qu'est-ce que le créationisme ?*, coll. Chemins Philosophiques, Paris, Vrin, 2012, p. 34.

20. S.J. GOULD, « Nonoverlapping Magisteria », *Natural History* 106, mars 1997, p. 16-22.

qu'elles ne peuvent pas entrer en conflit. Une telle approche est sous-jacente chaque fois que l'on dit que la science concerne le « comment » des choses, la religion le « pourquoi » des choses. Ou encore que la science nous enseigne comment va le ciel et non comment aller au ciel. Ou encore que la science concerne les faits et la religion les valeurs.

L'épistémologie kantienne présente l'avantage de rendre plus précises de telles affirmations et de mettre ainsi au grand jour ce qu'elles impliquent. En fait, l'approche NOMA ne peut réussir qu'à la condition que soit préservée une stricte antithèse entre la science d'un côté, et la moralité et la spiritualité de l'autre. La trêve ainsi obtenue a un prix élevé. En ce qui concerne la science, celle-ci ne nous apprend rien sur la réalité en soi, seulement sur notre expérience du réel. En ce qui concerne la morale et la foi, elles n'ont rien à voir avec ce qui est empiriquement accessible. Malgré la grande estime dans laquelle Kant et les avocats de NOMA tiennent la science, l'antinomie entre la détermination naturelle et la liberté pratique de l'homme signe l'échec de l'effort d'apprendre de la science ce qu'est l'homme.

### **La différence entre science et scientisme**

La solution kantienne (et toute autre approche de type NOMA) semble avoir définitivement mis la vision morale et religieuse de l'homme à l'abri de toute attaque provenant des sciences de la nature. Pourtant, le scientifique et le chrétien (et encore plus le scientifique chrétien!) ne peuvent qu'être mal à l'aise : est-il satisfaisant d'avoir deux images de l'homme, côte à côte, sans aucun dialogue possible? La science ne nous apprend-elle rien sur la nature de l'homme? Et le chrétien, qui confesse que Dieu a créé le monde matériel et qu'il est venu s'incarner dans la chair, peut-il accepter que sa foi soit coupée de la réalité empirique, décrite par les sciences?

Pour arriver à une solution véritablement satisfaisante, il faut pousser plus loin la critique du scientisme qu'a amorcée Kant (sous les termes de matérialisme et d'athéisme). Certes, son épistémologie constitue un réel progrès par rapport au scientisme cru (dont Monod livre un exemple affligeant), qui prétend que rien de significatif n'existe en dehors de ce qui est accessible à la méthode scientifique. Pourtant, l'idole du scientisme n'est pas réellement détrônée par Kant (ou d'autres types de NOMA). En effet, on continue à considérer que la science est le seul maître dans son domaine de compétence qui, de plus, est généralement tenu pour identique à l'étendue de ce que nous pouvons connaître. En particulier, il serait impossible d'avoir une expérience de tout domaine qui dépasse les catégories scientifiques.

Une reconnaissance plus radicale du caractère limité, voire fragmentaire, de la science permet de surmonter enfin l'antinomie. Dans une telle approche, la contribution de la science – ou plutôt des sciences – à notre connaissance de l'homme est reconnue, mais elle est vue comme partielle. Chaque science particulière (physique, chimie, biologie, neurosciences, psychologie, etc.) adopte un point de vue, une méthode spécifique, qui est adaptée à certaines questions et en laisse d'autres de côté. Comme dans une projection spatiale, elle saisit une dimension de la réalité, mais n'en fournit pas de description complète<sup>21</sup>. Même prises ensemble, les sciences de la nature n'épuisent pas le réel. Ainsi, même dans le domaine empirique, les sciences ne

---

21. Le lecteur averti notera ici ma dette envers les aspects modaux de Herman Dooyeweerd (dont j'adopte pourtant une conception plus réaliste): H. DOOYEWEERD, « La prétendue autonomie de la pensée philosophique », *La Revue réformée* X, 3, 1959, p. 11-13; et « Philosophie et théologie », *La Revue réformée* IX, 3, 1958, p. 51. Cf. mon « Herman Dooyeweerd, la "spéculation sur le logos" et la vérité », dans *L'amour de la sagesse : hommage à Henri Blocher*, sous dir. Alain NISUS, Édifac/Excelsis, Vaux-sur-Seine/Charols, 2012, p. 299-310.

fournissent pas de description complète de l'homme. D'autres aspects de l'expérience humaine, dont celui fondamental de pouvoir poser des choix, doivent être pris en compte<sup>22</sup>.

Une telle perspective a l'avantage, par rapport à NOMA, d'offrir une image multidimensionnelle, mais intégrée de l'homme, qui fait une place à sa liberté, sans la traiter comme un élément étranger, voire opposé à ce qui relève de la description scientifique. Certes, on reconnaît que les sciences de la nature ne peuvent pas saisir cette liberté, pas plus que la dignité personnelle de l'homme ou sa relation à la transcendance. La physique, la chimie, la biologie... utilisent des méthodologies inaptes à capter ces aspects de l'homme; elles n'ont même pas de concepts adéquats pour le faire. Celui qui en douterait pourrait se rappeler l'argument classique qu'a fourni C.S. Lewis contre la réduction de la raison à des processus physiologiques :

Nous faisons l'expérience, par exemple, d'une chaîne de raisonnements; des pensées, qui sont « au sujet de » ou « font référence à » quelque chose d'autre qu'elles-mêmes, reliées les unes aux autres par un lien logique de motifs et de conséquences. La physiologie les résout en une séquence d'événements cérébraux. Mais les événements physiques, en tant que tels, ne peuvent en aucun cas être considérés, de manière intelligible, comme « au sujet de » ou « se référant à » quoi que ce soit. Et ils ne doivent être liés les uns aux autres en tant que motifs et conséquences, mais en tant que causes et effets, un lien si peu

---

22. La vision esquissée ici rejoint Steven W. HORST, *Laws, Mind, and Free Will*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 2000. Une note personnelle : j'étais arrivée à ces conclusions avant de découvrir les travaux de Steven Horst, qui est professeur de philosophie à la Wesleyan University à Middletown (Connecticut). Mais son ouvrage m'a fourni des arguments rigoureux et une élaboration beaucoup plus achevée de mes intuitions.

pertinent pour un enchaînement logique, qu'il est aussi parfaitement démontré par la séquence de pensées d'un fou que par la séquence de pensées d'un homme rationnel<sup>23</sup>.

Dans une telle perspective multidimensionnelle, on n'a pas besoin de reléguer l'homme en tant qu'agent moral et spirituel dans le domaine mystérieux des noumènes, comme le fait la solution kantienne. Car la description que la science fait de l'homme est de toute façon incomplète. En effet, on peut alors reconnaître des causalités physiologiques et, en même temps, considérer que l'homme agit (parfois) de façon libre. Nul besoin de dresser des cloisons étanches entre ces deux conceptions, si seulement on reconnaît le caractère partiel de l'image scientifique de l'homme.

