

UNIVERSITE DU QUEBEC

THESE

PRESENTEE A

L'UNIVERSITE DU QUEBEC A TROIS-RIVIERES

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAITRISE ES ARTS (THEOLOGIE)

PAR

SUZANNE JULIEN

B. Sp. THEOLOGIE

ÉVOLUTION DE LA COMPREHENSION DE LA LIBERTÉ RELIGIEUSE

DANS L'ÉGLISE CATHOLIQUE

DEPUIS LE ~~IX~~^X^e SIÈCLE

JUSQU'À LA DÉCLARATION "DIGNITATIS HUMANAЕ" DE 1965

NOVEMBRE 1978

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

L'EVOLUTION DE LA COMPREHENSION DE LA LIBERTE RELIGIEUSE
DANS L'EGLISE CATHOLIQUE

Etude de cette évolution à partir du 19^e siècle jusqu'à 1965

RESUME

La liberté religieuse, ayant été perçue différemment par l'Eglise au cours du 19^e et du 20^e siècle, nous avons voulu démontrer que ces conceptions étaient tributaires des contextes politiques ambiants et retracer les étapes de l'évolution doctrinale de la liberté religieuse depuis le 19^e siècle jusqu'à 1965.

Pour assurer la cohérence de notre démonstration, nous avons partagé notre travail en trois chapitres constituant autant de périodes historiques. A chaque période, une grille de lecture a permis d'analyser le contexte politique et le contexte ecclésial: conception de la liberté religieuse et fondements d'ordre rationnel et révélé dans le second.

Le premier chapitre décrit la doctrine du libéralisme au 19^e siècle, ses "dogmes" concernant l'individu et l'Etat; sa conception de la liberté humaine est celle d'une "autonomie absolue". Les papes condamnent cette doctrine et opposent à l'"autonomie absolue" de la liberté, la "dépendance absolue" de l'homme devant Dieu.

Le deuxième chapitre rappelle quelques formes de totalitarisme "de droite" ou "de gauche" au 20^e siècle, et leur vision respective de

l'homme et de sa liberté; dans l'un ou l'autre cas, la liberté humaine est aliénée. Les papes s'élèvent contre le mépris des droits fondamentaux de la personne et opposent à l'"aliénation" de la liberté, la "promotion" de la liberté.

Le troisième chapitre étudie le contenu de la déclaration "Dignitatis humanae". L'opposition entre l'Eglise et la société, au sujet de la liberté religieuse s'est transformée en un effort d'ouverture que Jean XXIII, par son encyclique "Pacem in terris", a encouragé particulièrement. Dans l'esprit de cette encyclique, l'Eglise, attentive à la prise de conscience croissante de la dignité humaine, élabore sa déclaration en fonction de la personne et du respect de son droit fondamental à la liberté religieuse.

Les conclusions de notre recherche s'énoncent ainsi:

- A- La reconnaissance de la liberté religieuse dans l'Eglise est à la fois traditionnelle et nouvelle, car elle s'est approfondie à Vatican II, en ce qui regarde le fondement de la liberté religieuse, son extension, et le fait qu'elle soit exprimée au plan du droit.
- B- Le cheminement doctrinal de la liberté religieuse s'est effectué dans une interaction entre l'Eglise et la Société, au sein de contextes politiques différents, ayant chacun leur vision particulière de la liberté.
- C- L'argumentation des papes, pour fonder leur position sur la liberté religieuse dans l'ordre révélé, a évolué progressivement des arguments "de raison" aux arguments scripturaires. Ce type d'argumentation biblique a mis davantage en lumière l'harmonie existant entre les données de la raison humaine sur la liberté religieuse et les affirmations implicites de la Parole de Dieu sur cette même liberté.
- D- Le concept de la dignité humaine est à la source de la définition de la liberté religieuse dans "Dignitatis humanae"; cette définition permet à l'Eglise de poursuivre son dialogue avec le monde contemporain.

Lucas...

TABLE DES MATIERES

	pages
I. <u>INTRODUCTION</u>	1
2. <u>LA LIBERTE RELIGIEUSE DANS L'HISTOIRE RECENTE DE L'EGLISE</u>	4
2.1 <u>POSITION DE LA PAPAUTE DU 19e SIECLE FACE A LA LIBERTE RELIGIEUSE</u>	4
2.1.1 <u>Contexte historique</u>	4
2.1.1.1. 19e siècle: le libéralisme: ses deux "dogmes" concernant l'individu et l'Etat, p.5 - Signification de l'autonomie de la raison individuelle, p. 6 - ... de l'omnipotence juridique de l'Etat, p. 7 - Conséquences du libéralisme pour la liberté religieuse de l'Eglise, p.9 - ... pour la liberté religieuse de l'individu, p. 10 - Aspects positifs du libéralisme, p. 10.	
2.1.1.2. Attitude générale de l'Eglise face au libéralisme: condamnation totale motivée entre autre, par trois facteurs, p. 12 - 1) Attachement de l'Eglise au régime monarchique, p. 12 - 2) Manière de comprendre l'union de l'Eglise et de l'Etat, p. 13 - 3) Vision de l'homme et de l'enseignement ecclésial inspirée de la néo-scholastique, p. 13 - Exemples illustrant l'intervention de ces trois facteurs: l'école de Tübingue, en Allemagne, p. 14 - ... le catholicisme libéral en France, p. 18 - Avec Léon XIII, l'Eglise commence à nuancer sa position, p. 21.	
2.1.2. <u>Position des papes</u> ,	22
2.1.2.1. Grégoire XVI et Pie IX condamnent les "abus" de la liberté religieuse, p. 23 - L'encyclique "Mirari vos" de Grégoire XVI est dirigée particulièrement contre le libéralisme et le rationalisme, p. 23 - L'encyclique "Quanta cura" et le "Syllabus" de Pie IX réprouvent l'ensemble des "libertés modernes" comme découlant de la philosophie naturaliste, p. 24 - Fondements rationnels de leur position: appel à la loi naturelle par laquelle la liberté humaine est posée en face d'une "autorité souveraine", p. 26 - Fondements révélés: appel à des textes du magistère plutôt qu'à des textes bibliques, p. 26.	

2.1.2.2. Léon XIII: immense contribution au développement doctrinal de la liberté religieuse; quatre traits majeurs de son enseignement, p. 27 - 1) Souveraineté de Dieu: encyclique "Libertas praestantissimum", p. 28 - 2) Adaptation de la doctrine gélasienne au contexte moderne, p. 29 : deux développements apportés par Léon XIII à cette doctrine, p. 31: A) les "deux sociétés": trois thèmes en découlent: a) la liberté de l'Eglise, p. 32; b) la transcendance de son ministère, p. 32; c) l'autonomie de la société civile, p. 33; B) l'intégrité de la personne humaine: encyclique "Rerum Novarum", p. 33; 3) Défense de l'Etat confessionnel et théorie correspondante de la thèse et de l'hypothèse, p. 35 - 4) L'Etat constitutionnel: fonction primordiale: protéger et promouvoir les droits sociaux-économiques de l'homme, p. 39 - fondements rationnels de sa position: nécessaire dépendance de l'homme vis-à-vis de Dieu; d'où "liberté de culte" n'est pas liberté mais "abus" de liberté, p. 40 - Fondements révélés: la seule vraie religion est "celle que Dieu a prescrite..."; d'où "liberté de culte" est abandon du "bien immuable", p.42 - L'encyclique "Libertas praestantissimum" introduit des nuances dans la "liberté de conscience", p. 42.

2.1.3 Conclusion sur la position de la papauté du 19e siècle; étape de compréhension de la liberté religieuse 43

1) La liberté religieuse est perçue de façon négative, p.43;
 2) Motifs: philosophique... politique... p. 43;
 3) Ensemble de l'argumentation au plan rationnel: par la loi naturelle, l'homme est "ordonné" à Dieu; ... au plan du donné révélé: arguments "de raison" plutôt que bibliques, p. 44.

2.2 POSITION DE LA PAPAUTE DU 20e SIECLE FACE A LA LIBERTE RELIGIEUSE 46

2.2.1 Contexte historique 46

2.2.1.1 Le totalitarisme: "de droite": fascisme italien, national-socialisme allemand; "de gauche": socialisme-marxiste, p. 46 - Causes du retour aux régimes autoritaires, p. 47 - Points communs des dictatures "de droite", p. 48 - Fascisme italien: origine, conception du gouvernement, de l'homme, de sa liberté, p. 49 - National-socialisme allemand: origine, conception du gouvernement, de l'homme, de sa liberté, p. 50 - Le socialisme-marxiste: doctrine, convergences et divergences d'avec les dictatures "de droite", conception du gouvernement, de l'homme, de sa liberté, p. 53
 Changement de perspective: la liberté humaine n'est plus "illimitée", mais "aliénée", p. 55

2.2.1.2 Attitude générale de l'Église face aux totalitarismes: 2 phases: 1) Pie XI et Pie XII; 2) Jean XXIII, p. 55.

1ère phase: 4 éléments: a) souci d'ouverture universelle, p. 55; b) désir de faire revivre une nouvelle chrétienté, selon l'"esprit", dans la société contemporaine, p. 56; c) hantise du communisme, p. 57; d) réaction globale contre tout régime totalitaire aliénant l'homme et sa liberté, p. 57.

2ème phase: caractéristique de Jean XXIII; désir de s'adresser à tous les hommes de "bonne volonté", quelles que soient leurs croyances religieuses, p. 58 - Idées-maîtresses de son pontificat, p. 58 - Deux encycliques majeures: "Mater et Magistra" et "Pacem in terris": absence de toute polémique, ouverture à toutes les parcelles de vérité du monde contemporain, p. 58 - Attention particulière à la personne humaine et à ses droits, dans "Pacem in terris", p. 59.

2.2.2. Position des papes 60

2.2.2.1 Pie XI: deux réactions successives devant les totalitarismes: 1) défense des droits des catholiques italiens: encyclique "Non abbiamo bisogno", p. 60 - Distinction entre liberté de conscience et liberté des consciences, p. 62.

2) élargissement des perspectives doctrinales aux dimensions des droits de la personne humaine: encyclique "Mit brennender Sorge" contre l'idéologie nazie; p. 62 ... "Divini Redemptoris" contre le communisme, p. 63 - Fondements rationnels de sa position: la "personne", ses droits inaliénables, p. 66 - Fondements révélés: l'homme est élevé à la "dignité de fils de Dieu", p. 65.

2.2.2.2 Pie XII: objectif principal: la défense de la dignité humaine, p. 66 - quatre discours particuliers: 1) Radiomessage de Noël '42, p.66; 2) Radiomessage de Noël '44, p. 67; 3) Radiomessage de la Pentecôte '41, p. 67; 4) Allocution "Ci riese", décembre 1953: triple contribution à l'évolution de la doctrine sur la liberté religieuse, p. 68 - Fondements rationnels de sa position: la liberté religieuse est un droit fondé sur la nature même de l'homme: antérieure à l'ordre juridique, p. 70; Fondements révélés: dignité de l'homme qui lui vient de sa vocation à la "filiation de Dieu", p. 71.

2.2.2.3 Jean XXIII: doctrine des droits fondamentaux encore précisée dans "Pacem in Terris", p. 71 - Encyclique qui est à la fois un résumé et un prolongement de la doctrine des papes précédents, p. 72 - Résumé..., p.72 - Prolongement... trois éléments: la personne humaine, p. 72; claire notion du gouvernement constitutionnel, p. 73; élargissement du concept de liberté p. 73 - "Pacem in Terris" renouvelle la notion de

liberté religieuse, p. 74 - Conception retenue par la déclaration "Dignitatis humanae", p. 75 - Fondements rationnels de sa position: la liberté religieuse est un droit fondé sur la nature de l'homme, p. 76 - Fondements révélés: la dignité humaine de l'homme "racheté"...fait par la grâce "enfant de Dieu", p. 76.

2.2.3 Conclusion sur la position de la papauté du 20^e siècle; étape de compréhension de la liberté religieuse 77

Dans un nouveau contexte politique, l'Eglise a une vision différente de la liberté religieuse, p. 77 -
 1) La liberté religieuse est perçue positivement comme un "droit", p. 77; 2) Revendiquée au nom de la même "loi naturelle", donnée cette fois comme fondement des "droits" de l'homme, p. 77;
 3) Différence d'argumentation: avec le 19^e siècle: insistance sur la dignité humaine comme fondement rationnel de la liberté religieuse, p. 78; utilisation plus grande des sources bibliques pour le fondement révélé, p. 79 - "Pacem in terris" est une étape importante dans l'évolution doctrinale de la liberté religieuse, p. 79.

2.3 POSITION DE L'EGLISE SUR LA LIBERTE RELIGIEUSE DANS LA DECLARATION CONCILIAIRE "DIGNITATIS HUMANAЕ" (déc. '65). . 80

2.3.1 Contexte historique 80

2.3.1.1 Perspectives de la déclaration: p. 80 pastorales, p. 81 - doctrinales, p. 81.

2.3.1.2 Présentation générale du texte: "Déclaration", p. 82; les six élaborations, p. 83; plan du texte, p. 87; explication du sous-titre, p. 87.

2.3.2 Contenu de la déclaration 89

2.3.2.1 La liberté religieuse est un droit de la personne et des groupes, p. 89; Nature du droit, p. 89; Objet du droit, p. 90; Extension du droit, p. 92; Sujets du droit, p. 93: a) individus, p. 93; b) groupes: groupes religieux, p. 93; famille, p. 95; Eglise, p. 97 - Rapport entre la liberté religieuse de la personne et l'Eglise: 4 points de vue, p. 97; ...historique, p. 97; ...doctrinal, p. 98; ...de la mission dont le Christ a investi l'Eglise, p. 100; ...de la méthode d'apostolat de l'Eglise, p. 101.

2.3.2.2 La liberté religieuse comporte des devoirs, p. 102; 1) Les personnes et les normes d'exercice de la liberté religieuse: l'ordre moral objectif, p. 102;

- 2) Les pouvoirs civils et les normes de leur intervention dans l'exercice de la liberté religieuse:
 a) norme limitative: l'ordre public, p. 103;
 b) norme positive: le bien commun, p. 106;
 3) L'éducation à la liberté religieuse, p. 111.

2.3.2.3 Fondements de la liberté religieuse:

- 1) au plan rationnel: la dignité de la personne humaine, p. 115; ses éléments constitutifs: raison, volonté libre, responsabilité, conscience, p. 116; son lien avec la vérité, p. 119 - Condition de l'homme dans la recherche de la vérité, p. 121.

2.3.2.4 Fondements de la liberté religieuse:

- 2) au plan du donné révélé, p. 123: la Révélation découvre dans toute son ampleur la dignité humaine, p. 124; l'acte de foi, réponse à Dieu, volontaire, personnelle et libre, p. 124; l'attitude du Christ, p. 125; ... des apôtres, p. 126 - Le problème de la liberté religieuse se pose à la jointure des deux souverainetés: Royaume de Dieu et royaume des hommes, p.128.
 3) Lien entre le fondement rationnel et le fondement révélé, p. 130: a) montrer l'harmonie entre l'approche de la raison et de la Révélation, p. 130; b) rejoindre l'ensemble des hommes de l'univers, p. 131.

2.3.3. Conclusion sur la position de l'Eglise dans la déclaration "Dignitatis humanae"; étape-sommet de compréhension de la liberté religieuse 131

Influence de "Pacem in terris", p. 131; "Dignitatis humanae" reprend ses concepts de base, les prolonge et les précise, p. 133; Innovation de "Dignitatis humanae" dans la présentation et le genre d'argumentation en faveur de la liberté religieuse, p. 135.

3. CONCLUSION 136

BIBLIOGRAPHIE 139

1. INTRODUCTION

Le 7 décembre 1965, le deuxième concile oecuménique du Vatican promulgait, par la voix de Paul VI, la déclaration "Dignitatis humanae", sur la liberté religieuse. Celle-ci y était définie en tant que droit civil fondamental, comme une immunité de la conscience à l'égard de toute contrainte extérieure. En outre, la déclaration soulignait l'importance du fondement de la liberté religieuse, à savoir la dignité humaine.

