

## L'épreuve de la fidélité

*Les institutions, quelles qu'elles soient, politiques ou religieuses, requièrent un lien d'allégeance. La fidélité à ce lien apporte des bénéfices, mais ils enferment dans l'utilitaire. La conscience, aiguisée par la Parole de Dieu et par la Loi comme exigence, oriente vers une fidélité qui s'impose comme nécessaire. Ce n'est plus l'institué qui l'enchaîne, c'est le visage de l'Autre, Absolu qui invite à se désapproprier de ses intérêts narcissiques. Aussi la fidélité est-elle une épreuve : l'amour entre l'homme et la femme en représente le symbole exemplaire.*

**L**E 18 avril 1521, Luther, convoqué à comparaître devant la diète à Worms, pour y répondre de l'accusation d'hérésie, déclare, lorsqu'on le somme de se rétracter : « J'ai été vaincu par les arguments bibliques que j'ai cités, et ma conscience est liée à la Parole de Dieu. Je ne puis et ne veux rien révoquer, car il est dangereux et il n'est pas droit d'agir contre sa propre conscience ». Son accusateur, l'évêque de Trèves, lui lança alors cet appel : « Abandonne ta conscience, frère Martin, la seule chose qui soit sans danger est de se soumettre à l'autorité établie ».

### La revendication de Luther

A ce moment décisif de l'histoire religieuse de l'Occident chrétien, c'est la question de la fidélité qui est au centre du débat : à quoi doit-on être fidèle quand on est chrétien ? Manifestement, en se révoltant contre l'autorité de l'Eglise, Luther est infidèle à ses enga-

gements de prêtre et de moine. Mais à ses yeux, toute son action est menée au nom d'une fidélité plus haute et plus exigeante, celle qu'exige sa conscience « liée à la Parole de Dieu ». Qui a autorité d'exiger fidélité ? Peut-être la modernité commence-t-elle ici, à ce moment où un homme ose opposer l'exigence d'une conscience libre, libérée par l'Évangile, à l'autorité de l'institution ecclésiastique ? Que pour les uns, il n'y ait là que la manifestation d'un orgueil coupable, alors que pour les autres il s'agisse du moment décisif où naît la revendication moderne de la liberté, peu importe ici. Ce qui m'intéresse, c'est qu'il me semble percevoir dans cet événement l'apparition d'une nouvelle compréhension de la fidélité : on passe d'une conception contractuelle, sur le modèle de celle qui unissait le seigneur féodal à ses sujets, à une compréhension qui lie la fidélité à un choix de conscience. La conception de l'évêque de Trèves défend la fidélité à l'institution romaine, parce qu'elle est la condition de la sécurité ; être fidèle, c'est s'inscrire dans un ordre qui, en contre-partie de la soumission qu'il réclame, offre sécurité et identité. Luther récuse cette fidélité-garantie, au nom d'une exigence que sa conscience éprouve comme absolument impérative : l'obéissance à la Parole de Dieu, entendue dans la Bible. L'instance approbatrice de cette exigence est la conscience, qui librement se lie par un engagement de fidélité. Celle-ci n'est pas d'abord l'entrée dans un ordre d'alliance contractuel, mais l'expression de la liberté la plus haute, où le sujet engage toute son existence dans un choix qui le lie absolument. Paradoxalement, il faut, comme disent les Réformateurs, que « les pauvres consciences » aient été libérées par l'Évangile pour qu'elles puissent librement se lier, par un engagement de foi, à la Parole de Dieu, qui est toujours promesse et exigence.

Ainsi avec Luther, et avec la Réforme toute entière, s'exprime avec force cette revendication centrale de la modernité : c'est la conscience personnelle qui est juge de la légitimité des appels à la fidélité qui lui sont adressés. Car c'est à la conscience que la Parole de Dieu s'adresse. On le voit bien dans le débat qui surgit immédiatement avec le début de la Réforme sur la valeur des vœux monastiques. Exemple typique d'un engagement exigé par une autorité institutionnelle et accepté par ceux qui veulent entrer dans les ordres, les vœux monastiques, une fois acceptés, ne lient-ils pas absolument et pour toujours ceux qui y ont souscrit ? La question est évidemment importante pour un homme comme Luther qui se voit accusé de par-

jure quand il quitte son état de moine. Peut-on, au nom de la fidélité à l'Évangile, rompre des engagements auxquels on a promis devant Dieu d'être fidèle ?