Une telle vision intégrée permet d'aborder la question des interactions entre liberté d'un côté et déterminations scientifiques de l'autre. Non seulement NOMA doit traiter comme illusoire l'expérience courante que nous avons de pouvoir produire librement certains effets descriptibles scientifiquement (je décide, de mon plein gré, de lever mon bras, et je réussis à le faire<sup>24</sup>), mais encore, NOMA ne peut pas rendre compte du fait que nous expérimentons notre liberté comme non absolue, comme influencée par de nombreux facteurs physiologiques, environnementaux, sociaux... Les découvertes neuroscientifiques récentes l'ont démontré avec éclat. Mais déjà Pascal le savait, quand il méditait sur la puissance de la mouche qui nous empêche de penser en nous tournant autour de la tête : « La puissance des mouches : elles gagnent des batailles, empêchent notre

---

23. LEWIS, *The Discarded Image*, *op. cit.*, chap. VII, sect. F, p. 165-166. La forme la plus développée de l'argument se trouve dans le chap. 3 de l'édition révisée de son *Miracles*, 1960 (trad. fr. : *Les miracles : étude préliminaire*, trad. Jacques Blondel, Paris, S.P.B., 1985).

âme d’agir, mangent notre corps<sup>25</sup>. » En fait, nos actions sont situées dans un continuum qui va des actes inconscients, involontaires (comme la respiration) jusqu’aux choix longtemps mûris et qui engagent notre personne tout entière. Mais un tel continuum qui fait intervenir, dans des proportions variables, notre liberté d’agent responsable et des déterminations scientifiques descriptibles, ne peut se concevoir dans une théorie qui les loge dans des sphères sans communication possible, comme le fait la distinction kantienne entre phénomènes et noumènes, et plus généralement toute approche de type NOMA.

### **La liberté : une expérience fragile**

Récapitulons le chemin parcouru. Partant de l’homme placé devant la nature (du firmament étoilé jusqu’aux animaux), nous avons rencontré deux conceptions. Du côté du Psaume 8, l’homme est objet de la grâce divine, placé devant Dieu et investi d’une vocation, celle de régner et de prendre soin du monde terrestre ; pour vivre en relation avec

---

24. Des expériences neurophysiologiques effectuées par Benjamin Libet et ses collègues dans les années 1980 ont été interprétées comme indiquant que le cerveau entame les mouvements perçus comme volontaires, avant que nous en prenions la décision, ce qui remet en cause l’efficacité de la volonté. Peter CLARKE présente ces expériences et le débat auquel elles ont donné lieu dans : « The Libet experiment and its implications for conscious will », *Faraday Papers* n° 17, 2013, (à consulter sur [https://faraday-institute.org/resources/Faraday%20Papers/Faraday%20Paper%2017%20Clarke\\_EN.pdf](https://faraday-institute.org/resources/Faraday%20Papers/Faraday%20Paper%2017%20Clarke_EN.pdf)). Clarke conclut qu’« au niveau neurophysiologique, il n’a pas été démontré de manière convaincante qu’une “décision neurologique” suffisante pour provoquer le mouvement ait lieu avant le moment où l’on prend conscience de la décision de bouger. Même si cela pouvait être démontré, cela ne remettrait pas en cause les conceptions du libre arbitre qui sont défendues par la plupart des philosophes » (*ibid.*, p. 4).

25. *Pensées*, n° 367 (éd. Brunschvicg) / n° 22 (éd. Lafuma) / n° 56 (éd. Sellier), <http://www.penseesdepascal.fr/III/III1-moderne.php>, consulté le 31 juillet 2017.



son Créateur et pour remplir sa vocation de corégent sur terre, il est doté de liberté et capable de penser et de parler, d'agir et d'aimer. De l'autre côté, une certaine lecture des résultats scientifiques amène à voir l'homme comme conditionné par des facteurs matériels (tantôt déterministes, tantôt aléatoires), sans vocation spirituelle et seul dans l'univers. Bien que cette vision de l'homme s'appuie sur des découvertes scientifiques, elle s'est révélée non pas scientifique au sens strict, mais scientiste. Elle absolutise les données scientifiques, considérant que la science livre une image exhaustive de ce qu'est l'homme. Kant et, à sa suite, toute approche de style NOMA cherchent à sauver la dignité de l'homme en tant qu'agent moral et spirituel, en la situant dans une sphère inaccessible à la recherche scientifique. Un tel dualisme se révèle pourtant inutile dès que l'on se rend compte du caractère foncièrement fragmentaire de toute description scientifique. Ce que les sciences nous révèlent n'exclut donc plus que l'homme soit, en même temps, un être doué de liberté, de raison, de relation à la transcendance. Il est alors démontré que la vision religieuse et la vision scientifique sont compatibles.

Mais justement, ce qu'on a établi jusqu'ici n'est rien de plus que la compatibilité<sup>26</sup>. Reconnaître le caractère fragmentaire des descriptions scientifiques ne prouve pas *ipso facto* que l'homme est doué d'une liberté de penser, d'agir et d'aimer. Le fait que les connaissances scientifiques sur l'homme soient compatibles avec sa liberté ne prouve pas qu'il est effectivement libre. Il faut être arrivé à cette conclusion par d'autres chemins pour être sûr que l'espace laissé par le caractère fragmentaire des sciences accueille réellement la liberté humaine. Mais comment fonder celle-ci, au juste ?

---

26. Cf. HORST, *Laws, Mind, and Free Will*, p. 119, 139-140.

La première réponse qui vient à l'esprit est sans doute l'expérience que nous faisons de la liberté. Chacun de nous ne s'expérimente-t-il pas libre, capable de poser des choix ? N'existe-t-il pas de nombreuses situations dans lesquelles nous savons, de façon indubitable, que nous aurions pu agir différemment de ce que nous avons effectivement fait ? Un argument qui chercherait à prouver le contraire, qu'il soit scientifique ou philosophique, pourrait-il jamais être plus fort que l'expérience intime d'être libre ? Il ne faut pas sous-estimer la force de cette preuve empirique subjective. Le chrétien devrait d'ailleurs s'y attendre : s'il est vrai que Dieu a créé tout homme libre et qu'il lui conserve par la grâce commune, en dépit du péché, un certain exercice de sa liberté et de son entendement, chacun, croyant ou non, est en mesure de vérifier, dans son expérience, cet élément de l'anthropologie biblique.

Il n'empêche qu'aucun domaine de l'existence humaine n'est exempt de la perversion du péché. L'expérience de notre liberté n'y fait pas exception. Les approches réductionnistes de l'homme, qui le voient conditionné par des causalités matérielles (gènes, neurones, hormones, environnement...), sont la preuve éloquente que l'on peut (au moins dans le cadre d'une discussion philosophique) nier la liberté humaine. La métaphore de *L'homme machine*, titre du livre polémique de La Mettrie (1748) continue à trouver des avocats. Il vaut donc la peine d'aller au-delà de l'expérience subjective de la liberté et de la fonder plus sûrement. L'anthropologie biblique fournit ici un appui d'autant plus précieux qu'elle est remarquable, à plus d'un titre. Quoique tous les humains partagent l'expérience de la liberté, il semble bien que la révélation biblique ait apporté sur ce sujet une contribution spécifique et particulièrement profonde. La conscience aiguë qu'a l'homme occidental

moderne de sa liberté pourrait bien être un héritage (souvent non reconnu) de la tradition biblique.

