NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

70 Nº 8 1948

La liberté du Christ dans son rapport à l'impeccabilité

Alexandre DURAND (s.j.)

p. 811 - 822

https://www.nrt.be/es/articulos/la-liberte-du-christ-dans-son-rapport-a-l-impeccabilite-2173

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

LA LIBERTE DU CHRIST DANS SON RAPPORT A L'IMPECCABILITE

La liberté humaine, dit-on, est un mystère. On l'éprouve et la vit dans l'expérience de la responsabilité, mais, dès qu'on essaye de l'analyser, elle échappe à nos prises ; l'idée claire et distincte que nous pensions en avoir s'avère, à la réflexion, singulièrement obscure et confuse. Quand on aborde l'étude de la liberté du Christ, ne doit-on pas s'attendre à voir cette obscurité s'épaissir encore de tout le mystère de l'Homme-Dieu ? La tentation pourrait alors venir au théologien de s'arrêter au seuil de ce mystère, et de dire : acceptons par avance de ne rien comprendre ; contentons-nous, comme dans la prédestination, de tenir fermement les deux bouts de la chaîne, en renonçant à voir comment ils se rejoignent. La « docte ignorance » de la foi ne vaut-elle pas mieux que nos pauvres essais d'explication, qui ne peuvent que déflorer et trahir le mystère adorable ?

Cette attitude à la fois de respect et de refus semblerait justifiée, de surcroît, par le spectacle des divergences et des contradictions auxquelles aboutissent les théologiens lorsqu'ils abordent le problème de la liberté du Christ dans son rapport à l'impeccabilité. Nous ne prétendons certes pas nier les difficultés que soulève ce problème, ni méconnaître qu'il y ait là un mystère. Mais il faut s'entendre sur le sens de ce terme, car il y a mystère et mystère. Il y a le *mystère* proprement dit, objet de la foi chrétienne et qui consiste dans l'énoncé, en termes humains, de la vérité divine révélée. Il y a aussi le mystère compliqué des « *problèmes* » issus de la spéculation philosophique et de la réflexion du croyant sur sa foi. Or ces spéculations peuvent être plus ou moins heureuses ; elles peuvent faire appel à des notions plus ou moins approchées, s'inspirer de postulats philosophiques ou psychologiques plus ou moins discutables. Il est certain, par exemple, qu'un anthropomorphisme insuffisamment critiqué, et qui se prend à son propre jeu, ne peut manquer d'ajouter au mystère des éléments de pensée qui conduisent à des impasses et à des contradictions. Mais, qu'on le remarque bien, ce n'est pas alors le mystère comme tel qui a, par lui-même, la vertu d'engendrer ces contradictions et d'ouvrir ces impasses. La faute en est à l'outil conceptuel déficient manié par le théologien.

C'est, pensons-nous, ce qui arrive dans le problème qui nous intéresse. Aussi bien les divergences et les insuffisances des solutions proposées par les théologiens ne nous enlèvent-elles pas le droit de repenser le mystère, ni l'espoir d'arriver à le cerner de plus près, à

le formuler en termes plus précis et plus rigoureux, et même à le mieux pénétrer et comprendre, une fois qu'on l'aura éventuellement débarrassé de certains postulats arbitraires et des problèmes factices qui l'obscurcissent.

Le problème.

« Nemo tollit (animam meam) a me, sed ego pono eam a meipso... Hoc mandatum accepi a Patre meo » (Jean, X, 17, 18). « Factus obediens usque ad mortem » (Phil. II, 8).

Si l'on admet que le Christ est intrinsèquement et absolument *impeccable,* en vertu de l'union hypostatique et de la vision béatifique ; qu'il a mérité notre salut en mourant par obéissance au *mandatum* Patris ; que son obéissance a été un *acte libre,* d'une liberté véritable, excluant non seulement toute « coactio externa » (ce qui serait insuffisant) (1) mais encore toute « determinatio interna » (D. 1039, 1094), bref, d'une liberté d'indifférence ou de choix, le problème est alors de concilier ces trois affirmations. La difficulté saute aux yeux. Etant *libre* à l'égard du mandatum, le Christ pouvait indifféremment obéir ou n'obéir pas. Mais s'il pouvait choisir de désobéir, il n'était plus absolument impeccable. D'autre part, étant *impeccable,* il ne pouvait pas choisir de désobéir : il ne pouvait qu'obéir. Mais du coup, son obéissance n'était plus libre et partant n'était plus méritoire.

Comment ajuster ces trois pièces du « puzzle » ? Quaetio vexata et crux theologorum. On aboutit inévitablement à des impasses et à des dilemmes insolubles (2). Il semble qu'il n'y ait qu'une solution possible : supprimer ou modifier l'un ou l'autre des trois termes en

(1) Au vrai, la notion de coactio externa appliquée à la volonté n'offre aucun sens. Vouloir, librement ou non, est un acte immanent au sujet, qui ne peut résulter d'une pression extérieure. Si elle était possible, pareille « coactio » irait à détruire la volonté elle-même, source et racine de la liberté.

