

Essai sur la liberté chrétienne

Autor(en): **Mehl, Roger**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **3 (1953)**

Heft 2

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380589>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ESSAI SUR LA LIBERTÉ CHRÉTIENNE

Ce titre est sans doute ambigu, puisqu'il signifie à la fois la conception que le christianisme se fait de la liberté et l'expérience de la liberté telle qu'elle est vécue effectivement par le chrétien. Mais nous aimerions maintenir cette ambiguïté qui nous paraît essentielle à la définition du christianisme lui-même, dont la prétention profonde est de faire coïncider le droit et le fait, l'éthique et l'anthropologie, le don surnaturel de la foi avec l'expérience elle-même. Aussi bien ne trouverons-nous pas dans le christianisme une théorie de la liberté autonome, une théorie qui pourrait n'être que théorie, mais la description normative (quoique les mots soient difficiles à associer) d'une liberté concrète, de la situation d'un homme libre. C'est en partant de la situation de fait de l'*homme nouveau* créé en nous par la foi en Christ, que l'Écriture Sainte décrit la liberté humaine, ce qu'elle est et ce qu'elle doit être.

Mais précisément parce qu'il ne s'agit pas d'une notion de la liberté, mais d'une liberté vécue dans une existence concrète, éprouvée dans une intersubjectivité concrète, cette liberté est si intimement liée à l'existence et à l'histoire humaines qu'elle participe à toutes leurs aventures. Quiconque veut parler de la liberté chrétienne doit donc repérer les situations humaines fondamentales, car la liberté est toujours située, elle n'est jamais en soi, et sur ce point il est bien vrai qu'il existe entre la pensée existentialiste et la pensée chrétienne une similitude d'accent remarquable. J.-P. Sartre n'a-t-il pas écrit : « C'est un caractère essentiel et nécessaire de la liberté que d'*être située* » ?¹ Or, ces situations fondamentales qui sont à la fois méta-empiriques et pourtant historiques, et qui définissent la condition

¹ *Situations, II*, p. 188.

N.-B. Conférence donnée à l'Université de Genève, le 26 octobre 1952, sous les auspices de la Fondation Marie Gretler.

humaine, sont aux yeux de l'Écriture : la situation de l'homme créature, la situation de l'homme créature pécheresse, la situation de l'homme nouveau. C'est donc à travers ces différentes situations qu'il nous faut saisir la liberté humaine. Faire abstraction de ces diverses situations, ce serait, selon le christianisme, parler d'un homme inauthentique, irréel, d'un homme qui n'existe pas de la seule existence véritable, l'existence devant Dieu.

I. LA LIBERTÉ DE LA CRÉATURE

Pour des esprits formés par l'idéalisme et par l'existentialisme, cette liberté peut paraître assez déconcertante. Si l'homme n'est pas capable de la divinité, s'il ne peut être assuré d'une participation indéfinie à l'essence même de l'Esprit, et s'il ne peut pas non plus se donner l'existence à lui-même, en un mot s'il est créature, comment pourrait-il être libre ? Pour parler de sa propre liberté d'une façon convenable, l'homme aime à se situer *avant* sa propre création, il édifie par lui-même une sorte d'essence éternelle de l'humanité telle qu'elle aurait existé avant toute création, au moins dans l'entendement divin (et on sait que les théologiens eux-mêmes ne se sont pas privés de telles spéculations). Mais c'est oublier la radicale contingence de la création, c'est transformer la création en une émanation, c'est-à-dire la production dans l'univers sensible d'essences éternellement préexistantes qui seraient ainsi jetées dans un monde étranger et qui y seraient nécessairement captives. Leur existence dans la création serait nécessairement une sorte de malheur métaphysique et elles seraient condamnées à aspirer vers une éternité et une liberté perdues. Mais ce genre de spéculation est tout à fait étranger à la religion biblique. Parce que la création est un acte gratuit de Dieu, elle tient toute son essence et toute son existence de cet acte lui-même. Acte dont le mystère est grand, puisque par cet acte Dieu crée non un objet qui serait livré à lui, non un autre lui-même, mais un être, c'est-à-dire une personne autre que lui-même, un être qui, pour utiliser la locution si fréquente et si symptomatique de l'A. T., se tienne debout devant lui, constitue pour lui un vis-à-vis, avec qui un dialogue et éventuellement un conflit puissent s'engager. Toute la liberté de l'homme créature tient dans cette possibilité du dialogue avec Dieu, de la rencontre avec Dieu, et de la fuite loin de Dieu. Il faut donc bien comprendre pour saisir la liberté de l'homme que la création biblique n'est ni émanation, ni fabrication mais bien appel à l'existence d'une personne destinée à entrer en relation avec une autre personne. Elle est création par la parole. Et ce terme de parole doit être pris avec tout ce qu'il comporte d'ana-