Luther s'est souvent et longuement expliqué là-dessus. En particulier dans le très long traité qu'il publie en 1521, *Jugement de Martin Luther sur les Vœux monastiques* (*Œuvres*, t. III, Genève 1963, p. 79-219). « Personne ne saurait nier que Dieu a institué la règle de droit aux termes de laquelle un vœu doit être accompli » (p. 93), mais il y a vœu et vœu. Être fidèle à des vœux n'a de sens que si les vœux en question ne contredisent pas l'Écriture. Il y a les vœux qui sont « pieux, bons et agréables à Dieu : de ces vœux seulement l'on doit penser que l'Écriture les appelle de ce nom et en exige l'accomplissement » (p. 94). Et il y a les autres, qui sont impies. Il faut donc mesurer la validité de ce qui est demandé à l'aune de l'Écriture. Ce qui amène Luther à rejeter les vœux monastiques, à ses yeux contraires à l'Écriture parce qu'ajoutant à la seule exigence de la foi des préceptes réservés à certains, et parce que limitant la liberté des croyants. Les vœux font de l'Évangile une loi. Sans la foi, dit-il, les vœux monastiques prononcés et gardés sont des péchés. « A cause de cela ils sont nuls, condamnables, il faut les renier, y renoncer, ou alors les prononcer et les observer de nouveau d'une tout autre manière » (p. 115). Ce n'est plus l'institution qui garantit le salut, en contrepartie de quoi les croyants s'engagent à son égard, et certains d'entre eux par des vœux plus exigeants, c'est la foi personnelle qui seule justifie et juge de la validité de nos actes et de nos engagements. Là encore, ce qui est en cause, c'est la prétention d'une institution, fût-elle ecclésiastique, à s'interposer entre la conscience et la Parole de Dieu. La fidélité n'a aucun sens si elle ne procède pas de ce libre engagement de la conscience personnelle qui fait confiance à la Parole de Dieu.

### L'argumentation de Calvin

Calvin, lui aussi, a discuté la question des vœux. Comme toujours, le Réformateur genevois précise et complète l'intuition première de Luther. C'est ainsi qu'il déclare, dès le titre du chapitre de *l'Institution de la Religion chrétienne* qu'il consacre aux vœux (Livre IV, XIII), que ceux-ci ont été « faits à la volée (= à la légère) en la papauté, pour enlacer misérablement les âmes ». Ce qui est centralement en cause, c'est la volonté de l'Église romaine de réclamer de certains

croissants une fidélité spéciale à son égard, qui non seulement divise la communauté chrétienne en deux catégories de croyants, mais encore se présente comme un moyen particulièrement efficace d'accéder au salut et à Dieu. Or l'Eglise n'a pas le pouvoir de s'interposer entre la Parole de Dieu et le croyant. Elle ne peut qu'adresser le croyant à la Parole. Et ce n'est que dans le cadre de sa tâche pédagogique que l'Eglise peut utiliser les vœux. Ce que Calvin précise, en définissant trois conditions à observer pour rendre les vœux légitimes : la première est de bien comprendre que c'est devant Dieu que nous nous engageons par un vœu, ce qui appelle de notre part modestie et rigueur ; pas question d'outrepasser ce que Dieu demande dans sa Parole. L'orgueil spirituel menace aisément ceux qui s'engagent sur cette voie. La deuxième condition regarde notre réalité : « que nous mesurons nos forces, et que nous regardions notre vocation, et que nous ne méprisions point la liberté que Dieu nous a donnée » (IV, XIII, 3). Un appel donc à la liberté d'apprécier avec intelligence ce dont nous sommes capables et ce à quoi la réalité nous appelle. Ne pas surestimer ses forces, comme le font souvent ceux qui s'engagent « à garder chasteté toute leur vie », et ne pas croire que Dieu approuve une action extraordinaire faite en sa faveur si elle conduit à négliger les devoirs ordinaires envers nos prochains. Enfin, troisième condition : « bien adviser à quelle intention nous les faisons » (id.,4). Ce qui donne l'occasion à Calvin d'entrer dans des détails sur les différentes sortes de vœux légitimes : vœu d'action de grâce, pour remercier Dieu d'un bienfait, vœu de pénitence, pour corriger un vice et obtenir de Dieu son pardon, vœu destiné à inciter à faire son devoir et à « corriger sa nonchalance ». « Je confesse bien qu'en l'une et en l'autre il y a comme une instruction puérile (= une pédagogie) ; mais par cela nous pouvons dire que ce sont aides à l'infirmité des rudes et imparfaits, dont ils se peuvent servir licitement » (id.,5).