(2) *Ou l'on admet le mandatum moriendi ou on le rejette.* Si on l'admet, de deux choses l'une : ou bien le Christ était libre et dans ce cas il pouvait désobéir, mais n'était pas impeccable ; ou bien il n'était pas libre, et dans ce cas on restreint, avec la liberté, le champ de son mérite. Si on supprime le mandatum, on sauvegarde sans doute l'impeccabilité, mais, pour être logique, il faut supprimer aussi tous les autres mandata, car ils font la même difficulté. Du coup, on abandonne la notion d'obéissance, pourtant traditionnelle dans l'Ecriture et la Tradition. On n'évite pas la difficulté en distinguant entre les préceptes « positifs » qui laisseraient le jeu de la liberté, et les préceptes « négatifs » qui le supprimeraient, car la distinction est purement apparente et verbale : un simple jeu d'écriture suffit à transformer un précepte négatif en précepte positif, et inversement.

Ou l'on concède au Christ, avec la liberté de choix, la liberté de contrariété, c'est-à-dire le « posse peccare », ou on *la lui refuse.* Dans le premier cas, on maintient la réalité du mandatum, l'extension de la liberté du Christ et de son mérite à tous ses actes, y compris les actus imperati ; mais on compromet son impeccabilité, ou on ne la sauvegarde que par des trompe-l'œil. Dans le second cas, en refusant au Christ le « posse peccare », on sauvegarde son impeccabilité, mais on doit supprimer tout mandatum et restreindre ainsi le champ d'exercice de sa liberté et de son mérite.

présence. Et c'est dans ce sens que se sont orientées les diverses solutions proposées par les théologiens.

Les solutions:

On en compte une bonne vingtaine, que l'on peut ranger sous trois types principaux, avec des variétés à l'intérieur de chaque type.

Premier type. Certains théologiens s'en prennent au *mandatum,* soit pour le supprimer, soit pour en limiter diversement l'objet et la portée (3).

Second type. D'autres théologiens relâchent et atténuent peu ou prou l'*impeccabilité* du Christ — qu'ils rattachent immédiatement à la vision béatifique — soit en supprimant cette vision, soit en la « suspendant » ad tempus, soit en « tempérant » ses effets sur la volonté du Christ. Les molinistes recourent à la théorie de la science moyenne et des grâces « prévues efficaces » (« quae libertatem non laedunt »), qui assurent infailliblement le libre consentement de la volonté. D'autres distinguent dans le Christ deux séries d'actes, correspondant à son double état de « viator » et de « comprehensor » : les actes du viator (en particulier sa mort) étaient libres ; les actes du comprehensor ne l'étaient pas. Suivant le P. Galtier, la mort était pour le Christ à la fois un bien et un mal, sub diverso respectu : cette ambivalence, en rendant un choix possible, assurait au Christ la liberté d'indifférence, et avec elle le pouvoir radical de désobéir (4).

Troisième type. D'autres théologiens enfin cherchent une solution du côté de la liberté. Les uns en appellent à la distinction célèbre : le Christ n'était pas libre « in sensu composito mandati », mais il l'était « in sensu diviso ». D'autres, renonçant à ce qu'ils estiment être de vaines subtilités, abandonnent la liberté d'indifférence et de choix : d'après eux, le mérite n'exige pas l'« immunitas a necessitate interna », mais seulement l'« immunitas a coactione ». Ils en appellent à ce texte connu et surprenant de saint Thomas : « Si etiam esset (liberum arbitrium Christi) determinatum ad unum numero, scl. ad diligendum Deum, quod non facere non potest, tamen, ex hoc non amittit libertatem aut rationem laudis sive meriti, quia in illud non coacte

(3) Voici les principales explications. Le mandatum était purement « métaphorique ». C'était un praeceptum mere « directivum », expression d'un simple désir du Père. C'était un ordre véritable mais « conditionnel », subordonné à l'acceptation préalable du Christ. — C'était un ordre absolu, mais dont le Christ aurait pu demander la dispense. — C'était un ordre porté par le Père sur la demande du Fils et le Christ s'est fait librement commander. — Le mandatum portait sur l'obligation de racheter le monde, non sur le moyen (la mort). — Il portait sur la substance de l'acte (la mort), non sur les circonstances de l'acte etc... (voir P l a t e l, *Synopsis,* IV).