logie dans le domaine humain : c'est aussi par la parole — celle de l'éducateur, du prédicateur, du prophète, du saint ou tout simplement de l'ami — qu'il nous est possible d'appeler autrui à des formes meilleures d'existence et de responsabilité. C'est par la parole de l'amitié et de l'amour que nous créons nos propres vis-à-vis, ceux avec lesquels nous engagerons un dialogue libre, parce que jailli d'une rencontre intersubjective et de la confiance qu'elle suppose.

Jusqu'à présent nous n'avons pas encore utilisé la notion d'*imago Dei*, sur laquelle la théologie traditionnelle a pourtant édifié sa doctrine de la liberté de l'homme. C'est que cette notion interprétée comme elle l'a été, dans un sens substantialiste, ne rend pas compte de la vraie situation de l'homme. Ou bien on s'en sert pour affirmer qu'il y a en l'homme une parcelle de divinité, immergée dans une matière moins noble, et c'est la condition de créature qui est perdue de vue ; ou bien on s'en sert pour définir une sorte de nature immuable de l'homme qui ne rend pas compte de cette liberté véritable que l'homme trouve dans sa position de dépendant de Dieu, d'existant engagé dans un dialogue avec Dieu. La ressemblance de l'homme avec Dieu n'est pas contenue dans une certaine qualité substantielle de l'homme ; elle est constituée, elle existe dans le fait même que l'homme, interpellé par Dieu, répond à cette interpellation, entend la parole créatrice de son Dieu et y consent. La seule véritable garantie de la liberté humaine, c'est précisément cette parole créatrice qui rend l'homme participant, dans le dialogue, dans la responsabilité, à la liberté même de Dieu. Comme l'a bien vu et avec une très grande lucidité Louis Lavelle : « La grandeur de Dieu éclate dans cette vue que créer, pour lui, c'est se faire participer »¹. Tel est bien le miracle de la création biblique, c'est qu'elle n'est pas la création de réalités dépendantes, mais si j'ose ainsi m'exprimer, de réalités répondantes. La majesté du Dieu biblique, sa gloire, c'est d'appeler à l'existence et de tolérer devant lui, l'autre que lui-même, et de prendre plaisir à cette altérité de l'autre. Dès que l'on est engagé avec quelqu'un dans un dialogue personnel, on est libre. L'esclave c'est celui qui ne parle pas avec son maître et à qui il est demandé une obéissance machinale, une perfection machinale dans cette obéissance. Hegel a bien vu, en analysant la relation du maître et de l'esclave, que la conscience de l'esclave est une conscience prête à reconnaître l'autre conscience sans être reconnue par elle. La créature n'est pas esclave parce que le Dieu créateur ne cherche pas à être reconnu par elle sans la reconnaître lui-même. La relation de foi ou de confiance suppose cette mutuelle reconnaissance.

¹ « La voie étroite », in *Tijdschrift voor Philosophie*, XIII^e année, mars 1951, n° 1, p. 59.

