

Betschart Christof, « L'image de Dieu et la liberté des enfants de Dieu », Carmel n. 176 (2021) 35-49.

L'image de Dieu et la liberté des enfants de Dieu

Christof BETSCHAT o.c.d.
Teresianum, Rome

Depuis les débuts de la réflexion chrétienne, l'image de Dieu en l'homme a été étroitement associée au mystère de la liberté. C'est par sa liberté que l'homme est capable de choisir Dieu, de répondre à ses appels et de devenir par grâce ce qu'il est déjà par création : son fils ou sa fille. Ainsi, il devient conforme à cette Image du Père qu'est le Fils et se laisse libérer par lui.

LA FOI EN LA CRÉATION DE L'HOMME à l'image et à la ressemblance de Dieu (Gn 1,26-28) est l'un des piliers de l'anthropologie théologique, à savoir la doctrine qui considère l'être humain dans une perspective théologique et plus spécialement à la lumière du Christ. Certes, l'être humain peut être considéré selon différentes perspectives et la perspective théologique ne se substitue pas aux autres disciplines anthropologiques. Pour le dire plus concrètement, la foi ne se substitue pas à une considération biologique, psychologique, sociale ou culturelle de l'être humain, mais elle porte un regard plus fondamental sur l'être humain en posant la question de son origine et de sa destinée. Le thème de l'image – nous le verrons par la suite – permet justement d'aborder



cette double question de notre origine et de notre destinée à la suite de quelques textes bibliques incontournables et d'une riche tradition théologique de deux millénaires. Avec le Concile Vatican II, surtout dans la Constitution pastorale *Gaudium et spes* sur l'Église dans le monde de ce temps, l'image de Dieu est devenue une expression clé pour l'anthropologie théologique qui, dans le monde catholique, s'est développée sous l'impulsion du Concile.

Dans cette contribution, nous allons procéder en quatre étapes : dans la première, nous proposerons quelques jalons introductifs pour interpréter la création à l'image de Dieu selon la Genèse. Puis nous introduirons dans la deuxième étape le lien étroit entre l'image de Dieu et la liberté humaine dès les premiers siècles de l'ère chrétienne. Dans la troisième étape, nous chercherons à montrer qu'une interprétation christologique et filiale de l'image de Dieu offre l'arrière-fond dont nous avons besoin pour rendre compte de la croissance de la liberté humaine à l'intérieur d'un réseau de relations – objet de la quatrième étape.

Le point de départ incontournable : l'image de Dieu dans la Genèse

Le point de départ de notre interprétation de l'image de Dieu est le passage bien connu dans le récit sacerdotal de la création :

²⁶Dieu dit : « Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance, et qu'ils dominent sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toutes les bêtes sauvages et toutes les bestioles qui rampent sur la terre. » ²⁷Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa. ²⁸Dieu les bénit et leur dit : « Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre et soumettez-la ; dominez sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et tous les animaux qui rampent sur la terre. » (Gn 1,26-28)

La création de l'homme et de la femme à l'image et à la ressemblance de Dieu est une affirmation en soi claire, mais le texte n'explique pas en quoi consiste l'image. L'auteur inspiré se situe dans un contexte où la

référence à l'image de Dieu est courante et cela non seulement en Israël, mais également en Mésopotamie et en Égypte où nous en trouvons de nombreux témoignages. Souvent, le roi ou le pharaon sont considérés comme l'image de Dieu avec la tâche de gouverner, reçue de Dieu. Étant donné que la Genèse mentionne clairement que tous les hommes sont l'image de Dieu, on a pu parler d'une « démocratisation » de l'image de Dieu en Israël¹. Mais cela ne dit pas encore en quoi l'image consiste. Sans pouvoir entrer dans une lecture approfondie du passage, nous pouvons retenir en synthèse que les exégètes évoquent souvent trois modèles d'interprétation de l'image de Dieu : fonctionnel, relationnel et ontologique². Si ces modèles ont été opposés entre eux, il est tout aussi possible et même nécessaire de montrer leur complémentarité.