Cette promulgation manifestait que, parallèlement aux constitutions civiles de plusieurs Etats et aux différentes Chartes des droits de l'homme, l'Eglise reconnaissait les principes du droit à la liberté religieuse. Mais la question se pose de savoir si une telle reconnaissance est complètement nouvelle dans l'Eglise; et, si tel n'est pas le cas, en quoi y a-t-il à la fois nouveauté et tradition. De plus, on peut se demander si la définition de la liberté religieuse, à Vatican II, constitue un événement spontané dans l'histoire de l'Eglise, ou si elle est le fruit d'un cheminement doctrinal; enfin, si ce cheminement s'est effectué isolément, à l'intérieur de la tradition ecclésiale, ou s'il n'a pas subi également l'influence des contextes politiques ambiants.

Des historiens ecclésiastiques contemporains ont soulevé de semblables interrogations sur le cheminement de la pensée de l'Eglise au sujet de la liberté religieuse. Parmi les nombreux auteurs consultés, citons par exemple, le Père JOHN COURTNEY MURRAY, s.j., expert au Concile Vatican II.

Il a apporté une contribution précieuse à l'élaboration de la déclaration "Dignitatis humanae", par sa présentation systématique du progrès de la pensée ecclésiale sur la liberté religieuse, particulièrement à l'intérieur des écrits de Léon XIII. Courtney Murray démontra que les étapes de ce développement, chez le pontife du 19^e siècle, ont servi de points de départ à des approfondissements doctrinaux ultérieurs, chez les papes Pie XI, Pie XII et Jean XXIII. D'autres, comme R. AUBERT, ont décrit l'impact des courants philosophiques du 19^e siècle, tel celui du libéralisme sur l'enseignement magistériel concernant les "libertés modernes". Chez d'autres encore, tels J. LECLERCQ et H. MADELIN, l'étude des mouvements politiques de l'histoire les a amenés à constater que les prises de conscience historiques sur l'homme et la société ont habituellement conduit l'Eglise à approfondir sa conception de la personne humaine et de ses droits ainsi que sa conception des formes de gouvernement.

Ayant ainsi parcouru différentes approches du problème de la liberté religieuse au cours des deux derniers siècles, nous avons constaté que chacune présentait un angle particulier de la question ou une étude de telle ou telle période historique. L'objet de notre recherche n'a pas été d'abord de faire une synthèse de la pensée des auteurs, mais plutôt de donner, à partir de leurs différentes analyses, une vision d'ensemble de l'évolution doctrinale de la liberté religieuse dans l'Eglise, depuis le début du 19^e siècle jusqu'au second Concile du Vatican, en 1965. Pour ce faire, notre synthèse historique a tenu compte à la fois des contextes politiques du 19^e et du 20^e siècle, et d'une influence possible de ces contextes sur l'approfondissement ecclésial de la liberté religieuse, jusqu'à sa définition comme droit civil fondamental, à Vatican II.

Un autre élément propre à notre travail fut la mise en relief de l'argumentation employée par les papes du 19^e et du 20^e siècle, dans leurs textes officiels traitant de la liberté et particulièrement de la liberté religieuse. Notre but était de montrer à quel genre d'argument, "de raison" ou biblique, se sont référés de préférence les pontifes selon les époques, pour fonder, au plan révélé, leur position sur la liberté religieuse.

Afin de bien situer dans l'histoire le cheminement de la doctrine ecclésiastique sur la liberté religieuse, nous partagerons notre travail en trois parties. Les deux premières traiteront des positions respectives des papes du 19^e siècle et du 20^e siècle sur la liberté religieuse, au sein des contextes politiques, libéraliste ou totalitariste; la troisième partie portera sur la position de l'Eglise dans la déclaration conciliaire "Dignitatis humanae". Au terme de chacune de ces parties, un bilan de la pensée doctrinale des papes permettra de suivre le progrès dans la compréhension de la liberté religieuse, jusqu'à son étape-sommet avec Vatican II.

2. LA LIBERTE RELIGIEUSE DANS L'HISTOIRE RECENTE DE L'EGLISE

2.1 POSITION DE LA PAPAUTE DU 19^e SIECLE FACE A LA LIBERTE RELIGIEUSE

2.1.1 Contexte historique

2.1.1.1 19^e siècle: le libéralisme

La revendication de la liberté par l'homme est un des aspects les plus importants de l'histoire depuis la fin du 18^e siècle.¹ Déjà, cet immense mouvement de liberté avait été amorcé au 17^e siècle en Angleterre, avec Locke (1632-1704), considéré comme le fondateur du libéralisme.² Puis le mouvement avait continué de se répandre au 18^e siècle en France, et de là, sur tout le continent, particulièrement avec les philosophes de "l'âge des Lumières" et les Jusnaturalistes.³ La liberté religieuse avait sans doute son importance dans cette revendication de la liberté, mais c'était au milieu d'un courant général de pensée où le politique d'abord, l'économique ensuite tenaient la première place, et où finalement, il s'agissait de tout l'homme, de toute la vie humaine. Au coeur de la société

(1) Cf. J. LECLERCQ, La liberté d'opinion et les catholiques, Cerf, Paris, 1963, p. 161.

(2) Cf. J. LECLERCQ, Leçons de droit naturel, Wesmael-Charlier, Namur, T. II, 1955, p. 21.

(3) Cf. Ph.-I. ANDRE-VINCENT, La liberté religieuse, droit fondamental, Téqui, Paris, 1976, p. 21.

du 19^e siècle, s'est donc développé un mouvement de renouvellement social. Il explosera avec violence dans la Révolution française de 1789, et ses retombées contribueront à l'élaboration de la doctrine libérale au cours du siècle suivant.

Avec l'avènement du 19^e siècle, tel apparaît le libéralisme: "à la fois une révolution, une foi, une façon de vivre, une philosophie".⁴ Quels sont les "dogmes" pour ainsi dire, de cette doctrine? L'autonomie absolue de la raison individuelle d'une part; l'omnipotence juridique de l'Etat d'autre part. Si ces deux principes sont à l'abord contradictoires, ils s'alimentent toutefois à la même source: la déification de l'homme, dogme suprême du libéralisme.⁵ De plus, la contradiction provient du fait que l'esprit du temps est très abstrait. Selon le Chanoine Jacques Leclercq, cette époque est marquée par des affirmations de principe en tout domaine; et d'un autre côté, on ne semble pas se préoccuper des inconvénients pratiques qui peuvent résulter de l'application de ces idées. "Ainsi, poursuit-il, on veut établir partout le régime parlementaire, mais sans tenir compte des populations auxquelles il s'applique. La démocratie est envisagée comme un droit absolu; l'Etat doit être basé sur la volonté des citoyens, et on ne se demande pas si les citoyens ont une volonté, ni s'ils sont capables de la manifester".⁶

(4) J.C. MURRAY, S.J., "La liberté religieuse et la doctrine libérale", Relations, Déc. 1962, no 264, p. 333.

(5) Cf. Ibid., p. 333.

(6) J. LECLERCQ, La liberté d'opinion et les catholiques, pp. 177-178.

Nous allons constater, en effet, que si les deux pôles: individu-Etat, sont considérés dans leurs attributs respectifs, il s'agit cependant d'une vision purement rationnelle ou théorique. Car dans la pratique, au plan de la législation, c'est l'Etat qui est le plus fort et impose ses décisions à l'ensemble des citoyens.

Reprenons donc le premier principe de la doctrine libérale, à savoir, l'autonomie de la raison individuelle. Cela signifie que "l'homme a le droit de s'insurger complètement contre l'empire suprême de Dieu et de lui refuser absolument toute obéissance, soit dans la vie publique, soit dans la vie privée et domestique".⁷ En fait, sous le principe de l'autonomie absolue de la raison, se profile le rationalisme, philosophie prônant la domination souveraine de la raison. Celle-ci, refusant d'obéir à la Raison divine, ne se reconnaît qu'elle seule comme source et juge de la vérité.

Transportée dans le domaine religieux, une telle doctrine suscitait les affirmations suivantes: il est loisible à chacun de professer la religion qu'il lui plaît ou même de n'en professer aucune. Ou encore: chacun peut indifféremment, à son gré, rendre ou ne pas rendre un culte à Dieu. Telle apparaît l'idée que le libéralisme se faisait de la liberté de conscience et de culte chez l'individu: une liberté de croire ou de ne pas croire dont il est seul juge à la lumière de sa raison; une liberté indifférente à l'égard de Dieu; une liberté qui a à trouver son propre chemin vers le vrai et le bien; une autonomie dans l'exercice de son propre pouvoir.⁸ Ce qui fonde la dignité de l'homme, c'est qu'il est un sujet

(7) J.C. MURRAY, "La liberté religieuse et la doctrine libérale", p. 333.

(8) Cf. H. MADELIN, S.J., "La liberté religieuse et la sphère du politique", dans NRT, Fév. 1975, p. 120.

"naturellement raisonnable" par-delà l'appartenance à un ordre social. C'est pourquoi, la Révolution française de 1789 a proclamé les "droits de l'homme et du citoyen" (incluant la liberté d'opinion, de croyance et de culte), mais uniquement comme des possibilités individuelles sans traduction sociale.

Le second principe du libéralisme, l'omnipotence juridique de l'Etat, est en fait l'application à la société civile du principe de l'autonomie absolue de la raison.⁹ Rappelons que le nouveau Régime a balayé l'idée du "Prince", chrétien de droit, sommet de la pyramide politique, auxiliaire de l'Eglise pour promouvoir le culte de la "vraie religion"; de même, l'idée de la religion catholique comme religion d'Etat.¹⁰ Le principe jadis posé par le chancelier Michel de l'Hospital aux Etats généraux de 1650: "Une Foi, une Loi, un Roi" a éclaté avec l'abandon par les nouveaux chefs, des théories politiques unitaires.¹¹ La loi, n'étant plus le fait du "Prince chrétien", est devenue plutôt "l'expression de la volonté générale". Ce qui signifie que l'individu se soumet à la règle de la majorité, celle-ci ne pouvant être mauvaise puisqu'elle est le reflet des volontés du plus grand nombre possible. Le même rationalisme, qui préside à la vision de l'individu, préside aussi à la vision de l'Etat. Celui-ci apparaît comme "l'émanation de chacun et des autres, abstraitement considérés comme citoyens exerçant leurs prérogatives publiques".¹² Tel que nous l'avons

(9) Cf. J.C. MURRAY, S.J., "La liberté religieuse et la doctrine libérale", p. 333.

(10) Cf. H. MADELIN, S.J., "La liberté religieuse et la sphère du politique", p. 118.

(11) Cf. Ibid., p. 119.

(12) Ibid., p. 121.

mentionné, l'Etat agit en pratique comme un pouvoir pour qui l'individu n'existe pas en tant que personne privée, mais en tant que sujet d'un pouvoir qui s'arroge tous les droits sur les consciences".¹³ N'est-ce pas là déjà une anticipation des pouvoirs totalitaires du 20^e siècle, souvent cohérents dans leurs dires, mais plus souvent encore contradictoires dans leurs agirs?

Sous l'omnipotence juridique de l'Etat, il importe de voir ce qu'il advient de la religion au 19^e siècle. Elle est tout d'abord une affaire privée qui n'a rien à voir avec l'administration de la chose publique. L'Etat est neutre à son égard, ce qui signifie qu'il est au-dessus d'elle comme de toutes les autres associations religieuses. Si une reconnaissance institutionnelle leur est accordée, ce n'est qu'en vertu d'une faveur "gracieuse" de l'Etat, "souverain auteur de tous les droits". Les associations religieuses n'en demeurent pas moins sous la domination de ce maître suprême qui se réserve le droit de circonscrire leur liberté comme celle de n'importe quelle autre association sur son territoire.¹⁴ Selon la doctrine libérale, la théorie de l'Etat neutre et le concept de "liberté de religion" veulent dire, qu'en fait, l'Etat ne rend aucun culte à Dieu, ou n'autorise aucun culte public; que nulle religion n'est préférée à une autre. Si l'Etat libéral accorde des droits égaux à toutes les religions, ce n'est pas par respect des consciences et souci du bien commun, mais par simple indifférence à l'égard de la religion et de la moralité.¹⁵

(13) H. MADELIN, S.J., "La liberté religieuse et la sphère du politique", p. 121.

(14) Cf. J.C. MURRAY, "La liberté religieuse et la doctrine libérale", p. 333.

(15) Cf. Ibid., p. 334.

Parmi les diverses conséquences du libéralisme, relevons en particulier, celles qui affectent la liberté religieuse de l'Eglise, ainsi que celle des individus. Au sujet de l'Eglise, nous remarquons que la doctrine du libéralisme et sa "neutralité" à l'égard de la religion, ont abouti dans les faits au laïcisme ou séparation absolue de l'Eglise et de l'Etat.¹⁶ Cette séparation était réclamée au nom de deux principes: celui de l'individualisme religieux et celui de l'indifférentisme ou indifférence complète vis-à-vis de toute religion. Le premier principe soutenait qu'il n'y a de religion qu'individuelle, que les Eglises ne sont que de libres associations de fidèles, et qu'il ne peut donc exister en face de la puissance étatique. aucune souveraineté spirituelle. Il en résultait que l'Eglise n'était plus cette institution visible et autonome qui doit, aux volontés du Christ, sa fondation et sa permanence; il ne fallait voir en elle qu'une société amicale, soumise comme les autres aux règles de droit commun.¹⁷ Quant au second principe, il soutenait une conception rigide de la mission de l'Etat, à savoir que, restreinte uniquement à l'ordre temporel, elle n'est pas subordonnée aux "fins spirituelles" de la communauté humaine. Cette mission peut donc librement ou bien ignorer ces fins, ou bien s'y ingérer quand ces fins spirituelles contredisent les politiques de l'Etat.¹⁸ En ce 19^e siècle, une juste compréhension des rapports entre l'Eglise et l'Etat était donc encore en voie de développement. Ce n'est qu'avec l'avènement du 20^e siècle que le concept du "laïcisme" dont nous avons décrit les principes sera remplacé progressivement par le concept de "laïcité".

(16) Cf. J.C. MURRAY, "La liberté religieuse et la doctrine libérale", p. 334.

(17) Cf. Joseph LECLER, S.J., L'Eglise et la souveraineté de l'Etat, Flammarion, Paris, 1946, p. 233.

(18) Cf. Ibid., p. 233.

On entendra par là, d'une part, la reconnaissance par l'Eglise et l'Etat de leur autonomie et de leurs fins propres; et, d'autre part, leur collaboration en vue du bien total de l'homme, i.e. de sa croissance à la fois matérielle et spirituelle.

Quant aux conséquences du libéralisme touchant la liberté religieuse de l'homme, mentionnons les suivantes. Tout d'abord, la doctrine de l'autonomie absolue de la raison signifiait le rejet de la relation fondamentale de l'homme à Dieu. D'où la liberté de l'homme ne se référait plus à la loi naturelle "gravée par Dieu dans le coeur de l'homme", mais à la seule lumière de la raison humaine. Ceci entraînait donc une certaine conception de la liberté religieuse: il était réservé à l'homme de décider lui-même s'il était "raisonnable" ou pas, de croire ou de ne pas croire en Dieu, de lui rendre ou non un culte. Une autre conséquence du libéralisme était la négation, dans la pratique, du libre exercice de ses convictions religieuses: car même si celles-ci étaient reconnues théoriquement, leur manifestation était laissée à la faveur arbitraire de l'Etat. Enfin, l'"indifférentisme" religieux prôné en matière de croyance et de culte, révélait que l'Etat ne répondait pas pleinement à sa mission à l'égard du citoyen. Son rôle aurait dû consister plutôt dans le respect des consciences et des libertés individuelles, par la création d'une ambiance favorable à la poursuite de sa "fin spirituelle" par chaque membre de la société. Mais une telle compréhension de rôle de l'Etat, en matière de liberté religieuse individuelle, devait elle aussi connaître un long cheminement qui aboutira à une clarification dans la seconde moitié du 20^e siècle.

Le libéralisme n'eut-il donc que des aspects négatifs? Il semble pourtant qu'il soit possible de discerner, dans cette doctrine, des aspirations légitimes. L'aspiration principale du mouvement de renouvellement

social, amorcé au 18^e siècle, était en fait, de passer de la structure monarchique héréditaire, à un système démocratique mettant davantage l'accent sur le partage des pouvoirs. C'est sur cet arrière-fond historique que, selon Jacques Leclercq, il faut greffer les revendications des "libertés modernes". La liberté religieuse était mentionnée au même titre que les autres, au milieu d'un courant général en faveur de la promotion de l'homme. Si les propos allaient parfois dans le sens d'une liberté absolue, irréalisable, leurs auteurs réclamaient cependant de légitimes libertés qui n'existaient pas alors, et ce, au nom d'un "ordre établi".¹⁹ L'impact du mouvement fut énorme, justement parce qu'il interrogeait l'ensemble de la vie sociale, tant de l'Etat que de l'Eglise, et de toute la vie privée aussi bien que publique.²⁰ La Révolution française, malgré sa séquelle de violences, de cruautés et d'injustices, affirmait la nécessité d'une réforme fondamentale de la société établie, à ses niveaux politique, économique, social. Aussi pouvons-nous dire que sous l'aspect individualiste abusif des "droits de l'homme" et des "libertés modernes": liberté d'opinion et de presse, liberté d'enseignement, liberté de conscience et de culte, il était possible de lire un sens authentique de la personne et de sa dignité.²¹

(19) Cf. J. LECLERCQ, La liberté d'opinion et les catholiques, pp. 167, 170.