La liberté de la créature est donc réelle et concrète. Mais en même temps elle est une liberté *finie*. Et ceci pour une double raison. La première, c'est que la relation personnelle qui unit l'homme à Dieu étant elle aussi contingence, dépend d'une initiative absolue qui vient de Dieu : il n'appartient à la créature ni de donner l'existence, ni de vouloir s'égaliser à son Créateur. Les deux tentations sont d'ailleurs liées. Toute tentative d'autocréation est en même temps tentative d'autodéfinition. La révolte absolue contre le Créateur, la volonté de se donner à soi-même l'existence, s'exprime forcément dans une recherche de la divinisation, comme Albert Camus vient opportunément de nous le rappeler. La seconde raison, c'est que toute relation de foi implique d'elle-même une limitation pour celui qui croit. Avoir confiance en quelqu'un, c'est renoncer à cette liberté qui consisterait à ne pas tenir compte, à se moquer de la volonté de celui-ci. Avoir confiance en Dieu le Créateur, c'est reconnaître que sa volonté à notre égard est bonne, donc s'interdire certains autres chemine-ments, même si ceux-ci nous apparaissent comme possibles. Aussi voit-on dans la *Genèse* que Dieu garantit la relation personnelle qui l'unit à sa créature par un obstacle, par une défense, qui peuvent certes être tournés, mais qu'il suffit de tourner pour que la relation personnelle avec le Dieu vivant soit immédiatement détériorée. Cette défense est symbolisée par l'interdiction de manger des fruits de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, et le contenu de cette défense est caractéristique : si l'homme connaissait, au sens actif et créateur que ce verbe a dans l'A. T., le bien et le mal de façon absolue, c'est-à-dire d'une façon indépendante de la volonté exprimée par son Créateur, alors (et le tentateur ne ment pas sur ce point) il serait comme Dieu lui-même. Il se donnerait à lui-même ses propres valeurs, il les créerait, loin d'avoir à les reconnaître. Il disposerait souverainement du bien et du mal, alors que dans la perspective chrétienne, dont Descartes est ici l'interprète, les idées éternelles, les normes et les valeurs, toutes les objectivités sur lesquelles l'homme règle sa pensée et son comportement, loin d'être des créations arbitraires de l'homme, loin d'être des structures dépendant de l'homme, sont données à l'homme avec la création au sein de laquelle il est placé. Or cette liberté-là, précisément, parce que l'homme est créature, il n'est pas capable de l'assumer sans se détacher de son Créateur et sans abîmer la création tout entière. C'est pourquoi il faut que la liberté de l'homme soit une liberté finie, c'est la seule liberté concevable pour une créature qui tient tout son être et toute son authenticité de la parole qui l'appelle à l'existence. Sartre a bien saisi le vrai caractère de la liberté chrétienne lorsqu'il l'englobe dans la même réprobation que la liberté cartésienne : « S'il n'invente pas son Bien, s'il ne contruit pas sa Science, l'homme n'est plus libre que nomina-

lement. Et la liberté cartésienne rejoint ici la liberté chrétienne qui est une fausse liberté : l'homme cartésien, l'homme chrétien sont libres pour le Mal, non pour le Bien, pour l'erreur, non pour la vérité »¹. Toutefois comprenons bien que la liberté de l'homme selon la Bible n'est pas freinée par une force qui lui serait extérieure, elle est limitée par la relation personnelle où elle prend naissance. C'est sa propre origine qui la limite. Sans doute reste-t-il possible pour l'homme d'aller dans le sens indiqué par le Tentateur, de devenir libre, absolument, mais nous montrerons tout à l'heure que cette possibilité théorique ne devient jamais concrète et qu'elle ne se réalise que sous forme d'aliénation.

Mais il faut encore insister sur un point. Cette liberté finie dans son principe se réalise dans une infinité de tâches. Telle est la richesse de la création et de son histoire (puisque la création a été créée temporelle) que l'homme n'épuise jamais la diversité des projets qu'il peut concevoir à l'intérieur de cette création. Avant d'indiquer la limite de toute liberté humaine, le Créateur assigne à la créature la tâche de dominer sur l'ensemble de la création visible. Tous les projets de la culture, de la civilisation, de la science et de la technique, toutes ces aventures où l'humanisme a vu avec raison le contenu de la liberté humaine, sont inclus dans cette tâche. Les valeurs objectives limitent pour l'homme le domaine du possible ; il ne peut ni agir, ni penser comme si ces objectivités n'existaient pas. Mais chacune de ces valeurs lui propose une diversité inépuisable d'entreprises. Je ne puis pas inventer le bien, mais je n'ai jamais fini d'accomplir le bien.