(4) *De Verbo Incarnato,* p. 321.

sed sponte tendit, et ita est actus sui dominus (5) ». Dans le même sens, mais avec plus de précision, certains théologiens, distinguant, à la suite de saint Thomas, la voluntas ut natura et la voluntas ut ratio celle-là passive sous l'attirance de la fin (movetur), celle-ci s'y portant activement et spontanément (se movet), conçoivent deux espèces de « necessitas interna », provenant, l'une de la volonté « ut natura », l'autre de la volonté « ut ratio ». Cette dernière représente l'état de perfection d'un sujet dont l'intelligence perçoit infailliblement le vrai, et dont la volonté, impuissante à vouloir le mal, tend infailliblement au bien. Elle suffit à assurer le mérite. Telle fut la liberté du Christ (6). — « Si impossibilitas (faciendi malum non obediendo) provenit a perfectione caritatis... nedum tollat veram libertatem, eam auget ac ita meritum ».

On voit quels sont les points sur lesquels ces trois systèmes sont d'accord et ceux sur lesquels ils divergent. Ils s'accordent tous sur la nécessité d'opérer une conciliation entre les trois données du problème qui semblent s'exclure. Ils s'accordent encore pour reconnaître que la liberté d'indifférence, sur le plan où joue l'opposition du bien et du mal, c'est-à-dire par rapport aux « actus praecepti » dont l'omission constituerait un péché, implique nécessairement le pouvoir de faire aussi le mal, le « posse peccare » (c'est-à-dire la liberté de contrariété), ce qui compromet l'absolue impeccabilité du Christ. — Mais ici commencent les divergences. Les théories du premier type voulant sauvegarder l'impeccabilité suppriment ou atténuent le mandatum. Celles du second type, voulant maintenir le mandatum, admettent chez le Christ, avec la liberté d'indifférence, un « posse peccare » radical (une certaine libertas contrarietatis) qu'ils essaient de concilier avec l'impeccabilité moins rigoureusement comprise. Quant aux théories du troisième type, elles gardent le mandatum strict et l'impeccabilité absolue, mais, estimant impossible la conciliation avec la liberté d'indifférence, elles préfèrent sacrifier cette dernière.

En résumé, les divergences portent sur les quatre points suivants : « le mandatum » que les uns admettent dans sa rigueur et que les autres atténuent ou rejettent ; la notion d'impeccabilité conçue ici ou là de façon plus ou moins stricte ; la notion de liberté d'indifférence que les uns gardent et que les autres rejettent ; l'extension plus ou moins grande du champ d'action de la liberté du Christ (et partant du mérite), suivant qu'on y inclut (2e et 3e systèmes) ou qu'on en exclut (1er système) le mandatum et tous les « actus praecepti ».

Par ailleurs, aucun de ces systèmes n'arrive à « concilier pleine-

(5) *III Sent.*, d. 18, q. 1, a. 2, ad 5.

(6) De Baets, *De libera Christi obedientia*, p. 20-21. — Janssens, *Sum. theol.* V, 732. De Baets cite et commente, en faveur de sa thèse, de nombreux textes, en particulier de saint Augustin. Notre solution reprend, en la mettant au point, celle de ces deux auteurs.

ment les trois données du problème, puisque c'est, tour à tour, soit le « mandatum », soit l'impeccabilité, soit la liberté d'indifférence qui fait les frais de la conciliation. N'y a-t-il pas dans cet échec et dans l'impossibilité où l'on se trouve de sortir de ces impasses, un signe que le problème est mal engagé ? Ne serait-il pas possible, en le reprenant à nouveaux frais, de conserver des trois systèmes ce que chacun contient de solide et de certain, tout en évitant les impasses où ils viennent buter ?

Essai de solution.

En maintenant contre les premières théories, la réalité du mandatum, contre les secondes, la radicale et absolue impeccabilité du Christ, et contre les troisièmes, une véritable et pleine liberté d'indétermination, nous voudrions montrer comment les trois termes du problème (obéissance, impeccabilité et liberté), loin de s'exclure, s'appellent l'un l'autre, sans qu'il soit besoin de les concilier, et que le Christ est d'autant plus libre qu'il est plus impeccable, et inversement. D'une manière plus précise, nous voudrions établir que c'est la perfection même de sa liberté qui fonde et garantit tout à la fois la perfection de son obéissance, son impeccabilité et son mérite. Mais cela exige une révision critique de la notion de liberté — entendue comme liberté d'indifférence et pouvoir de choisir — car c'est elle qui constitue la pierre d'achoppement et le point névralgique du débat.