### **L'homme créé en image de Dieu**

La réflexion du Psaume 8 sur l'homme s'ancre dans la création divine : « Tu l'as fait » (v. 6). En particulier, le psalmiste médite sur la vocation qui en découle. Il a été « fait de peu inférieur à Dieu » : en vicaire de Dieu, il a reçu la domination sur le règne animal (v. 6-9). Le psaume fait écho au premier chapitre de la Genèse, qui souligne la mission confiée à l'humanité : « Dieu les bénit et Dieu leur dit : Soyez féconds, multipliez-vous, remplissez la terre et soumettez-la. Dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel et sur tout animal qui rampe sur la terre » (Gn 1.28). Dans le Psaume 8, comme dans Genèse 1, l'affirmation générale de la domination confiée à l'homme est explicitée par son règne sur le monde animal dans ses trois catégories (énumérées dans un ordre différent) : animaux terrestres, oiseaux et animaux marins.

Dans le texte de la Genèse, la « souveraineté terrestre » de l'homme est mentionnée à deux reprises : d'abord dans l'énoncé du projet : « Faisons l'homme... » (v. 26), ensuite lors de son exécution. Dans les deux cas, cette mission est précédée de la précision que l'homme est créé « en image de Dieu » (v. 26, 27). Traditionnellement, on traduit : « à l'image de Dieu », comme si Dieu était le prototype sur le modèle duquel l'homme serait créé. Mais le terme employé (*šelem*) désigne généralement l'image concrète, la statue, l'idole (Nb 33.52; Ez 16.17); deux fois, il désigne l'ombre, l'image dans un rêve (Ps 39.7; 73.20). Il n'a jamais à lui seul le sens de « modèle » que l'on reproduit. Il convient donc plutôt de comprendre que l'homme est image de Dieu.

C'est l'interprétation que l'apôtre Paul adopte quand il écrit que « l'homme... est l'image et la gloire de Dieu » (1 Co 11.7).

Comme l'expression n'est pas expliquée dans le récit de la Genèse (ni lors de ses usages ultérieurs dans l'Écriture), elle a donné lieu à des interprétations diverses. Richard Middleton a consacré un ouvrage entier à son étude, dans le contexte du Proche-Orient ancien. Il en conclut :

L'expression *imago Dei* que l'on trouve dans la Bible fait référence au statut ou au rôle de l'espèce humaine d'intendants agréés de Dieu, qui les a chargés de la vocation du sacerdoce royal : représenter son autorité sur terre par l'exercice de leur pouvoir culturel<sup>27</sup>.

On aurait pourtant tort de limiter l'image de Dieu à un simple statut ou rôle que les hommes seraient appelés à jouer dans le monde. Pour assumer la fonction d'être des représentants de Dieu, ils doivent avoir certaines caractéristiques qui leur permettent de l'assumer. Comme pour le souligner, le texte de la Genèse accompagne le terme d'image par celui de ressemblance (*d<sup>e</sup>mût* en hébreu : Gn 1.26). Dans les allusions ultérieures à ce texte fondateur, on trouve tantôt l'un de ces termes, tantôt l'autre, tantôt les deux : Genèse 5.1 n'a que « ressemblance », alors que le troisième verset emploie les deux. Genèse 9.6 se limite à « image ». Dans le Nouveau Testament, 1 Corinthiens 11.7 utilise « image » et « gloire », Colossiens 3.10 « image », et Jacques 3.9 « ressemblance ».

---

27. J. Richard MIDDLETON, *The Liberating Image : The Imago Dei in Genesis 1*, Grand Rapids, Brazos Press, 2005, p. 235. Cf. Matthieu RICHELLE, « Note complémentaire sur Genèse 1.26-27 », dans *Adam, qui es-tu ?*, *op. cit.*, p. 151-153.

Le terme de ressemblance précise de quelle sorte d'image il s'agit : il y a des ressemblances (mais sans identité) entre l'original et l'image. Plusieurs textes néotestamentaires soulignent en particulier la transformation progressive du croyant : l'image abîmée par le péché doit être restaurée, et le croyant rendu semblable, dans sa manière d'être et de vivre, à Dieu ou à Christ (qui est lui-même image de Dieu : Rm 8.29; 2 Co 3.18; Col 3.10).

Il convient donc de ne pas opposer la compréhension fonctionnelle et la compréhension substantielle de l'image de Dieu. Au cours de l'histoire, on a eu recours à trois grands thèmes pour saisir le sens d'image de Dieu :

- *La nature spirituelle de l'homme* : pour exercer la fonction de vice-régent de Dieu, l'homme est doué d'une personnalité, avec la capacité de vouloir, de choisir, de réfléchir, d'aimer. L'expression correspondant à l'image de Dieu est *nišmat hayyîm* (« souffle de vie ») en Genèse 2.7, qui désigne l'homme intérieur, distingué de ce qui est tiré de la terre, de ce que l'homme partage avec l'animal.
- *La justice originelle de l'homme* : vivant en parfaite communion avec Dieu, l'homme participe à sa sainteté.
- *La différenciation sexuée* : « La différenciation sexuelle est [...] la seule dans laquelle l'homme a été créé » (Karl Barth<sup>28</sup>). Elle est signe de la nature fondamentalement relationnelle de l'être humain, miroir au sein du créé de la relation entre Dieu et l'humanité. L'être humain n'accomplit son destin que dans la relation à autrui. À travers la procréation, l'homme et la femme, ensemble, participent à l'œuvre créatrice de

---

28. Karl BARTH, *Dogmatique* III/1, Genève, Labor et Fides, 1960, p. 198.

Dieu (cf. Gn 5.1, 3), même si la relation conjugale n'est pas indispensable à l'accomplissement de la nature humaine (cf. 1 Co 7.7; et l'état célibataire de Jésus).

Les trois thèmes ont leur légitimité tant que l'on ne limite pas l'image à un seul aspect de la nature humaine. Car la qualité d'image ne s'applique pas à une partie de l'homme seulement; c'est l'être humain tout entier qui est image de Dieu.

### **Tous égaux : chaque homme image de Dieu**

Dans le Proche-Orient ancien, l'idée qu'un être humain est l'image d'un dieu est courante pour les rois, et parfois pour les prêtres<sup>29</sup>. De plus, des statues pouvaient représenter le roi, soit dans des régions conquises, soit dans le contexte culturel des temples<sup>30</sup>. Par ailleurs, on connaît le rituel de « purification » ou d'« ouverture » de la bouche, par lequel une statue de divinité était « vivifiée ». Celle-ci devenait la présence vivante du dieu représenté sur terre; on l'habillait et la nourrissait<sup>31</sup>.

Dans la Genèse, le privilège d'être image de Dieu n'est pas réservé à certains hommes (rois ou prêtres), mais caractérise tous les humains, hommes et femmes sans distinction. On assiste donc à une « démocratisation de l'idéologie royale proche-orientale ancienne » :

---

29. MIDDLETON, *op. cit.*, chap. 3, examine les différentes sources à notre disposition. La notion est présente dans plusieurs textes mésopotamiens, mais c'est l'Égypte qui en fournit une moisson particulièrement abondante.

