

Czesław Bartnik

La liberté libérée

Collectanea Theologica 50/Fasciculus specialis, 179-193

1980

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

CZESŁAW BARTNIK, LUBLIN

LA LIBERTÉ LIBÉRÉE

Malgré l'énorme importance qu'a la liberté comme phénomène et comme problème, l'éleuthérologie, c.à.d. la science de la liberté (en grec *eleutheria*, en hébreu *hufeszah*, en latin *libertas*) est toujours négligée. La théologie catholique de la liberté ne se développe que dans une faible mesure, se limitant surtout à la question du rapport de la volonté humaine avec la grâce¹. Il se peut que l'esprit des époques passées n'était pas favorable au développement de la liberté elle-même et à la réflexion à son sujet. En outre il semblait que le christianisme n'avait qu'une estime limitée de la liberté temporelle; parfois, comme pour la réalité temporelle, l'appréciation était franchement négative. Pour parler plus clairement, il semble que dans le christianisme existaient deux façons de comprendre la liberté:

a) Au sens large, la liberté devait consister en une soumission totale à la volonté de Dieu, en un service parfait de la Providence, en l'acceptation de l'action supérieure, surtout divine, sans susciter d'entraves, en une „passivité active” à l'égard de l'économie divine du salut et enfin en une acceptation totale de la dépendance envers l'autorité civile, et aussi en une attitude générale „d'humilité” à l'égard du cours de l'histoire. Ce genre de „liberté” non seulement était jugé positif, mais franchement était le programme fondamental du christianisme.

b) Au sens restreint la liberté devait être une autonomie de l'homme, une domination sur la nature et sur l'histoire, une autoréalisation individuelle et sociale, une production plus ou moins soustraite aux entraves, une nouveauté, une transformation des choses, du monde et des destinées, et même une espèce de création humaine. Une telle liberté était jugée péjorativement

¹ Sur l'éleuthérologie cf. entre autres: P. Ricoeur, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950; J. de Finance, *Existence et liberté*, Paris 1955; J. B. Metz, *Liberté*, dans: *Encyclopédie de la foi*, Paris 1967, t. II, pp 468—480; Cz. Strzeszewski, *Wolność osobowa człowieka* (Liberté personnelle de l'homme), *Zeszyty Naukowe KUL* 10 (1967) fasc. 1,7—10; L. Boros, *Istnienie wyzwolone*, trad. de l'allemand, Warszawa 1971; N. Nemetschek, *Zur Hoffnung befreit*, Innsbruck 1978; C. Dagens, *L'homme renouvelé par Dieu*, Paris 1978.

comme illusoire, crypto-athée, niant la grâce, une espèce d'égoïsme et de révolte contre l'ordre divin se trouvant dans le monde.

La théologie se trouve dans l'obligation d'une revalorisation radicale de la liberté au sens strict du mot. Un pas de géant dans cette direction a été fait au concile Vatican II qui a revalorisé toute la réalité temporelle. Avec cela une sérieuse contribution vient de l'expérience séculière de plus en plus profonde, qui constitue bien une source pour la théologie, même si elle n'est que secondaire. Il est aussi caractéristique que ce pessimisme concernant la liberté n'était pas universel dans l'Eglise. Ses représentants étaient surtout des théologiens scolaires et des gouvernants de communautés ecclésiastiques; par contre, le reste du peuple de Dieu vivait dans l'optimisme concernant la liberté, ce qui ne trouvait pas d'écho correspondant dans la doctrine sur la liberté. Mais approche le moment de tentatives plus franches de son élaboration. Entre autres un grand optimisme de la liberté caractérise depuis longtemps le peuple de Dieu en Pologne. Ce phénomène devrait trouver son expression spécifique en théologie. Il faut également expliquer bien des données bibliques dans un esprit d'un plus grand optimisme.

1. La „structure” anthropologique de la liberté

Nous parlons surtout de la liberté anthropologique, et non de la liberté cosmologique. Selon l'anthropologie la liberté est, semble-t-il, un élément ontique de l'homme. Cette thèse est une hérésie pour la pensée classique, qui s'appuie sur les principes du déterminisme absolu de l'être, où il ne peut pas y avoir de place pour la liberté. Ce n'est que l'existentialisme qui admet que l'homme crée son propre être d'une manière spontanée, libre et indépendante. C'est la mise en place spécifique du phénomène de la liberté humaine sur la base grecque, de raison et de conscience encore, ce qui a trouvé son expression la plus complète dans la philosophie d'Hégel. La liberté, selon Hégel, naît de la „conscience de la liberté”, de „la conscience que l'homme est libre en tant qu'homme, et que la liberté d'esprit constitue son être le plus spécifique”, la prise de conscience de sa liberté par son esprit est le but final du monde, la liberté enfin, est une sorte de conscientisation personnelle de la nécessité². La liberté de l'homme est une sorte de résultat de la négation rationnelle dans le processus du développement de l'esprit objectif.