Ainsi, pour autant que les vœux ne briment pas la liberté fondamentale de la conscience et ne prétendent pas procurer une pseudo-perfection que seule la foi et la grâce de Dieu donnent au croyant, on peut y recourir comme à des aides. La liberté que Dieu donne libère le croyant des faux engagements, ceux qui sont fruits de l'orgueil spirituel comme ceux qui sont conséquences de la crainte ; elle appelle à la responsabilité d'une double fidélité : à l'enseignement de la Parole de Dieu et aussi à la vocation que Dieu adresse à chacun de percevoir dans la réalité qu'il vit un appel au service.

## Critères d'authenticité

La question posée par les Réformateurs sur les critères de validité de la fidélité demandée aux croyants peut être élargie à l'ensemble de la question de la fidélité. Leurs critiques nous aident à distinguer, fût-ce à gros traits, entre *authentique et inauthentique fidélité*. Est inauthentique une fidélité qui ne serait pas l'expression d'une décision libre. Ainsi tout engagement auquel on souscrit, non par conviction qu'il est justifié, mais pour pouvoir obtenir par là des avantages de la part de l'institution qui vous le demande (un exemple pourrait être l'exigence du célibat pour les ecclésiastiques catholiques de rite latin, condition imposée pour devenir prêtre). Sera également récusée une fidélité à des engagements témoignant plus d'un orgueil spirituel (ne pas être comme tous les autres) que d'un choix nécessaire. Il faut vérifier la valeur de l'intention, mais aussi celle de ses résultats ; une fidélité qui conduit à une aliénation du sujet, prisonnier de son engagement, et dépossédé ainsi de toute liberté d'être lui-même, ne peut être que dénoncée comme mensongère. De même encore, si l'on est fidèle à une personne ou à une cause plus par peur de l'inconnu et du changement que par réel attachement à ce à quoi on déclare être fidèle. Un bon critère, pour discerner le vrai du faux, est la capacité que le sujet a de remettre en question la justification de sa fidélité, pour s'interroger à nouveau sur les raisons de son engagement. En ce domaine, le refus témoigne souvent d'une peur, où le discours de la fidélité trouve un abri protecteur. Si l'on peut comprendre que parfois de telles attitudes soient nécessaires, on ne saurait les justifier moralement, car elles réduisent totalement le sens de la fidélité. Le mépris contemporain de la fidélité trouve de trop faciles alibis dans de telles caricatures...

Ce qui est vrai, c'est que la fidélité authentique est inséparable de la conscience ; elle est donc inséparable du débat sur la légitimité des appels que la conscience perçoit à se lier à telle ou telle forme de vérité. Elle est une libre décision, prise en conscience, de se lier, en tant que personne libre, à une réalité qui s'est imposée comme absolument nécessaire et vraie. Ce lien s'accompagne du rejet d'autres réalités dont la prétention à être nécessaires et vraies s'avère illégitime ; il ne supporte donc pas le partage, la demi-mesure. La fidélité ne va pas sans une certaine forme d'ascèse, tout choix impliquant la nécessité d'un renoncement ; elle comporte donc toujours une part de deuil, donc de souffrance.