30. *Ibid.*, p. 104-108, discute la délicate question de la signification de ces statues (simple mémorial ou représentation véritable du pouvoir royal?) et conclut que l'aspect de représentation est certainement inclus.

31. Certains ont fait le parallèle avec la transsubstantiation, par laquelle l'hostie devient la présence réelle du Christ (*ibid.*, p. 127-128).

L'humanité est honorée d'un statut et d'un rôle vis-à-vis de la création non humaine, qui sont analogues aux statut et rôle des rois dans le Proche-Orient ancien vis-à-vis de leurs sujets<sup>32</sup>.

On connaît un seul autre texte dans le Proche-Orient ancien qui affirme que tous les hommes sont « image de Dieu ». Il s'agit d'un texte sapientiel égyptien qui date du XXI<sup>e</sup> siècle av. J.-C., l'*Instruction pour Mérikaré* :

Occupe-toi des hommes, qui sont le troupeau de Dieu, car il a créé le ciel et la terre dans leur intérêt; il a repoussé la Voracité des Eaux; il a procuré le souffle de vie à leurs narines, car ils sont son portrait, issus de sa chair. Il brille dans le ciel en leur faveur. Il a fait pour eux l'herbe, les troupeaux et les poissons pour les nourrir. Mais il a tué ses adversaires et ses propres enfants parce qu'ils projetaient de se rebeller contre lui.

Il a fait le jour en leur faveur. Il navigue (dans la barque solaire) afin de les voir. Il les a entourés d'une chapelle [lieu abrité où repose l'image du Dieu] et quand ils pleurent, il écoute. [...] Il a fait pour eux la magie comme arme pour combattre ce qui peut arriver<sup>33</sup>.

On note des parallèles avec le récit de la Genèse : le dieu de l'*Instruction pour Mérikaré* crée le ciel et la terre (Gn 1.1), insuffle le souffle de vie dans les humains (Gn 2.7) et crée la nourriture pour eux (Gn 1.29). Mais il existe aussi des différences notables : les humains sont dits issus de la chair

---

32. *Ibid.*, p. 121.

33. Marie-Joseph SEUX, Jacques BRIEND, Michel GITTON, Jésus-Luis CUNCHILLOS, *La création du monde et de l'homme d'après les textes du Proche-Orient ancien*, Supplément aux Cahiers Évangile 38, Paris, Cerf, 1981, p. 82. MIDDLETON, p. 100-101, discute un autre texte sapientiel égyptien, l'*Instruction d'Ani* (sans doute du XVI<sup>e</sup> ou XV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.). Le texte pose des problèmes de traduction, de sorte que l'on ne sait pas avec certitude s'il constitue un deuxième exemple d'usage universel de l'image de Dieu pour l'humanité.

de la divinité; la magie est vue comme un don divin<sup>34</sup>. À l'opposé de la sérénité qui émane de la première page de la Bible, la création est située dans un contexte de combat. Le dieu de l'*Instruction pour Mérikaré* semble bien appartenir à ce monde-ci (« il brille dans le ciel ») et participer à ses luttes. Les hommes sont, d'une certaine façon, un prolongement du dieu, alors que la Genèse (avec l'ensemble de la Bible) insiste sur la transcendance divine<sup>35</sup>. De toute façon, il est peu probable que ce texte ait influencé le récit biblique, car il est trop isolé<sup>36</sup>.

### La signification de l'action historique de l'homme

Les récits de la Genèse fondent une vision cohérente et très spécifique de la place de l'humanité dans le monde. Au-delà de l'écho que nous avons déjà trouvé dans le Psaume 8, plusieurs textes bibliques se réfèrent explicitement au statut spécifique de l'humanité d'être en image de Dieu : pour évoquer le mystère de la procréation (Gn 5.1 ; 3), pour justifier le caractère sacré de la vie humaine (Gn 9.5-7), pour souligner le respect dû à chacun (Jc 3.9), pour fonder l'appel à la sanctification chrétienne (Col 3.10), pour comprendre le rôle de l'homme et de la femme dans le culte (1 Co 11.7). En outre, la démocratisation du statut d'être en image de Dieu implique que « des hommes ordinaires (et pas uniquement les rois et les prêtres) ont le droit d'être par-

---

34. En ce qui concerne l'absence de toute magie dans la Bible, cf. *infra*, p. 17.

35. John N. OSWALT, *The Bible among the Myths : Unique Revelation or just Ancient Literature ?*, Grand Rapids, Zondervan, chap. 3-4, considère que la continuité entre tout ce qui existe, y compris les dieux, est la base de la pensée mythique, alors que la vision biblique se caractérise par la transcendance de Dieu par rapport au monde, ce qui implique également des distinctions nettes au sein du monde créé.

36. MIDDLETON, *op. cit.*, p. 103.



participants à part entière du processus historique<sup>37</sup> ». Ainsi, les généalogies dans la protohistoire biblique (Gn 5; 10) concernent des liens de filiation de personnes sans titre particulier, plutôt que des dynasties royales, comme c'était le cas dans des textes parallèles du Proche-Orient ancien. De plus, les exploits dans le domaine culturel apparaissent clairement comme des actions humaines remarquables – et non comme des dons divins (contrairement à ce que l'on trouve dans des mythes mésopotamiens<sup>38</sup>) : la construction d'une ville (Gn 4.17), l'usage des instruments de musique (Gn 4.21), la fonte du bronze et du fer (Gn 4.22), la viticulture (Gn 9.20), l'utilisation d'armes (Gn 10.8-9) et, semble-t-il, même le culte (Gn 4.26)<sup>39</sup>. Cela met en valeur le pouvoir qu'a l'homme d'agir et de façonner son environnement. Le fait que plusieurs de ces réalisations soient l'œuvre de descendants de Caïn souligne en même temps l'ambivalence des avancées dans le domaine culturel : la corruption du péché touche toutes les œuvres de l'humanité, même les plus géniales<sup>40</sup>.

---

37. *Ibid.*, p. 193; cf. p. 235.

38. *Ibid.*, p. 214-219, qui note l'absence de monarchie dans la protohistoire. Alors que les récits de création mésopotamiens servent souvent à justifier l'institution monarchique « de droit divin », l'Ancien Testament insiste sur l'origine humaine de la monarchie, introduite en Israël même contre la volonté du Seigneur (1 S 8). La liberté qu'ont les prophètes de critiquer les rois, remarquable dans le contexte de l'époque, en découle (p. ex. 2 S 12). OSWALT, *op. cit.*, p. 128-129, parle d'« immunité prophétique » en Israël.

39. Ésaïe 29.24-29 présente le savoir agricole comme un don divin : « Son Dieu lui a enseigné la marche à suivre, Il lui a donné ses instructions » (v. 26). Ceci dit, le texte parle des agriculteurs en général, et non d'un ancêtre illustre, placé dans le temps protohistorique. Ce fait plaide pour l'idée d'une transmission indirecte du savoir. Étant donné la forte conviction d'Israël que tout don vient fondamentalement de Dieu, on n'hésite pas à lui attribuer des bienfaits survenus par la médiation d'instruments créés (p. ex. Ex 36.1-2; Ps 66.10-14).