(20) Cf. Ibid., p. 172.

(21) Cf. Ph.-I. ANDRE-VINCENT, La liberté religieuse, droit fondamental, p. 26.

2.1.1.2 Attitude générale de l'Eglise du 19^e siècle face au libéralisme

Ayant pris connaissance de la doctrine du libéralisme, de ses aspects négatifs et positifs, il importe de décrire l'attitude générale de l'Eglise devant cette doctrine. Une vue globale des réactions de Rome révèle un réflexe de défense qui se traduit en général, par une attitude de condamnation totale.²² De telles réactions paraissent avoir été motivées par les facteurs suivants: l'attachement de l'Eglise au régime monarchique; sa compréhension de la relation Eglise-Etat; sa vision "scolastique" de l'homme et de l'enseignement ecclésial traditionnel.

Le premier facteur, l'attachement de l'Eglise au régime monarchique, était ancré dans une tradition allant du Moyen Age à la Révolution française. Durant cette période, la monarchie absolue avait dominé l'Europe, et l'Eglise apparaissait liée à l'ordre politique. Cette relation d'ailleurs, favorisait l'Eglise en tant qu'institution temporelle, car une telle reconnaissance officielle assurait la vie chrétienne en Europe. Il en résultait dans les royaumes catholiques au service de la "vérité religieuse", un traditionalisme, un conformisme étroits que l'on retrouvait, et dans l'institution politique, et dans l'institution religieuse. Aussi les mouvements en faveur d'un ordre nouveau, d'un régime démocratique, faisaient-ils figures d'anarchiques aux yeux de l'Eglise comme des groupes pro-monarchiques, puisqu'ils brisaient "l'ordre établi".

(22) Cf. R. AUBERT, "L'enseignement du Magistère ecclésiastique au 19^e siècle sur le libéralisme", dans Tolérance et Communauté humaine, Casterman, Tournai, 1951, p. 84.

Le deuxième facteur, concernant la manière dont l'Eglise comprenait son union avec l'Etat, est étroitement lié au premier. Cette union, Rome la souhaitait comme un important moyen d'assurer partout la diffusion et la stabilité du christianisme. Dans ce but, elle se prêtait aux ententes juridiques favorables au maintien de "l'Etat chrétien". Dès lors, l'aspiration du libéralisme à la séparation absolue de l'Eglise et de l'Etat devait susciter l'inquiétude et la condamnation des papes du 19^e siècle.

Enfin, dans sa vision de l'homme et de l'enseignement ecclésial, l'Eglise s'inspirait de la scolastique. Pour l'homme, cela signifie qu'elle avait une vision idéale de cet être "relié à Dieu". L'encyclique "Libertas praestantissimum" de Léon XIII illustre bien cette manière traditionnelle de décrire la liberté humaine, la loi naturelle, le devoir d'obéissance aux lois divines et aux lois humaines justes. Ainsi, la liberté est en l'homme "la faculté de choisir entre les moyens qui conduisent à un but déterminé";²³ la loi naturelle est "la loi éternelle elle-même gravée dans les êtres doués de raison, les inclinant à l'acte et la fin qui leur sont propres...";²⁴ le devoir d'obéissance vient de ce que "la liberté humaine suppose la nécessité d'obéir à une règle suprême et éternelle... qui n'est autre que l'autorité de Dieu nous imposant ses commandements ou ses défenses... en vue de la fin suprême de la liberté humaine qui est Dieu".²⁵ Dans cette perspective idéale, le principe des droits de Dieu et de

(23) E. MARMY, "Léon XIII, Libertas praestantissimum", dans La Communauté humaine selon l'esprit chrétien, Fribourg, Ed. St-Paul, 1949, no.48.

(24) Ibid., no 54.

(25) Ibid., no 60.

la vérité triomphent sur le principe libéral du droit humain à la liberté.²⁶

D'ailleurs, il n'était pas convenable que l'homme puisse avoir des "droits" contre Dieu. On trouve, dans l'Eglise de l'époque, le souci d'opposer à l'erreur la vérité absolue: "l'erreur n'a pas de droit" disait-on, sans penser alors à distinguer entre la personne, seul sujet de droit, et un comportement erroné. L'homme était ordonné à sa fin suprême, Dieu. Sa liberté devait l'aider à atteindre cette fin. On ne pensait pas que l'individu puisse voir cela obscurément, qu'il ait le "droit" d'être dans l'erreur, qu'il n'arrive à découvrir Dieu que moyennant un cheminement personnel... C'est pourquoi, il est aisé de comprendre, à plus forte raison, que "l'autonomie absolue de la conscience", revendiquée par les libéraux, fût considérée par les papes du 19^e siècle comme une "erreur pernicieuse".

Quant à l'enseignement ecclésiastique, qu'il s'agisse de la dogmatique ou de l'ecclésiologie, l'Eglise le concevait à l'intérieur d'un cadre philosophique "scolastique", i.e. mettant l'accent sur la rigueur et l'exactitude dans la démonstration des vérités à croire.

Nous venons d'évoquer des facteurs qui ont motivé l'attitude négative de l'Eglise du 19^e siècle face aux dogmes du libéralisme. Voyons quelques exemples illustrant l'intervention de ces facteurs dans des courants de pensée condamnés par les pontifes de cette époque.

En Allemagne, vers le milieu du siècle dernier, l'école de Tübingue se caractérisait par un réel souci d'intégrer la théologie à la vie.²⁷

Gloire de cette école, Johan-Adam Möhler (1796-1838) avait produit une

(26) Cf. J. LECLERCQ, Leçons de droit naturel, T. II, p. 78.

(27) Cf. R. AUBERT, M.D. KNOWLES, L. ROGIER, Siècle des lumières, Révolutions, Restaurations, Nouvelle histoire de l'Eglise, T. 4, Seuil, Paris, 1966, p. 417.

oeuvre-maîtresse, la "Symbolik" (1832), étude comparative des doctrines protestante et catholique sur l'Eglise. Dans cette oeuvre, il voulait démontrer, entre autre, que le christianisme, avant d'être une philosophie, est d'abord une doctrine de salut. La "Symbolik" allait être à la source d'une ecclésiologie nouvelle et impressionna profondément les protestants. Sous l'impulsion de Möhler, l'école de Tübingue devait contribuer d'une double façon au renouveau théologique en Allemagne: d'une part, par son souci de séparer la théologie de la philosophie pour la réinstaller résolument dans la foi, de même que par son désir de présenter la foi, la Révélation, la Tradition et l'Eglise dans une lumière nouvelle; d'autre part, par son effort de présentation du dogme catholique "dans un sens aigu de la dimension historique et du développement", plutôt que dans un sens métaphysique.²⁸ Parmi les éléments positifs de cette nouvelle orientation théologique, signalons en premier lieu, que la théologie prenait de cette manière un sens moins spéculatif; en second lieu, que l'utilisation plus grande des données de l'histoire, des textes et des documents, amenait à reviser certaines positions de l'Eglise qui ne présentaient aucun lien avec les faits historiques. Ces deux éléments entre autres, constituaient des moyens dont se servaient les théologiens catholiques allemands, pour combattre sur leur propre terrain, les historiens protestants rationalistes. Ceux-ci, en effet, avaient mis au point une méthode critique leur permettant d'ébranler certaines positions traditionnelles sur les origines chrétiennes ou sur le Moyen Age.²⁹

(28) Cf. A. FLICHE, N. MARTIN, Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours, T. 21, Bloud et Gay, Paris, 1952, p. 195.

(29) Cf. Ibid.

L'influence de l'école de Tübingue devait s'étendre par la suite à d'autres écoles, comme celle de Munich, dont Doellinger, historien ecclésiastique, était le principal représentant.³⁰ Pour ce théologien et ses disciples, il fallait que les prêtres et les intellectuels catholiques fussent préparés à faire face aux exigences intellectuelles de la science protestante et rationaliste; capables de rivaliser avec elle "à armes égales"; jouissant d'une "complète liberté scientifique" là où des questions de dogme n'étaient pas en jeu.³¹

Les circonstances entourant la naissance de la nouvelle "théologie historique", présentaient donc, à l'origine, plusieurs aspects positifs dans le contexte intellectuel allemand. Cependant, Doellinger et l'école de Munich rencontrèrent de l'opposition du côté d'autres écoles qui désapprouvaient le renouveau historique en théologie, particulièrement, l'école de Mayence. Les théologiens de cette école, anciens élèves du Collège romain, fervents de la restauration scolastique et davantage portés à se conformer à la tradition, rejetaient toute méthode historique et critique moderne.³² D'autant plus que la nouvelle méthode avait entraîné des déficiences dans l'enseignement théologique de certaines universités allemandes, tant par la tendance à réduire la théologie à l'histoire que par l'oubli du rôle directif du magistère ecclésiastique.³³ Or, aux yeux des adversaires de l'école de Munich, ce furent les déficiences de la nouvelle

(30) Cf. A. FLICHE, N. MARTIN, Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours, T. 21, p. 196.

(31) Cf. Ibid., p. 198.

(32) Cf. Ibid., p. 200.

(33) Cf. Ibid., p. 198.

méthode théologique qui l'emportèrent sur ses éléments positifs. Les excès des intellectuels allemands plus extrémistes, avec lesquels Doellinger et ses partisans sympathisaient, devinrent autant de raisons pour les théologiens de Mayence de dénoncer sans distinction à Rome, tous ceux qui ne pensaient pas comme eux. Leurs dénonciations furent bien accueillies dans les milieux romains où la réaction contre le libéralisme battait son plein.

Pie IX, en particulier, estimait que devant "la lutte entamée contre l'Eglise au nom de la science moderne", il valait mieux contrecarrer le développement de cette science, plutôt que d'encourager la libre recherche.³⁴ C'est pourquoi, le pape condamna "la liberté de penser et d'écrire" revendiquée par des théologiens allemands. Ainsi, Gunther, disciple de Doellinger, vit ses oeuvres mises à l'Index en 1857. D'autres mises à l'Index de la "théologie historique" furent par la suite obtenues du pontife sous l'influence des théologiens "romains" de Mayence.³⁵

Que faut-il conclure de la dispute entre Rome et la "science allemande"? En fait, deux partis s'opposaient. D'un côté, les écoles de Tübingue et de Munich poursuivant l'idéal suivant: reconquérir à l'Eglise l'estime des milieux cultivés, par une utilisation loyale des méthodes historiques et par une présentation du dogme catholique adaptée à la mentalité moderne. A cette entreprise qui apparaissait positive à l'origine, le radicalisme de l'école de Munich fit malheureusement obstacle; d'un autre côté, l'école "scolastique" de Mayence regardant comme essentielle la présentation d'un système doctrinal complètement élaboré et d'une orthodoxie indiscutable.

(34) Cf. A. FLICHE, N. MARTIN, Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours, T. 21, p. 199.

(35) Cf. Ibid., p. 211.

Appuyée par les milieux "romains" et par Pie IX, cette école devait donc l'emporter sur ses adversaires.³⁶ Mais de l'avis des historiens, l'intransigeance de certains défenseurs des tendances romaines a nui à l'école de Tübingue et par suite à la "théologie historique" en Allemagne, car leur conduite incitait les "bien-pensants" à englober cette école dans la même méfiance que pour le reste de la théologie allemande. Or Tübingue, qui ne souffrait ni de "l'historicisme" ni du "rationalisme" qui affectaient l'école de Munich, aurait pu avoir une influence équilibrée et compléter ce qui manquait de biblique et de concret à la scolastique du 19^e siècle.³⁷

A la même époque, en France, on assistait à la montée du catholicisme libéral. Ce mouvement, ayant à sa tête Lamennais, cherchait à intégrer à la tradition catholique les idées libérales compatibles avec elle.³⁸ Dans son journal, "L'Avenir", Lamennais avait entamé une double campagne en faveur de l'indépendance de l'Eglise à l'égard du pouvoir civil, et en faveur d'une libre renonciation par l'Eglise à la protection compromettante dont elle jouissait de la part de l'Etat.³⁹ Cette double revendication, selon R. Aubert, "tendait à substituer au système de la religion d'Etat et de l'Eglise privilégiée, habituel sous l'Ancien Régime, celui de la séparation entre l'Eglise et l'Etat". Cependant, la revendication était présentée "au nom d'un idéal de liberté", qui entraînait Lamennais à attaquer l'absolutisme et la conception du droit divin des princes.⁴⁰

(36) Cf. A. FLICHE, N. MARTIN, Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours, T. 21, p. 209.

(37) Cf. Ibid., p. 211.

(38) Cf. J. LECLERCQ, Leçons de droit naturel, T. II, p. 51.

(39) Cf. R. AUBERT, "L'enseignement du Magistère ecclésiastique au 19^e siècle sur le Libéralisme", Tolérance et Communauté humaine, p. 75.

(40) Cf. Ibid., p. 76.

Le mouvement du catholicisme libéral soulevait donc des objections à l'union de l'Eglise et de l'Etat et à une certaine conception de la liberté. Lamennais signalait, dans "L'Avenir", l'importance pour l'Eglise "de renoncer à un régime de privilèges" qui, même s'il comportait des aspects favorables au catholicisme, risquait d'entraver son libre épanouissement.⁴¹ En outre, les catholiques libéraux, s'ils se séparaient des libéraux anticléricaux sur la question religieuse,⁴² n'en partageaient pas moins le sentiment général du libéralisme à propos de la liberté: elle est le premier des biens et la condition du progrès.⁴³

C'est pourquoi, la double objection du catholicisme libéral devait se heurter à l'opposition des milieux catholiques conservateurs, appuyés d'ailleurs par Grégoire XVI. Celui-ci, profondément marqué par la mentalité d'ancien régime, était très sensible au danger que l'agitation libérale faisait courir à la souveraineté temporelle. Il était donc inévitable que le pape se dresse contre les idées modernes par peur de les voir ravager les Etats pontificaux.⁴⁴ Quant à la conception libérale de la liberté, elle venait se heurter à une autre conception particulière de l'Eglise. Celle-ci nuancait l'idée de liberté en la considérant plutôt comme une arme à deux tranchants, excellente quand elle permet de faire le bien, détestable quand elle permet de faire le mal. De plus, les papes estimaient qu'il fallait "dosier la liberté selon les circonstances"; que l'essentiel n'était pas

(41) Cf. J. LECLERCQ, Leçons de droit naturel, T. II, p. 53.

(42) Cf. R. AUBERT, "L'enseignement du Magistère ecclésiastique au 19^e siècle sur le Libéralisme", p. 81.

(43) Cf. J. LECLERCQ, Leçons de droit naturel, T. II, p. 51.

(44) Cf. R. AUBERT, "L'enseignement du Magistère ecclésiastique au 19^e siècle sur le Libéralisme", p. 76.

d'accorder aux citoyens le plus de liberté possible, mais d'organiser la société de façon à favoriser la pratique de la vertu.⁴⁵ Aussi ne faut-il pas se surprendre de ce que les papes du 19^e siècle aient vu davantage le mal de la liberté telle que le libéralisme la voulait; d'autant plus que la liberté "libérale" se présentait souvent comme la liberté de l'anticléricalisme.⁴⁶

Si, en définitive, le catholicisme libéral fut condamné dans la personne de Lamennais, par l'encyclique "Mirari vos" (1832), c'est à cause du radicalisme de sa position.⁴⁷ Certes, le mouvement se désolidarisait des bases philosophiques du système libéral à propos de la question religieuse. Mais il n'en apparaissait pas moins comme faisant des concessions à ce système.⁴⁸ Il aurait dû discerner davantage les principes permettant d'assimiler au christianisme les idées de démocratie et de liberté qui, nées en dehors de l'Eglise, s'étaient développées dans un esprit hostile à celles-ci.⁴⁹ Quelque légitimes que fussent, en effet, certaines revendications de la conscience moderne, aussi longtemps qu'elles continuaient à apparaître dans la perspective rationaliste des "libertés modernes", elles ne pouvaient qu'être rejetées par les Souverains Pontifes. Sans doute est-ce le tort de Lamennais et des catholiques libéraux de n'avoir pas vu la complexité de ce problème.⁵⁰

(45) Cf. J. LECLERCQ, Leçons de droit naturel, T. I, p. 87.