## La nécessité réduite à l'utilité

Une question apparaît ici, et pas des moindres : qu'est-ce qui peut *légitimer* qu'une liberté accepte de se lier par un engagement de *fidélité* ? Nous avons dit : parce qu'une réalité s'est imposée comme absolument nécessaire. Il faut tenter de préciser ce point.

*Nécessaire* peut en effet signifier deux choses : soit « ce qui rend seul possible une fin » ou « ce dont l'existence est requise pour répondre à un besoin », soit « ce qui s'impose absolument, sans qu'il y ait ni cause ni condition à son existence ». Dans la première définition, on se meut dans le domaine de l'utile, dans la seconde, dans celui de l'absolu inconditionné. Examinons ces deux possibles.

On peut être fidèle à une cause ou à une personne parce qu'on en espère un bénéfice. Dans ce que Calvin nous dit de l'usage pédagogique des vœux, on retrouve cette idée : on peut utiliser les vœux pour se donner quelque aide en vue de parvenir, par exemple, à maîtriser tel mauvais penchant de son caractère, ou pour s'aider à réaliser un objectif un peu difficile. De même, on dira que la fidélité garantit la stabilité d'un groupe, ou la continuité d'une entreprise. Il est clair qu'on est fidèle en amitié aussi parce qu'on y trouve un bénéfice affectif, un repère solide dans la fluidité du temps qui passe. La fidélité va de pair souvent avec la stabilité et avec la permanence d'une identité. Il est évident que toute fidélité, y compris la plus exigeante et la plus ascétique, comporte un élément d'intérêt égoïste. Chacun attend, plus ou moins, d'être payé de retour ! Mais il est clair aussi que cette définition ne dit pas le mystère essentiel de la fidélité. Celle-ci est ainsi réduite à ce que Kant appellerait un impératif hypothétique : elle n'est qu'un moyen en vue d'une fin. C'est la fin qui importe, et si, pour l'obtenir, d'autres moyens sont plus efficaces, il sera justifié de laisser tomber la fidélité.

Prenons le cas de la fidélité conjugale. Il existe un discours moderne qui la soumet au critère de l'épanouissement personnel : la conjugalité est vécue comme un contrat de deux sujets libres, qui se lient pour un moment, à la mesure de l'intérêt qu'ils y trouvent l'un et l'autre (intérêt affectif, sexuel, parental, etc.). Dans la mesure où l'intérêt demeure réel, la fidélité est prescrite et reconnue bonne et nécessaire, puisque son abandon risquerait de léser gravement ces intérêts. Mais que vienne le moment où l'intérêt n'existe plus, où le

partenaire ne remplit plus les conditions du contrat, c'est-à-dire n'offre plus les biens qu'on attend, alors la fidélité à soi-même, à son propre développement affectif, sexuel, etc., l'emporte sur la fidélité au conjoint, et il devient légitime de rompre le lien conjugal.

On le voit, la recherche de son intérêt (cela dit dans un sens positif, comme recherche du meilleur développement de ses potentialités) est le véritable but visé. La fidélité est au service de cette fin ; ses modalités sont donc révisables en fonction des évolutions de cette recherche. Il est clair que l'essence de la fidélité est ainsi perdue. Le lien à l'autre, qui fait le cœur de son exigence en tant qu'il m'est absolument nécessaire, est abandonné au profit du lien égoïste, voire narcissique, à soi. Nous sommes ici dans une perspective utilitariste, où la somme des intérêts bien compris de chacun est censée procurer un bénéfice à tous. Remarquons en passant que c'est la même perspective qui domine le discours chrétien (?) sur le mariage comme *remedium concupiscentiae* et sur la fidélité conjugale comme nécessaire au maintien de l'ordre social que la concupiscence peut perturber. La fidélité n'est plus ici que l'indice d'une peur du désir et d'une volonté de réduire au maximum les risques de la sexualité.