40. MIDDLETON, *op. cit.*, p. 219-220.

D'après le premier récit de la création, l'histoire humaine se déploie au cours du septième jour, qui n'a pas de fin. Le repos sabbatique de Dieu souligne la responsabilité confiée à l'homme. Certes, Dieu ne cesse pas d'agir (Jn 5.16-17). Mais il a « délégué à l'humanité, après la création, le règne sur la terre<sup>41</sup> ». D'ailleurs, le simple fait que l'œuvre divine de création soit représentée sous la forme de la semaine de travail de six jours (Ex 20.9-11) met en lumière la dignité du travail que l'homme est appelé à accomplir :

Que signifie [...] la présentation de l'œuvre divine au commencement comme une semaine de travailleur [...] sinon que l'homme devra vivre à l'image de celui qui l'a créé ? Nous voyons donc se rejoindre le sens du sabbat et le thème de l'image de Dieu<sup>42</sup>.

Ce travail, Dieu l'avait déjà anticipé au cours de sa propre œuvre de création : alors qu'il nomme lui-même les différents espaces mis en place au cours des trois premiers jours, il n'en fait pas autant pour les êtres qui peuplent ces espaces et sont formés au cours du reste de la semaine – comme pour laisser de la place à l'activité ordonnatrice de l'homme, qui, dans le deuxième récit de la création, se voit chargé de nommer les animaux (Gn 2.19-20, 23)<sup>43</sup>.

### **De la théologie à la société**

Habitué comme nous le sommes à la vision biblique du monde et de l'homme en son sein, nous avons du mal à nous rendre compte à quel point le récit de la Genèse va à l'encontre de la culture dominante dans le Proche-Orient ancien. Les mythes de l'époque véhiculaient en général une

---

41. *Ibid.*, p. 291.

42. Henri BLOCHER, *Révélation des origines : le début de la Genèse*, Lausanne, PBU, 1988<sup>2</sup>, p. 49.

43. MIDDLETON, *op. cit.*, p. 294.

image peu avantageuse des hommes : créés dans un contexte de conflit entre divinités, ils ont pour mission de les servir, d'accomplir les tâches qu'elles ne veulent pas ou plus exécuter elles-mêmes<sup>44</sup>.

On aurait tort de considérer qu'il s'agit de simples idées théologiques, sans répercussions sur la vie en société. Il est évidemment toujours délicat d'établir des liens de cause à effet, surtout quand il s'agit de cultures aussi éloignées dans le temps et pour lesquelles nos sources sont très lacunaires. Néanmoins, il est probable qu'il y ait un rapport entre les récits de la création proche-orientaux et l'organisation de ces sociétés, dans lesquelles le service lié aux temples des dieux avait un grand poids, non seulement culturel, mais économique et politique. Igor Diakonoff avance l'estimation selon laquelle un quart de la population de l'ancien Lagash (25 000 sur environ 100 000 habitants) travaillait pour les différents temples<sup>45</sup>. Une telle situation, dans laquelle un nombre important d'habitants sont liés en tant que serfs au temple convenait bien à des récits où la vocation de l'humanité réside dans le service subalterne rendu aux dieux.

### **Le mal : tragédie ou choix ?**

Le fait que certains mythes mésopotamiens dépeignent l'homme créé (en partie) à partir du sang d'une divinité mise à mort ne doit pas être interprété comme l'indice

---

44. *Ibid.*, p. 149-167 ; OSWALT, *op. cit.*, p. 59-60 ; Lydia JAEGER, *Vivre dans un monde créé*, Marne-la-Vallée/Nogent-sur-Marne, Farel/Éditions de l'Institut Biblique, 2007, p. 33-37.

45. I.M. DIAKONOFF, « Rise of the Despotic State in Ancient Mesopotamia », trad. G.M. Sergheyev, dans *Ancient Mesopotamia : Socio-Economic History*, sous dir. I.M. DIAKONOFF, Moscou, Nauka, 1969, p. 173-176, cité par MIDDLETON, *op. cit.*, p. 169.

d'une haute conception de l'humanité. Bien au contraire, il s'agit en général de divinités mineures, rebelles, voire démoniaques. Une telle origine sert à expliquer le mal, dont nous faisons amplement l'expérience. Mais contrairement au récit biblique, qui affirme que le mal est entré dans le monde par la rébellion d'êtres libres, créés bons au départ (Gn 3), ici le mal fait partie de la nature humaine en tant que telle<sup>46</sup>.

Ici encore, le récit biblique met en lumière, de façon éclatante, l'importance des choix humains : l'humanité n'est pas victime de conditions tragiques qui rendraient le mal inévitable. Au contraire, elle est placée devant le choix d'obéir au commandement de son Créateur ou de se rebeller. Elle aurait pu, elle aurait dû résister à la voix du Tentateur. Le fait que l'existence humaine est marquée par la souffrance, l'oppression et la mort remonte au choix funeste qu'ont posé les premiers humains. Mais même après le péché originel, les hommes ne sont pas livrés à un destin sur lequel ils n'auraient pas de prise. Le salut ouvre un avenir que chacun est appelé à saisir, mais qu'il peut aussi refuser (Gn 4.6-7; 5.22; 6.8; 12.1; Dt 30.15-20; etc.).

### **L'homme – partenaire d'alliance pour Dieu**

L'obéissance, ou la désobéissance, au commandement de Dieu décide du sort de l'homme – ce fait découle directement de son statut d'image de Dieu. De par la mission que Dieu lui confie, l'homme se trouve engagé à faire la volonté de son Créateur. On aurait tort de limiter cette mission à un mandat reçu au départ, que l'humanité devrait remplir de façon autonome. Ce n'est pas le simple exercice d'une

---

46. MIDDLETON, *op. cit.*, p. 174-176, 178-181 (en s'appuyant sur Paul Ricœur).

fonction : assurer le règne sur le monde terrestre et en particulier sur les animaux. L'image est ce qu'elle est de par sa relation à l'original. Sans cette relation à Dieu, on ne comprend pas ce qu'est l'humanité. C'est pourquoi l'homme n'est pas seulement image de Dieu pour le monde – dans sa fonction de corégent visible –, mais aussi pour Dieu – par la Parole qui lui est adressée et qui le place en vis-à-vis de son Créateur (Gn 2.16-17; Gn 3.9).

Cet appel à vivre *coram Deo*, devant Dieu, l'Écriture l'exprime dans la notion d'alliance. Cette notion est tellement centrale pour les rapports entre Dieu et l'humanité que l'on en est venu à désigner les deux parties de la Bible par le mot latin signifiant alliance, *testamentum* : Ancien et Nouveau Testament (déjà en 2 Co 3.14). Des alliances étaient conclues dans le Proche-Orient ancien, où elles servaient à régler les rapports entre suzerains et vassaux. Elles s'accompagnaient de traités écrits qui respectaient des formes fixes et stipulaient les obligations auxquelles le roi et les vassaux seraient tenus. Le Pentateuque se présente comme le traité d'alliance que Dieu conclut au Sinaï avec son peuple : « Écris ces paroles; car c'est conformément à elles que je conclus une alliance » (Ex 34.27). En particulier, le Décalogue et le Deutéronome suivent la forme des traités d'alliance de la seconde moitié du deuxième millénaire avant notre ère<sup>47</sup>.