C'est pourquoi cette liberté finie n'est pas pour l'homme un malheur. Il n'est pas nécessaire qu'il se révolte contre sa situation de créature pour accéder à la liberté. Comme l'antiquité païenne l'a bien soupçonné, mais pour des motifs tout différents, il y a une perfection dans le fini. Cette finitude n'est évidemment pas n'importe quelle finitude ; c'est la finitude de la création divine. C'est cette perfection dans la finitude que note bien Calvin : « (L'homme) adhérerait à Dieu par la *participation* de tous biens pour vivre perpétuellement, s'il eût persévéré en l'intégrité qu'il avait reçue. Mais il n'y est point demeuré longuement. Car il s'est rendu soudain par son ingratitude, indigne de tous les bénéfices que Dieu lui avait donnés. Ainsi a été effacée l'image céleste qu'il portait ; d'autant qu'étant aliéné de Dieu par le péché, semblablement il a été étranger de la communion de tous biens lesquels ne se peuvent avoir qu'en celui-ci ». ²

¹ SARTRE : *La liberté cartésienne*, introduction à Descartes. (Les Classiques de la Liberté, 1946, p. 42.)

² CALVIN : *Institution*, Coll. Budé, t. I, p. 86.

2. LA LIBERTÉ DE LA CRÉATURE PÉCHERESSE

Pour comprendre le changement radical qui intervient dans la condition humaine du fait du péché, il convient de se représenter clairement la nature de l'acte pécheur. Une désobéissance sans doute qui pousse l'homme à refuser sa condition de créature, à s'installer dans cet absolu, hors de la création où on connaît le bien et le mal. Mais par delà cette désobéissance, un doute, un manque de confiance en la parole de Dieu, doute et manque de confiance qui viennent briser la relation personnelle avec Dieu ; c'est ce doute que fait naître la parole du Tentateur : « Est-ce vrai que Dieu a dit : Vous ne mangerez pas de tous les arbres du jardin » ? (Gen. 3 : 1). Inutile de poser la question du caractère plus ou moins profond, plus ou moins originel, plus ou moins total du péché. La confiance ne comporte pas de degré, elle est ou elle n'est pas : du côté de l'homme qui désormais va se cacher devant Dieu, la rupture est totale. L'homme va s'efforcer d'édifier une vie intérieure, une intimité où Dieu n'ait plus droit de regard. Pour l'homme il va s'agir de ruser avec Dieu. Si l'homme reste un vis-à-vis de Dieu, cela tient au seul fait que du côté de Dieu la rupture n'est pas acceptée. Dieu continue à interpeller l'homme, à l'appeler à l'existence, fût-ce par une parole accusatrice. C'est ainsi que la mort ne s'empare pas de l'homme. La colère et la jalousie de Dieu qui veut restaurer la relation et la confiance brisées maintiennent l'homme dans l'existence. Le néant certes guette l'homme et pèse comme une menace sur toute son existence, mais il est contenu pour un temps indéterminé parce que Dieu continue à parler à l'homme qui ne répond plus, ou qui répond mal. Qu'en est-il alors de la liberté de l'homme ? Une conception substantialiste de l'*imago Dei* entraînerait une conception toute formelle de la liberté. On raisonnerait ainsi : l'*imago Dei* étant une propriété inamissible de l'homme, celui-ci est forcément libre, mais cette liberté est un pouvoir neutre, au sens plein du mot un libre arbitre susceptible d'évoluer vers une liberté d'indifférence, une disponibilité parfaite aussi bien pour le mal que pour le bien. Ce que nous avons dit jusqu'à présent nous interdit de nous engager dans cette voie.