De même d'après le marxisme la liberté doit naître dans l'homme grâce à la négation dialectique de type conscient-rationnel. Engels disait que „la nécessité est aveugle dans la mesure où elle

² G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów* (Cours sur la philosophie de l'histoire) trad. de l'allemand, Warszawa 1958, t. I, p. 28 ss., p. 70 ss.; t. II, p. 32 ss.

n'a pas été comprise"³. La raison et la conscience dégagent en quelque sorte la liberté par la négation active des déterminismes, grâce à quoi surgit une force de domination sur eux. „La liberté, lisons-nous plus loin, consiste donc dans le pouvoir — qui prend appui sur la compréhension des nécessités naturelles — que nous avons sur nous-mêmes et sur la nature extérieure, elle est donc un produit nécessaire du développement historique (...). Tout progrès de la culture est donc un pas vers la liberté"⁴. Donc d'après le marxisme l'homme est une structure qui se développe en direction de la liberté au plan individuel comme au plan social. L'homme a la possibilité d'agir conformément au but sur le mécanisme de tout déterminisme par le travail du cerveau et des bras. En conséquence l'homme exerce sa domination sur la nature, sur l'histoire et sur lui-même. La conscience révolutionnaire est le lieu où l'absence de liberté se transforme en débuts de liberté.

D'après le teilhardisme la liberté est un phénomène du processus de l'anthropogénèse générale. Elle est aussi un co-élément objectif de la pré-conscience, de la conscience et de la réflexion et elle se développe suivant la même règle: complexité plus grande — personnalisation plus grande, ce qui a pour résultat un accroissement de la liberté au cours de l'anthropogénèse. Donc les étapes préhumaines de la préconscience sont accompagnées d'une préliberté, genre d'une spontanéité de l'énergie radiale et de la spontanéité de la vie biologique. A l'étape de la conscience animale vulgaire répond le phénomène de la volonté simple, consistant en une ortho-élection instinctive des organismes vivants. Le véritable échelon de la liberté apparaît avec la réflexion, donc dans l'homme raisonnable. Elle est codée dès les débuts de l'évolution, mais elle atteint ses formes spécifiques dans la conscience de la deuxième puissance, c.à.d. dans la réflexion. C'est là qu'elle devient en quelque sorte „liberté à la deuxième puissance". Cependant le phénomène de la liberté ne se limite pas à la seule anthropogénèse individuelle, car elle concerne encore davantage l'anthropogénèse collective, la noogénèse. Ici apparaît en quelque sorte „la liberté à la troisième puissance". Elle devient la structure essentielle du collectif humain, qui se centre profondément au plan de la conscience collective. Les organismes sociaux plus compacts possèdent, malgré les apparences, une structure de la liberté plus développée, évidemment sans porter atteinte à la liberté individuelle. En définitive, sur la base de déterminismes de tous genres qui persistent avec ténacité, peu à peu se développe la liberté dans un mouvement oscillatoire; grâce à elle l'homme se détermine lui-même, saisit dans ses mains le processus de l'anthropogénèse in-

³ F. Engels, (*Anty-Dühring*), trad. de l'allemand, Warszawa 1948, p. 135.

⁴ *Ibid.*, p. 136.

dividuelle et sociale et décide de l'évolution générale. Et avec cela, le point Oméga n'est pas la négation de la liberté, mais sa source la plus profonde. La liberté est donc une force primitive de l'évolution anthropogénétique⁵.

Dans l'anthropologie théologique contemporaine apparaît la nécessité urgente de découvrir et d'élaborer la structure fondamentale de la liberté humaine. C'est une obligation spécifique pour la théologie de type personnaliste. Ne lui suffit plus la théorie traditionnelle qui soutient que la liberté n'est qu'un phénomène humain secondaire, lié soit à la transformation de la conscience, soit au choix de la volonté, soit enfin aux effets d'une autorité quelconque dans le domaine extérieur, c.à.d. dans l'action et dans le comportement. La liberté semble une structure personnelle spécifique, précédant même la rationalité et la volonté. Elle est un élément ontique de la personne humaine à côté de la raison, de la volonté et de l'action. Elle est peut-être même l'élément premier qui décide de la personnalité de l'homme; c'est pourquoi elle trouve son expression dans tous les autres éléments de la personne humaine. Si la philosophie classique définit l'homme comme un „animal raisonnable", il faut dire aujourd'hui que c'est un „animal libre et raisonnable".

La liberté en tant que première structure de la personne ne signifie pourtant pas une autonomie illusoire ou l'absence d'enracinement de l'homme dans le monde de différents déterminismes, ce la même manière que le fait d'être raisonnable de l'homme ne signifie pas l'absence de quelque non-rationalité ou de l'irrationalité. La liberté surgit dialectiquement de l'absence de liberté grâce au mystère de l'être. D'où la formation de la structure de la liberté humaine se trouve aux antipodes d'une large gamme de non-liberté et de la nécessité:

- somatique, naturelle et cosmique;
- technique, culturelle et temporo-spatiale;
- sociale, historique et de l'évolution générale;
- psychique, intellectuelle et idéologique;
- du pouvoir, de l'autorité, du système politique;
- des droits, des règles, des normes;
- des valeurs, des idées, des conceptions;
- de l'autonomisme, de l'individualisme et de toute impuissance.