La prédominance de la notion d'alliance est un trait original de la religion biblique. Quelques rares textes du Proche-Orient ancien parlent d'une alliance que conclut une divinité avec un roi. Le meilleur exemple en est l'alliance avec

---

47. Kenneth KITCHEN, *Traces d'un monde : Bible et archéologie*, Lausanne, PBU, 1980, p. 118-129; et K. KITCHEN, *On the Reliability of the Old Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003, p. 283-294.

un roi assyrien, Assarhaddon, de la première moitié du VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>48</sup>. On l'a rapprochée de l'alliance davidique, mais il y manque la promesse d'une alliance perpétuelle; à David il est dit : « Ta maison et ton règne seront pour toujours assurés devant toi, ton trône pour toujours affermi » (2 S 7.16; cf. 2 Ch 7.10)<sup>49</sup>. Des dieux sont aussi invoqués comme témoins d'alliances conclues entre des personnes ou des groupes humains. Mais à une exception possible près<sup>50</sup>, on ne connaît aucun exemple d'une alliance qu'une divinité aurait conclue avec un groupe humain (tribu ou nation). La relation de fidélité dans laquelle Dieu s'engage envers l'humanité dans la durée est un trait distinctif de la Bible. Même l'islam (sunnite), malgré ses liens avec la révélation biblique, ne connaît pas d'alliance que Dieu conclurait avec un ou plusieurs hommes. En fait, l'idée ne s'accorde guère avec sa concep-

---

48. SSA 9 3 (Simo PARPOLA, *Assyrian Prophecies*, State Archives of Assyria, vol. 9, Helsinki, University of Helsinki Press, 1997, texte n° 3). Le texte rapporte une partie de la liturgie (pour l'essentiel en langage prophétique) qui institue une alliance tripartite entre les dieux Assur et Ishtar, le roi Assarhaddon et les vassaux. Cf. 2 R 11.17, où le roi Joïada conclut une alliance entre le Seigneur, lui-même et le peuple. Je remercie John Hilber pour tous ces renseignements sur la littérature du Proche-Orient ancien, ainsi que pour les références bibliographiques (communication privée, 20 décembre 2017).

49. Cf. John W. HILBER, *Cultic Prophecy in the Psalms*. Beihefte zur Zeitschrift für die Altestamentliche Wissenschaft 352, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2005, p. 47-50.

50. Arslan Tash amulette n° 1 (AT1), lignes 6-7 : « Assur a conclu un pacte éternel avec nous / Lui et tous les êtres divins l'ont conclu avec nous » (C.G. HABERL, « Arslan Tas Amulet No. 1 (AT1) », dans *The Handbook of North West Semitic Inscriptions*, sous dir. Charles G. HÄBERL, Siam BHAYRO, and Melonie SCHMIERER-LEE, Piscataway, Gorgias Press, à publier; [https://www.academia.edu/5074216/Arslan\\_Tash\\_Amulet\\_No.\\_1\\_AT1\\_](https://www.academia.edu/5074216/Arslan_Tash_Amulet_No._1_AT1_)). Il s'agit d'une incantation phénicienne, sans doute du VII<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Le référent du « nous » n'est pas clair.

tion de la liberté divine, tellement absolue que même sa propre parole ne lie pas Allah<sup>51</sup>.

Encore une fois, cette originalité biblique confère un statut élevé à l'homme. Certes, il n'est pas un petit dieu : le monothéisme biblique situe l'homme sans aucune ambiguïté du côté des créatures, entièrement dépendantes de Dieu. Mais il est appelé à vivre devant Dieu, en relation avec Lui, ce qui lui confère une gloire toute particulière. Jésus y trouve d'ailleurs l'argument décisif en faveur de la destinée éternelle de l'homme. Dans son dialogue avec les sadducéens, qui mettaient en cause la résurrection des morts, il renvoie à cette association étroite dans laquelle Dieu a daigné entrer : « Moïse indique clairement que les morts reviendront à la vie. Dans le passage qui parle du buisson en flammes, il appelle le Seigneur "le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob". Dieu, ajoute Jésus, est le Dieu des vivants, et non des morts, car tous sont vivants pour lui » (Lc 20.37-38, Bible en français courant). Si le Dieu éternel, qui est la source de toute vie, a fait alliance avec des hommes mortels, au point de devenir leur Dieu, il ne pourra tolérer qu'ils soient anéantis par la mort. Cette « relation intime avec Celui qui est (absolument parlant) [...] garantit à l'homme l'immortalité<sup>52</sup> ».

---

51. L'islam connaît des alliances entre des hommes, par exemple celle conclue par Muhammad avec les habitants de Médine, à son arrivée dans la ville de Yathrib en 622. La théologie chiite parle de l'alliance sous le titre de « walaya » : une alliance établie entre les imams historiques (les douze enfants d'Ali) et leurs initiés. Comme Dieu donne sa parole par l'intermédiaire de ces imams, cela revient indirectement à une alliance entre Dieu et des hommes (Mohammad Ali AMIR-MOEZZI, *Le Coran silencieux et le Coran parlant. Sources scripturaires de l'islam entre histoire et ferveur*, Paris, CNRS, 2011, p. 121-125; cf. p. 55, 57-58). Je remercie Karim Arezki pour ces renseignements sur l'islam et pour la référence bibliographique (communication privée du 20 décembre 2017).

52. Frédéric GODET, *Commentaire sur l'évangile de Saint Luc*, Neuchâtel, Éd. de l'imprimerie nouvelle, 1969, vol. 2, p. 391.

Quand l'Évangile entra en contact avec la philosophie grecque, une telle conception ne pouvait que surpasser tout ce que les philosophes avaient pu dire de l'homme jusque-là. À ce sujet, Étienne Gilson, membre de l'Académie française, attire l'attention sur le traité *Sur la résurrection des morts*, du philosophe chrétien du II<sup>e</sup> siècle Athénagore. Ce traité est « la première tentative connue pour justifier rationnellement la grande espérance chrétienne<sup>53</sup> ». Pour fonder la résurrection, Athénagore s'appuie sur la fin de l'homme, qui est de « connaître... la bonté, la sagesse et la justice » de Dieu. Car écrit-il :

Le pouvoir de juger [de l'homme] [...] ne pourra subsister si la nature qui l'a reçu et dans laquelle il réside ne subsiste pas. *Mais ce qui a reçu la pensée et la raison, c'est l'homme, et non pas l'âme par elle-même.* Il faut donc nécessairement que l'homme, composé de l'âme et du corps, subsiste toujours, et il ne peut subsister s'il ne ressuscite pas<sup>54</sup>.

C'est l'homme, dans son unité concrète corps-âme, qui est concerné par l'espérance chrétienne, et non simplement un des principes qui le composent : l'âme. C'est pourquoi l'immortalité de l'âme n'est pas suffisante, car elle reste infra-personnelle. Il faut affirmer l'existence éternelle de l'homme dans sa particularité concrète. Gilson commente ainsi la nouveauté introduite :

L'homme est désormais le personnage d'un drame qui est celui de sa propre destinée. Comme il ne dépendait pas de nous d'exister, il ne dépend pas de nous de ne plus exister. Le décret divin nous a condamnés à l'être ; faits par la créa-

---

53. Étienne GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Gifford Lectures, 1931-1932, chap. XVI, Paris, Vrin, 2008, chap. X, p. 196.