Le modèle *fonctionnel* interprète l'image de Dieu à la manière d'une fonction : l'image de Dieu consisterait alors dans la tâche que le contexte immédiat du passage indique dans les versets 26 et 28. L'image habilite à dominer sur les animaux et à soumettre la terre pour en prendre possession. Ce langage biblique de domination et de soumission peut prêter à équivoque, comme si l'homme était encouragé par Dieu à exploiter la terre et ses ressources. À vrai dire, l'homme n'est que le représentant de Dieu et il devra rendre compte de sa gestion du créé. Ainsi, le deuxième récit de la création, plus ancien que le premier, précise que la tâche humaine consiste à cultiver et à protéger le jardin (Gn 2,15). En tout cas, l'homme reçoit une mission de gouvernement de la part de Dieu qui est étroitement liée à l'image de Dieu. Le grand avantage de cette interprétation est que le texte en parle explicitement et il n'est donc pas étonnant que de nombreux exégètes, surtout

1. Cette démocratisation est souvent liée à un texte égyptien, appelé communément *Enseignement au roi Mérikaré*, qui contient l'enseignement de son père, le pharaon Khéty, vers l'an 2100 av. J.-C. Dans ce texte, il est question des hommes en général comme « troupeau de Dieu » et comme étant « ses images ». Voir à ce sujet Christian CANNUYER, « L'homme image de Dieu dans l'Égypte ancienne », dans Otto Hermann PESCH, Jean-Marie VAN CANGH (éd.), *L'homme, image de Dieu. Données bibliques, historiques et théologiques*, Bruxelles, Académie internationale des Sciences religieuses, 2006, p. 79-107, ici p. 88-92 où l'auteur offre une traduction du texte et fait le lien avec le récit sacerdotal de la création.

2. Pour un aperçu de l'histoire de l'interprétation parmi les exégètes de l'Ancien Testament, voir Gunnlaugur A. JÓNSSON, *The Image of God. Genesis 1:26-28 in a Century of Old Testament Research*, coll. « Coniectanea Biblica. Old Testament Series 26 », Lund, Almqvist & Wiksell, 1988.



depuis le XX^e siècle, allaient dans cette direction³. Un autre modèle pour approcher l'image de Dieu est *relationnel*. Ce sont surtout Dietrich Bonhoeffer et Karl Barth qui ont proposé un tel modèle relationnel pour interpréter l'image : les relations à l'intérieur de la Trinité sont l'image originaire de la relation entre personnes humaines, surtout entre homme et femme. Le récit le suggère d'ailleurs en précisant explicitement que l'image de Dieu concerne l'homme et la femme ensemble (Gn 1,27) et qu'ils sont appelés à la fécondité (« Soyez féconds, multipliez », Gn 1,28). La relation entre homme et femme dans sa fécondité est une image sans doute limitée, mais bien réelle, de la fécondité des relations trinitaires. En découvrant une certaine ressemblance entre relations divines et relations humaines, nous sommes rendus attentifs à une autre relation, à savoir celle entre Dieu et les hommes. Car croire que les hommes sont créés à l'image de Dieu c'est croire que les hommes ont leur origine en Dieu et qu'il y a, malgré l'altérité et la transcendance de Dieu, une certaine ressemblance entre Dieu et les hommes.

Dans les modèles fonctionnel et relationnel il est donc question d'une fonction à assumer ou d'une relation personnelle. Mais qui est cet être capable d'assumer la responsabilité d'une telle fonction dans la création et capable de vivre dans une relation personnelle ? En effet, ce n'est pas n'importe quelle créature qui est capable de responsabilité et de relations personnelles. La personne humaine en est capable, même si la réalisation de cette capacité laisse souvent à désirer. Ainsi, les modèles fonctionnel et relationnel renvoient à un modèle ontologique qui découvre l'image de Dieu dans l'être même de la personne humaine. La mission « écologique » et la relation divino-humaine présupposent un être spirituel. Probablement pour cette raison, surtout à partir d'Augustin au V^e siècle, l'image de Dieu a souvent été

3. La monographie la plus développée à ce sujet est de J. Richard MIDDLETON, *The Liberating Image. The Imago Dei in Genesis 1*, Grand Rapids, MI, Brazos Press, 2005, ici en particulier p. 50-55. Voir également Walter GROSS, « Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift », ThQ 161 (1981/4) 244-264 et « Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26.27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts », *Biblische Notizen* n. 68 (1993) 35-48. Ces deux auteurs cherchent à identifier l'image de Dieu avec la fonction ou mission dans la création, alors que le texte indique cette fonction plutôt comme une conséquence de l'image ; voir à ce sujet Ryan S. PETERSON, *The Imago Dei as Human Identity. A Theological Interpretation*, Winona Lake, IN, coll. « Journal of Theological Interpretation Supplements 14 », Eisenbrauns, 2016, ici en particulier p. 37-42.