La liberté apparaît seulement là où on obtient quelque résultat vraiment humain et personnel. Elle est le triomphe humain sur toutes sortes de déterminismes, mais possible grâce uniquement à leur existence. De cette manière l'homme constitue une structure du développement de la non-liberté à la liberté.

⁵ Th. Broch, *Das Problem der Freiheit im Werke von Pierre Teilhard de Chardin*, Mainz 1977.

La liberté apparaît déjà sur la base de la création, ou plus précisément sur la base du fait que l'homme est l'être créé. La liberté de l'homme est l'effet premier et irremplaçable de l'acte créateur de Dieu, libre dans son être et créant la liberté. Mais si la créature impersonnelle ne possède qu'une trace minimale de la structure de la volonté créatrice, pour ce qui est de l'homme, la liberté constitue son état d'être créé. En effet l'acte qui crée la personne humaine constitue la spécificité la plus remarquable de l'acte créateur général. La structure de la personne ne pourrait prendre naissance sans le giron de la liberté et sans la forme de la liberté. La liberté est une dimension nécessaire, ontique de l'homme qui a pris naissance et continue à se réaliser dans le giron de toute la création. Des traces précises de cette pensée sur l'acte créateur donnant la liberté de l'homme avant tout à travers le prisme de sa transcendance par rapport au monde et à l'histoire. Le dernier concile a énoncé la thèse que la liberté est un élément essentiel de l'image de Dieu: „La vraie liberté est un signe éminent de l'image de Dieu en l'homme" (*Gaudium et spes*, n° 17).

Une structure plus spécifique et plus complète de la liberté se forme dans l'homme racheté. Elle s'identifie à la structure de la qualité d'enfant de Dieu: *teknon Theou, pais, paidion, hios* (Rm 8,21; Ph 2,15). Cela ne signifie pas seulement que les enfants de Dieu, les fils de Dieu jouissent d'une plus grande liberté, mais aussi que la personne humaine devient enfant de Dieu avant tout grâce à la liberté salvifique, par la grâce qui est avant tout un don de la liberté divine. D'où le Saint Esprit est la source ultime de la structure de la liberté, par laquelle l'homme devient enfant de Dieu. Dans la Sainte Trinité l'Esprit Saint n'est pas seulement la personification de l'Amour, mais aussi de la Liberté. C'est pourquoi lui aussi élève sur la base de la liberté la liberté des enfants de Dieu: „Où est l'Esprit de Dieu, là est la liberté" (2 Co 3,17). L'homme devient enfant adoptif de Dieu par le Saint Esprit qui donne la liberté surnaturelle: „En effet, ceux-là sont fils de Dieu qui sont conduits par l'Esprit de Dieu: vous n'avez pas reçu un esprit qui vous rende esclaves et vous ramène à la peur, mais un Esprit qui fait de vous des fils adoptifs et par lequel nous crions: Abba, Père. Cet Esprit lui-même atteste à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu" (Rm 8, 14—16). Le Saint Esprit crée en nous une structure de liberté d'enfant de Dieu: „les fils sont libres" (Mt 17,26); „Tu n'es donc plus esclave, mais fils" (Ga 1,7). Cette liberté est la base et la racine du salut des structures humaines.

La liberté salvifique de l'enfant de Dieu se développe avec le cours du progrès de l'histoire du salut. Cette liberté ne serait pas réelle si elle n'ouvrait pas de nouvelles perspectives du développement de l'homme et de l'autodéveloppement. „Voyez, lisons-nous dans la Lettre de saint Jean, de quel amour le Père nous fait

don, que nous soyons appelés enfants de Dieu, et nous le sommes!... Mes bien-aimés, dès à présent nous sommes enfants de Dieu, mais ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que lorsqu'il paraîtra, nous lui serons semblables" (1 Jn 3, 1—2). Ce sera un attrait éternel pour le Christ, une éternelle filiation par rapport au Père et un devenir liberté même de l'être dans le Saint Esprit. Mais ici-bas aussi, par la grâce de la liberté, l'homme devient de plus en plus homme, de plus en plus personne et „absolu”.

2. La liberté existentielle

La liberté étant une structure interne de la personne se manifeste directement dans toute l'existence humaine. L'existence n'est pas comprise ici à manière d'Heidegger comme un processus d'expérience de la conscience, mais comme une existence humaine réelle, avec ses contenus fondamentaux et ses valeurs. La structure chrétienne de la liberté s'exprime avant tout dans le mystère de l'existence libre, c.à.d. que l'existence chrétienne est la réalisation de la liberté des enfants de Dieu. La plus libre est l'existence éternelle: „La Jérusalem actuelle est esclave avec ses enfants. Mais la Jérusalem d'en haut est libre, et c'est elle qui est notre mère" (Ga 4, 25—26; cf. Rm 6,22). La rédemption du Christ a inauguré en nous le chemin vers la liberté éternelle: „C'est pour que nous soyons vraiment libres que le Christ nous a libérés. Tenez donc ferme et ne vous laissez pas remettre sous le joug de l'esclavage" (Ga 5,1).