54. ATHÉNAGORE, *De resurrectione mortuorum*, chap. XV, cité par GILSON, *op. cit.*, p. 197.



tion, refaits par la rédemption, et à quel prix ! nous n'avons le choix qu'entre une misère ou une béatitude également éternelles. Rien de plus résistant qu'une individualité de ce genre, prévue, voulue, élue par Dieu, indestructible comme le décret divin lui-même qui l'a fait naître ; mais rien aussi qui soit plus étranger à la philosophie de Platon comme à celle d'Aristote<sup>55</sup>.

Pour Platon en effet, l'homme individuel participe de l'essence universelle d'homme et c'est cet universel, cette idée éternelle, qui compte. Si Aristote refuse d'accorder aux idées platoniciennes une subsistance propre, l'individu n'existe qu'en tant que représentant de l'espèce : « Les individus passent, mais l'espèce dure, si bien qu'en fin de compte l'individu qui subsiste et passe n'est là que pour assurer la permanence de ce qui ne subsiste pas, mais ne passe pas<sup>56</sup>. » Quel regard différent sur l'homme quand on comprend qu'il est destinataire de l'alliance avec son Créateur !

### **La liberté de l'homme créé**

Ce qui caractérise la vision biblique de la création et la différence d'autres images du monde, tant antiques que modernes, c'est qu'elle trouve l'origine du monde dans un acte libre. L'Écriture nous enseigne que Dieu a tout créé par sa volonté (1 Co 15.38 ; Ap 4.11). La création ne découle pas de la nature de Dieu, mais de sa volonté. La distinction entre la volonté et la nature divines manifeste le caractère personnel du Dieu biblique : seul un Dieu personnel peut vouloir quelque chose qui est différent de sa nature.

---

55. GILSON, *op. cit.*, p. 197.

56. *Ibid.*, p. 196.

La liberté de la création la distingue d'une émanation : l'univers (ou l'une de ses parties) n'est pas un prolongement de l'être divin. Le majestueux « Au commencement Dieu créa les cieux et la terre » (Gn 1.1) se dresse contre toute forme de panthéisme, fût-il religieux (l'hindouisme), philosophique (Spinoza) ou spirituel (le Nouvel Âge). De même, il s'oppose à toute philosophie qui voit dans le monde un moment de l'évolution de l'être divin (Hegel et ses héritiers).

La liberté de la création est directement liée à l'aséité divine, c'est-à-dire au fait que Dieu se suffit à lui-même, qu'il ne dépend de rien ni de personne d'autre. Dieu n'a pas besoin de créer. Il est, de toute éternité, le Dieu « bienheureux » (1 Tm 1.11 ; 6.15), qui trouve son entière satisfaction en lui-même. Il ne dépend pas des hommes pour qu'ils le servent, comme le rappelle Paul aux Athéniens (Ac 17.25 ; cf. Ps 50.9-13 ; Jb 22.2-3 ; Rm 11.35-36). Le contraste ne pourrait être plus frappant avec les dieux proche-orientaux et gréco-romains, qui se reposent sur le culte que leurs adorateurs leur rendent<sup>57</sup>. La liberté du Dieu biblique est expression de sa souveraineté, qu'il continue à exercer sans limites, même après avoir créé le monde : il « opère tout selon la décision de sa volonté » (Ep 1.11).

La liberté du Créateur n'est pas un simple présupposé métaphysique ; elle imprègne l'ensemble de la religion biblique. À ce propos, il faut noter le rejet de toute forme de magie. Aucun rite n'est efficace en lui-même ; l'homme ne peut pas manipuler la divinité en sa faveur en ayant recours à des formules ou actes magiques<sup>58</sup>. La prière doit être

---

57. Pour le Proche-Orient ancien : MIDDLETON, *op. cit.*, chap. 4. Pour la Grèce, cf. par ex. PLATON, *Le banquet* 190c.

58. OSWALT, *op. cit.*, p. 75-76.

expression de la confiance du cœur et non répétition vaine de mots que l'on ne pense pas (Es 29.13; Mt 6.7). Le Seigneur garde une souveraine liberté même envers les institutions culturelles qu'il a ordonnées lui-même. Samuel le rappelle déjà : « L'obéissance vaut mieux que les sacrifices » (1 S 15.22). Jérémie avertit le peuple que le temple, centre de son culte, ne le protège pas contre le jugement qui s'abattra sur le peuple non repenti : « Ne croyez pas à ce slogan trompeur : "C'est ici le temple où demeure le Seigneur, le temple du Seigneur, oui, le temple du Seigneur." Conduisez-vous et agissez plutôt comme il convient : rendez une vraie justice entre deux hommes en procès... » (Jr 7.4-5, *Bible en français courant*). Face au Dieu personnel, l'homme ne peut se contenter d'une obéissance rituelle; il lui est demandé d'agir de façon responsable et juste :

Je déteste vos pèlerinages [...] Je ne peux plus sentir vos cérémonies religieuses, ni les sacrifices complets que vous venez me présenter. [...] Cessez de brailler vos cantiques à mes oreilles; je ne veux plus entendre le son de vos harpes. Laissez plutôt libre cours au droit. Que la justice puisse couler comme un torrent intarissable (Am 5.21-24, BFC)!

L'action humaine trouve ainsi sa place dans un monde issu de la liberté divine. Image de Dieu, l'homme participe au pouvoir d'agir de son Créateur, et donc à sa liberté. Autrement, il ne pourrait se tenir devant Dieu en partenaire d'alliance, ni remplir son rôle de corégent dans la création terrestre. Grégoire de Nysse, au IV<sup>e</sup> siècle, l'exprime ainsi :

Car si la Divinité est la plénitude de tout bien et si l'homme est à son image, est-ce que ce n'est pas dans cette plénitude que l'image aura sa ressemblance avec l'archétype? Donc, en nous, sont toutes les sortes de biens [...] Un de ces biens consiste à être libre de tout détermi-

nisme, à n'être soumis à aucun pouvoir physique, mais à avoir, dans ses décisions, une volonté indépendante<sup>59</sup>.

Comme le résume Étienne Gilson, « nous sommes des personnes parce que nous sommes les œuvres d'une Personne<sup>60</sup> ».

### La providence du Père

Du récit de la création découle une conception de l'ordre régissant le monde qui est très singulière et accorde une place à la liberté humaine. Il se distingue d'autres visions en ce qu'il situe l'origine du monde dans l'acte du Dieu transcendant personnel. De ce fait, la providence, qui est étroitement liée à la création, revêt un caractère personnel. Le monde n'est ni régi par une loi impersonnelle ni livré au hasard. Bien qu'opposées, ces deux conceptions ont en fait des implications similaires pour l'agir humain : elles situent l'homme dans un environnement impersonnel. En fin de compte, il se retrouve seul en tant que sujet, et sa liberté est une illusion, ou tout au plus une tentative d'action désespérée face à cet ordre qui est indifférent envers lui.