Qu'est-ce donc qu'agir librement ? ou si l'on préfère : qu'est-ce que vouloir librement une chose (étant par ailleurs entendu qu'il existe un certain déterminisme psychologique et que tout vouloir n'est pas nécessairement un vouloir libre, « volontaire » et « libre » n'étant pas synonymes). Vouloir librement une chose, c'est la vouloir *en prenant sur soi de la vouloir*, en se déterminant soi-même à la vouloir. La volonté libre, comme telle, est celle qui, disposant d'elle-même, décide de son propre agir et veut vouloir. La distinction entre l'acte simplement volontaire (non libre) et l'acte proprement libre apparaît dès lors clairement : le premier est celui que la volonté pose, mais *dont elle ne dispose pas* ; le second est celui dont la volonté dispose (7), c'est-à-dire qu'elle « assume » et prend à son compte en le posant. Le vouloir « libre » apparaît donc comme un vouloir du second degré, un peu comme la conscience « réfléchie », laquelle consiste non pas simplement à connaître, c'est-à-dire à « percevoir » un objet (=conscience spontanée), mais à connaître qu'on connaît, à avoir conscience d'avoir conscience, c'est-à-dire à « apercevoir ». — Nous pouvons condenser cette analyse dans cette formule profonde de saint Thomas : « liberum est quod sui causa est ». La liberté, c'est l'*aséité* du vouloir, la parfaite autonomie d'une vo-

(7) « Libero arbitrio homo... iudicat *et disponit* » (1ª 2ªe, q. 17, a. 6).

lonté qui ne dépend que d'elle-même (8) ; c'est un certain pouvoir que nous tenons de Dieu de nous créer nous-mêmes — du moins sur le plan où nous sommes encore en puissance et en devenir — en nous donnant notre nature *morale*, c'est-à-dire en nous faisant bon ou mauvais.

L'analyse que nous venons de faire de la notion de liberté nous permet de comprendre l'insuffisance et la médiocrité de celle qui l'identifie purement et simplement avec le pouvoir d'indifférence et de choix (9).

Tout d'abord il y a une manière de sophisme, ou du moins une équivoque, à *définir* la liberté par le choix. Que le choix, comme tel, ne constitue pas l'acte spécifique de la liberté, il suffit, pour s'en convaincre, de remarquer qu'un choix peut être « volontaire » sans cependant être « libre », ces deux notions n'étant pas équivalentes — et que l'acte de choisir ne revêt ce caractère « libre » que dans la mesure précisément où la volonté non seulement le pose, mais, en le posant, en dispose, c'est-à-dire dans la mesure où *elle prend sur soi de choisir*, ce qui n'est pas toujours le cas (10). Notons tout de suite, en passant, que nous ne nions donc pas que la liberté puisse s'exercer sous les espèces du choix, puisque nous tenons qu'il y a des choix libres. Ce que nous nions, c'est que la liberté ne puisse s'exercer *que* sous les espèces du choix, de telle sorte que là où le choix n'interviendrait pas, la liberté ferait place au déterminisme (cas du Christ, voir infra), et que, partout où il y a choix, il y ait, ipso facto, liberté véritable. Ce que nous maintenons, c'est que, s'exerçant sous la forme de choix ou d'une autre manière, la liberté consiste *essentiellement* dans le pouvoir de *prendre sur soi d'agir* et d'être ainsi « dominus sui actus ».

Une seconde critique doit être adressée à la notion de liberté d'indifférence : celle de dissocier radicalement — pour ne retenir que le premier — les deux éléments ou aspects, complémentaires et inséparables (l'un psychologique et statique, l'autre moral et dynamique), qui constituent la liberté dans sa plénitude. La liberté, en effet, considérée dans sa réalité complexe, dit indivisiblement autonomie personnelle et *libération spirituelle*. Être libre, ce n'est pas seulement décider de soi-même dans n'importe quel sens. C'est aussi réaliser la domination progressive de la raison et de la moralité sur les instincts inférieurs, les tendances irrationnelles, les impulsions irréfléchies, les mobiles passionnels... Envisagée à ce point de vue, la

(8) Tout en dépendant de Dieu, cause première de l'être.

(9) Les deux termes sont ici synonymes et pris indifféremment l'un pour l'autre par Molina et les auteurs qui le suivent. La liberté d'indifférence ainsi entendue ne signifie donc pas le pouvoir de se décider *sans motif*.

(10) En effet, il est des cas où le choix n'est qu'une simple « résultante », amenée par le jeu du déterminisme psychologique, ainsi que l'a montré Leibniz.

liberté est un terme essentiellement « *normatif* » (11) et désigne un idéal dont nous pouvons et devons nous rapprocher sans cesse, un état de perfection où, à la limite, l'homme serait gouverné exclusivement par ce qu'il y a en lui de supérieur : la raison et, dans l'ordre surnaturel, la grâce : liberté du sage (12) et du saint.

Considérée dans ces perspectives, la liberté représente donc moins un acquis définitif qu'une lente acquisition : on *est* moins libre qu'on ne le *devient* progressivement, et ce devenir comporte des degrés variables de perfection. En perdant de vue, comme il le fait (13), cet aspect de libération spirituelle, le partisan de la liberté d'indifférence considérée comme le « pouvoir des contraires », fausse la notion de liberté ou du moins l'appauvrit ; ce faisant, il compromet la liberté de perfection — ou la perfection de liberté — qui était propre au Christ, en même temps que son impeccabilité.