L'existence de la grâce est l'existence de la liberté. Cette liberté semble consister avant tout en une inauguration réelle du processus de la rédemption entendue comme un chemin vers la pleine existence et vers la dynamique personnelle. La liberté semble être une possibilité de la transcendance universelle de l'homme par rapport à toute limitation: „... tout est à vous, mais vous êtes au Christ et le Christ est à Dieu" (1 Co 3,23). La vie chrétienne devient complètement libre par l'amour qui crée une nouvelle existence complètement humaine et triomphant de toute limitation d'être, d'espace-temps, historique, de destinée, anthropologique et autre (Rm 8, 31—39). La liberté chrétienne est le premier visage de la grâce (2 Co 3,17); Rm 8,2). Le monde humain reçoit une nouvelle valeur, en plus de la vérité et du bien, et c'est la liberté, „la liberté en Jésus Christ" (Ga 2,4). C'est pourquoi la vocation chrétienne est en premier lieu „une vocation la liberté" (Ga 5,13). Le point culminant de la liberté arrivera à la fin des temps, quand elle se déversera aussi sur le monde matériel transfiguré et quand il se couvrira de la plénitude de la gloire: „...car elle aussi (la création — Cz. B.) sera libérée de l'esclavage de la corruption, pour avoir part à la liberté et à la gloire des enfants de Dieu" (Rm 8,21).

La liberté existentielle possède plusieurs visages plus façonnés:

a) La liberté de l'existence chrétienne consiste surtout en l'éternisation de l'existence humaine. La Bible en parle sous deux aspects, positif et négatif.

1) Positivement, c'est l'ouverture à Dieu, la transcendance à la vie divine, la voie vers les plus hautes valeurs et la perspective de la vie éternelle: „Tu n'es donc plus esclave, mais fils; et comme fils, tu es aussi héritier; c'est l'oeuvre de Dieu" (Ga 4,7; cf. 4,25.26).

2) Négativement, c'est l'arrachement à l'écoulement sans issue vers le néant, à la vanité „des éléments de ce monde", à tous les déterminismes absolus matériels et temporo-spatiaux: „... nous étions soumis aux éléments du monde. Mais quand est venu l'accomplissement du temps, Dieu a envoyé son Fils (...) pour qu'il nous soit donné d'être fils adoptifs" (Ga 4,3—5; cf. 4,9; Rm 6,22). C'est le fait de „s'arracher aux souillures du monde par la connaissance de notre Seigneur et Sauveur Jésus Christ" (2 P 2,20) et la délivrance de la mort même physique: „... la loi de l'Esprit qui donne la vie en Jésus Christ m'a libéré de la loi du péché et de la mort" (Rm 8,). La persistance éternelle de la personnalité humaine promise et réalisée par le christianisme constitue la perspective la plus spécifique de la liberté de la vie chrétienne.

b) La liberté existentielle chrétienne est une liberté dans le domaine de la vérité, de la connaissance et de l'idée.

1) C'est une „libération de" l'erreur religieuse, du paganisme, du mensonge, de l'égarement sur le chemin de la vie, des fausses idoles, de l'ancienne Loi, de l'anachronisme religieux: „...vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous libérera" (Jn 8,32; cf. Ga 4,3—5.21—31).

2) En même temps „liberté pour, à" la vérité, la connaissance, le sens de la vie, la possession de la Révélation du Christ: „... à la connaissance de notre Seigneur et Sauveur Jésus Christ" (2 P 2,20); „... à persister dans la vérité" (Ga 5,7).

c) Le plus souvent on souligne la liberté au sens moral.

1) La libération du mal moral, du péché, de l'esclavage de Satan, de la haine, de l'injustice, de la convoitise du monde, de la passion, de l'improbité (Rm 6,11—23; 7,3; 1 Co 7,39; 9,27; 10,23—29; He 2,14—15; 2 P 2,19).

2) En même temps c'est la liberté au bien, à la sainteté, à l'amour, aux vertus, à la justice, à la miséricorde, à la droiture (Rm 6,16—22; 1 Co 8,1—13; 9,1—23; Ga 5,13—25).

d) Et enfin on parle de la liberté au sens actif et causal.

1) Nous avons la libération de la nécessité de la nature, de l'histoire, des destinées, de la crainte de la vie, de l'impuissance, de l'inertie, de l'immobilité, de l'impossibilité d'agir (Rm 6,18—20; 2 Co 8,17; Ga 4,4; i,9).

2) Et aussi la liberté d'action, de conduite, de réalisation, d'obtention des résultats et des fruits de l'existence dans le monde (Rm 6,16—19; 1 Co 9,1—23; Jn 8,36; Ga 5,13; 1 P 2,16), „la loi de la liberté” (Jc 1,25; 2,12; Rm 8,2) et même le droit au développement, au progrès, à l'autoréalisation „se construire soi-même” (Jude 20).

En définitive, l'existence de la liberté se développe et croît grâce à l'action. La *praxis* est l'âme de la liberté existentielle. C'est là que se façonne „notre liberté”, „la liberté chrétienne”, „la liberté en Jésus Christ”: *eleutheria en Christo Iesou* (Ga 2,4). Ce qui est sa négation, c'est la liberté apparente, la liberté de dégradation, la liberté infructueuse, „la liberté du mal”: *eleutheria tes kakias* (1 P 2,16). La liberté existentielle se divise en liberté bonne et en liberté mauvaise. Du point de vue chrétien elle exige la rédemption.