### Un lien marqué par l'absolu

La fidélité comporte à l'évidence des éléments qui relèvent de l'utilité ; mais la réduire à ceux-ci lui fait perdre sa spécificité. Il faut donc passer de la définition qui présente le nécessaire comme « ce qui rend seul possible une fin » à celle qui en parle comme « ce qui s'impose absolument ». Ce qui est requis par l'exigence de fidélité, c'est d'abord la reconnaissance de ce caractère absolu de la réalité qui veut se lier à nous. On est fidèle à X parce que X s'est, sans raison ni condition, imposé à nous comme un absolu. A cet absolu on ne peut répondre que par un engagement absolu ; toute relativisation de celui-ci témoigne du refus de reconnaître l'absolu de l'autre qui veut nous lier à lui. La fidélité est donc davantage que le simple respect d'engagements pris. On peut souscrire à des engagements, plus ou moins importants ; il importe bien sûr de les respecter, c'est la condition d'une juste vie sociale. Mais ce respect peut être limité dans le temps, et il l'est le plus souvent dans l'espace : je veux dire qu'il ne concerne qu'un secteur limité de l'existence (professionnel, ou politique, ou économique). La fidélité, elle, n'a pas d'autre limite que la mort, et elle

concerne la totalité de l'être de celui qui s'y engage. Elle est donc une exigence redoutable ; au point qu'elle fait peur, et qu'elle est largement déconsidérée aujourd'hui, soit qu'on la minimise par réduction utilitariste, soit qu'on l'accuse d'être aliénante.

Et de fait, ce dernier reproche n'est pas sans justification : l'absolu qui réclame fidélité peut se révéler tyrannique et mortifère. On en a un bon exemple dans la fidélité qu'exige parfois de ses adhérents une idéologie politique ou religieuse. Ainsi quand un militant du Parti communiste, par fidélité à la cause socialiste, approuve l'écrasement d'une révolte ouvrière par les chars soviétiques, quand un inquisiteur catholique torture sa victime au nom de l'Évangile et pour la gloire de Dieu, quand un croyant islamique se réjouit de la condamnation à mort portée contre Salman Rushdie pour défendre l'honneur d'Allah et de son Prophète, ils sont victimes de ce que j'appellerais « un transfert d'absolu ». Liés à une cause à laquelle ils ont reconnu un caractère d'absolu, qui réclame de leur part un engagement et une fidélité sans faille, ils transfèrent sur l'institution ou la personne représentative de cette cause le devoir de fidélité. En se refusant à toute critique. Se faisant même gloire de n'en point formuler, puisque c'est une obéissance sans défaut qui sera la manifestation par excellence de la fidélité. Il faut donc ne pas se contenter de parler d'absolu ; il faut en plus se demander à quel absolu on se réfère, puisqu'une fidélité peut conduire à une véritable aliénation du sujet, d'autant plus grave qu'elle est justifiée par l'argument du respect d'une noble cause.

Il est donc indispensable d'introduire ici un *facteur critique*. Il ne suffit pas d'être fidèle pour être vertueux ! C'est du moins ce que l'Écriture sainte, à mon sens, nous enseigne. Car enfin le débat entre Jésus et ses adversaires porte justement sur la question de la fidélité : à la Loi, à Dieu, à l'appartenance au peuple élu. Et ce que Jésus critique, c'est une fidélité qui se trompe d'objet, qui devient subtilement idolâtrique. La mise en cause du légalisme des « docteurs de la Loi » vise le « transfert d'absolu » que ceux-ci opèrent du Dieu vivant de l'Alliance à la Loi comme code ; ou encore plus précisément, ainsi qu'en témoignent les admirables pages de l'évangile de Matthieu sur l'interprétation par Jésus de la Loi (Mt 5), le transfert de la Loi, comme exigence éthique absolue, à la Loi, comme code social. Là où la Loi ne cesse de renvoyer, au nom de l'Autre-Dieu, à l'exigence du respect de l'autre-prochain, les adversaires de Jésus font de la loi la



propriété d'Israël, déterminant les frontières de son identité et les modalités concrètes de son existence sociale et religieuse. La fidélité, du coup, elle aussi se déplace de l'appel que la Loi, comme Parole de Dieu, adresse à l'homme de se laisser sans cesse déplacer par elle (« la Loi comme métaphore ») à l'obéissance pointilleuse et scrupuleuse à la lettre d'un code identitaire d'un groupe « séparé ».