Cette dernière remarque constitue le troisième reproche adressé à la conception que nous critiquons. Ainsi que nous l'avons déjà dit, envisagée sur le plan moral où joue l'opposition du bien et du mal, c'est-à-dire par rapport aux « actus praecepti » dont l'omission constitue un péché, la liberté de choix, puissance ambiguë des contraires, devient ipso facto *le pouvoir de faire le mal* au même titre que celui de faire le bien : la « flectibilitas arbitrii ad utrumque » implique nécessairement la « defectibilitas arbitrii » et le « posse peccare ». Comment accuser plus nettement l'opposition entre liberté et impeccabilité que d'être ainsi acculé au dilemme : ou libre ou impeccable ? — Pour sortir de l'impasse et maintenir à la fois l'impeccabilité et la liberté d'indifférence, il ne reste qu'une ressource : c'est, comme le font les théories du premier type, de restreindre le champ d'exercice de la liberté de choix aux seuls actes indifférents ou plutôt facultatifs — que le Christ pouvait, à son gré, poser ou ne pas poser, sans qu'il y ait faute — en excluant tous les « actus imperati » dont l'omission eût constitué une faute (14). Ce faisant, on sauvegarde

(11) Voir *Vocabulaire Lalande,* art. Liberté.

(12) « Illum liberum esse dixi qui sola ducitur ratione » (Spinoza, *Ethique,* IV, 68).

(13) « Libertas duobus modi sumi potest », écrit Molina. « Uno ut dicitur, a verbo libero, opponiturque servituti ; quo pacto dicitur (*II Corint.,* III) « ubi Spiritus Dei, ibi libertas »... et *ad Rom.* « quia et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis, in libertatem gloriae filiorum Dei ». De libertate ita sumpta, non est nobis, hoc loco, sermo » (q. 14, a. 13, disp. 2, début).

(14) « Invincibiliter demonstratur nullam relinqui animae beatae Christi libertatem circa ea quae, ratione praecepti vel naturalis vel positivi, citra aversionem a Summo Bono omitti nequeunt. Ergo, stante praecepto subeundi mortem, necessitatus fuisset ad hoc ipsum, ac per consequens, tolleretur meritum... Restat itaque ut *praeceptum omnino amoveatur* » (Billot, *De Verbo incarnato,* thesis XXX). Solution de compromis, qui n'est pas satisfaisante, car, à défaut du mandatum moriendi qu'on supprime, il reste tous les autres préceptes, matière à obligation morale, auxquels le Christ ne pouvait pas se sous-

bien l'impeccabilité, mais à quel prix ! Au prix de la liberté. N'est-il pas étrange de ne pouvoir maintenir cette impeccabilité qu'en en confiant la garde au déterminisme, et d'être ainsi derechef acculé au dilemme : ou impeccable ou libre ?

Pour échapper à cette difficulté, c'est-à-dire pour faire coïncider liberté et impeccabilité, sans rien soustraire ni à l'une ni à l'autre, nous devons poser en thèse que le « posse peccare » — tel qu'il résulte de la liberté d'indifférence — n'appartient pas plus à l'essence et à la perfection de la liberté considérée dans son usage virtuel (libertas ut *potentia* agendi), que le « peccare » n'appartient à l'essence et à la perfection de la liberté envisagée dans son exercice effectif (libertas ut *actus*). Ce dernier point est évident : pécher, c'est sans doute user de sa liberté, mais pour en *mésuser* ; or l'abus ne constitue pas la perfection de l'agir. A pari nous disons : pouvoir pécher est sans doute une manière possible d'user de la liberté, mais en en mésusant. Or, pas plus ici que là, l'abus ne constitue ni ne mesure la perfection de la puissance. « Posse peccare non est libertas arbitrii nec pars libertatis » (15). Du coup, nous sommes amenés à comprendre que le Christ restait pleinement libre (même à l'égard des « actus praecepti ») *bien qu'il* ne pût pas faire le mal, et même que sa liberté était parfaite *parce qu'*elle ne pouvait pas faire le mal. C'est dire que sa liberté, dans ce cas, n'était pas une liberté d'indifférence et de choix, mais *une liberté sans option*.

Et ceci nous amène à adresser une dernière critique aux partisans de la liberté d'indifférence : celle de ne pas distinguer, dans la liberté, entre son essence et ses *modalités d'exercice*, ni entre la liberté imparfaite et en devenir qui est la nôtre, et qui comporte, avec le choix, le « posse peccare », et la liberté achevée et parfaite qui était celle du Christ. Faute de faire ces distinctions nécessaires, on tente alors de penser la liberté du Christ sur le modèle de la nôtre et de l'expliquer à partir de notre propre expérience, sans prendre garde que le cas du Christ est un cas singulier et que, si Jésus-Christ était libre, ce n'était pas d'une liberté faillible de pécheur, mais d'une liberté parfaite d'Homme-Dieu. Rien d'étonnant dès lors si on aboutit à des impasses et des contradictions : on se sert d'une fausse clé pour faire jouer la serrure. Si la porte ne s'ouvre pas, la faute n'en est pas à la serrure, mais à la clé.