(46) Cf. R. AUBERT, "L'enseignement du Magistère ecclésiastique...", p. 101.

(47) Cf. J. LECLERCQ, Leçons de droit naturel, T. I, p. 54.

(48) Cf. R. AUBERT, "L'enseignement du Magistère ecclésiastique...", p. 81.

(49) Cf. Ibid., p. 82.

(50) Cf. Ibid., p. 102.

Par ailleurs, le siècle s'écoulant, l'Eglise en viendra peu à peu à nuancer sa position. Tout en faisant écho à l'enseignement de Grégoire XVI et de Pie IX, celui de Léon XIII comportera une différence d'accent. Le pontife ne se bornera pas à des condamnations, mais il saura les encadrer dans des exposés positifs sur la société chrétienne ou sur la conception catholique de la liberté.⁵¹ De même, il expliquera plus nettement que ses prédécesseurs que si l'Eglise condamne le libéralisme moderne dans ses bases philosophiques, elle n'est cependant ni contre le progrès, ni contre les libertés civiles et politiques, ni contre les formes de gouvernement démocratique.⁵² En outre, dans un essai pour résoudre la controverse entre l'Eglise et le libéralisme, le pape exposera la théorie de la thèse et de l'hypothèse, particulièrement dans les encycliques "Libertas praestantissimum" et "Immortale Dei". Mais surtout, Léon XIII, abordant, à l'intérieur de l'encyclique "Libertas praestantissimum", les droits de la conscience en face de l'Etat, apportera de précieuses distinctions. Celles-ci en effet, devaient écarter la confusion du Moyen Age selon laquelle l'unité religieuse dans le contexte de l'Etat faisait de tout hérétique un hors-la-loi.⁵³ Ainsi, le problème de la liberté de conscience se posait sous un angle nouveau qui sera exploité davantage au 20^e siècle.

(51) Cf. R. AUBERT, "L'enseignement du Magistère ecclésiastique au 19^e siècle sur le Libéralisme", p. 97.

(52) Cf. Ibid., p. 97.

(53) Cf. Ibid., p. 99.

2.1.2 Position des papes

2.1.2.1 Grégoire XVI et Pie IX

Après cette description de la réaction globale de l'Eglise et des motifs de ses interventions en face des "libertés modernes", considérons à travers quelques textes marquants, les positions respectives des papes Grégoire XVI, Pie IX et Léon XIII. Les déclarations des deux premiers papes, étant intimement liées, seront étudiées ensemble.

Les conceptions libérales de la raison et de la liberté humaines avaient donné lieu à des affirmations fausses ou excessives qui s'étaient souvent concrétisées dans des faits, en plusieurs Etats de l'Europe. L'ensemble de ces affirmations devait être repris et introduit par Pie IX dans son "Syllabus" ou catalogue de 80 propositions jugées par lui inacceptables.⁵⁴ Ainsi, le "Syllabus" condamnait les affirmations issues du rationalisme, selon lesquelles: "la raison humaine est l'unique arbitre du vrai et du faux, étant à elle-même sa propre loi";⁵⁵ ou encore, "l'homme a le pouvoir de croire ou de ne pas croire, d'adhérer à une religion ou à une autre".⁵⁶ Le "Syllabus" condamnait de même l'indifférentisme qui affirmait que "l'homme peut offrir ou non un culte à Dieu, ou lui offrir tel culte plutôt qu'un autre, car aussi bien toutes les religions se valent";⁵⁷ et encore, que "les Etats sont libres de considérer l'Eglise comme une société

(54) Cf. R. AUBERT, "L'enseignement du Magistère ecclésiastique au 19^e siècle sur le Libéralisme", p. 87.

(55) E. MARMY, "Pie IX, le Syllabus", no 17, III.

(56) Ibid., no 19, XV.

(57) Ibid., no 19, XVI.

n'ayant de droits que ceux que l'Etat lui reconnaît ou lui concède".⁵⁸
 Devant ce qu'ils considéraient comme des "abus" de liberté, les papes Grégoire XVI et Pie IX se sont levés pour rappeler la situation réelle de l'homme: image de Dieu et non pas "Dieu"; ils ont rappelé aussi la norme de ses rapports avec Dieu, à savoir l'ordre de vérité objectif et absolu.⁵⁹

L'encyclique "Mirari vos" (1832) de Grégoire XVI est dirigée particulièrement contre le libéralisme et le rationalisme. L'encyclique désavoue un certain nombre d'idées prônées par Lamennais et ses collaborateurs, idées que Grégoire XVI juge entachées de libéralisme.⁶⁰ Qualifiant de "délire" l'opinion selon laquelle "on doit procurer et garantir à chacun la liberté de conscience et de culte", le pape ajoute que c'est une "maxime absurde que de considérer la liberté de conscience comme un droit propre à l'homme, un droit à établir juridiquement".⁶¹ Pour lui, cette sorte de liberté apparaît comme une négation de la Loi de Dieu. Deux précisions sont à noter dans le document de Grégoire XVI. Tout d'abord, lorsqu'il réprovoque la liberté de conscience, il emploie par deux fois des expressions désignant une liberté sans aucune restriction: "plena illa atque immoderata libertas opinionum... freno quippe omni adempto".⁶² Par la suite, certains de ses commentateurs ont discerné des nuances dans sa réprobation, signalant que les qualificatifs sévères, employés par l'encyclique, portaient uniquement

(58) E. MARMY, "Pie IX, le Syllabus", no 21, XIX.

(59) Cf. Mgr Pietro PAVAN, La liberté religieuse, Déclaration "Dignitatis Humanae", Coll. Vivre le Concile, Mame, 1967, p. 44.

(60) Cf. R. AUBERT, "L'enseignement ecclésiastique du Magistère ecclésiastique au 19^e siècle sur le Libéralisme", p. 77.

(61) GREGOIRE XVI, "Mirari vos", dans Lettres apostoliques de Pie IX, Grég. XVI, Pie VII, Ed. Roger et Chernoviz, Paris, p. 211.

(62) Ibid., p. 210. Nous soulignons.

sur la liberté sans restriction.⁶³ La seconde remarque vient éclairer davantage la vraie portée de "Mirari vos". Ce qui ressort de ce document, c'est une condamnation particulière de toute apologie de la liberté et des libertés, inspirée du rationalisme et du libéralisme. Selon Roger Aubert, Rome avait bien décelé dans le libéralisme concret du temps "une affirmation très nette d'émancipation de l'homme par rapport à Dieu et un rejet délibéré du primat du surnaturel".⁶⁴ Et si sa condamnation touchait les collaborateurs de "L'Avenir", c'est, nous l'avons vu, parce qu'ils n'avaient pas su nuancer leur position en matière de liberté.

Trente-deux ans après "Mirari vos", Pie IX, dans la même optique que Grégoire XVI, dénonce à son tour l'émancipation libérale et son "absurde principe du naturalisme".⁶⁵ Selon ce principe, le bien de la société demandait qu'elle fût gouvernée sans tenir compte de la religion. C'est sous le règne de Pie IX que le Piémont, au nom des principes de la Révolution de 1789, menait sa campagne contre les Etats de l'Eglise. Au fur et à mesure qu'il annexait les territoires pontificaux, le gouvernement piémontais y appliquait le régime du laïcisme; cette conduite aboutissait à écarter l'Eglise des domaines qu'elle avait considérés jusqu'alors comme lui revenant de droit. Aussi, placée devant ces applications concrètes des principes modernes, on comprend que Rome ait vu davantage leur aspect négatif.⁶⁶ Dans cette atmosphère s'élabore l'encyclique "Quanta cura" à laquelle est annexé le "Syllabus", catalogue de 80 propositions jugées inacceptables par

(63) Cf. R. AUBERT, "L'enseignement du Magistère ecclésiastique au 19^e siècle sur le Libéralisme", p. 81.

(64) R. AUBERT, Ibid.

(65) E. MARMY, "Pie IX, Quanta cura", no 4.

(66) Cf. R. AUBERT, "L'enseignement du Magistère...", pp. 83-84.

Rome. Les deux documents sont publiés en décembre 1864. Pie IX y reprend la doctrine de "Mirari vos" et souscrit à l'expression "délire" employée par Grégoire XVI pour désigner "la liberté de conscience et de culte". Parlant de ceux qui réclament le "droit à la pleine liberté de manifester hautement et publiquement leurs opinions quelles qu'elles soient",⁶⁷ Pie IX se réfère à saint Augustin et affirme que ces citoyens "en soutenant des affirmations téméraires... prêchent une liberté de perdition". Mais plus explicitement encore que "Mirari vos", "Quanta cura" réproue les "libertés modernes" en tant qu'elles découlent de la philosophie naturaliste. Quant au "Syllabus", il condamne à nouveau le libéralisme dans les propositions 77 à 79, ainsi que le rationalisme dans les propositions 15 à 18.⁶⁸ Mais en se référant au contexte immédiat de ces dernières propositions, des commentateurs signalent deux choses importantes. Premièrement, le principe classique: "hors de l'Eglise point de salut", n'implique nullement dans la pensée du pape, la condamnation radicale de ceux qui sont en dehors de l'Eglise catholique, de par une "ignorance invincible". C'est ce qui ressort de l'allocution "Singulari quadam" du 9 décembre 1854. Deuxièmement, les affirmations tranchantes des deux documents pontificaux se situent sur le plan objectif et non au plan de la conscience du sujet.⁶⁹ En effet, ce qui est affirmé, c'est qu'il n'y a qu'une seule vraie religion, celle voulue par Dieu, et que l'homme ne peut en choisir une autre selon son caprice. Par ailleurs, si l'obligation d'embrasser la religion voulue par Dieu s'impose objectivement, seuls sont coupables subjectivement ceux qui, connaissant ce devoir, s'y dérobent.⁷⁰

(67) E. MARMY, "Pie IX, Quanta cura", no 5.

(68) Cf. E. MARMY, "Pie IX, le Syllabus", nos 26, 19.

(69) Cf. R. AUBERT, "L'enseignement du Magistère...", p. 93.

(70) Cf. Ibid., p. 94.

Les papes Grégoire XVI et Pie IX réprouvent donc, d'un commun accord, le courant des "libertés modernes" réclamées par l'émancipation libérale. En ce qui regarde particulièrement la "liberté de conscience et de culte" présentée comme une liberté illimitée de croire ou de ne pas croire en Dieu, de lui offrir ou non un culte, les deux pontifes s'élèvent contre cette autonomie absolue de la raison individuelle en matière religieuse. Examinons maintenant les fondements d'ordre rationnel et révélé sur lesquels ils appuient leurs déclarations.

L'un et l'autre font appel à la notion de "loi naturelle gravée par Dieu dans tous les coeurs".⁷¹ C'est en vertu de cette loi naturelle que l'homme est fait pour "les sentiers de la vérité" et que sa liberté est posée en face d'une "autorité souveraine".⁷² Respecter cette loi, c'est respecter "la vraie notion de la justice et du droit humain".⁷³ Car lorsqu'elle s'écarte "des sentiers de la vérité", la raison humaine est faible.⁷⁴

Au plan du donné révélé, l'argumentation de Grégoire XVI et de Pie IX fait davantage appel à des textes du magistère qu'à des textes bibliques proprement dits. L'insistance est mise plutôt sur l'autorité de l'Eglise, dépositaire d'une "force salutaire... en vertu de l'institution et du commandement de son divin Fondateur".⁷⁵ Rappelant une déclaration du Concile de Florence, Grégoire XVI réaffirme qu'"au Pontife romain a été confié par

(71) E. MARMY, "Pie IX, Quanta cura", no 2.

(72) GREGOIRE XVI, "Mirari vos", pp. 211, 217.

(73) E. MARMY, "Pie IX, Quanta cura", no 6.

(74) GREGOIRE XVI, "Mirari vos", p. 219.

(75) E. MARMY, "Pie IX, Quanta cura", no 3.

N.S. J.-C. le plein pouvoir de paître, de régir, et de gouverner l'Eglise universelle".⁷⁶ Pie IX, à son tour, reprendra cette affirmation dans l'encyclique "Quanta cura".⁷⁷ Enfin, contre ceux qui prétendaient à une "restauration" et à une "régénération" de l'Eglise, Grégoire XVI déclarait que l'Eglise n'était pas sujette à la "défaillance et à l'obscurcissement", parce que "l'Esprit-saint, par une assistance de tous les jours, ne manque jamais de lui enseigner toute vérité".⁷⁸

2.1.2.2. Léon XIII

On ne peut comprendre la position de Léon XIII face à la "liberté de conscience et de culte", sans étudier d'abord son immense contribution au développement doctrinal de cette liberté. Nous verrons que si le Pontife continua à partager certaines réactions de ses prédécesseurs face à la liberté religieuse, il n'en contribua pas moins à une approche plus anthropologique de cette liberté. Plus tard d'ailleurs, les papes Pie XII, Jean XXIII, se référeront à plusieurs de ses textes fondamentaux. Nous tenterons donc de cerner, à travers quelques grandes encycliques de Léon XIII, les principales lignes de sa participation. Afin de mieux saisir son enseignement sur la liberté religieuse, nous le partagerons en quatre traits majeurs: 1) Souveraineté de Dieu; 2) Adaptation de la doctrine gélasienne au contexte moderne; 3) Défense de l'Etat confessionnel et théorie correspondante de la thèse et de l'hypothèse; 4) Abandon de la conception de l'Etat-société unitaire pour une nouvelle conception, celle de l'Etat

(76) GREGOIRE XVI, "Mirari vos", p. 207.

(77)cf. E. MARMY, "Pie IX, Quanta cura", no 10.

(78) GREGOIRE XVI, "Mirari vos", p. 207.

constitutionnel.⁷⁹

Avec l'encyclique "Libertas praestantissimum" du 20 juin 1888, nous abordons le premier trait majeur de la position de Léon XIII sur la liberté religieuse: il s'agit de la souveraineté de Dieu. Dans un contexte qui affirmait que "Nul n'est au-dessus de l'homme", que le seul maître de l'homme dans sa vie privée est "la conscience sans loi", et, dans la vie publique, "la volonté sans loi du peuple", l'Etat était maître de l'Eglise. D'où la prémisse fondamentale de Léon XIII qui sous-tendra toute sa doctrine: "L'homme doit nécessairement rester tout entier dans un état de dépendance réelle et incessante de Dieu; aussi est-il absolument impossible de comprendre la liberté de l'homme sans obéissance à Dieu et sans soumission à sa volonté."⁸⁰

Inlassablement, le pontife répétera "la doctrine de la majesté de Dieu qui règne sur tout l'homme, sur toutes ses actions et tous ses rapports sociaux, politiques, économiques".⁸¹ Car la liberté de l'homme, lorsqu'elle ne reconnaît pas la souveraineté de Dieu et l'ordre moral objectif, "n'est pas liberté, mais abus de liberté et révolte".⁸² De là, naît ce désordre qu'est le "vice capital du libéralisme". Remarquons l'accent particulier de Léon XIII sur l'ordre moral objectif qui domine tout l'homme. L'insistance porte sur le devoir de l'homme d'obéir à Dieu, en vertu de cet ordre

(79) Cf. J.C. MURRAY, S.J., "Le développement de la doctrine de l'Eglise sur la liberté religieuse", dans La liberté religieuse, Coll. Unam Sanctam, no 60, Cerf. Paris, 1967, pp. 117-118.

(80) E. MARMY, "Léon XIII, Libertas praestantissimum", no 93.

(81) J.C. MURRAY, S.J., "Le développement de la...", p. 119.