3. La liberté sociale

Le christianisme connaissait dès le début la notion de „l'homme libre” en opposition avec „l'esclave” ou „le serviteur” (*hafeszi, eleutheros, liber*), et aussi la notion de libération comme don de la liberté accordée au serviteur ou à l'esclave (*deror, aphasis, liberatio, manumissio* — Jr 34, 8—16). Mais il n'a pas élaboré de notion de la liberté sociale sur une plus grande échelle. Ce n'était pas son domaine. Au début, il y avait plusieurs solutions à ce sujet:

a) Il semble que dans la communauté primitive de Jérusalem s'est manifesté le courant de la liberté strictement sociale (Ac 2,42—47; i,32—37; 5,1—16). C'était une liberté strictement communautaire. C'était une conséquence temporelle spontanée, dans la vie courante, de la liberté apportée et révélée par le Christ. Elle était liée à la grande expérience de la fraternité commune, de l'égalité, de la suppression des institutions gênantes, de la joie de la rédemption et de la résurrection du Seigneur, de l'arrivée de la nouvelle époque pleine de spontanéité. Cela rappelait le souffle de la liberté au début d'une révolution.

b) Cet enthousiasme pour l'influence de la liberté religieuse sur la vie sociale temporelle n'était pas partagé par saint Paul qui, d'une part, était ravi de la problématique chrétienne exclusivement religieuse, et d'autre part, ne voulait à aucun prix lier la nou-

velle religion à un quelconque courant politique ou social. C'est pourquoi Paul a été sans doute le premier à formuler le postulat important de ne pas mêler la liberté religieuse à la liberté sociale: „Étais-tu esclave quand tu as été appelé? Ne t'en soucie pas; au contraire, alors même que tu pourrais te libérer, mets plutôt à profit ta qualité d'esclave. Car l'esclave qui a été appelé dans le Seigneur est un affranchi du Seigneur, de même, celui qui a été appelé étant libre est un esclave du Christ" (1 Co 7,21—22; cf. Rm 13,1—7; Phm 15—17).

Avec le temps le grand enthousiasme pour la liberté est revenu. Mais cette fois exclusivement pour la liberté strictement religieuse. Dans „la première école" de saint Paul ce devait être la liberté de vivre pleinement le don de la grâce de la rédemption: les Épîtres aux Galates, aux Ephésiens, aux Colossiens. Et dans le cercle de saint Jean l'Évangéliste, ce devait être la liberté spirituelle et mystique: „Les Juifs lui répliquèrent: Jamais personne ne nous a réduits en esclavage: comment peux-tu prétendre que nous allons devenir des hommes libres? Jésus leur répondit: En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui commet le péché est esclave du péché. L'esclave ne demeure pas toujours dans la maison, mais le Fils, lui, y demeure pour toujours. Dès lors, si c'est le Fils qui vous affranchit, vous serez réellement des hommes libres" (Jn 8,32—36).

Le dernier courant, faisant plutôt abstraction de la liberté sociale au sens temporel, s'est imposé avec le temps et est devenu représentatif du christianisme pour près de deux millénaires. Il consistait en la tentative de réaliser la liberté sociale avant tout dans l'Église idéale. La liberté apportée à l'humanité par le Christ se réalise dans la communauté ecclésiale, où il n'existe aucune limitation ni aucune distinction, et où tous atteignent le triomphe de la liberté rédemptrice: „...il n'y a plus ni esclave, ni homme libre; car tous vous n'êtes qu'un en Jésus Christ" (Ga 3,28); „là il n'y a plus (...) ni esclave ni homme libre, mais le Christ: il est tout en tous" (Col 3,11; cf. Ep 6,8—9; Col 3,22 ss.; Ap 6,15; 13,16; 19,18).

Le fait de souligner la liberté sociale dans l'Église permettait et même causait une revalorisation de la liberté sociale dans la communauté temporelle, laïque, moins directement qu'indirectement: à travers le développement de la personnalité religieuse. C'est pourquoi, en fait, nous avons pu observer certaines hésitations. Il suffit de rappeler que dans la „deuxième école" de saint Paul (les Épîtres pastorales et peut-être les Épîtres de saint Pierre), on constate une très nette régression quant à l'appréciation de la liberté sociale temporelle. „Que les esclaves, lisons-nous p.ex., ne manquent pas de considération sous prétexte qu'ils sont frères (dans l'Église — Cz. B.). Au contraire, qu'ils les servent encore mieux,

pui que ce sont des croyants et frères bien-aimés, qui bénéficient de leurs bons offices" (1 Tm 6,2).