associée à l'âme humaine, à ses puissances spirituelles ou à ses actes de connaissance et d'amour. Mais cela ne devrait pas faire oublier que la vision anthropologique de la Bible ne considère pas la réalité spirituelle en tant que séparée de la corporéité. Ainsi, l'image de Dieu ne se laisse pas limiter à la partie spirituelle de l'être humain, mais concerne la personne humaine qui est inséparablement spirituelle et incarnée. Un bon exemple de cette manière holistique de comprendre l'image de Dieu est la liberté, car même si la liberté en tant que telle est une réalité spirituelle, en fin de compte c'est la personne incarnée y compris ses conditionnements physiques et psychiques qui est – plus ou moins! – libre. Dans la prochaine étape, nous allons considérer de plus près cette focalisation sur la liberté humaine à l'image de la liberté divine.

L'image de Dieu dans le rapport entre liberté divine et liberté humaine⁴

Le lien entre l'image de Dieu et la liberté date des premiers siècles dans l'histoire de la théologie, mais pour le rappeler, le dernier Concile a eu un rôle décisif. Dans la Constitution *Gaudium et spes*, le premier chapitre de la première partie est intitulé « La dignité de la personne humaine » (GS 12-22). Le thème de l'image apparaît au début de ce chapitre en référence à la Genèse (GS 12), à la fin en référence au Christ et aux croyants transformés d'après le Christ (GS 22), puis également au cœur du chapitre, qui aborde le thème de la liberté (GS 17). Le texte affirme :

c'est toujours librement que l'homme se tourne vers le bien. Cette liberté, nos contemporains l'estiment grandement et ils la poursuivent avec ardeur. Et ils ont raison. Souvent cependant ils la chérissent d'une manière qui n'est pas droite, comme la licence de faire n'importe quoi, pourvu que

4. Nous reprenons dans cette étape un article déjà publié: « *L'Imago Dei* dans *Gaudium et spes*. La relation entre anthropologie et christologie en vue d'une anthropologie théologique postconciliaire », *Teresianum* 69 (2018) 115-155, ici en particulier 139-141.



cela plaise, même le mal. Mais la vraie liberté est en l'homme un signe privilégié de l'image divine [*Vera autem libertas eximum est divinae imaginis in homine signum*]. (GS 17,1⁵)

Même si le Concile ne rappelle pas explicitement les auteurs qui ont fait le lien entre la liberté et l'image de Dieu, nous allons maintenant, pour asseoir cette thèse, reprendre quelques citations patristiques en commençant par l'un des Pères les plus influents dans la théologie récente, à savoir Irénée de Lyon :

Mais l'homme est libre depuis le commencement – car libre aussi est Dieu, à la ressemblance de qui l'homme a été fait – : aussi, de tout temps, lui est-il donné le conseil de garder le bien, ce qui se réalise par l'obéissance envers Dieu⁶.

La liberté est ici conçue en tant qu'elle rend capable de faire le bien, c'est-à-dire d'obéir à Dieu. Cette même idée d'une liberté qualifiée est présente dans *Gaudium et spes* où il est question de la vraie liberté. Mais si la vraie liberté est liberté pour le bien et ultimement pour Dieu et si seule cette liberté-là est un signe éminent de l'image divine, on peut se demander ce que sera une liberté mal utilisée. Un choix mauvais n'est sans doute pas image de Dieu du point de vue du mal choisi – Luther parlait à ce sujet de l'image du diable! –, mais seulement du point de vue de la liberté en tant que condition de l'agir libre, qu'il soit bon ou mauvais. Ainsi, d'une manière encore plus accentuée que chez Irénée, on trouve chez Tertullien l'idée de la liberté de choix comme image de Dieu :

Je trouve l'homme créé par Dieu libre, ayant toute autonomie et disposition de lui-même, et rien plus que la présentation d'un tel statut ne me fait voir en lui l'image et la ressemblance divines⁷.

5. Nous utilisons l'édition suivante : CONCILE CECUMÉNIQUE VATICAN II, *Constitutions, Décrets, Déclarations, Messages*, textes français et latin, tables bibliques et analytiques et index des sources, Paris, Éditions du Centurion, 1967, p. 228.

6. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, I, IV, t. 2 : éd. critique sous la dir. d'Adelin Rousseau, coll. « SC 100 », Paris, Cerf, 1965, p. 933 (IV,37,4) ; voir Jacques FANTINO, *L'homme image de Dieu chez saint Irénée de Lyon*, Paris, Cerf, 1986, p. 134sq. ; Adalbert-Gautier HAMMAN, *L'homme, image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, coll. « Relais-Études 2 », Paris, Desclée, 1987, p. 69.

7. TERTULLIEN, *Contre Marcion*, t. 2 (I.2), texte critique, trad. et notes par René Braun, coll. « SC 368 », Paris, Cerf, 1991, p. 45.47 (II,5,5).

Il ne s'agit pas d'une affirmation isolée, puisque Tertullien la reprend et la détaille dans le paragraphe qui suit :

Il fallait qu'un être fût digne de connaître Dieu. Était-il possible d'en prévoir un aussi digne que l'image et [la] ressemblance de Dieu ? [3] Voilà aussi, sans aucun doute, qui est bon et raisonnable. Il fallait donc que l'image et la ressemblance de Dieu fût créée pourvue du libre arbitre et de l'autonomie, pour qu'en elle, cela précisément, le libre arbitre et l'autonomie [*arbitrii... libertas et potestas*], fût tenu pour l'image et la ressemblance de Dieu. Et, à cet effet, a été accordée à l'humain une substance qui relevât de ce statut, le souffle de ce [D]ieu qui est évidemment un être libre et autonome⁸.

L'accent est fortement mis sur la liberté de choix (*arbitrii libertas* ou *liberum arbitrium*) ainsi que sur l'autonomie humaine (*potestas sui*), mais à l'intérieur d'une dépendance plus radicale encore, justement celle d'être créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. L'insistance n'est pas sur l'homme en tant qu'il serait autosuffisant, mais plutôt en tant que son être libre dans sa consistance ontologique le rend capable d'une relation avec Dieu. En tout cas, selon le jugement de Stephan Otto, Tertullien « est le premier auteur de la théologie paléochrétienne qui considère l'équipement du *liberum arbitrium* comme la constitution fondamentale de l'humain en tant qu'*imago et similitudo dei* ». »

Faisons encore un pas pour éclairer davantage le riche arrière-fond du texte conciliaire cité au début du paragraphe. Grégoire de Nysse, dans son *Discours catéchétique*, achève le paragraphe sur la création de l'humain de la manière suivante :

Comment pourrait-on qualifier d'image de la nature souveraine ce qui est soumis et assujéti à certaines nécessités ? Ainsi donc ce qui a été conformé en tout point à la divinité devait, à coup sûr, posséder dans sa nature la

8. TERTULLIEN, *Contre Marcion*, p. 49.51 (II,6,2s.).

9. Trad. de Stephan OTTO, « Der Mensch als Bild Gottes bei Tertullian », dans Leo SCHEFFCZYK (éd.), *Der Mensch als Bild Gottes*, coll. « Wege der Forschung 124 », Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969, p. 133-143, ici p. 142.



liberté et l'indépendance, de façon que la participation aux biens fût le prix du combat mené par la vertu¹⁰.

Tant chez Tertullien que chez Grégoire de Nysse, nous prenons la mesure du paradoxe de la liberté qui fait de nous l'image de Dieu et qui, en même temps, rend possible l'opposition à lui. Il y a ici une prise en compte du drame de la liberté humaine comme une condition aussi bien de la communion que de la séparation d'avec Dieu. Chez Grégoire apparaît d'une manière encore un peu plus explicite l'idée que le cheminement vers la communion avec Dieu n'est pas une « nécessité » au sens d'une détermination à laquelle nous serions assujettis, mais requiert la liberté engagée dans le combat vertueux.

Car la liberté humaine n'est pas seulement une capacité, mais elle a une dimension historique dans le devenir de la personne. La liberté peut devenir esclave; elle peut également être davantage libérée. Ce devenir de la liberté correspond au devenir de l'image de Dieu, puisque celle-ci est également liée à l'histoire de la personne. Même si dans le paragraphe précédent nous sommes restés avec la Genèse et l'idée d'une image qui est le point de départ pour tous les hommes, il nous faut maintenant intégrer la vision paulinienne qui reprend certes le propos de la Genèse, mais qui en outre réinterprète l'image de Dieu à la lumière du Christ. Pour Paul en effet, l'image de Dieu par excellence est le Christ (2Co 4,4 et Col 1,15) et nous sommes appelés à être conformés progressivement selon cette image (Rm 8,29; 2Co 3,18 et Col 3,10). Dans cette perspective, l'image de Dieu n'est pas seulement point de départ, mais également notre destinée¹¹.

10. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique*, texte grec de Ekkehard Mühlberg, introd., trad. et notes par Raymond Winling, coll. « SC 453 », 2000, Paris, Cerf, p. 169 (chap. 5); voir Jérôme GAÏTH, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, coll. « Études de philosophie médiévale 43 », Paris, Vrin, 1953 : Gaïth aborde la question de l'image dans son rapport avec la liberté; voir Elizabeth A. COCHRAN, « The Imago Dei and Human Perfection: The Significance of Christology for Gregory of Nyssa's Understanding of the Human Person », *Heythrop Journal* 50 (2009) 402-415, ici 411.

11. Les Pères de l'Église à partir d'Irénée ont utilisé la distinction entre l'image et la ressemblance pour distinguer le rapport entre nature et grâce. L'image est naturelle, de l'ordre de la création et commune à tous les hommes, alors que la ressemblance est entendue comme une ressemblance par grâce. Cette distinction était assez spontanée en langue grecque, puisque le terme *homoiôsis*, traduit par « ressemblance », signifie également assimilation; il a donc un sens également dynamique. En latin et dans les langues modernes, ce n'est plus le cas: la signification de ressemblance (*similitudo*) est plus large que celle d'image (*imago*). Toute image comporte

Le Christ, Image de Dieu et Fils de Dieu, prototype et modèle de l'homme

Dans les travaux sur l'image de Dieu depuis le Concile, de nombreux auteurs catholiques cherchent à montrer non seulement que le Christ est l'image de Dieu par excellence et que nous sommes en voie d'être transformés en cette même image, mais également que déjà la création de l'homme se fait selon le Christ¹². Certes, ce sens christologique de l'image de Dieu créationnelle n'a pas été dans l'intention de l'auteur sacerdotal qui écrit plusieurs siècles avant la venue du Christ; il s'agit bien plutôt d'une interprétation chrétienne du livre de la Genèse. En effet, le texte de Genèse 1,26 n'est pas facile à traduire en raison des prépositions utilisées. Les exégètes font remarquer qu'il peut s'agir d'un *beth essentiae* ou d'un *beth normae*. Dans le premier cas, il faudrait traduire: « faisons l'homme comme notre image... ». Dans cette manière de comprendre, l'homme est lui-même l'image de Dieu. Mais si on lit la préposition comme un *beth normae*, il faudrait traduire: « faisons l'homme à notre image... » Dans ce cas, l'original ou le prototype de la création de l'homme est l'image de Dieu. Le texte de la Genèse ne précise pas de quelle image céleste il pourrait s'agir. Ce n'est que dans la relecture chrétienne des Écritures que nous pouvons suggérer que l'image, selon laquelle l'homme a été créé, est le Christ lui-même.

Parmi les exégètes, la question de la préposition comme un *beth essentiae* ou comme un *beth normae* est souvent présentée comme une alternative exclusive. À vrai dire, on n'est pas obligé d'y voir une alternative. Car on peut bien affirmer que l'homme est créé image de Dieu d'après l'Image qu'est le Christ. Le terme « image » est alors utilisé en

une ressemblance entre l'original et son image, alors que toute ressemblance n'implique pas nécessairement un rapport d'image (deux oeufs se ressemblent, mais l'un n'est pas l'image de l'autre; voir à ce sujet AUGUSTIN, « Quatre-vingt-trois questions différentes », dans *Mélanges doctrinaux*, texte de l'éd. bénédictine, introd., trad. et notes par Gustave Bardy, Jérôme-André Beckaert et Joseph Boutet, coll. « BA 10 », Paris, DDB, 1952, p. 326-329 [q. 74]). Pour cette raison, le Concile Vatican II et la majorité des auteurs en anthropologie théologique utilisent désormais le concept d'image dans un double sens naturel et surnaturel. L'image naturelle est destinée à se transformer d'après l'Image qu'est le Christ.