(82) E. MARMY, "Léon XIII, Libertas praestantissimum", no 93.

objectif, plutôt que sur un droit de l'homme relevant d'une disposition inscrite dans sa nature même. Selon John Courtney Murray, Léon XIII n'était pas un juriste; son principal objectif ne visait pas à un exposé clair et simple de ce qu'est un "droit de l'homme", mais à proclamer les "droits de Dieu".⁸³ Son affirmation constante portait d'abord sur le fait que l'homme ne peut avoir de droits contre Dieu et l'ordre moral objectif. Il faudra attendre la parution de "Rerum Novarum", en 1891, pour que Léon XIII songe à analyser le vrai contenu juridique de ce slogan du siècle: "les droits de l'homme".⁸⁴

Le second trait majeur de la position du pontife est un prolongement du premier. Le pouvoir de Dieu se manifeste à l'homme de diverses façons, tantôt dans le pouvoir spirituel de l'Eglise, tantôt dans le pouvoir civil. Le développement de cette idée sera pour Léon XIII l'occasion de reprendre à travers sept textes essentiels, la doctrine gélasienne sur la diarchie, dans une perspective moderne: Arcanum (1880), Nobilissimum Gallorum gens (1884), Immortale Dei (1885), Officio Sanctissimo (1887), Sapientiae christianae" (1890), Praeclara gratulationis (1894), Pervenuti (1902). Pour comprendre le sens de cette doctrine, faisons un bref retour au 5^e siècle, où nous retrouvons une conception traditionnelle de l'Eglise sur la nécessité d'équilibrer l'une par l'autre les deux grandes autorités de ce monde. A cette époque, le pape saint Gélase écrivait: "Avant l'avènement du Christ, dont ils étaient la figure, il y eut des hommes qui furent réellement prêtres et rois tout ensemble, tel Melchisédech, comme nous le raconte l'histoire sainte... Mais, depuis qu'a paru le véritable prêtre et

(83) Cf. J.C. MURRAY, "Le développement de la doctrine de l'Eglise...", p. 119.

(84) Cf. Ibid.

roi, l'empereur ne s'est plus attribué le titre de pontife et le prêtre n'a plus revendiqué la dignité royale... Le pouvoir spirituel se tient éloigné des embûches du monde et, combattant pour Dieu, ne s'immisce pas dans les affaires du siècle, tandis qu'à son tour le pouvoir séculier se garde bien de prendre la direction des affaires divines..."⁸⁵

Du texte du pape Gélase, il ressort que le dualisme de la souveraineté vise à tempérer constamment le complexe du pouvoir qu'est l'esprit de domination. Car si la société politique, comme telle, est bonne, il demeure qu'elle est composée d'hommes marqués par le péché originel et ses suites; d'où la corruption, "jusque dans leurs racines, des relations normales des maîtres et des serviteurs, du pouvoir politique et de ses sujets".⁸⁶ C'est pourquoi, selon saint Gélase, la division de la souveraineté, (apportée par le Christ), est un antidote permanent contre toute volonté tyrannique. Dans cette optique, "les deux souverainetés doivent reconnaître mutuellement leur caractère relatif..."⁸⁷ Remède au despotisme, la diarchie garantit également la liberté spirituelle des gens. Alors que l'Etat n'est pas en droit d'imposer un credo, l'Eglise, de son côté, ne peut recourir à aucun moyen politique pour imposer sa doctrine. La personne humaine garde donc "cette liberté foncière sans laquelle... l'acte de foi est sans valeur, du point de vue moral et religieux."⁸⁸ L'histoire permet d'ailleurs de constater qu'à chaque rupture d'équilibre dans la coexistence de l'Eglise et de l'Etat, une forme ou l'autre de despotisme est apparue: que ce

(85) "De Anathematis vinculo", 4; Migne, Patrologie latine, LIX, 108-109, cité par Joseph Lecler, dans L'Eglise et la souveraineté de l'Etat, p. 32.

(86) J. LECLER, L'Eglise et la souveraineté de l'Etat, pp. 33-34.

(87) Ibid., p. 37.

(88) Ibid., p. 35.

soit le césaropapisme d'un Justinien à la fin de l'Antiquité, ou l'apogée du pouvoir pontifical en matière politique au Moyen Age.⁸⁹ Avec le 19^e siècle marqué par l'éclatement du libéralisme, l'Eglise, cette fois, est sous la coupe de l'Etat. L'effet de cet assujettissement est ainsi décrit dans l'encyclique "Immortale Dei": "Là, en effet, où de telles doctrines sont observées en pratique, la religion catholique est mise dans l'Etat sur le pied d'égalité, ou même d'infériorité, avec des sociétés qui lui sont étrangères... Tout ce qu'elle (l'Eglise) a de droits, de puissance légitime d'action, ils (les chefs d'Etat) le font dépendre de la concession et de la faveur des gouvernants".⁹⁰

Devant ce "nouveau" type de politique, nous voyons par exemple l'encyclique "Nobilissimum Gallorum gens" rappeler la distinction gélasienne entre le religieux et le politique.⁹¹ Cependant, Léon XIII introduira dans la doctrine gélasienne deux développements: premièrement, en parlant de "deux sociétés" et par conséquent de deux ordres de loi et de deux pouvoirs, il délaisse le concept médiéval des deux pouvoirs dans "l'unique société" considérée comme "christianitas";⁹² deuxièmement, il donne un fondement nouveau à l'harmonie des deux sociétés: "la nécessaire intégrité de la personne humaine".⁹³ Développements de grande importance pour la liberté religieuse. Du premier découleront trois thèmes: la liberté de l'Eglise, la

(89) Cf. J. LECLER, L'Eglise et la souveraineté de l'Etat, p. 36.

(90) E. MARMY, "Léon XIII, Immortale Dei", no 719.

(91) Cf. LEON XIII, "Nobilissimum Gallorum gens", dans Lettres apostoliques, A. Roger et F. Chernoviz, éd., Paris, 1896, T. 1, p. 233.

(92) Cf. J.C. MURRAY, "Le développement de la doctrine de l'Eglise...", p. 120.

(93) Cf. Ibid., p. 133.

transcendance de son ministère, l'autonomie de la société civile. Léon XIII fonde la liberté de l'Eglise sur deux raisons que Courtney Murray énonce ainsi: "d'abord, une raison de droit divin, inhérente à l'Evangile même, dont le message de salut contenait la proclamation de la liberté de la vie religieuse de l'homme face à tout César... Ensuite, une raison de principe politique, ou,... une raison de bien commun de la société".⁹⁴

Le thème de la liberté de l'Eglise figure plus de quatre-vingts fois dans tous les documents importants de Léon XIII. Nous le retrouvons par exemple, dans "Quod apostolici muneris" (1878),⁹⁵ dans "Pastoralis vigilan-tia" (1891).⁹⁶ Ce thème sera d'ailleurs repris et développé dans la déclaration conciliaire "Dignitatis Humanae" (no 13) à Vatican II.

Un deuxième thème découlant de la distinction entre les "deux sociétés" est celui de la transcendance du ministère de l'Eglise. L'ancien problème du rapport Eglise-Etat disparaîtra ainsi devant le problème nouveau de la présence spirituelle de l'Eglise à la société.⁹⁷ Cette insistance apparaît par exemple dans "Immortale Dei": "Le Fils unique de Dieu a établi sur la terre une société qu'on appelle l'Eglise, et il l'a chargée de continuer à travers les âges la mission sublime et divine que lui-même avait reçue de son Père".⁹⁸ Et encore dans "Praeclara gratulationis": "L'Eglise ne brigue pas la puissance, n'obéit à aucune ambition; mais ce qu'elle

(94) J.C. MURRAY, "Le développement de la doctrine de l'Eglise...", p. 121.

(95) Cf. LEON XIII, Lettres apostoliques, T. 1, p. 39.

(96) Cf. Ibid., T. III, p. 81.

(97) Cf. J.C. MURRAY, "Le développement de la doctrine...", p. 123.

(98) E. MARMY, "Léon XIII, Immortale Dei", no 708.

veut... uniquement, c'est de sauvegarder parmi les hommes l'exercice de la vertu, et par ce moyen, d'assurer leur salut éternel".⁹⁹

Enfin, un troisième thème, celui de l'autonomie de la société civile, complète les deux premiers. Selon Léon XIII: "Cette délimitation des droits et des devoirs étant nettement tracée (à savoir, entre le pouvoir et les lois de l'Etat et ceux de l'Eglise), il est de toute évidence que les chefs d'Etat sont libres dans l'exercice de leur pouvoir de gouvernement et que, non seulement, l'Eglise ne répugne pas à cette liberté, mais qu'elle la seconde de toutes ses forces".¹⁰⁰

Dans cette répartition des droits et devoirs de chacune des deux sociétés, G. Murray a distingué l'affirmation implicite de l'incompétence de l'Etat en matière religieuse, affirmation que reprendra la déclaration "Dignitatis humanae", soixante-quinze ans plus tard.¹⁰¹

Le second développement introduit par Léon XIII dans la doctrine gélasienne concernait, avons-nous dit, l'intégrité de la personne humaine. Qu'est-ce à dire? Les deux pouvoirs et leurs lois respectives doivent être en harmonie, dit-il, parce qu'ils concernent le même homme. Car si un conflit s'élève entre les deux pouvoirs, "l'homme hésitera, perplexe, comme en face d'une double voie, ne sachant que faire, par suite des ordres contraires de deux pouvoirs dont il ne peut en conscience, secouer le joug".¹⁰²

(99) LEON XIII, Lettres apostoliques, T. IV, p. 21.

(100) E. MARMY, "Léon XIII, Sapientiae Christianae", no 863.

(101) Cf. "Dignitatis humanae", Vatican II, Les seize documents conciliaires, Fides, 1967, p. 559, no 3.

(102) E. MARMY, "Léon XIII, Immortale Dei", no 711.

La nouveauté de cette idée vient de ce que Léon XIII situe la racine de l'harmonie entre les deux pouvoirs dans l'intégrité de la personne humaine, et non dans l'unité du corps social de la "respublica christiana".¹⁰³ Ce nouvel accent devait d'ailleurs être amplifié à l'occasion de l'encyclique "Rerum Novarum", du 16 mai 1891. Le principe de la dignité de l'homme comme fondement des droits humains y est clairement exprimé: "Il est juste qu'ils respectent en lui la dignité de l'homme relevée encore par celle de chrétien".¹⁰⁴ Et cette dignité est inviolable: "Cette dignité de l'homme que Dieu lui-même traite avec un grand respect, il n'est permis à personne de la violer impunément, ni d'entraver la marche de l'homme vers cette perfection qui répond à la vie éternelle et céleste".¹⁰⁵ Et en raison de cette dignité, l'homme est sujet de droits et de devoirs, lesquels doivent régler les relations interpersonnelles tout autant que les relations entre les classes sociales. Par ailleurs, "les droits et les devoirs des patrons sont parfaitement conciliables avec les droits et les devoirs des ouvriers".¹⁰⁶

Nous avons souligné l'importance pour la liberté religieuse, des deux développements apportés par Léon XIII à la doctrine gélasienne. Par eux, nous sommes ramenés finalement à ce qui constitue la raison profonde des relations de l'Eglise et de l'Etat; la personne humaine. Avec "Rerum Novarum" traitant des droits sociaux-économiques de l'homme, sera mise davantage en lumière sa dignité, fondement de droits et de devoirs

(103) Cf. J.C. MURRAY, "Le développement de la doctrine de l'Eglise...", p. 135.

(104) E. MARMY, "Léon XIII, Rerum Novarum", no 450.

(105) E. MARMY, Ibid., no 474.

(106) Ibid., no 492.

inaliénables. Désormais, la voie est ouverte aux futures déclarations de Pie XII sur les droits politiques et culturels de l'homme, "sujet, fondement et fin" de la société. De même est jetée la base pour la structure des droits et des devoirs de l'homme décrite dans "Pacem in terris". C'est seulement au terme de ce long développement que la liberté religieuse sera reconnue comme un droit fondé sur la nature de l'homme, avec la déclaration conciliaire "Dignitatis humanae", à Vatican II.

Deux autres traits majeurs de la position de Léon XIII sur la liberté religieuse restent à signaler: d'une part, la défense de l'Etat confessionnel avec la théorie correspondante de la thèse et de l'hypothèse; d'autre part, la théorie de l'Etat constitutionnel. Le progrès de la doctrine apporté par le développement léonin de la doctrine gélasienne refusait au pouvoir politique le droit de "cura religionis", comme contraire à la distinction des deux sociétés, des deux lois et des deux pouvoirs. L'autorité politique est autonome, ses buts sont simplement politiques et s'étendent, en réalité, à la sauvegarde de la liberté de l'Eglise. Tout ceci ressort explicitement de la doctrine de Léon XIII à son niveau le plus profond.¹⁰⁷ Mais, dit Courtney Murray, "la difficulté est qu'il y a un autre niveau dans la doctrine de Léon XIII, où il défend l'Etat confessionnel de type classique et lui concède une prérogative religieuse..."¹⁰⁸ D'où vient cette contradiction? Des facteurs historiques et culturels peuvent expliquer sans doute que Léon XIII n'ait pas vu d'incompatibilité dans ces deux théories. Tout d'abord, la conception de l'Etat confessionnel catholique était limitée à un étroit contexte géographique: les nations catholiques de

(107) Cf. J.C. MURRAY, "Le développement de la doctrine de l'Eglise...", p. 126.

(108) Ibid.

l'Europe à la fin du 19^e siècle. De plus, deux circonstances historiques déterminaient une telle conception: d'une part, les masses illettrées, religieusement incroyantes et misérables économiquement; d'autre part, la puissance croissante du libéralisme anticlérical.¹⁰⁹ Devant ce nouveau mouvement culturel et politique, le pape présentait quatre objections fondées sur sa propre conception de la société, du pouvoir, du bien commun et de la religion. Premièrement, il proposait son idée de la société qu'il emprunte à Platon. Ce type de société était caractérisé par la conception du bien commun comme ensemble de vérités et de valeurs morales.¹¹⁰ Deux composantes formaient ce bien commun: d'abord, la somme des vérités naturelles constituant "comme le commun patrimoine du genre humain"; en outre, la foi catholique.¹¹¹ Deuxièmement, influencé par l'institution de la monarchie héréditaire, Léon XIII concevait d'une manière particulière les rapports politiques du pouvoir et des citoyens. Ainsi, dans "Libertas praestantissimum" et dans "Immortale Dei", il est dit que le pouvoir doit s'exercer de façon paternelle sur la société comme sur une grande famille, à l'exemple du gouvernement divin.¹¹² Quant au citoyen, il apparaît, dans la première conception de Léon XIII, "comme purement et simplement l'objet du pouvoir, dont le seul devoir est d'obéir".¹¹³ Troisièmement, le pontife mettait de l'avant l'idée que la garde du bien commun tout entier appartenait au gouvernement politique. Il s'agissait du "concept pyramidal" d'Etat-société, dont la seule responsabilité des princes et non des masses,

(109) Cf J.C. MURRAY, "Le développement de la doctrine de l'Eglise...", p. 127.

(110) Cf Ibid., p. 128.

(111) Cf E. MARMY, "Léon XIII, Libertas praestantissimum", no 84.

(112) Cf Ibid., no 79; "Immortale Dei", no 704.

(113) Cf J.C. MURRAY, "Le développement de la doctrine de l'Eglise...", p. 129.

assure le fonctionnement. Jusqu'à "Rerum Novarum", on trouve, difficilement d'ailleurs, dans la pensée politico-sociale du pape, la distinction entre société et Etat.¹¹⁴ Quatrièmement, face à une société officiellement athée, il préconisait la doctrine de la "religion publique". Certes, la société de l'époque reconnaissait la religion, de même que la liberté religieuse. Mais alors que la première consistait en une affaire privée, laissée à la conscience de chaque individu, la seconde signifiait la réduction de toutes les religions "à un statut de droit purement privé, partagé également par toutes, par concession gracieuse de l'Etat omnipotent".¹¹⁵ Devant une telle conception, Léon XIII voulait privilégier le principe de l'Etat confessionnel catholique. Selon lui, "une société sans religion ne saurait être bien réglée";¹¹⁶ et cela se fondait rationnellement: "La justice interdit, la raison interdit que l'Etat soit athée..."¹¹⁷ De plus, le pontife semblait accepter facilement l'idée politico-religieuse inspirée de l'absolutisme royal: "Une foi, un roi". Enfin, il n'y avait et ne pouvait y avoir qu'une seule religion, la religion catholique. Et cette religion, "les chefs de l'Etat doivent la conserver et la protéger, s'ils veulent... pourvoir prudemment et utilement aux intérêts de la communauté".¹¹⁸

Ainsi, alors qu'à un niveau profond du développement léonin de la thèse gélasienne, une seule fonction appartient au gouvernement; à savoir, le soin de la liberté de l'Eglise, nous constatons qu'à un autre niveau,

(114) Cf. J.C. MURRAY, "Le développement de la doctrine de l'Eglise...", p. 129.