En tout cas, on considérait en général que l'esclavage dans la vie temporelle était suffisamment surmonté par la vie religieuse et ecclésiale intense et sincère. Entre la liberté chrétienne et la liberté sociale laïque il n'y a pas de passerelles directes de manière que le progrès de la liberté temporelle puisse appuyer directement la liberté de la grâce, ou que la croissance de la perfection religieuse puisse inspirer une libération massive des esclaves. Entre l'une et l'autre intervient une passerelle dialectique: la continuité et la discontinuité.

a) Alors que dans les communautés temporelles existe la dépendance de l'homme à l'égard de l'homme, plus d'une fois pénible et humiliante (Mc 10,42—43; Mt 20,25 ss.), ce phénomène disparaît en un sens dans la communauté ecclésiale, où il n'y a pas de dépendance direct de l'un envers l'autre et où l'homme peut ne pas obéir à sa propre nature déchuée: „Ne devenez pas esclaves des hommes" (1 Co 7,23); „...libre à l'égard de tous" (1 Co 9,19).

b) L'homme conquiert sa liberté temporelle par l'acceptation de la dépendance de Dieu. Plus nous nous soumettons à Dieu, plus nous sommes libres dans le monde, du point de vue social également. C'est pourquoi les chrétiens ont la vraie liberté quand ils deviennent esclaves de Dieu: „Comportez-vous en hommes libres (...) comme serviteurs de Dieu" (1 P 2,16). A l'intérieur de l'Eglise, c'est se constituer „esclaves" du Christ: „... comme des esclaves du Christ qui s'empressent de faire la volonté de Dieu (Ep 6,6).

c) Comme conséquence de „l'esclavage" à l'égard de Dieu et du Christ il y a le service des frères, du bien commun, le dévouement à „l'esclavage social": „... libérés du péché, vous êtes devenus esclaves de la justice" (Rm 6,18). Saint Paul peut servir d'exemple: „Oui, libre à l'égard de tous, je me suis fait l'esclave de tous" (1 Co 9,19). La liberté parmi les hommes consiste à les servir sans restriction: „Vous, frères, c'est à la liberté que vous avez été appelés. Seulement, que cette liberté ne donne aucune prise à la chair! Mais, par l'amour, mettez-vous au service les uns des autres" (Ga 5,13; cf. Rm 6,21—22; 2 P 2,19).

La tension dialectique entre la liberté chrétienne et la liberté civile semble durer jusqu'à nos jours. Mais la „liberté en Jésus Christ" semble comprise d'une manière plus profonde et plus large, s'il s'agit de sa dimension sociale. La liberté sociale en ce sens signifie l'harmonisation optimale du plein épanouissement personnel avec la vie de toute la société. Elle consiste dans la possession des droits personnels inviolés, la possibilité d'agir à sa guise, la participation au pouvoir, la pleine communion à la vie sociale, et aussi

dans la mise à profit convenable de tout le bien social pour les valeurs les plus hautes et inépuisables de la personne humaine. Et les chrétiens n'oublient pas qu'existe une espèce de liberté collective, existant dans chaque collectivité concrète, historique, qui n'est pas seulement la somme des libertés des individus et ne peut pas être réduite exclusivement à la liberté d'unités ou de groupes privilégiés. En ce sens la liberté est la possibilité du maintien et de la croissance de l'anthropogénèse collective, c'est surtout la possibilité de sa pleine personnalisation individuelle et sociale. C'est pourquoi le christianisme ne parle pas seulement de la liberté de la personne isolée, mais aussi du phénomène de la liberté sociale, qui est l'âme de toute communauté concrète.

4. „Liberté scripturaire“

Dans les courants contemporains de la théologie linguistique arrive à maturation le problème de la „liberté chrétienne“, comprise non comme une réalité objective, mais comme un phénomène purement subjectif, un phénomène de la foi intérieure, et même comme un phénomène scripturaire, de la langue biblique. Il faudrait rechercher la liberté typiquement chrétienne dans le monde de la langue révélée, et donc dans une „parole du Livre“ (Ap 15,7), dans une „parole de l'Évangile“ (Col 1,5; Ac 15,7) ou dans une „parole de l'Écriture“ (Jn 10,35).

La parole possède les aspects de signe et de signification. Comme signe elle est plutôt une nécessité, un fait de la parole, réalisé par Dieu par rapport à l'homme. C'est l'existence d'un fait concret de la parole sur la base de la langue scripturaire. La parole de Dieu dans la Bible — „la parole de Dieu“ (Jn 10,35), „la parole du Seigneur“ (1 Th 4,15), „la parole de vérité“ (Jn 17,17; 2 Co 6,7) se réalise uniquement dans les cas du fait de la parole. Ces cas sont en un sens nécessaires, a priori par rapport à l'homme: „...nul ne peut abolir l'Écriture“ (Jn 10,35; cf. Mt 5,17 ss.). Ils semblent être l'expression du sort, du destin, d'une détermination de l'homme venus d'en haut.

C'est seulement la parole de Dieu comme signification qui crée le véritable fait de la liberté. La langue de l'Évangile est une langue de liberté et de libération. Le fait de la parole suscite différents sens de la liberté. L'Évangile est créateur de liberté du point de vue religieux. Les simples faits de parole se transforment en „paroles de vie“ (Ac 5,20; 1 Jn 1,1), en „parole de salut“ (Ac 13,26), en „parole de grâce“ (Ac 20,32). Avant tout la liberté que crée la Bible consiste en ce que son auditeur possède une singulière force de salut. Ensuite elle apparaît là où se produit „la puissante parole de Dieu“ (Ac 20,32), „la parole de Dieu et la puissance de Dieu“ (2 Co 6,7) et „la parole de Dieu qui est aussi à l'œuvre en vous,

les croyants" (1 Th 2,13). La liberté scripturaire est d'autant plus grande que plus grande est l'efficacité salvifique du fait de la parole: „Vivante en effet est la parole de Dieu, énergique et plus tranchante qu'aucun glaive à deux tranchants. Elle pénètre jusqu'à diviser âme et esprit" (He 4,12).