Si l'homme reste dans le péché un homme, c'est qu'il est toujours soutenu par la parole qui l'a créé. Aussi voit-on que Dieu lui renouvelle sa délégation de dominateur de la création. Evidemment cette fonction sera difficile à exercer. L'homme, roi de la création et solidaire d'elle, l'entraîne dans sa chute. Une autre puissance que celle du Créateur est à l'œuvre dans le monde. La domination de l'homme sera une domination contestée, et l'histoire nous apparaît comme une

longue lutte de l'homme pour faire reconnaître sa domination et son autorité, et dans cette lutte le risque d'aliénation apparaît à chaque instant. Rien n'est plus significatif à cet égard que la technique, puissance par laquelle l'homme cherche à imposer, légitimement, sa loi à l'univers, et qui à chaque instant risque de se retourner contre lui et de l'asservir. Dans chacune de ses entreprises la liberté de l'homme est en péril. De même le gouvernement des hommes, qui a en principe pour objet d'assurer et renforcer la liberté des hommes, risque à chaque moment de se muer en administration des choses humaines, c'est-à-dire de réduire l'homme aux dimensions d'un objet. Cette constante aliénation de l'homme qui renaît sous des formes diverses, aux divers niveaux de la civilisation et où le marxisme a vu, à juste titre, le contenu même de l'histoire humaine, demeure dans la perspective du marxisme comme de l'humanisme une sorte de mystère, un malheur attaché à la condition humaine ; pour le christianisme il est l'expression même de la situation de l'homme pécheur. Mais enfin que le risque puisse être couru, que les périls puissent être conjurés, pour renaître aussitôt après, cela même atteste que l'homme n'est pas enfermé dans une fatalité, que l'existence humaine n'est ni animale, ni servile. Vis-à-vis de la création il existe toujours pour l'homme une possibilité d'action libre. Ce qui signifie que l'homme pécheur n'est nullement privé de toute connaissance de valeurs ni de pouvoir de choix en fonction de ces valeurs. L'homme pécheur mène une existence éthique. Calvin après avoir rappelé la misère de cet homme et le danger qu'il y a à laisser l'homme dans l'illusion sur lui-même et sur ses capacités, marque avec fermeté qu'il ne s'agit pas de rabaisser l'homme au-dessous de la condition humaine : « Il n'y a nul doute qu'il ne faut rien ôter à l'homme du sien, c'est-à-dire qu'il ne lui faut moins attribuer que ce qu'il a »¹. Et pourtant, dans le même texte où il reconnaît à l'homme pécheur la capacité d'aspirer au bien et à la liberté, donc de mener une existence éthique, Calvin refuse à l'homme la possession de la liberté, en parfait accord avec l'Écriture qui ne cesse de nous parler de la condition de l'homme pécheur comme d'une captivité ou d'une servitude. Comme le déclare le Christ johannique « quiconque commet le péché est esclave du péché » (Jean 8 : 34), et l'épître aux Galates oppose la condition de l'homme sauvé, qui est une condition de fils dans la maison de son Père, à celle du pécheur qui est un esclave (Gal. 4 : 7).

Nous sommes donc en présence d'une contradiction : d'une part la tâche qui est assignée à l'homme pécheur est une tâche d'homme libre, d'autre part l'homme pécheur est en réalité esclave. Mais le Christianisme résoud lui-même cette contradiction : et l'on peut

¹ *Institution*, Coll. Budé, t. I, p. 95.

schématiser la solution qu'il apporte en se reportant à l'image politico-sociale de l'esclave. Celui-ci n'est pas un être psychologiquement ou moralement diminué, il jouit de la plénitude de ses fonctions. A le considérer dans son être propre on peut le dire libre. Mais c'est l'ensemble de cette personne humaine qui est mise, avec sa liberté, en état d'esclavage. Il en est de même de l'homme pécheur. N'entretenant plus une relation de confiance avec Dieu, il est tombé sous la domination d'une autre puissance. Celle-ci n'avait certes pas le pouvoir de réduire à néant une créature que Dieu n'a pas abandonnée. Le péché ne constitue pas une défaite pour Dieu, un anéantissement de son œuvre : mais l'homme devient esclave du péché avec tout ce qu'il tient de son Créateur. Ainsi s'explique le fait que l'homme puisse faire le mal librement, ainsi s'explique la permanence de sa responsabilité jusque dans le péché. « On se tromperait du tout au tout, écrit Paul Ricœur, si on essayait de *juxtaposer* une demi-liberté avec une demi-captivité. Le problème n'est pas de dosage. Il faudrait plutôt comprendre que c'est une liberté totale qui est *totale*ment tombée aux mains de l'ennemi. L'ennemi n'a pas étendu sa vanité sur une chose, sur un mécanisme, sur une bête instinctive, mais bien sur une liberté : c'est une liberté qui est captive, prise dans ce Rien qu'on retrouve en toute passion. Rien de la gloire, Rien de la jalousie, Rien de toute idole. La chute ne peut pas faire que je devienne une pierre ou un chien. Je suis un homme, homme lié, homme en proie à Satan.