12. Voir par exemple Luis LADARIA, *Mystère de Dieu et mystère de l'homme*, t. 2: *Anthropologie théologique*, Paris, Parole et Silence, 2011, p. 193-206, tout particulièrement p. 204-206 avec une prise de position personnelle.



deux significations à distinguer : d'une part comme image originale ou prototypique (*Urbild*) et d'autre part comme image-copie (*Abbild*). Si tout homme est image de Dieu dès le début de son existence, le Christ est alors le prototype de notre création comme image de Dieu et en même temps le modèle (*Vorbild*) de notre recreation. Ainsi, la relecture chrétienne de la Genèse ouvre une porte pour une compréhension de la vie humaine référée au Christ du début à la fin, de la création à l'*eschaton*. Mais, dans la mesure où nous sommes déjà créés selon l'Image qu'est le Christ, comment faut-il entendre la transformation selon cette même Image ? Cette transformation concerne l'agir humain et en particulier l'agir vertueux, tel que Grégoire l'a exprimé dans le passage cité. Mais ce n'est pas tout, car l'agir vertueux est rendu possible par le don de la grâce. Il nous faut donc regarder de plus près comment parler de cette transformation de l'image de Dieu.

Pour le faire, le paradigme filial peut nous aider. Nous disions que le Christ est à la fois point de départ et l'aboutissement de l'image de Dieu en devenir, c'est-à-dire que l'image de Dieu est une « capacité » appelée à se réaliser par grâce. La capacité de la liberté (le libre arbitre) est donnée pour choisir le bien et, par conséquent, pour entrer dans la liberté des enfants de Dieu. Cette perspective de la liberté des fils et filles de Dieu nous invite à reprendre notre thème de l'image de Dieu dans une perspective filiale. Plusieurs textes bibliques suggèrent un lien étroit entre image de Dieu et filiation divine. Déjà dans la Genèse, la création de l'homme à l'image de Dieu tranche avec la création des autres animaux selon leur espèce. Le texte biblique exprime par cela que l'homme est créé pour ainsi dire selon l'« espèce » de Dieu et fait partie de la « famille » de Dieu. Plus clairement encore, dans Gn 5, le lien entre l'image et la filiation devient explicite :

Voici le livret de la descendance d'Adam : Le jour où Dieu créa Adam, il le fit à la ressemblance de Dieu. Homme et femme il les créa, il les bénit et leur donna le nom d'« Homme », le jour où ils furent créés. Quand Adam eut 130 ans, il engendra un fils à sa ressemblance, comme son image, et il lui donna le nom de Seth. (Gn 5,1-3)

Ce passage rappelle celui de Genèse 1, mais il évoque également le lien entre Adam et son fils Seth avec les mêmes termes « image » et « ressemblance » utilisés pour dire le rapport d'image entre Dieu et les hommes. Cela signifie que l'homme comme image de Dieu est aussi un fils ou une fille de Dieu. Cette interprétation est d'ailleurs confirmée dans la généalogie de Luc qui remonte jusqu'à Adam « fils de Dieu » (Lc 3,38).

Le lien entre l'image et la filiation est présent également dans le corpus paulinien. L'hymne aux Colossiens dit bien du Fils bien-aimé qu'il est « l'Image du Dieu invisible » (Col 1,15) et dans la lettre aux Romains il est dit que nous sommes destinés à être conformés à l'image du Fils (Rm 8,29). Le Christ est à la fois l'Image de Dieu et le Fils premier-né de Dieu et, de même, nous sommes appelés à devenir pleinement l'image de Dieu et fils et filles adoptifs de Dieu. Nous avons terminé le paragraphe précédent en demandant comment nous pouvons comprendre que nous sommes l'image de Dieu dès le début de notre existence et qu'en même temps, nous sommes appelés à le devenir pleinement. Le paradigme filial nous aide à mieux comprendre le double sens de l'image en lien avec un double sens analogue de la filiation. Au fond, il faut distinguer entre, d'une part, le fait d'être fils ou fille de Dieu par la création et, d'autre part, le fait de devenir fils ou fille de Dieu par adoption.