L'anthropologie scientifique n'est pas la première idéologie à proposer une compréhension de l'homme en recourant à des principes impersonnels. Dès les premiers siècles du christianisme, les Pères de l'Église ont combattu des systèmes philosophiques grecs qui niaient la liberté humaine. Dans la philosophie platonicienne, le destin de l'homme, à travers le cycle des réincarnations, dépendait d'une loi impersonnelle : « Cette loi une et simple veut que le semblable attire naturellement son semblable<sup>61</sup>. » Elle « ras-

---

59. GRÉGOIRE DE NYSSE, *La création de l'homme*, 379, chap. XVI, 184b, introd. et trad. Jean Laplace, Paris, Cerf, 1943, p. 157.

60. GILSON, *op. cit.*, chap. X, p. 210.

61. *Ibid.*, chap. VIII, p. 155.

semble automatiquement les bons avec les bons et les méchants avec les méchants, au cours du cycle infini de leurs existences successives<sup>62</sup> ». Le Premier Moteur d'Aristote n'est pas davantage personnel : pensée pure, il n'a pas créé l'univers, et ne le connaît pas non plus dans son existence réelle, ni ne l'aime. Il meut le monde en tant qu'il est aimé, en tant qu'il est objet de désir, mais aucun secours n'est à attendre de lui<sup>63</sup>.

Quant au monde d'Épicure (342/1-270/1 av. J.-C.), il n'admet ni destin ni providence. Il est fait d'atomes incréés en perpétuel mouvement qui, habituellement, poursuivent des trajectoires parallèles. Mais parfois, des atomes dévient, de façon aléatoire, de leur trajectoire naturelle et entrent en collision. De ces collisions naissent les objets que nous pouvons observer, y compris les êtres vivants. Quand les atomes se dissipent de nouveau, survient la mort. À l'opposé d'une telle vision nihiliste se trouve le stoïcisme, avec sa conviction que le monde est gouverné d'une manière infailible par un destin auquel rien n'échappe. Le Manuel d'Épictète (Épictète était un philosophe stoïcien du I<sup>er</sup> siècle de notre ère) se conclut ainsi :

Tout le temps, tenir à portée de la main ce qui suit :

« Conduis-moi ô Zeus, et toi, Destin,

---

62. *Ibid.*, p. 160.

63. *Ibid.*, p. 159. Gilson précise (*ibid.*, p. 159-160, n. 2) qu'Aristote n'a jamais nié explicitement que Dieu connaisse le monde, pas plus qu'il ne l'a affirmé. Ce qu'il a affirmé, c'est que l'objet de la connaissance divine est Dieu et que Dieu connaît tout ce que connaissent les mortels. « Le Dieu d'Aristote connaît tout ce qui est ou peut être en se connaissant, mais connaît-il l'existence d'êtres correspondant à sa connaissance ? » Thomas d'Aquin inclut dans la connaissance divine non seulement les essences, mais les existences, élargissement qui n'est pas sans lien avec le concept de création. Mais « il s'agit justement de savoir s'il n'a pas dépassé Aristote sur son propre terrain », car « Aristote n'a pas pensé à la création ».

Au lieu où, un jour, par vous, je fus assigné.  
 Comme je vous suivrai vite ! Si je ne le veux pas,  
 Devenu méchant, je ne suivrai pas moins. »  
 « Celui qui, avec beauté, consent à la nécessité –  
 Il est sage, pour nous, et sait les choses divines<sup>64</sup>. »

Que la forme du texte ne nous trompe pas : le destin stoïcien n'entend nullement la prière qui lui est adressée. Elle ne sert qu'à stimuler l'attitude de soumission. Personne n'échappe à ce qui est fixé. Le choix qui nous incombe est celui de notre attitude intérieure. Pour notre bien, mieux vaut nous arranger avec le destin, plutôt que de nous faire mal en nous révoltant contre ce qui doit arriver. Au bout du compte, le fatalisme stoïcien n'est pas très différent du hasard épicurien en ce qui concerne la liberté humaine : les deux conceptions n'ont pas de place pour des actes libres qui pourraient changer le cours des choses et avoir ainsi une véritable signification.

Tout autre est la prière dominicale : « Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel » (Mt 6.10). Ici la volonté est celle du Père céleste, qui connaît nos besoins et agit en notre faveur (Mt 6.32). Comme le souligne Jean Calvin :

Bien que les philosophes s'accordent à cette sentence de S. Paul, que nous avons notre être et mouvement et vie en Dieu (Actes 17 : 28), toutefois ils sont bien loin d'être touchés au vif du sentiment de sa grâce, telle que S. Paul la prêche : c'est qu'il a un soin spécial de nous, auquel se

---

64. [ARRIEN], *Manuel d'Épictète*, LIII, 1-2, trad. fr. Emmanuel Cattin, Paris, Flammarion, 1997, p. 90. La première citation est de Cléanthe, auteur stoïcien du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C., la deuxième d'une tragédie perdue d'Euripide (V<sup>e</sup> siècle av. J.-C.).

déclare sa faveur paternelle, et que le sens charnel ne goûte point<sup>65</sup>.

Du fait même que nous sommes placés dans un monde gouverné par le Créateur personnel, notre propre action devient possible et prend sens. Loin de nous réduire au fatalisme, l'assurance que la volonté de Dieu est faite au ciel, sphère de son règne présent, nous engage à prier et à agir nous-mêmes, pour que sa volonté soit aussi faite sur la terre.

Contre toutes les conceptions grecques du monde, qu'elles soient déterministe ou aléatoire, platonicienne, aristotélicienne, stoïcienne ou épicurienne, la perspective qui personnalise la providence fait entrer « dans un monde nouveau », comme les premiers penseurs chrétiens se sont plu à le souligner<sup>66</sup>. La providence du Dieu Créateur n'est ni *fatum*, ni *fortuna*. D'un côté, elle est transcendante et personnelle, de sorte qu'elle n'enferme pas les êtres créés dans une loi d'airain inhérente au monde qui empêcherait l'expression de la liberté. De l'autre, le monde et l'homme en son sein ne sont pas le pur produit de processus aléatoires qui finiront tôt ou tard par désintégrer l'ordre auquel ils ont donné naissance de façon transitoire. Au contraire, la conception personnelle de la providence fournit un contexte dans lequel l'action fait sens. Ce n'est que dans le monde créé par le Dieu personnel de la Bible que la liberté de l'homme se trouve véritablement chez elle, comme l'a souligné l'apologète néo-calviniste Cornelius Van Til (1895-1987) :

---

65. *Institution de la religion chrétienne* I, XVI, 1, éd. Jean Cadier, Pierre Marcel, Genève, Labor et Fides, 1955, p. 147.

66. GILSON, *op. cit.*, p. 159.

Une personnalité finie ne peut fonctionner que dans une atmosphère entièrement personaliste, et une telle atmosphère ne peut lui être assurée que si son existence dépend entièrement de la personnalité exhaustive de Dieu<sup>67</sup>.

En dernière analyse, c'est la création qui fonde la liberté humaine.

---

67. C. VAN TIL, *In Defense of Biblical Christianity*, vol. II, *A Survey of Christian Epistemology*, Ripon, Den Dulk Christian Foundation, 1969, p. 97.