Revenons-en à l'analyse que nous avons faite ci-dessus. Il y a liberté partout où la volonté agit, c'est-à-dire veut en prenant sur soi de le faire, c'est-à-dire toutes les fois qu'elle *prend à son compte* l'acte qu'elle pose. Cette liberté s'exerce sous les *espèces du choix*

---

traire sous peine de péché. La logique amène les partisans de ces systèmes (1er type) à refuser au Christ la liberté par rapport à tous ces « actus praecepti », afin de sauvegarder l'impeccabilité.

(15) *In 3 Sent.*, dist. 18, q. 1, a. 2, ad 5.

partout où le choix est possible, c'est-à-dire quand s'offre à la volonté l'alternative de deux « biens » ou de deux « valeurs » — positives ou négatives — dont elle peut préférer l'une à l'autre. Et telle est notre liberté *à nous* qui pouvons toujours choisir le mal. La liberté de choix et d'indifférence (avec le pouvoir ambigu de la volonté ad opposita) représente donc une forme authentique de liberté, même si elle implique le pouvoir de faire le mal, et bien que ce pouvoir ne représente que la *tare* et comme le déchet d'une liberté imparfaite et en devenir comme est la nôtre.

Mais si le pouvoir de choisir constitue une modalité d'exercice de la liberté, il s'en faut que celle-ci s'identifie avec le pouvoir de choisir. La liberté de choix est une espèce dans un genre plus large, un peu comme la pensée conceptuelle et discursive représente une forme ou fonction de la pensée tout court, sans que celle-ci s'identifie avec celle-là (16). Il est en effet un cas où l'indifférence à l'égard du bien (et la possibilité de faire le mal) disparaît parce qu'elle est absurde et n'offre aucun sens à l'intelligence et à la volonté du sujet. Tel est le cas pour une volonté parfaitement bonne et totalement unifiée dans le bien. Pour cette volonté, le *mal cesse d'être une valeur* même apparente et illusoire ; il n'est plus rien d'appétible, et, partant, il n'offre plus matière à un choix éventuel. En raison même de sa perfection, cette volonté se porte donc infailliblement au bien, *sans qu'elle ait à le choisir,* c'est-à-dire à le préférer au mal. Est-ce à dire qu'elle le veuille « invita », malgré elle et à son corps défendant ? Bien au contraire : c'est parce qu'elle est et se veut pure volonté du bien, qu'en se donnant à lui *elle se donne à elle-même* et réalise sa propre nature. Or tel fut le cas singulier du Christ. Le langage ne doit pas nous faire illusion. Lorsque nous disons de cette volonté sainte et parfaite qu'elle « *ne peut pas* » choisir le mal ni vouloir autre chose que le bien, ce non-pouvoir ne doit pas s'entendre d'une impuissance du sujet, c'est-à-dire d'une déficience de la volonté à l'égard d'un acte qui *dépasserait ses forces,* mais d'une impossibilité objective, c'est-à-dire d'une *carence d'objet* éligible : ce n'est pas la volonté qui est impuissante, c'est le choix qui est impossible parce qu'absurde. Pour une volonté qui est pur amour du bien, le « mal » et aussi « invoulable » qu'est impensable le cercle carré pour l'intelligence : or pas plus que l'intelligence, la volonté n'est la faculté de l'absurde. Et de même que l'impuissance à penser l'absur-

(16) Le rapprochement entre l'intelligence et la volonté est éclairant. Le raisonnement n'est pas toute la raison, et la raison n'est pas toute la pensée : le « discours » n'épuise pas toute la connaissance dont il ne représente qu'une forme inférieure. On peut entendre en ce sens (qui n'est pas exactement celui de l'auteur) cette formule de saint Thomas : « Sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam » : le pouvoir de choisir est à la volonté libre ce que la pensée discursive est à la pensée tout court et à l'intelligence : une de ses modalités d'exercice.

de ne constitue pas une limitation de l'intelligence, de même l'impuissance à vouloir le mal ne constitue pas une limitation de la volonté libre.