Déjà dans l'expérience humaine de la filiation, il est possible de distinguer le fait même de la filiation, c'est-à-dire d'avoir été générés par un père et une mère, de la relation filiale qui se déploie dans le temps. Une telle relation historique peut comporter une fidélité et un amour croissants, mais également des moments de rupture et – peut-être – de réconciliation. Certes, il n'est pas possible de projeter de manière univoque notre expérience humaine de la filiation dans notre relation avec Dieu, mais le double sens de la filiation, c'est-à-dire d'être fils ou fille par la génération et de le devenir dans le temps, semble s'appliquer également à la relation divino-humaine. Ainsi, la filiation créationnelle correspond à une capacité qui oriente vers la croissance dans la relation



filiale, mais qui en est distinct. Car, dans une perspective théologique, la croissance dans la relation filiale n'est pas linéaire: elle s'inscrit plutôt dans l'histoire du salut qui comporte une rupture, celle du péché originel, et une réconciliation réalisée par le Christ pour tous et qui est la condition pour que cette réconciliation puisse rejoindre chaque personne humaine par la voie du baptême et de la vie chrétienne, mais aussi par les chemins de l'Esprit dont nous ne sommes pas juges et que nous ne pouvons pas entièrement discerner (LG 16 et GS 22). Ce chemin filial passe par la rupture et la réconciliation et se prolonge dans un amour toujours plus plein et plus englobant de toute la vie humaine. Ce cheminement est notamment le chemin de la liberté, que nous allons aborder dans notre dernière étape.

L'image filiale ou la liberté des enfants de Dieu

L'éclairage de l'image de Dieu par la filiation divine aide à mieux comprendre la dimension relationnelle du devenir de l'image de Dieu. Ce devenir est aussi celui de la liberté humaine qui n'est pas seulement une capacité neutre en tant que telle (libre arbitre), mais qui a sa propre histoire dans le devenir de la personne. Par notre liberté, nous nous situons par rapport aux personnes et aux choses rencontrées. La liberté comme capacité ou libre arbitre ne se perd pas et même ne peut pas se perdre, puisqu'elle fait partie de la structure de la personne même si aucun acte libre n'est posé en raison d'un handicap, d'une maladie ou d'autres formes de conditionnement. La liberté peut devenir « esclave », mais aussi être « libérée » pour devenir plus libre encore. Cela est vrai du point de vue humain, par exemple dans les différentes typologies d'addiction qui en général présupposent une liberté initiale avec laquelle se choisit un bien apparent qui ensuite et progressivement conduit à un conditionnement croissant de la personne qui peut aller jusqu'au cas extrême d'une détermination presque complète. Il y a aussi et plus fondamentalement l'esclavage du péché qui nous touche plus en profondeur (le péché originel et ses conséquences), qui

concerne l'humanité entière et dont nous ne pouvons pas nous libérer par nous-mêmes, mais seulement par la réconciliation dont le Christ est l'auteur.

L'histoire du péché dans son abondance et de la grâce dans sa surabondance se lit particulièrement bien à l'aide de la clé filiale que nous venons d'introduire. Car le péché originel est bien le refus de la filiation dans son déploiement historique. Le refus de Dieu prive la liberté humaine de son épanouissement relationnel et la rend esclave d'une vie égocentrée, avec l'illusion de pouvoir se fonder uniquement sur soi-même, de devenir pour soi-même la mesure de toute chose. Dans la foi chrétienne, la libération de cette liberté rendue esclave est advenue par et dans le Christ qui a librement donné sa vie pour ses amis. Ainsi, sa liberté se manifeste au plus haut point dans son obéissance au Père et dans sa vie offerte pour l'humanité. La vraie liberté n'est pas la possibilité de décider arbitrairement pour soi-même, mais plutôt la liberté dans l'engagement pour l'autre, c'est-à-dire à la fois pour Dieu, pour les hommes et pour la création dans son ensemble. La Constitution *Gaudium et spes* déjà citée se réfère bien à cette liberté en précisant que « la vraie liberté est en l'homme un signe privilégié de l'image divine ». La liberté est vraie dans la mesure où elle n'est pas autoreférentielle, mais se réalise de manière relationnelle, c'est-à-dire en tant que liberté *pour* Dieu et *pour* les hommes.

La liberté des enfants de Dieu est justement une telle liberté libérée pour Dieu et pour les hommes. Le prototype d'une telle liberté, nous venons de le suggérer, est pleinement réalisé dans le Christ, dans son obéissance au Père et dans le don de sa vie pour notre salut. Nous aussi, selon Paul, sommes « appelés à la liberté ; seulement, que cette liberté ne se tourne pas en prétexte pour la chair ; mais par la charité [mettons-nous] au service les uns des autres. » (Ga 5,13) Le même apôtre exprime son espoir que nous serons libérés « de la servitude de la corruption pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu. » (Rm 8,21) Ces deux passages sont à teneur eschatologique et considèrent la liberté dans son plein épanouissement relationnel dans la *communio sanctorum*



au sein de la Trinité. Cette liberté ultime dans la vie éternelle est un accomplissement qui exclut tout refus de Dieu, car le *pour* de la liberté s'est définitivement et activement établi en Dieu.