### La loi comme référence à l'autre

C'est donc à une réflexion sur *le statut de la Loi* que conduit le débat sur la fidélité. Nous sommes devant une alternative : ou bien la Loi est reçue comme l'expression des besoins d'un groupe, d'une institution, d'un homme, voire d'une culture, ou bien elle est entendue comme l'expression d'un devoir qui transcende toute institution, groupe ou individu, parce qu'il définit les conditions de possibilité d'une existence juste. Dans le premier cas, la Loi est captive des intérêts de ceux qui l'édicte, elle sert de caution à l'opération si fréquente dans les sociétés humaines qui consiste à rabattre l'absolu sur l'institution et à confondre sa cause avec le succès de celle-ci, en cachant la volonté de pouvoir sous l'apparence du devoir moral. Dans le second cas, au contraire, la Loi sépare celui qui s'en reconnaît le sujet de son savoir propre ; elle l'adresse à l'autre comme à sa vérité nécessaire, mais sur le mode de la reconnaissance, et non de la possession. Dans le premier cas, l'absolu, dont la Loi doit exprimer l'exigence, prend la figure de la puissance, qui peut tout exiger parce qu'elle peut tout réaliser. Il devient la figure symbolique du rêve d'accomplissement du groupe, de l'institution, de l'idéologie. Les interprètes de la Loi sont donc les intermédiaires obligés de cette puissance ; c'est pourquoi leur obéir équivaut à obéir à l'absolu qu'on veut servir. Peu importe le nom qu'on lui donne, cet absolu se manifeste toujours par l'exigence faite à qui veut le servir du sacrifice de sa liberté. Qui consent à cela n'aura de cesse de limiter, sinon d'interdire, la liberté d'autrui, qui ne peut apparaître que comme une révolte, un défi et un obstacle à l'égard de la puissance de l'absolu dont on défend la cause.

C'est pour nous mettre en garde contre une telle perversion que l'Évangile rappelle que la Loi, comme Parole de Dieu, exige d'abord l'aveu d'une non-puissance. Tu n'es en vérité, dit-elle, que d'être adressé à l'A(a)utre comme à ta source et à ton sens. Refuser autrui, c'est se refuser à sa propre vérité. C'est s'enclorre dans une illusoire identité,

illusoire et dangereuse dès lors que ce qui en diffère, c'est-à-dire tout autre que soi, est une menace qu'il faut combattre. La Loi ne cesse de nous séparer de notre fantasme identitaire, en nous renvoyant toujours à la nécessité de reconnaître l'autre. C'est pourquoi elle ne peut fonctionner que comme critique de toute institution qui tend toujours par commodité ou par intérêt à se mettre au lieu de la Loi pour définir les limites du normatif. Entendons-nous, il ne s'agit pas ici de récuser la nécessité sociale d'une définition du normatif, mais bien de contester, au nom de l'exigence éthique reçue de la Loi de Dieu, la prétention de l'institution à en faire la condition nécessaire de l'identité vraie, donc exclusive : c'est-à-dire à confondre régulation sociale et légitimation morale. Cette confusion est le germe de tous les totalitarismes.