» Le péché, c'est la *liberté serve*. C'est donc plutôt la superposition de l'esclavage et de la liberté qui est le mystère même du péché. La philosophie ici met en garde le théologien de ne pas confondre l'esclavage du péché avec un déterminisme qui n'a de sens qu'au plan des objets. L'esclavage c'est encore l'aventure d'une liberté. »¹

Une liberté serve, voilà la liberté de la créature pécheresse. Voilà le secret de la grandeur et du tragique de l'homme pécheur. Luther avait magnifiquement repéré cette situation paradoxale lorsqu'il intitulait sa réponse à la Diatribe « Traité du Serf-Arbitre ». Mais embarrassé par une philosophie substantialiste, ne possédant pas les concepts nécessaires pour expliciter son intuition, il était condamné à combattre son adversaire, sans jamais le rencontrer. La controverse d'Erasmus et de Luther est ainsi un exemple étonnant de dialogue de sourds.

¹ « L'expérience psychologique de la Liberté », in *Le Semeur*, 46^e année, 1947-1948, p. 450.

3. LA LIBERTÉ DE L'HOMME NOUVEAU

Si telle est la condition de l'homme pécheur, nous comprenons immédiatement en quoi peut consister la libération de l'homme. Elle consiste à soustraire l'homme à cette gangue qui le recouvrait totalement — l'esprit, l'âme et le corps — et à le réintégrer dans une relation de foi avec son Créateur. La liberté éthique dont dispose l'homme pécheur ne saurait intervenir dans cette libération, puisqu'elle est elle-même asservie. C'est pourquoi elle ne peut se faire que par la médiation du Christ, c'est-à-dire précisément de celui qui, quoique possédant dans sa plénitude la nature divine, a accepté volontairement d'être homme, a refusé, malgré la sollicitation du Tentateur de se prévaloir de sa divinité, et conserve son humanité jusque dans l'éternité comme en témoigne le mystère de la résurrection et de l'ascension. Il ne saurait être question d'exposer dans le cadre de cet article toute l'économie de l'œuvre libératrice du Christ. Mais il est important de souligner que cette œuvre est accomplie par le Dieu Créateur devenu créature et qui, à l'inverse de ce qu'a fait l'homme lors de la chute, refuse d'échapper à la condition de créature qu'il a pourtant volontairement choisie. C'est avec sa seule humanité que le Fils de Dieu agit : c'est dans sa seule humanité qu'il est en communion parfaite avec le Père, et c'est dans sa seule humanité qu'il connaît une totale liberté. Aussi est-il vraiment, lui, l'homme nouveau, le nouvel Adam, le premier-né de la nouvelle création. Unis à lui par la foi, les fidèles entrent dans une nouvelle relation avec Dieu : ils sont justifiés par la foi. Ils ne pouvaient pas l'être par leurs œuvres, si utiles, bonnes et méritoires fussent-elles, parce que ces œuvres étaient les œuvres d'une liberté servie.