(115) Ibid., p. 130.

(116) E. MARMY, "Léon XIII, Immortale Dei", no 723.

(117) Ibid., "Libertas praestantissimum", no 78.

(118) Ibid.

sa fonction s'amplifie. Deux pouvoirs en découleront. D'abord, une sollicitude étendue à l'Eglise elle-même, à sa foi et à son enseignement moral. Ensuite, le pouvoir de réprimer les erreurs et les maux; ici, on sous-entend les "libertés modernes".¹¹⁹ "Les doctrines mensongères, peste la plus fatale de toutes pour l'esprit, les vices qui corrompent le coeur et les moeurs, il est juste que l'autorité publique emploie à les réprimer, sa sollicitude..."¹²⁰ L'élaboration de la fonction du gouvernement en un rôle de préservation de la foi, et même de répression des idées contraires à la foi, appelle la théorie de la thèse et de l'hypothèse adoptée par Léon XIII à l'égard des "libertés nouvelles". Cette théorie qui distingue entre l'idéal (ordre divin du monde) et les nécessités empiriques (existence des libertés modernes),¹²¹ le pontife y réfère explicitement dans ce texte d'"Immortale Dei": "Si l'Eglise juge qu'il n'est pas permis de mettre sur le même pied devant la loi, les divers cultes et la vraie religion, elle ne condamne pas pour autant les chefs d'Etat qui, en vue d'un bien à atteindre ou d'un mal à empêcher, tolèrent dans la pratique que ces divers cultes aient leur place dans l'Etat".¹²² Remarquons cependant, que jamais Léon XIII n'encouragea la répression de l'erreur et du mal. Parlant des chefs d'Etat qui sévissaient avec vigueur contre les perturbateurs de l'ordre public, le pape affirmait dans "Diuturnum" qu'ils feraient mieux "de considérer qu'un système de pénalité... ne suffira jamais à sauver les nations... Il faut donc invoquer un motif plus élevé et plus efficace pour obtenir l'obéissance..."¹²³

(119) Cf. J.C. MURRAY, "Le développement de la doctrine de...", p. 132.

(120) E. MARMY, "Léon XIII, Immortale Dei", no 81.

(121) Cf. H. MADELIN, S.J., "La liberté religieuse et la sphère du politique", p. 126.

(122) E. MARMY, "Léon XIII, Immortale Dei", no 726.

(123) Ibid., "Diuturnum", no 698.

En somme, si Léon XIII favorisa l'idée de l'Etat confessionnel en la nuançant au moyen de la théorie de la thèse et de l'hypothèse, soulignons, une fois de plus avec C. Murray, que cette préférence fut influencée par "une forte conscience historique". En fait, les "libertés modernes" se sont surtout manifestées dans les courants de pensée tels que: le rationalisme, le libéralisme, l'indifférentisme religieux. De là, la préoccupation de pontife de recourir à un gouvernement chargé de veiller au "bien suprême" des esprits qu'est "la religion", et de réprimer l'exercice des "libertés", quand celles-ci allaient à l'encontre des exigences de la vérité et de l'ordre moral objectif.¹²⁴

Enfin, le quatrième trait majeur de la position de Léon XIII concerne la notion de l'Etat constitutionnel, notion selon laquelle l'Etat a comme fonction primordiale la protection et la promotion des droits de l'homme (droits socio-économiques).¹²⁵ Tel que souligné plus haut, l'accent mis sur la dignité de l'homme a été amplifié par "Rerum Novarum", et l'évolution de Léon XIII vers la conception de l'Etat constitutionnel n'y est pas étrangère. "L'Etat, dira-t-il, est en effet postérieur à l'homme, et avant qu'il prît sa forme, l'homme avait déjà reçu de la nature le droit de vivre et de protéger son existence".¹²⁶ De là découle que "ni l'individu, ni la famille ne doivent être absorbés par l'Etat".¹²⁷ Ici encore, dans cette affirmation de Léon XIII, on retrouve en germe le dernier paragraphe de l'article 7 de la Déclaration "Dignitatis humanae" concernant le maximum de

(124) Cf Mgr Pietro PAVAN, La liberté religieuse, Déclaration "Dignitatis humanae", p. 46.

(125) Cf J.C. MURRAY, "Le développement de la doctrine de l'Eglise...", p. 137.

(126) E. MARMY, "Léon XIII, Rerum Novarum", no 438.

(127) Ibid., no 469.

liberté à reconnaître à l'homme en société.¹²⁸ Dans la dernière partie de "Rerum Novarum", Léon XIII déclarera que "les droits doivent partout être religieusement respectés par l'Etat qui doit les protéger chez tous les citoyens en prévenant ou en vengeant leur violation."¹²⁹ "Ces affirmations concernant la dignité de l'homme et la fonction primordiale du gouvernement seront plus tard portées à leur perfection par des papes comme Pie XII, Jean XXIII et de même par le Concile Vatican II. Il est bon toutefois de noter, au terme de ce 19^e siècle marqué par un certain conservatisme chez les prédécesseurs de Léon XIII, les débuts d'une évolution vers une conscience nouvelle de l'homme et de la société. Dom Luigi Sturzo explique ainsi les développements de la doctrine de l'Eglise: "Il fallut l'expérience du laïcisme pour faire apparaître le caractère moral des relations entre l'Eglise et l'Etat, et pour montrer comment la diarchie Eglise-Etat plonge sociologiquement ses racines à un niveau plus profond que celui d'une co-association légale de la société".¹³⁰ De même, complète Courtney Murray, "il fallut l'expérience de la révolution industrielle et la montée du prolétariat pour éveiller l'Eglise au problème des droits de l'homme, enracinés dans les exigences de la dignité humaine".¹³¹

Cet aperçu de l'exceptionnelle contribution de Léon XIII au développement doctrinal de la liberté religieuse peut nous aider à cerner maintenant sa position sur cette liberté. Comment l'envisageait-il dans une société européenne revendicatrice des "libertés modernes"? Sa prémisse fondamentale sur la souveraineté de Dieu est éclairante à ce sujet: l'homme

(128) Cf. J.C. MURRAY, "Le développement de la doctrine de...", p. 137.

(129) E. MARMY, "Léon XIII, Rerum Novarum", no 471.

(130) Dom Luigi STURZO, Church and State, p. 548, cité par J.C. Murray dans "Le développement de la doctrine de l'Eglise...", p. 126.

(131) J.C. MURRAY, "Le développement de la doctrine de l'Eglise...", p. 136.

est "nécessairement" dans une dépendance réelle de Dieu; d'où, le fait de suivre une conscience sans loi et de rendre ou de ne pas rendre un culte à Dieu "n'est pas liberté, mais abus de liberté et révolte".¹³² Rappelons que ces affirmations se situent dans un contexte de défense de l'Etat confessionnel dont le but était de résister aux maux du temps et de combattre "les excès de l'esprit débridé"; donc, il n'était pas question de parler de "droits" de l'homme en ce domaine, car pour Léon XIII, l'homme n'a pas de "droits" contre Dieu et l'ordre moral objectif.¹³³ Particulièrement, les encycliques "Immortale Dei" et "libertas Praeantissimum" nous expliquent pourquoi, selon Léon XIII, "la liberté des cultes et la liberté de conscience", ne peuvent être fondées au plan rationnel et au plan révélé. Au début de "Libertas praestantissimum", il est dit de la liberté qu'elle est le "bien excellent de la nature et apanage exclusif des êtres doués d'intelligence ou de raison, et qu'elle confère à l'homme une dignité en vertu de laquelle... il devient maître de ses actes".¹³⁴ "Immortale Dei" nous décrit son objet qui est de "s'appliquer à ce qui est vrai et à ce qui est bon", de sorte que "si l'intelligence adhère à des opinions fausses et si la volonté choisit le mal... toutes deux déchoient de leur dignité".¹³⁵ C'est à cette lumière qu'il faut comprendre que le premier devoir de l'homme envers le vrai et le bien est d'abord celui qui l'ordonne à "rendre à Dieu un culte de piété et de religion",¹³⁶ Dieu étant "la perfection infinie... la vérité et la bonté par essence".¹³⁷ Lorsqu'il s'en détourne, l'homme va à

(132) E. MARMY, "Léon XIII, Libertas praestantissimum", no 93.

(133) Cf. J.C. MURRAY, "Le développement de la doctrine de l'Eglise...", p.119.

(134) E. MARMY, "Léon XIII, Libertas praestantissimum", no 42.

(135) Ibid., "Immortale Dei", no 723.

(136) Ibid., "Libertas praestantissimum", no 76.

(137) Ibid., no 51.

l'encontre de l'accomplissement de son être. Celui-ci est fait pour Dieu: ainsi est-il ordonné par la loi naturelle, "gravée dans le coeur de chaque homme, lui ordonnant de bien faire et lui interdisant de pécher".¹³⁸ Pour démontrer que "la liberté des cultes" ne peut être fondée au plan révélé, Léon XIII ne recourt pas tant à des données bibliques qu'à des arguments de "raison" et de "nature": la seule vraie religion est "celle que Dieu a prescrite et qu'il est aisé de distinguer, grâce à certains signes extérieurs par lesquels la divine Providence a voulu la rendre reconnaissable... C'est pourquoi, offrir à l'homme la liberté dont Nous parlons, c'est lui donner le pouvoir de dénaturer impunément le plus saint des devoirs, d'y être infidèle, abandonnant le bien immuable pour se tourner vers le mal".¹³⁹

Quant à la liberté de conscience, l'encyclique "Libertas praestantissimum" la rejette également avec les mêmes arguments que ceux employés pour "la liberté des cultes".¹⁴⁰ Cependant, Léon XIII fait ressortir la part de vérité qui se dégage de l'expression "liberté de conscience": si l'on entend cette liberté "...en ce sens que l'homme a, dans l'Etat, le droit de suivre, d'après la conscience de son devoir, la volonté de Dieu et d'accomplir ses préceptes sans que rien puisse l'en empêcher: cette liberté, la vraie liberté... qui protège si glorieusement la dignité de la personne humaine, est au-dessus de toute violence et de toute oppression..."¹⁴¹ Nous voyons ici en germe, la distinction opérée quarante-trois ans plus tard par Pie XI, entre "la liberté de conscience" et "la liberté des

(138) E. MARMY, "Léon XIII, Libertas praestantissimum", no 54.

(139) E. MARMY, *Ibid.*, no 77.

(140) Cf. *Ibid.*, no 88.

(141) *Ibid.*

consciences".¹⁴² En celle-ci, Pie XI reconnaîtra une authentique liberté. De même, la déclaration conciliaire "Dignitatis humanae" reprendra cette distinction en la perfectionnant davantage à l'aide de formulations répondant à l'homme du 20^e siècle.

2.1.3 Conclusion sur l'ensemble des positions des papes du 19^e siècle face à la liberté religieuse

A partir de textes majeurs qui nous ont permis de connaître les positions des papes du 19^e siècle sur la liberté religieuse, nous pouvons maintenant formuler quelques observations touchant l'ensemble de ces positions. Ce que nous observons premièrement chez les trois papes étudiés, c'est que la liberté religieuse, dans le contexte des "libertés modernes", est perçue négativement. Elle apparaît d'abord comme "une liberté illimitée de croire ou de ne pas croire, de rendre ou non un culte à Dieu": cette liberté religieuse n'est pas une liberté, mais un "abus" de liberté.

Notre deuxième observation porte sur ce qui a pu motiver cette vision négative de la liberté religieuse. D'une part, la philosophie du temps véhiculait, on s'en souvient, la notion de raison "souveraine", notion selon laquelle la raison trouvait sa loi en elle-même et non en Dieu et dans son ordre des choses. D'autre part, le contexte politique incarnait cette notion en reconnaissant à l'homme "le droit de s'insurger contre l'empire suprême de Dieu", et à l'Etat, "le pouvoir de s'arroger tous les droits sur les consciences". Face à ce "délire" du libéralisme, il est compréhensible que les papes aient dressé la loi naturelle comme règle suprême de la liberté et des lois; qu'ils aient dénoncé le fait que la

(142) E. MARMY, "Pie XI, Non abbiamo bisogno", nos 222-223.

raison humaine se soit placée en absolu devant la "raison divine";¹⁴³
 qu'ils aient enfin, en parlant de la liberté religieuse, insisté davantage
 sur les "droits" de Dieu que sur les droits de l'homme, parce que celui-ci
 n'avait pas selon eux, de "droits" contre Dieu et l'ordre moral objectif.¹⁴⁴

Notre dernière observation veut signaler le genre d'argumentation
 employé par les papes du 19^e siècle pour réfuter l'"abus" de la liberté
 religieuse. Le fondement rationnel de leurs affirmations souligne régu-
 lièrement que c'est en vertu de la loi naturelle "gravée" dans son coeur
 que l'homme est ordonné à Dieu, et que sa liberté est posée devant une "au-
 torité souveraine". De même, le fondement révélé ramène des arguments "de
 raison" plutôt que des arguments bibliques: on insiste, par exemple, sur
 "l'autorité de l'Eglise", sur l'évidence universelle de la foi catholique...
 Ce genre d'argumentation s'explique probablement par l'influence néo-sco-
 lastique sur l'enseignement officiel de l'Eglise. Un aspect de cette in-
 fluence semble avoir été, chez les pontifes romains, le souci d'une présen-
 tation doctrinale bien élaborée et d'une orthodoxie indiscutable, plutôt
 que d'une utilisation et d'une recherche de signification des données
 bibliques. D'ailleurs, le progrès des sciences bibliques n'avait pas at-
 teint la mesure qu'il aura au 20^e siècle, à l'époque de Vatican II. L'ar-
 gumentation des papes révèle encore un accent "volontariste" i.e. davantage
 axé sur le devoir que sur la liberté: "l'homme est ordonné à... donc il
 doit..." Sans doute cet accent vient-il de l'idée que l'Eglise se faisait
 de la liberté: elle était une arme à deux tranchants, excellente quand
 elle permettait de faire le bien, détestable quand elle permettait de faire

(143) Cf. Ph.-I. ANDRE-VINCENT, La liberté religieuse, droit fondamental,
 p. 102.

(144) Cf. J.C. MURRAY, "Le développement de la doctrine de l'Eglise...",
 p. 119.

le mal.¹⁴⁵ D'autant que l'essentiel, pour l'Eglise durant cette période difficile, n'était pas d'abord de favoriser la liberté des citoyens, mais d'organiser la société de façon à favoriser la pratique de la vertu.¹⁴⁶ De là, son insistance sur la loi naturelle comme source d'obligation imposée à l'homme par l'autorité divine, pour qu'il atteigne sa "fin suprême": Dieu.

Au terme de ces remarques, il est toutefois important de rappeler les nuances apportées par Léon XIII dans la doctrine de l'Eglise sur les "libertés" et sur la liberté religieuse en particulier. Ainsi, dans l'encyclique "Libertas praestantissimum", il a été le premier à parler de "discernement à opérer" devant les libertés nouvelles, nuance importante qui marquait une ouverture dans la compréhension de ces libertés et de la liberté religieuse. De même, encore dans cette encyclique, il a su dégager, comme nous l'avons vu, la part de vérité à l'intérieur de l'expression "liberté de conscience".

(145) Cf. J. LECLERCQ, Leçons de droit naturel, T. II, p. 51.

(146) Cf. Ibid., p. 87.

2.2 POSITION DE LA PAPAUTE DU 20^e SIECLE FACE A LA LIBERTE RELIGIEUSE

2.2.1 Contexte historique

2.2.1.1 20^e siècle: les totalitarismes

L'étude de la doctrine du libéralisme au 19^e siècle, et la description de l'attitude de l'Eglise face à cette doctrine, nous a donné de connaître la perception de la liberté religieuse, tant du point de vue des libéraux que du point de vue des papes. Devant les revendications d'une liberté absolue en tout domaine, l'Eglise avait senti le besoin d'affirmer la suprématie de Dieu et le devoir de l'homme de soumettre sa liberté à l'autorité souveraine de Dieu. Mais avec l'avènement du 20^e siècle, le contexte politique va changer, et la préoccupation pour la liberté de l'homme et ses droits revêtira un nouveau visage. Aussi, devant ce nouvel ordre de choses, l'attitude de l'Eglise, face à la liberté humaine en général et à la liberté religieuse en particulier, va-t-elle se modifier.