### **La valeur exemplaire de la fidélité conjugale**

Dès lors, on comprend que si la fidélité est toujours en vérité engagement sans retour à l'égard d'une réalité reconnue comme absolument nécessaire, elle peut s'égarer lorsqu'elle n'est pas attentive à l'exigence éthique de la Loi. La fidélité n'est vraie que si elle consent à se laisser elle aussi déplacer par la Loi, c'est-à-dire si elle accepte d'être l'expression, non d'abord d'un principe moral normatif, mais de la reconnaissance du caractère absolu du droit d'autrui, et la juste façon de l'exprimer. On n'est pas fidèle à sa femme pour défendre la conjugalité, ou par respect de ses engagements, mais parce qu'on reconnaît que l'amour qui nous lie à cette femme particulière est un absolu, qui s'est donné comme tel, c'est-à-dire absolument nécessaire, dans le moment où il a été accepté. Absolu signifie que le déplacement que cet amour a opéré en nous, en nous séparant de notre fantasme identitaire, nous a rendus à nous-mêmes par la médiation de cet autre particulier donné et aimé. Reconnaissance implique alliance, concrètement respect sans borne de l'existence de son conjoint, quoi qu'il en coûte. On est fidèle, parce que l'autre, auquel la Loi nous adresse, est en l'occurrence devenu, par le don de son amour, le visage même, précis et irrécusable, de tout autre possible. C'est pourquoi la fidélité conjugale, avec celle que nous devons à Dieu, est, à mon sens, exemplaire de toutes les autres fidélités possibles. Parce qu'elle signifie dans toute sa valeur le sens et l'enjeu attachés à la fidélité, l'absolu s'y révèle comme amour, que la Loi traduit en exigence de respect et de refus de possession. Dans cette relation privilégiée de l'homme et de

la femme en alliance conjugale, la fidélité n'a pas le droit d'être utilitaire, car le lien y perdrait toute vérité ; elle ne doit pas non plus se tromper sur l'absolu qui est en jeu, qui n'est rien d'autre que ce qui advient de la vérité sur le visage du conjoint.

La fidélité à laquelle l'Écriture appelle le croyant envers Dieu a le même caractère. Toute réduction à la catégorie de l'utilitaire détruit le lien de l'alliance, en transformant Dieu en idole ; quant à l'absolu, l'Évangile ne cesse de nous rappeler qu'il ne se manifeste que sur le visage d'autrui, et de cet autrui qui les contient tous, Jésus de Nazareth. Être fidèle à Dieu signifie se refuser à toute forme d'idolâtrie et quêter sa présence et son amour sur le visage d'autrui, à cause et en mémoire du Christ.

Les autres fidélités auxquelles nous pouvons être appelés ne prennent sens que de ce double modèle. Car le risque est grand, comme nous l'avons vu, que les institutions ou les idéologies qui réclament de l'homme fidélité procèdent à ce que nous avons appelé plus haut un « transfert d'absolu ». C'est pourquoi la fidélité d'un croyant à l'égard de son Église signifiera, non pas une obéissance non-critique, mais au contraire qu'il lui demande de ne pas confondre l'Évangile dont elle est le témoin avec son devenir institutionnel, et qu'il s'engage à vivre avec elle, et parfois contre elle, cette exigence éthique de la non-puissance qui laisse place à l'A(a)utre.

\*  
\*\*

Pourquoi la fidélité est-elle une épreuve, ainsi que le suggère le titre de cet article ? On l'aura compris, parce qu'elle engage la liberté dans ce qui est le plus risqué, son rapport à l'absolu. Lequel – c'est la leçon à laquelle la fidélité invite à s'exercer – n'est pas caché dans les hauteurs célestes ou les profondeurs de mystères inconnaissables, mais présent dans l'expérience de l'amour. Se lier à lui n'est pas s'aliéner mais découvrir la vérité, telle qu'elle se donne à connaître dans l'humilité du visage d'autrui. Il ne faut pas refuser cette humilité, au nom de revendications philosophiques ou théologiques supposées plus élevées et plus prestigieuses ; toute cause qui nous appelle à son service est vraie, si elle ne nous écarte pas de ce devoir de reconnaissance.

Eric FUCHS

Mais si elle nous en détourne, fût-elle présentée par un ange, ou un haut dignitaire de la pensée ou de la religion, elle doit être refusée. Cette épreuve est quotidienne, les formes qu'elle revêt sont nombreuses. Aussi avons-nous bien besoin de savoir que notre fidélité est fondée sur la fidélité de celui qui nous précède par sa promesse, selon les paroles de l'apôtre Paul : « Il est fidèle celui qui vous appelle, c'est lui qui agira » (I Th 5,24).

Eric FUCHS