Il y a un problème. „Cette force libératrice" du fait de la parole biblique se réalise-t-elle sur la base significative de la parole biblique elle-même, ou bien déjà sur le terrain de la vie personnelle du croyant accueillant les paroles de la Bible? Mais même dans ce deuxième cas la solution linguistique de la liberté chrétienne, rédemptrice, est trop étroite. „La liberté scripturaire" restera un phénomène de papier. C'est pourquoi la théologie catholique recherche un complément à la „liberté linguistique" dans la liberté réelle de l'existence, c.à.d. qu'elle passe des mots sur la liberté à la liberté elle-même, à la liberté de la vie, à la liberté d'autoréalisation de l'homme, à la liberté de la participation à Dieu. Pour les catholiques la parole est une sorte de sacrement; elle se compose donc d'un élément matériel signifiant et d'une réalité signifiée, qui dans ce cas se trouve être la grâce de la liberté: ...quand vous avez reçu la parole de Dieu que nous vous faisons entendre, vous l'avez accueillie, non comme une parole d'homme, mais comme ce qu'elle est réellement, la parole de Dieu qui est aussi à l'oeuvre en vous, les croyants" (1 Th 2,13).

5. La libération

Nous parlons de la liberté au sens statique; mais quand nous la considérons du point de vue dynamique, sous la forme d'un processus qui avance, et aussi d'une action qui cause ce développement, nous avons en vue la libération (*liberatio*). C'est donc la même et unique réalité, mais sous deux aspects. On ne limite pas la liberté et la libération à la seule vie sociale et politique; pour la conception chrétienne, c'est une réalité universelle⁶. Elle concerne en même temps les structures humaines et celles de l'existence avec toute activité, y compris l'état social. C'est pourquoi la libération elle aussi ne se limite pas exclusivement à la sphère politique et sociale, mais elle embrasse la totalité de l'existence humaine. Nous parlons de la libération de tout l'homme et de toute l'humanité. L'homme est un être qui tend vers la liberté, qui la conquiert et qui la développe. En particulier la personne humaine est un „mouvement à partir du déterminisme vers la liberté totale". Au fond.

⁶ Cf. J. L. Illanes, *Cristianismo, historia, mundo*, Pampelona 1973; Ph. Warnier, *La Foi d'un chrétien révolutionnaire*, Paris 1975; G. Gutteriez, *Teologia wyzwolenia* (La théologie de la libération), trad. de l'esp., Warszawa 1976; J. Splett, *Der Mensch ist Person*, Frankfurt a.M. 1978; *Le Progrès humain et le salut chrétien Déclaration de la Commission Théologique Internationale* (4—9 octobre 1976), La Documentation Catholique 1977 n° 1726, 761—768.

c'est la doctrine du christianisme. Son fondement, c'est l'idée de Dieu en tant que Liberté Absolue et libérateur. C'est moins l'idée de *Zeus Eleutherios* grec sauvant du destin aveugle et du malheur que rendant possible la pleine personnalisation de l'homme, indépendamment des vicissitudes de la vie matérielle et temporelle. Le Dieu chrétien libère avant tout de l'esclavage et du mal de „l'apersonnalité", de l'esclavage de Satan et de la mort (He 2,14—15). Et il introduit dans la liberté de la plénitude de la vie personnelle.

Cependant le christianisme ne peut se dispenser aujourd'hui d'aborder les réflexions sur la libération économique, sociale et politique. Dans ce domaine il distingue la libération au sens théologique et au sens temporel, laïc. Entre les deux il n'y a ni monisme ni dualisme, mais une sorte de dyade dialectique. Les deux genres de libération s'unissent en un ensemble mystérieux sans s'identifier l'une à l'autre, sans se prolonger réciproquement, sans s'amalgamer synchrétiquement pour former une troisième entité. Evidemment la primauté en revient à la liberté au sens strictement religieux, c.à.d. liée à la rédemption surnaturelle. Malgré tout la libération au sens temporel est, elle aussi, une partie intégrale de la prédication de cette rédemption. D'où pour la théologie contemporaine la libération apparaît comme l'une des quatre valeurs sociales essentielles, à côté de la justice, de la paix et du progrès (Paul VI: *Evangelii nuntiandi*, n° 31). D'où l'Eglise reçoit une mission „d'annoncer la libération": avant tout au sens religieux comme épauvement de la rédemption entière et construction de „la nouvelle création", mais également au sens temporel comme engagement dans le progrès et le développement, socialisation, perfectionnement intérieur de l'humanité (*ibid.*, nos 30—37).