Sans vouloir multiplier les griefs adressés à la notion de liberté d'indifférence, notons au passage à quelles conclusions étranges elle conduit touchant l'état du bienheureux au Ciel : elle nous amène à affirmer qu'il n'aime pas librement Dieu, puisqu'il n'a plus, par rapport à cet amour, de liberté d'indifférence, ni de choix possible. Dans cette conception, la liberté, — qui est le privilège de la personne et représente la valeur par excellence de l'être spirituel, — n'est plus qu'une imperfection momentanée et provisoire, une valeur à éclipse, mesurée par le temps et destinée à disparaître, au terme, en s'achevant et se sublimant dans la nécessité. Qui pourrait le croire ? Serions-nous vraiment plus libres en pouvant nous refuser à aimer Dieu (en pouvant choisir de ne l'aimer pas) que le bienheureux qui ne le peut pas ? Ne faut-il pas, au contraire, dire avec saint Thomas : « Maior libertas arbitrii est in angelis qui peccare non possunt, quam in nobis qui peccare possumus » ? (Iª, q. 62, a. 8, ad 3). N'est-il pas vrai que le saint est plus libre que le pécheur dans la mesure même où diminue en lui le pouvoir d'indifférence et de choix à l'égard du mal ? Loin donc qu'elle s'abolisse au terme, la liberté s'y achève, s'y consomme et s'y parfait. Libérée des déterminismes partiels avec lesquels, ici-bas, elle avait à composer, la volonté se possède pleinement en Dieu ; et cette plénitude dans la possession de soi (et dans la libération spirituelle) constitue la *liberté supérieure,* image et reflet de la liberté divine (17).

La liberté du Christ.

Nous serons bref sur ce point, après les éclaircissements donnés plus haut.

La liberté du Christ était celle d'un Homme-Dieu : liberté parfaite, achevée, au terme, et à laquelle l'union hypostatique enlevait toute possibilité intrinsèque de défaillance (18).

Quand on traite de la liberté du Christ, on ne doit pas l'envisager d'abord dans telle ou telle de ses démarches particulières, si importante soit-elle (v.g. sa mort sur la Croix). On doit la considérer

(17) Au ciel, disparaissent les deux modalités liées entre elles qui caractérisent notre condition de « viator » : la possibilité de *choisir,* c'est-à-dire l'« indifférence » de la volonté, et le caractère *obligatoire* de cette option.

(18) Certains théologiens rattachent l'impeccabilité du Christ, à titre « exigitif », à l'union hypostatique, et à titre « exécutif » à la vision béatifique ou au régime providentiel des grâces extérieures conférées par Dieu. Dans ce cas, l'impeccabilité serait intrinsèque à la nature du Christ, tout en restant extrinsèque à sa liberté même. Avec d'autres théologiens, nous préférons dire que le Christ était impeccable en raison de la nature même de sa liberté, en tant que celle-ci, de par l'union hypostatique, était une liberté totalement innocente, achevée dans sa perfection et pleinement identifiée au bien.

avant tout dans sa démarche fondamentale, dont toutes les autres ne sont que le monnayage, c'est-à-dire dans son adhésion amoureuse à la Fin dernière, au Père. Cette adhésion fut totale, absolue, inconditionnée, sans hésitation ni reprise. Elle fut souverainement libre, de la liberté que nous avons définie plus haut, c'est-à-dire d'une liberté étrangère à toute « *indifférence* », située au-dessus et *au delà de tout choix*, un choix (c'est-à-dire une préférence éventuelle du mal) étant impossible parce qu'impensable et absurde. « Le Christ a librement aimé le Père » : cela ne signifie pas donc qu'il était libre de l'aimer *ou de ne l'aimer pas* : la liberté parfaite du Christ était une liberté sans option.

Par contre, si nous envisageons les « media ad Finem », on peut poser dans le Christ une liberté de choix, par rapport aux actes facultatifs ou indifférents, à condition toutefois de ne pas perdre de vue qu'en raison même de la perfection de son intelligence et de sa volonté (19), il discernait et voulait toujours le plus parfait, de quelque façon qu'on entende ce dernier point, c'est-à-dire soit qu'on dise : le Christ choisissait tel acte parce que cet acte était le plus parfait ; soit qu'on dise : tel acte était plus parfait parce que le Christ le choisissait.

Une fois que l'on a compris que le Christ était libre d'une liberté de perfection, que cette perfection excluait toute possibilité de déchoir, c'est-à-dire de choisir le mal (pouvoir de déchéance qui constitue la tare de notre liberté de créature imparfaite et pécheresse), le problème de la « conciliation » de la liberté et de l'impeccabilité se trouve résolu, résolu parce que dépassé. Point n'est besoin, en effet, de chercher à concilier des termes qui, loin de s'exclure, s'appellent et s'impliquent l'un l'autre : c'est *parce qu'il* était souverainement libre d'une liberté de perfection que le Christ était impeccable ; et c'est *parce qu'il* était radicalement impeccable par nature qu'il était souverainement libre.