Pour désigner cette nouvelle condition où l'homme est introduit par la foi, l'Écriture utilise une expression assez singulière : celle d'enfants. Nous devenons enfants de Dieu. C'est aux seuls enfants de Dieu qu'appartient la liberté glorieuse. Saisissons dans toute sa profondeur cette relation entre la liberté et l'accès à l'enfance : il ne s'agit point, pour devenir comme des enfants, de rechercher ou de simuler une innocence que nous ne pouvons pas plus retrouver que nous ne pouvons annuler notre histoire. C'est par la foi qu'on accède à l'enfance, comme le note le Prologue de Jean : « A tous ceux qui l'ont reçu (le Logos), il a donné le pouvoir de devenir *enfants* de Dieu, savoir à ceux qui croient en son nom » (Jean 1 : 12). L'enfant seul est libre parce qu'il croit, parce que sa foi est confiance — c'est dans

cette confiance qu'il se trouve libéré de toutes les menaces d'asservissement qui pesaient sur lui. C'est pourquoi la foi confesse Dieu comme Père. Nous mesurons ici toute la distance qui dans la perspective chrétienne sépare la liberté de l'indépendance. Aussi bien le terme d'indépendance n'a-t-il aucun sens pour celui qui est une créature et qui se trouve solidaire de la création. Le christianisme pense que le débat sur la liberté ne peut être ni compris ni résolu par l'alternative de l'autonomie et de l'hétéronomie où Kant a prétendu l'enfermer. L'autonomie pour une créature, consiste précisément à refuser la relation de foi qui l'unit à Dieu et, parce qu'elle est créature, elle tombe immédiatement sous l'empire des puissances qui l'asservissent. Mais la relation de foi ne peut pas, elle, être qualifiée d'hétéronomie, à moins que l'on ne postule que toute relation authentique de l'être avec autrui, qui est pourtant créatrice de l'être lui-même, ne soit une aliénation et un asservissement. Si dans ma relation avec Dieu, je reçois non seulement la vie, le mouvement et l'être, mais plus encore, la justice du cœur, si la résurrection à laquelle je participe par la foi est vraiment la création d'un être nouveau, comment pourrais-je voir dans cette relation, en dehors de laquelle je suis menacé par le néant, une hétéronomie ? Sans doute existe-t-il bien une hétéronomie religieuse, c'est celle contre laquelle l'apôtre Paul n'a cessé de lutter. Car il avait parfaitement vu que dans la religion d'Israël, la loi, affectée d'un coefficient de sacré — et même surtout à cause de ce coefficient — était devenue une réalité autonome, un système juridique ; bien que donnée par Dieu elle n'était plus différente de la loi de la cité antique ; elle n'avait plus qu'un sens sociologique, elle était enchâssée dans une tradition. Mais elle n'était plus l'exigence exprimée dans une relation de personne à personne et c'est pour cela qu'elle était destructrice de toute liberté. Voilà pourquoi l'apôtre Paul a enfermé le règne de la loi dans une immense parenthèse qui va de Moïse à l'Incarnation, et qu'il a rétabli par delà cette parenthèse un lien direct entre le Christ auquel nous sommes unis par la foi et Abraham, le père des croyants, qui se tenait debout devant l'Éternel et qui manifesta sa liberté à l'égard de toutes les nécessités tribales en partant sans savoir où il allait et marchant sur la foi d'une seule parole.

La présence de Dieu en Christ dans notre histoire, l'immanence de Dieu par le Saint-Esprit dans nos existences nous arrachent aux déterminismes qui rendaient notre liberté serve. Nous sommes réintégrés dans un dialogue avec Dieu, nous vivons dans la foi, nous sommes comme des enfants dans la maison de leur Père. Voilà la seule liberté concrète qui ne nous conduise pas à la démesure et à l'absurdité de l'autodéification. La liberté humaine est dans cette relation restaurée avec le Dieu créateur — ou elle n'est pas. Précisément.

sément parce que la liberté est toujours dans cette relation vécue, le terme même de liberté absolue se trouve dépourvu de sens.