Nous sommes très loin d'une conception de la liberté qui considère les relations aux personnes et aux choses comme un empêchement à la spontanéité arbitraire du sujet centré sur ses propres projets. Au lieu d'un accomplissement relationnel de la liberté humaine, l'idéal de la liberté serait alors de pouvoir réaliser ses choix malgré et même contre d'autres personnes qui dans leur propre liberté n'auraient pas d'autre statut que celui d'une mise en danger de notre auto-accomplissement. Au contraire, la vie chrétienne est déjà marquée par une liberté qui évolue avec l'approfondissement de la relation filiale dans le Fils par l'Esprit à l'égard du Père. Cet appel et cette entrée dans la liberté ne sont pas seulement d'un moment, mais de toute une vie. Car la liberté humaine dans son histoire change: d'un côté, tant que nous sommes *in via*, il n'y a pas d'assurance définitive de demeurer dans le choix de Dieu et, d'un autre côté, les esclavages contractés au cours de la vie ne sont jamais si forts qu'ils puissent éteindre tout espoir de libération. Nous avons cependant l'assurance que la liberté chrétienne est dans la logique des vertus filiales, en particulier la confiance et l'abandon, et que nous ne nous appuyons pas sur nos propres forces et sur notre propre volonté, mais sur la force de Dieu et sa fidélité à notre égard.

Le baptême est le moment sacramental qui introduit dans la vie filiale adoptive et par le don de l'Esprit rend possible une relation confiante et obéissante au Père à l'intérieur de la filiation du Fils: « En effet, tous ceux qu'anime l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu. Aussi bien n'avez-vous pas reçu un esprit d'esclaves pour retomber dans la crainte; vous avez reçu un esprit de fils adoptifs qui nous fait nous écrier: Abba! Père! » (Rm 8,14sq.) Une telle relation filiale ainsi que la croissance de la liberté humaine qu'elle entraîne ne peuvent pas rester sans conséquence pour la personne et plus particulièrement ce que nous avons déjà appelé la conformation à l'image qu'est le Christ et par conséquent la conformation à sa liberté filiale. Un tel chemin à l'image

du Christ libère et ajuste les potentialités de l'amour en nous. L'amour dans sa forme personnelle est toujours libre et il reflue sur la personne en assimilant l'amant à l'aimé. Une telle assimilation se fait à travers les chemins les plus divers, mais d'une manière ou d'une autre notre chemin aura une connotation pascale. En contemplant le Christ Jésus sur la croix, nous nous rendons compte que notre liberté chrétienne se réalise dans une participation à son don libre et aimant, car dans ce don la mort est déjà vaincue par la vie.

Conclusion

Abordé de manière rudimentaire dans le présent article, le thème de l'image de Dieu nécessiterait de nombreux approfondissements. Notre choix a été de nous limiter au lien entre l'image de Dieu et notre liberté tel que nous le trouvons affirmé dans le Concile Vatican II sur la base de quelques auteurs anciens dont Irénée, Tertullien et Grégoire de Nysse. Pour ce faire, nous avons proposé une interprétation d'abord christologique, puis filiale de l'image de Dieu en montrant que la liberté est à entendre d'abord comme libre arbitre qui fait partie de notre structure personnelle, puis comme se déployant dans une histoire personnelle de liberté qui s'insère dans et se réfère à l'histoire du salut. La liberté devient chrétienne quand l'Esprit Saint nous introduit dans la vie filiale du Christ qui nous libère de l'esclavage de l'autoréférentialité et nous rend capables du don aimant de nous-mêmes à Dieu et au prochain. Une telle liberté *pour* Dieu, *pour* les hommes et pour la création est déjà réalisée *in nuce*, mais pas encore pleinement accomplie. Pour saisir le sens de la liberté des enfants de Dieu, il faut résister à la tentation de créer une opposition entre dépendance et liberté. Car notre liberté se réalise par l'Esprit à l'intérieur de celle du Fils dans son lien confiant et obéissant au Père qui est notre Alpha et Oméga (Ap 1,8 et 21,6).