Du même coup, le problème de l'obéissance du Christ est aussi résolu, et rien ne nous oblige à limiter le champ d'exercice de sa liberté (et de son mérite) en en excluant les « actus praecepti » : ceux-ci étaient, au premier chef, l'objet de son libre amour et de sa libre obéissance : « oblatus est quia ipse voluit ».

La liberté du Christ, parfaite et achevée, indéfectible dans le bien et sans option possible du mal, est le modèle de notre liberté à nous, qui est imparfaite en son devenir et qui comporte le choix éventuel toujours possible du mal. En nous rendant « participants de la nature divine », la grâce, du même coup, nous fait participer à la liberté de Dieu ; en « achevant » notre nature, elle achève, du même

(19) Le péché implique toujours, avec une défaillance de la volonté, une **défaillance du jugement : dans toute faute, il y a une erreur, volontaire et** coupable.

coup, notre liberté. A l'être nouveau qu'elle crée (nisi quis renatus fuerit) correspond une *liberté nouvelle* ou renouvelée. Qu'est-ce à dire ? Cela signifie que plus nous sommes, par la grâce, rendus déiformes, plus grandit et prévaut, dans notre volonté, l'appétit du bien. Et plus grandit cet appétit, plus diminue, avec l'« indifférence », le pouvoir de choisir le mal, qui est la tare de notre liberté de pécheur. A la limite — une limite dont nous approchons sans cesse sans l'atteindre jamais ici-bas (exception faite de la Sainte Vierge et peut-être de certains saints confirmés en grâce) — la liberté du saint, « libérée » par la grâce, spiritualisée et délestée du posse peccare, tend à devenir, comme celle du Christ, une *liberté sans option* : « liberté des enfants de Dieu » qui est une participation à la liberté parfaite du Fils ([20]).

Lyon-Fourvière. Alexandre DURAND, S. I.

---

(20) On trouve chez saint Augustin, maints passages où se trouve explicitement exprimée la conception de la liberté que nous avons exposée. Comparant la liberté imparfaite de l'homme ici-bas avec la liberté achevée du ciel, il écrit : « Sic enim oportebat prius hominem fieri, ut *et* bene velle posset, *et* male (liberté de choix) ; nec gratis, si bene ; nec impune, si male. *Postea* vero erit, ut male velle non possit, nec ideo libero carebit arbitrio. Multo quippe melius erit arbitrium quod omnino non poterit servire peccato. Neque enim culpanda est voluntas, aut voluntas non est, *aut libera dicenda non est*, qua beati esse sic volumus, ut esse miseri non solum nolimus, sed nequaquam prorsus velle possimus » (*Enchiridion*, 105).

En plusieurs passages, il compare liberté et immortalité, l'une et l'autre sous leur double forme imparfaite et parfaite : posse non mori, posse non peccare : non posse mori, non posse peccare. « Sicut enim prima immortalitas fuit, quam peccando Adam perdidit, posse non mori ; novissima erit non posse mori : ita primum liberum arbitrium posse non peccare, novissimum *non posse peccare*... Certe, Deus ipse numquid, quoniam peccare non potest, ideo liberum arbitrium habere negandus est ? (*De Civ. Dei*, l. 22, ch. 30, § 3).

« Nec ideo liberum arbitrium non habebunt (beati) quia peccata eos delectare non poterunt. Magis quippe erit liberum, a delectatione peccandi usque ad delectationem non peccandi *indeclinabilem* liberatum. Nam primum liberum (arbitrium) quod homini datum est, quando primum creatus est rectus, potuit non peccare, sed potuit et peccare : hoc autem novissimum eo potentius erit quo peccare non possit » (id.).

A son adversaire Julien d'Éclane qui n'admet de liberté que là où il y a possibilité de choix (« posse velle contraria », n° 97) et qui raille la liberté sans option : « liberum vocas quod dicis nisi unum velle non posse », saint Augustin réplique : « Si liberum non est nisi quod *duo* potest velle, i.e. bonum et malum, liber Deus non est, qui malum non potest velle... Siccine Deum laudas, ut ei auferas libertatem ? » (*Op. imp. contra Iul.*, LII, n° 100). « Deus natura peccare non potest ; particeps vero Dei ab Illo accipit ut peccare non possit » (*De Civ. Dei*, l. 22, ch. 30, n° 3).

Et comme Julien d'Éclane voit dans cette impuissance (de la liberté parfaite du bienheureux à vouloir le mal) une « coactio », Augustin répond : « Quod absit ut a nobis dicatur... Si enim cogitur, non vult, et quid absurdius quam ut dicatur *nolens velle quod bonum est*. De natura etiam Dei vide quid sentias, homo qui dicis cogi hominem ut bonum velit, si malum velle non possit. Numquid enim Deus cogitur velle bonum, quia velle non potest malum ? » (*Op. imp. contra J.*, L. 1, n° 101) « Ergo nec in Deo est arbitrii libertas, quia malum facere non potest ? » (n° 102).