D'après la doctrine chrétienne toute liberté au sens temporel et naturel exige la rédemption. Selon l'expression de K. Rahner seule la liberté rachetée est une liberté pleine, une liberté vraiment libérée: *die befreite Freiheit*. C'est pourquoi la liberté temporelle cherche appui et complément dans la liberté chrétienne. En d'autres mots, le christianisme est toujours une liberté incarnée dans l'histoire et il possède un aspect matériel et temporel et aussi spirituel et divin. Conformément à cette idée d'incarnation, non seulement on n'est pas obligé de nier Dieu au nom de la liberté temporelle, comme le faisaient P. J. Proudhon, K. Marx, L. Feuerbach, F. Nietzsche, J. P. Sartre, C. Lévi-Strauss et d'autres, mais au contraire l'idée de Dieu et la foi en Dieu deviennent le fondement de la vraie liberté humaine.

La liberté réalisée s'aliène continuellement. C'est de là que provient la nécessité d'un remède à cette aliénation. Ce remède, ce doit être la rédemption chrétienne. C'est pourquoi Jean Paul II a officiellement attiré l'attention sur la libération du côté de la lutte avec l'aliénation technique, sociale, idéologique, morale et

„l'autoaliénation". Nous lisons: „L'homme d'aujourd'hui est, semble-t-il, menacé par ce qui est sa propre oeuvre, par ce qui est le résultat du travail de ses mains, et en même temps, dans une grande mesure, du travail de son esprit, des aspirations de sa volonté. Les fruits de cette action multiple de l'homme, trop rapidement et de la manière le plus souvent imprévue, ne sont pas seulement et tellement sujets à 'l'aliénation' en ce sens qu'ils sont retirés à celui qui les a produits, qu'ils se retournent contre l'homme, du moins en partie et dans un domaine dérivé et indirect des effets. Ils sont dirigés contre l'homme ou peuvent être dirigés contre lui" (*Redemptor hominis*, n° 15). A la base même de la doctrine chrétienne sur la liberté se trouve le principe disant que la rédemption du Christ est le meilleur moyen de désaliénation, de désaliénation sociale également.

L'Eglise du Christ est le lieu particulier et le levain de la rédemption de la liberté temporelle. L'Eglise est elle-même une association de la liberté une fois rachetée et continuellement rachetée; ensuite elle contribue dans une certaine mesure à racheter la liberté à l'extérieur, parce qu'elle est l'inspiration du perfectionnement de la liberté temporelle, son guide et sa norme la plus profonde, la norme spirituelle. C'est pourquoi, bien qu'il n'appartienne pas à l'Eglise de prendre directement soin de la liberté temporelle et civile, cependant dans son effort salvifique de la liberté de tout l'homme trouve place indirectement le souci de la libération au sens temporel. Paul VI écrivait: „Nous nous réjouissons du fait que l'Eglise prend de plus en plus conscience de la manière qui est propre, de la manière évangélique, de contribuer à la libération des hommes. Et que fait-elle? Elle essaie d'influencer de plus en plus beaucoup de chrétiens pour qu'ils se consacrent à la libération des autres. C'est elle qui donne à ces chrétiens 'libérateurs' l'attitude imposée par la foi, par la motivation de l'amour fraternel et la doctrine sociale que chaque vrai chrétien (...) devrait adopter comme base de ses convictions et de ses expériences, pour la transformer en norme de son action personnelle, en collaboration avec les autres et en obligation (...) sans être au service d'un parti politique. L'Eglise cherche toujours à incorporer les efforts chrétiens de libération au plan général de la rédemption qu'elle prêche" (*Evangelii nuntiandi*, n° 38). Il semble que tout membre de l'Eglise peut traduire la réalité de l'Eglise chrétienne en accroissement de la libération temporelle et en moyen de lutte contre l'aliénation de la vie actuelle. Jean Paul II attire spécialement l'attention sur l'obligation de surmonter l'aliénation de toute sorte par l'amour chrétien: „Le Christ nous apprend que l'amour est le plus admirable moyen d'accomplir la liberté. C'est pour cette liberté que le Christ nous a libérés et nous libère continuellement. L'Eglise y puise sa continuelle inspiration, son appel et l'impulsion pour sa mission et son service au milieu

de tous les hommes. La vérité totale sur la liberté humaine est profondément inscrite dans le Mystère de la Rédemption" (*Redemptor hominis*, n° 21).

Le phénomène de la libération de l'homme semble découler en fin de compte de forces mystérieuses qui naissent de la rencontre de la grâce de Dieu et de la dynamique de la personne humaine. C'est pourquoi chaque acte de libération chrétienne contient quelque chose du caractère de l'Incarnation, du caractère pascal et du caractère pneumatologique. Il possède un caractère sacramentel et en même temps moral; il est un fait et un devoir. Avant tout devant l'Eglise et devant chaque individu croyant surgit le devoir d'accomplir la liberté et son épanouissement. Ce devoir atteint la valeur d'une béatitude évangélique contemporaine. Il semble prendre sa place dans la béatitude pour les „assoifés de la justice" (Mt 5,6) et pour „ceux qui souffrent pour la justice" (Mt 5,10). Et donc bienheureux ceux qui sont libérés par Dieu et ceux qui accomplissent la liberté dans le monde.