Il resterait à parler du *contenu de cette liberté*. Sans doute peut-elle se manifester de façons extrêmement diverses. Mais le christianisme insiste avec prédilection sur l'un de ses caractères — caractère qui se trouve inscrit dans l'affirmation fondamentale de la justification par la foi. Qu'implique en effet cette affirmation ? C'est que notre être essentiel, notre être devant Dieu ne se trouve pas sous la dépendance de notre paraître et de notre faire, c'est-à-dire de nos œuvres. Sans doute celles-ci ne sont-elles pas indifférentes, elles ne sont point étrangères à notre personne. Nous ne pouvons jamais les considérer comme des actes gratuits, il nous faut nous y engager. Mais ces œuvres nous manifestent autant qu'elles nous trahissent. Impossible d'éviter que le vieil homme pécheur y soit aussi présent que l'homme nouveau. Aussi aucun de nos actes ne résiste-t-il à l'examen, et Kant a eu bien raison de mettre en doute l'accomplissement d'un seul acte moralement pur au cours de l'histoire humaine. Chaque acte, malgré son efficace possible, est en un sens un échec et requiert d'être pardonné. C'est parce que le chrétien implore ce pardon, qu'il ne saurait se désolidariser de ses actes. Il doit les assumer. Ses actes, c'est lui-même. Mais la doctrine de la justification par la foi lui apprend que s'il est engagé avec Dieu dans une relation de foi, Dieu le voit autrement qu'à travers ses actes : Dieu le voit dans la lumière de la promesse, de la vocation qu'il lui adresse en Christ, Dieu le voit dans ce qu'il sera un jour et qui n'a pas encore été manifesté. Dieu le voit en Christ avec qui il est uni par la foi. Sachant cela le fidèle sait que son passé, son histoire, ses actes ne pèsent pas sur lui d'un poids mortel. L'homme n'a plus à attendre de recevoir sa réalité de ses propres œuvres, ce qui serait le cas s'il se donnait à lui-même l'existence par ses propres actes. Et comme il n'a pas à se faire par ses œuvres, il n'a pas à vivre dans l'angoisse de l'échec, ni dans le souci d'être fidèle à lui-même : il est magnifiquement libre pour les œuvres les plus nouvelles, les plus originales et les plus audacieuses. L'homme n'est jamais plus libre, plus capable de se tourner résolument vers l'avenir et d'échapper à la pesanteur du passé, que lorsqu'il sait, non bien sûr d'une connaissance théorique, mais d'une connaissance dans la foi, que par ses actes il ne peut pas compromettre l'existence de l'homme nouveau et qu'il ne peut rien accomplir, pour lui-même, pour ses semblables, ou pour la création tout entière, qui soit irrémédiable. Par delà la loi, ce sont les œuvres qui emprisonnent l'homme. Et c'est pourquoi Luther a célébré la justice et l'existence qui viennent de la foi comme une libération. Il compare l'homme nouveau à l'Adam d'avant la chute et il célèbre son travail de libre et joyeux, parce que « ce travail et ces soins n'étaient nullement

nécessaires à son salut »¹. L'humanité plus que jamais vit dans l'angoisse de faire son destin, c'est cette angoisse qui la pousse à réglementer de plus en plus sévèrement l'action des individus et des collectivités, à les asservir au respect d'une ligne mythique de l'histoire. Progressivement les hommes cessent d'avoir un avenir devant eux. Cette situation s'aggraverait tant que les hommes n'auront pas compris que leur existence authentique n'est pas fondée dans leur faire, mais que c'est ce faire qui manifeste leur existence authentique.

* * *

« C'est à la liberté, dit l'apôtre, que vous avez été appelés » (Gal. 5 : 13). On ne saisit pleinement le sens de cette parole que si l'on se souvient qu'il ne s'agit pas dans cet appel d'une quelconque exhortation éthique, mais d'une véritable vocation, d'une *élection*, c'est-à-dire d'une parole prononcée sur notre existence par Quelqu'un qui est lui-même présent dans cette Parole, qui est cette Parole, la Parole faite chair, de sorte que cette Parole suscite elle-même la relation concrète interpersonnelle dans laquelle nous sommes libres.

C'est ainsi que l'élection divine, que d'aucuns appellent, à tort sans doute, prédestination, est le fondement même et la source de notre liberté.

ROGER MEHL.

¹ *Le Livre de la Liberté chrétienne*, Ed. Kuhn, p. 48.