La guerre de 1914 s'était terminée en victoire de la démocratie. Partout, les institutions nouvelles ou les révisions de constitutions anciennes, accentuaient le régime démocratique. Mais à peine l'évolution s'était-elle dessinée, que "la loi cyclique des formes de gouvernement" manifestait son action. C'est ainsi que le phénomène politique de l'entre-deux-guerres a été le retour aux régimes autoritaires sous formes de dictatures.¹⁴⁷ Tels sont par exemple, le fascisme italien et le national-socialisme allemand, pour n'en citer que deux en Europe occidentale.

(147) Cf. J. LECLERCQ, Leçons de droit naturel, T. II, p. 329.

Parallèlement à ces dictatures dites "de droite", il faut mentionner un autre type de dictature dite "de gauche", et différant sensiblement des premières: le communisme ou socialisme-marxiste.

Dans un contexte évoquant l'évolution de la pensée ecclésiastique sur la liberté religieuse, il convient de situer cette évolution au milieu des impacts politiques, humains et religieux des deux formes de gouvernements totalitaires qui ont marqué et marquent encore le 20^e siècle. C'est pour-quoi, un premier temps nous permettra de voir les causes et les points communs des dictatures d'Italie et d'Allemagne; puis leur manière respec-tive de gouverner et de concevoir l'homme et sa liberté. Dans un second temps, nous regarderons brièvement la doctrine du socialisme-marxiste, ses convergences et ses divergences d'avec les dictatures de droite, ainsi que sa conception de l'homme et de sa liberté.

Parmi les causes multiples qui ont provoqué le retour aux régimes autoritaires, au lendemain de la première Guerre mondiale, la plus impor-tante est le rejet des principes du libéralisme, et entre autres, son insti-tution de la démocratie parlementaire. La contestation du système politique provenait de ce que, dans plusieurs pays parlementaires, une séparation progressive s'était effectuée entre le peuple et les partis au pouvoir: leurs préoccupations différaient. Tandis que les partis en présence s'at-tardaient à présenter les mêmes programmes et se disputaient le pouvoir, entretenant ainsi dans le pays une atmosphère de controverse, le peuple évo-luait vers un genre de gouvernement centré sur des objectifs pratiques. Ce qui était remis en question, ce n'était pas la démocratie, mais le parle-mentarisme, modalité de son exercice.¹⁴⁸ Aussi, la forme nouvelle de

(148) Cf. J. LECLERCQ, Leçons de droit naturel, T. II, pp. 330-331.

démocratie vers laquelle plusieurs pays parlementaires s'orienteront sera qualifiée de "dictature". Pour ces peuples, elle apparaît comme un "salut public" qui succède à une crise et prétend y mettre un terme par un gouvernement autoritaire. Signalons que les dictatures occidentales seront dites "de droite" en réaction contre le régime communiste russe arrivé au pouvoir en 1917.

Les dictatures de droite, de quelque pays qu'elles soient, possèdent en général les points communs suivants. Exaltation et souvent sacralisation de la valeur nationale considérée comme la valeur suprême de l'ordre politique. Volonté d'instaurer un Etat fort, faisant prévaloir son autorité sur les droits et les libertés des personnes.¹⁴⁹ Les moyens pour assurer ce contrôle sont, par exemple: le recours à une propagande incessante en faveur du régime; le maintien d'une assemblée élue par le peuple, mais sans partis d'opposition, ce qui entraîne la suppression de toute liberté; une activité policière intense contre les opposants au régime.¹⁵⁰ Un troisième point commun est le désir d'instaurer un nouvel ordre social intégrant plus étroitement l'individu à la collectivité et mettant fin aux aliénations de la condition prolétarienne. Dans ce sens-ci, les dictatures fascistes se prétendent socialistes et proclament leur volonté d'associer les principes du socialisme à leur nationalisme. Enfin, un quatrième point commun est l'importance primordiale accordée au culte du chef. Comme le dictateur sait que la force ne soutient un régime qu'en s'appuyant sur un mouvement d'opinion agissant, il développe chez les partisans un enthousiasme aveugle non seulement pour la patrie, mais pour l'homme qui la

(149) Cf. R. GIRARDET, "Fascisme", Encyclopédie universelle, Vol. 6, 1970, p. 938.

(150) Cf. J. LECLERCQ, Leçons de droit naturel, T. II, pp. 333-334.

dirige.¹⁵¹ Considérons maintenant deux types de dictature fasciste dans leur manière respective de gouverner et de concevoir l'homme et sa liberté.

Le fascisme italien, premier en date à se définir, fut créé à Milan, le 23 mars 1919, avec les *Fasci italiani di combattimento* (Faisceaux italiens de combat). Réunis sous l'égide de Benito Mussolini, ces petits groupes étaient constitués d'anciens combattants et d'anciens militants du syndicalisme révolutionnaire.¹⁵² Grâce à la puissante personnalité de son chef, le mouvement trouva son expression dans un "totalitarisme étatiste". Pour Mussolini, cela signifiait que "tout est dans l'Etat et rien d'humain ni de spirituel n'existe, et, a fortiori n'a de valeur, en dehors de l'Etat. En ce sens, le fascisme est totalitaire, et l'Etat fasciste, synthèse et unité de toute valeur, interprète, développe et domine toute la vie du peuple".¹⁵³ Ces paroles laissent percevoir la manière avec laquelle le fascisme italien entend exercer le gouvernement.

En ce qui concerne la personne, elle est modelée par l'Etat. Selon Mussolini, en effet, l'Etat fasciste est "une force qui résume toutes les formes de la vie morale et intellectuelle de l'homme... C'est une forme, une règle intérieure et une discipline de toute la personne; elle pénètre la volonté comme l'intelligence... elle est l'âme de l'âme".¹⁵⁴ En vue de créer un nouveau type d'homme, l'Etat fasciste exalte un certain nombre de valeurs affectives et morales: héroïsme guerrier, discipline, obéissance

(151) Cf. J. LECLERCQ, Leçons de droit naturel, T. II, p. 336.

(152) Cf. R. GIRARDET, "Fascisme", p. 939.

(153) B. MUSSOLINI, Le fascisme, pp. 19-20, cité par Jacques Leclercq dans Leçons de droit naturel, T. II, p. 104.

(154) Ibid., p. 25, dans Leçons de droit naturel, T. II, p. 105.

abnégation, volonté de lutte, vertus de fidélité, de camaraderie, de solidarité.

Quant à la liberté humaine, Mussolini se défend de la détruire. "Dans l'Etat, dit-il, la liberté ne manque pas à l'individu. Il la possède davantage que l'homme isolé; puisque l'Etat le protège, il est une partie de l'Etat. L'homme isolé reste sans défense... L'Etat fasciste laisse aux individus une marge de liberté suffisante; il a limité les libertés inutiles ou nuisibles, mais il a conservé les libertés essentielles".¹⁵⁵ Cependant on cherchera en vain, dans les écrits fascistes, une énumération de libertés concrètes que l'Etat serait obligé de respecter. L'Etat fasciste assure le bien de la collectivité et de l'individu dans et par la collectivité, sans avoir à se préoccuper d'aucun droit de l'homme en particulier.¹⁵⁶

Parallèlement à l'essor du fascisme en Italie, s'amorçait en Allemagne autour des années 1920-1922, le mouvement politique du national-socialisme. Ce mouvement devait dominer l'Allemagne à partir du 30 janvier 1933, date à laquelle son chef, Hitler, devint chancelier du Reich, jusqu'à l'effondrement de mai 1945. D'un contenu doctrinal différent de celui de fascisme italien, le nazisme mettait d'abord l'accent sur le racisme. Ce qui importait, c'était "l'unité raciale reposant sur la communauté de sang" dont "Mein Kampf" de Hitler fera la théorie.¹⁵⁷ Partisans de cette idée, des intellectuels allemands réfléchissent sur le devenir de l'Allemagne et contribuent au développement du nationalisme allemand. De leurs conclusions,

(155) B. MUSSOLINI, Le fascisme, pp. 73, 58, cité par J. Leclercq, dans Leçons de droit naturel, T. II, p. 105.

(156) cf. J. LECLERCQ, Leçons de droit naturel, T. II, p. 105.

(157) cf. E. JOUVE, "L'Etat national-socialiste", Encyclopédie thématique Weber, Weber S.A. d'édition, T. II, 1972, p. 260.

il ressort qu'il faut défendre le germanisme, le fonder sur le monde et sur la race nordique particulièrement. De là, naîtra la vague d'antisémitisme en Allemagne. Le catholicisme sera accusé, également, d'avoir contribué à "dégermaniser" l'Allemagne.¹⁵⁸

La pensée nationale-socialiste s'est donc épanouie dans un cadre idéologique aux assises profondes. Hitler se contentera de développer cette pensée, et par son magnétisme, il popularisera les idées qui avaient cours. En 1932, le parti nazi qu'il dirige, devient le premier parti d'Allemagne, grâce à sa démagogie, sa violence, sa doctrine qui trouve un large écho dans l'opinion publique. Le culte du chef y revêt une importance primordiale, dans l'esprit du gouvernement. Selon Hitler, "le chef est au peuple ce que la conscience est à l'inconscience" (Mein Kampf).¹⁵⁹ L'Etat doit être centralisé pour que les directives du chef soient bien comprises de tous. En outre, seuls les Allemands peuvent appartenir à ce peuple, et tous doivent obéir à leur "Führer".¹⁶⁰

A cette manière de concevoir le gouvernement, s'ajoute une vision de la liberté humaine apparentée à celle du fascisme italien. Chez le national-socialisme également, on retrouve une violation de la liberté humaine par divers procédés: embrigadement forcé de l'individu dans les cadres du régime, maintien d'une assemblée élue par le peuple, mais sans partis d'opposition, suppression des libertés civiles, etc. La grande idée est celle de la toute-puissance de l'Etat allemand, de son droit comme de son devoir

(158) Cf. F.-G. DREYFUS, "National-socialisme", La grande Encyclopédie Larousse, Librairie Larousse, 1975, p. 8399.

(159) Ibid., p. 8402.

(160) Cf. Ibid., p. 8403.

d'intervenir dans toute la vie de l'individu pour assurer son bonheur d'autorité.

La politique ambitieuse du national-socialisme et de son chef sera l'une des causes de la deuxième Guerre mondiale. Mais cette hécatombe provoquera en retour l'écroulement du rêve de l'Empire nazi, de même que la disparition du fascisme italien.¹⁶¹ Signalons que, par leur façon de concevoir l'homme, les deux dictatures l'avaient en quelque sorte asservi à l'Etat. Dans cette perspective, il était logique que sa liberté fût brimée. Le danger encouru par la liberté religieuse comme par les autres libertés, consistait donc cette fois, non plus à se poser en "absolus", mais à devenir aliénées aux politiques d'un Etat autoritaire.

Le rejet des régimes politiques d'Italie et d'Allemagne n'entraînait pas pour autant la mort de tout système totalitaire. Au terme de la guerre '39-'45, se maintenait, en effet, le régime socialiste-marxiste. Selon lui, il était le seul à exprimer la véritable démocratie, face aux démocraties parlementaires anglo-saxonnes.¹⁶² Voyons donc brièvement sa doctrine, ses convergences et ses divergences d'avec les dictatures de droite, ainsi que sa façon de considérer l'homme et sa liberté.

Né au 19^e siècle en réaction contre les abus du libéralisme économique, le socialisme a pour fondateur Karl Marx (1818-1883). Dans son oeuvre "Le Capital", celui-ci élaborait la doctrine du socialisme scientifique d'après laquelle il fondait ses principes sur l'étude positive de la réalité sociale.¹⁶³ De cette doctrine naquit le matérialisme scientifique,

(161) Cf. E. JOUVE, "L'Etat national-socialiste", p. 260.

(162) Cf. J. LECLERCQ, Leçons de droit naturel, T. II, p. 327.

(163) Cf. Ibid., T. IV, p. 263.

système prônant la théorie de la lutte des classes et l'idée que la vie de l'homme est dominée par les facteurs économiques. Dans la société "capitaliste", la vie intellectuelle, artistique, religieuse est celle de la classe dominante ou classe possédante. Mais tout peut se modifier avec le changement de la structure économique.¹⁶⁴ Aussi est-ce vers elle que le socialisme oriente les autres questions sociales, humaines, les problèmes politiques, familiaux, religieux, moraux, culturels, etc.¹⁶⁵ A la société libérale concentrée sur l'accumulation des capitaux, on va donc substituer la société socialiste où le profit va au travail et non au capital.¹⁶⁶ Pour ce faire, l'homme du peuple, le "travailleur" doit supplanter le bourgeois, et cette substitution, au niveau social et politique, ne peut se faire que par la révolution.

Le régime socialiste, comme système totalitaire, présente certaines convergences avec les régimes de droite. Tels par exemple: la surveillance policière universelle, les camps de concentration, la propagande en vue de développer dans le peuple l'attachement au régime, la centralisation étatique radicale des moyens de production. Par ailleurs, parmi ses divergences, citons entre autres, le souci de la "révolution" en vue de substituer à l'ancienne classe dirigeante "capitaliste", une nouvelle classe issue du prolétariat et au service de celui-ci. En outre, un contenu doctrinal à l'aspect moral et affectif: l'oeuvre entreprise a pour but le bonheur du genre humain.¹⁶⁷ Enfin, la structure étatiste qui n'a qu'un

(164) Cf. J. LECLERCQ, Leçons de droit naturel, T. IV, p. 265.

(165) Cf. Ibid., p. 258.

(166) Cf. Ibid., p. 240.

(167) Cf. Ibid., pp. 310-311.

caractère temporaire; car pour le socialisme-marxiste, l'Etat n'est pas un idéal permanent, mais une "nécessité tactique" pour aider le prolétariat à s'acheminer vers la société communiste parfaite.¹⁶⁸

Sous un tel régime, qu'advient-il de l'homme et de sa liberté? Tous les deux sont dépendants des structures économiques. En effet, la véritable liberté, la véritable égalité, le plein épanouissement de la personnalité humaine, ne peuvent advenir qu'en assainissant les bases économiques sur lesquelles est fondée la société, et en répudiant l'idéologie capitaliste. Dès lors, il faut créer une société dominée par l'esprit de solidarité, au moyen de la collectivisation des moyens de production, complétée par une oeuvre de rééducation de l'homme.¹⁶⁹ Dans ces perspectives économiques et sociales, l'homme apparaît donc essentiellement comme un être que la société façonne au bénéfice de son idéologie. Seuls le changement des structures économiques et les mesures sociales et législatives peuvent amener un retournement dans la mentalité égoïste de l'homme. C'est pourquoi celui-ci n'a pas à délibérer pour choisir les meilleures formes d'humanisation de lui-même et de la société; il n'a qu'à entrer dans la voie toute tracée par la doctrine économique marxiste vers la société communiste parfaite.

Comme les dictatures de droite, la dictature socialiste-marxiste, par son aspect totalitaire, maintient l'homme dans un état de dépendance. En l'aliénant à la structure économique, elle méconnaît qu'il est d'abord lui-même l'artisan de sa propre histoire par le jeu de sa raison et de sa liberté. Aussi, dans ce système comme dans l'autre, la liberté religieuse

(168) Cf. R. DAVID, "Le droit dans les pays socialistes", Encyclopédie universelle, Vol. 15, 1968, pp. 35-36.

(169) Cf. Ibid., p. 35.

apparaît-elle presque inexistante, dominée qu'elle est par les pressions idéologiques.

Un changement de perspective s'est donc produit depuis le 19^e siècle, en ce qui concerne les libertés et la liberté religieuse en particulier. Dans le contexte du 20^e siècle où la personne humaine et ses droits fondamentaux sont foulés au pied, il ne s'agit plus pour l'Eglise de combattre une doctrine soutenant la liberté illimitée de l'homme. Il lui faut maintenant appuyer les revendications de l'homme contemporain dont la liberté est en danger, parce que des systèmes totalitaires ont voulu l'asservir à leurs fins politiques et économiques. Aussi, la position des papes contemporains en regard de la liberté religieuse particulièrement, va-t-elle être influencée par ce nouvel état de choses. Avant de prendre connaissance des déclarations de Pie XI, de Pie XII et de Jean XXIII à ce sujet, voyons l'attitude générale de l'Eglise, depuis l'entre-deux guerres jusqu'à l'époque du Concile Vatican II.

2.2.1.2 Attitude générale de l'Eglise du 20^e siècle face aux totalitarismes

A partir de Pie XI jusqu'au début des années '60, on pourrait parler de deux phases dans les préoccupations de l'Eglise. La première, dominée par les papes Pie XI et Pie XII; la seconde, par le pape Jean XXIII. Les éléments constitutifs de la première phase se regroupent en quatre. Ce qui frappe d'abord sous le règne des papes Pie XI et Pie XII, c'est un souci d'ouverture mondiale, universelle; l'Eglise veut dépasser le cadre d'identification à l'Europe occidentale. D'où, chez Pie XI, le souci d'expansion missionnaire, d'entretien de relations avec les nations du monde

entier.¹⁷⁰ Chez Pie XII, c'est l'effort pastoral pour mieux adapter l'Eglise aux exigences nouvelles d'un monde en pleine évolution; ce sont aussi, ses préoccupations à l'égard des efforts d'émancipation des peuples de couleur, de l'industrialisation des pays sous-développés, des problèmes pastoraux de l'Amérique latine.¹⁷¹ Deuxièmement, on remarque cependant chez ces deux papes, et particulièrement chez Pie XI, le désir de faire revivre une nouvelle chrétienté, non toutefois, selon les formes institutionnelles de l'ancien régime, mais en retrouvant "l'esprit" d'autrefois au sein de la société contemporaine.¹⁷² N'a-t-on pas dit qu'au point de départ, l'Action catholique avait été sous-tendue par l'espoir illusoire de reconstituer cette nouvelle chrétienté?¹⁷³ Les concordats également, furent des moyens, soit d'obtenir des gouvernements des mesures législatives favorables à l'idéal chrétien, tel le Concordat avec l'Italie en 1929;¹⁷⁴ soit de sauvegarder, durant le second conflit mondial, les droits de l'Eglise et les principes fondamentaux du catholicisme, tel le Concordat avec l'Allemagne, en 1933;¹⁷⁵ soit encore, de favoriser la restauration dans un pays de la religion nationale i.e. du catholicisme, tel le Concordat avec l'Espagne, négocié par Pie XII en 1953.¹⁷⁶ Troisièmement,

(170) Cf. R. AUBERT, M.D. KNOWLES, L. ROGIER, L'Eglise dans le monde moderne, Nouvelle histoire de l'Eglise, T. 5, Seuil, Paris, 1975, p. 593.

(171) Cf. Ibid., p. 616.

(172) Cf. Ibid., p. 595.

(173) Cf. Ibid., p. 629.

(174) Cf. Ibid., p. 598.

(175) Cf. Christine ALIX, Le Saint-Siège et les nationalismes en Europe, Coll. Histoire et sociologie de l'Eglise, Ed. Sirey, Paris, 1962, p. 294.

(176) Cf. R. AUBERT & AL., p. 614.

on trouve chez Pie XI et Pie XII, la même hantise du communisme. C'est même elle qui, au dire de certains historiens, motive la temporisation de Pie XI avant de dénoncer officiellement le national-socialisme allemand en 1937.¹⁷⁷ On explique encore, par cette motivation, certains "silences" de Pie XII à l'égard du nazisme, durant la deuxième grande Guerre. Tout en étant conscient du danger qu'une victoire du Troisième Reich représenterait pour l'Eglise, il aurait considéré le triomphe des Soviets comme un plus grand mal encore, et aurait, dès lors, évité d'affaiblir le premier par une condamnation publique.¹⁷⁸ Cependant, il faut noter en quatrième lieu, la réaction globale de ces deux papes contre tout nationalisme étroit et tout régime totalitaire aliénant l'homme à des fins politiques, économiques ou idéologiques. Dès les années '30, l'accentuation des aspects anti-chrétiens des principaux régimes fascistes: hypernationalisme, statolâtrie païenne, racisme, provoqua chez Pie XI un revirement. Devant les multiples violations des concordats italiens ou allemands,¹⁷⁹ il s'engage résolument dans un combat pour les droits de la personne humaine, contre les idéologies totalitaires tant de droite que de gauche.¹⁸⁰ De même, il ne faut pas oublier les interventions de Pie XII en faveur des droits fondamentaux de l'homme, dans quelques-uns des six radiomessages de Noël prononcés durant le second conflit mondial, de même que dans d'autres discours et allocutions de son pontificat.

(177) Cf. R. AUBERT & Al., L'Eglise dans le monde moderne, Nouvelle histoire de l'Eglise, T. 5, p. 604.

(178) Cf. Ibid., p. 609.

(179) Cf. Christine ALIX, Le Saint-Siège et les nationalismes en Europe, pp. 273, 299-303.

(180) Cf. R. AUBERT & Al., L'Eglise dans le monde moderne, Nouvelle histoire de l'Eglise, T. 5, p. 603.

Une deuxième phase s'amorce dans l'Eglise avec l'avènement du pape Jean XXIII. Certes, nous pouvons affirmer cela en pensant que Jean XXIII fut l'instigateur du Concile oecuménique Vatican II dont l'un des buts sera de "mettre à jour" l'Eglise. Mais ce qui caractérise la personnalité et l'action du nouveau pape, c'est son désir de s'adresser à tous les hommes de "bonne volonté", quelles que soient leurs croyances religieuses. Ici, Jean XXIII innove en renonçant à la nostalgie dont ses prédécesseurs n'avaient pas réussi à se dégager complètement: celle d'une "chrétienté" où la concorde entre les nations résulterait d'une commune obéissance aux impulsions venues du Vatican.¹⁸¹ Inspiré par un optimisme confiant dans la nature humaine, il n'a pas hésité à appeler tous les hommes à collaborer ensemble pour aménager le monde d'ici-bas.¹⁸² Tel est le centre de son message, et c'est d'abord par cela que Jean XXIII instaure un renouveau. Ce désir sous-tendra les idées-maîtresses de son pontificat: que ce soit dans l'essor donné au mouvement oecuménique et au dialogue, non seulement avec les frères séparés, mais avec le monde non chrétien;¹⁸³ dans l'effort pour donner au langage de l'Eglise la simplicité, l'humanité et la fraternité aptes à rejoindre tout homme; ou encore dans la manière d'aborder les problèmes politiques, sociaux ou économiques de son temps.

Ses deux encycliques majeures, "Mater et Magistra" (1961) et "Pacem in terris" (1963), manifestent un même souci: "présenter aux chrétiens une synthèse dépourvue de tout esprit de polémique, ouverte et accueillante à toutes les parcelles de vérité qui se rencontrent dans tous les mouvements

(181)Cf. R. AUBERT & Al., L'Eglise dans le monde moderne, Nouvelle histoire de l'Eglise, T. 5, p. 621.

(182)Cf. Ibid.

(183)Cf. Ibid., p. 620.

contemporains..."¹⁸⁴ Conscient de la nécessité du dialogue et désireux de s'ouvrir à tous les hommes, Jean XXIII a su distinguer "entre l'erreur et ceux qui la commettent", reconnaissant que "l'homme égaré dans l'erreur reste toujours un être humain et conserve sa dignité de personne..."¹⁸⁵ De même, il a distingué des "fausses théories philosophiques", les "mouvements historiques" qui en sont issus. Car si les doctrines ne changent plus une fois énoncées, il n'en est pas de même des mouvements. Ceux-ci ayant pour objet les conditions changeantes de la vie concrète, doivent s'adapter à ses conditions.¹⁸⁶ Il demeure dès lors possible aux chrétiens de collaborer avec de tels mouvements, dans la mesure où ceux-ci sont "d'accord avec les sains principes de la raison".¹⁸⁷ Quand on songe que l'expression "mouvements" fait allusion au libéralisme, au socialisme, on remarque combien le ton est différent de celui de Pie XI condamnant le "communisme athée". Ici, Jean XXIII sait discerner dans ce dernier mouvement la fausse philosophie des éléments qui "répondent aux justes aspirations de la personne humaine."¹⁸⁸

Quant à la personne humaine et à ses droits, on peut dire que Jean XXIII s'y est attaché particulièrement dans "Pacem in terris". On a dit en effet de cette encyclique, qu'elle est comme "la charte de la personne humaine".¹⁸⁹ Celle-ci y est définie en tant que centre de droits et

(184) J. COMBLIN, "Pacem in terris", Commentaires, Ed. universitaires, Paris, 1963, p. 9.

(185) JEAN XXIII, "Pacem in terris", no 69, dans J. Comblin, p. 170.

(186) Cf. Ibid., no 70, dans J. Comblin, p. 172.

(187) Ibid.

(188) Ibid.

(189) J. COMBLIN, "Pacem in terris", Commentaires, p. 18.

de devoirs, mais nul ne l'a fait aussi longuement et sous le même angle que "Pacem in terris". L'encyclique insiste sur le fait que les relations sociales doivent être réglées par le respect de la personne humaine, un respect qui est reconnaissance de la liberté individuelle, attribut essentiel de la personne, fondement de ses droits fondamentaux et des devoirs qui leur sont corrélatifs.¹⁹⁰ L'homme y est reconnu en tant qu'individu, et non à travers une perspective politique, économique ou même ecclésiastique comme au 19^e siècle. L'optimisme confiant de Jean XXIII admet que l'homme puisse par lui-même découvrir des possibilités justes de progrès humain, qu'il puisse également s'épanouir à travers des solutions historico-culturelles changeantes. C'est pourquoi, si le pape refuse les idéologies tant du libéralisme que de l'étatisme, il sait reconnaître, cependant, ce qu'il y a de légitime dans les revendications des deux tendances.¹⁹¹ On ne s'étonnera donc pas qu'une telle mentalité, présente à l'élaboration de l'article de "Pacem in terris" sur la liberté religieuse, en fasse un texte qui influencera la rédaction de la Déclaration conciliaire "Dignitatis humanae".

2.2.2 Position des papes

2.2.2.1 Pie XI

Nous avons relevé les principales caractéristiques de l'attitude générale de l'Eglise, depuis l'entre-deux-guerres jusqu'au début du Concile

(190) Cf. J. COMBLIN, "Pacem in terris", Commentaires, p. 18.

(191) Cf. JEAN XXIII, "Pacem in terris", nos 69-70, dans J. Comblin, pp. 168-173.

Vatican II. Précisons maintenant le contenu des déclarations des papes concernant la liberté religieuse de l'homme.

Devant la nouvelle tyrannie totalitaire, on peut remarquer, dans l'attitude de Pie XI, deux réactions successives. Une première réaction porte exclusivement sur la défense des droits des catholiques italiens. Quelques années plus tard, une seconde réaction élargit ses perspectives doctrinales aux dimensions des droits de la personne humaine.¹⁹² Trois encycliques jalonnent ces étapes; à travers elles, nous pouvons saisir l'évolution de la doctrine de l'Eglise sur la liberté religieuse.

Le totalitarisme fut d'abord éprouvé par l'Eglise "comme une menace envers l'Eglise elle-même".¹⁹³ C'est sous sa forme "fasciste" que Pie XI le prit à partie dans l'encyclique "Non abbiamo bisogno" du 29 juin 1931:

C'est avec une douleur indicible que Nous voyons une vraie et réelle persécution se déchaîner en Notre Italie et dans Notre Rome même, contre ce que l'Eglise et son chef ont de plus précieux et de plus cher en fait de liberté et de droits, liberté et droits qui sont aussi ceux des "âmes, et plus particulièrement des âmes de jeunes gens, plus spécialement confiés à l'Eglise par le divin Créateur et Rédempteur .¹⁹⁴

Dans cette encyclique, Pie XI voulait dénoncer les violences du Parti fasciste en Italie, à l'endroit de l'Eglise et particulièrement des Mouvements d'Action catholique.¹⁹⁵ Sous prétexte d'action politique, ces

(192) Cf. J.C. MURRAY, "Le développement de la doctrine de l'Eglise...", p. 140.

(193) Ibid.

(194) E. MARMY, "Pie XI, Non abbiamo bisogno", no 210.

(195) Cf. Ibid., nos 217-218.

mouvements étaient accusés de nuire au gouvernement, et démantelés. En prenant leur défense, Pie XI déclarait que ces vexations visaient au fond "à arracher à l'Action catholique, et par elle à l'Eglise, la jeunesse", pour "la monopoliser à l'avantage exclusif de l'idéologie du parti".¹⁹⁶ C'est également dans l'encyclique "Non abbiamo bisogno", au troisième chapitre portant sur "le vrai sens des événements", que Pie XI fait sa fameuse distinction: "liberté de conscience" et "liberté des consciences".¹⁹⁷ Rejetant la première parce qu'équivoque, il fait sienne la seconde par laquelle il veut affirmer "le droit des âmes, en collaborant à l'activité de l'apostolat hiérarchique".¹⁹⁸ Et il ajoute:

C'est en considération de ce double droit des âmes que Nous nous disons récemment heureux et fier de combattre le bon combat pour la liberté des consciences, non pas (comme certains, par inadvertance peut-être, Nous l'ont fait dire) pour la liberté de conscience, manière de parler équivoque et trop souvent utilisée pour signifier l'absolue indépendance de la conscience, chose absurde en une âme créée et rachetée par Dieu.¹⁹⁹

En ce 20^e siècle où se sont répandus, surtout en Europe, des régimes totalitaires, cette distinction souligne le tournant qu'a pris le problème de la liberté humaine. Dans la nouvelle situation historique, il faut plutôt chercher à promouvoir ses possibilités concrètes d'exercice, et surtout en ce qui regarde les valeurs de la liberté religieuse.

La prise de conscience croissante de la liberté humaine à sauvegarder va entraîner chez l'Eglise et son chef spirituel une doctrine aux

(196) E. MARMY, "Pie XI, Non abbiamo bisogno", nos 219, 226.

(197) Ibid., no 223. Nous soulignons.

(198) Ibid., no 222.

(199) Ibid., no 223.

dimensions plus élargies. Dès l'année 1937, deux autres grandes encycliques démontrent que l'analyse faite par Pie XI de la menace totalitaire va plus en profondeur.²⁰⁰ La première, "Mit brennender Sorge" relative à la situation de l'Eglise catholique sous la domination nazie dont "le vice essentiel est, dit-il, de méconnaître le fait fondamental que l'homme, en tant que personne, possède des droits qu'il tient de Dieu et qui doivent demeurer vis-à-vis de la collectivité hors de tout ce qui pourrait les nier, les abolir ou les négliger".²⁰¹ Car, poursuit le pape, "le croyant a un droit inaliénable à professer sa foi et à la pratiquer dans la forme qui lui convient. Les lois qui suppriment ou rendent difficiles la profession et la pratique de cette foi sont en contradiction avec le droit naturel."²⁰² Commentant cette encyclique, Mgr Pietro Pavan ajoutait ici: "Plusieurs pensent que le terme "croyant" utilisé par le pape, s'applique aux catholiques comme aux chrétiens non catholiques; aux chrétiens comme aux non-chrétiens".²⁰³

Dans la seconde encyclique, "Divini Redemptoris", du 19 mars 1937, Pie XI, condamnant "le communisme bolcheviste et athée", dénonce également le vice profond de cette idéologie: "Elle dépouille l'homme de sa liberté, principe spirituel de la conduite morale... et enlève à la personne humaine tout ce qui constitue sa dignité..."²⁰⁴ Plus loin, Pie XI ajoute ces lignes qui nous éclairent sur sa conception de la dignité de l'homme:

(200) Cf. J.C. MURRAY, "Le développement de la doctrine de l'Eglise...", p. 140.

(201) E. MARMY, "Pie XI, Mit brennender Sorge", no 272.

(202) Ibid.

(203) Mgr Pietro PAVAN, La liberté religieuse, Déclaration "Dignitatis humanae", p. 49.

(204) E. MARMY, "Pie XI, Divini Redemptoris", no 132.

L'homme a une âme spirituelle et immortelle; il est une personne, admirablement pourvue par le Créateur d'un corps et d'un esprit... par la grâce sanctifiante, il est élevé à la dignité de fils de Dieu et incorporé au royaume de Dieu dans le corps mystique du Christ .²⁰⁵

Dans la phrase suivante, sont énumérées les "prérogatives" dont Dieu a pourvu l'homme, prérogatives que Pie XII reprendra sous le nom de "droits fondamentaux" en les développant dans Son Radiomessage de Noël '42. Pie XI les énonce ainsi: "le droit à la vie, à l'intégrité du corps, aux moyens nécessaires à l'existence; le droit de tendre à sa fin dernière dans la voie tracée par Dieu; le droit d'association, de propriété, et le droit d'user de cette propriété".

A travers ces deux dernières encycliques, on le voit, "il y a plus que ce qu'entendait l'ancienne formule: "la liberté de l'Eglise". La nouvelle menace touchait à la dignité même de la personne humaine, dignité commune à tous les hommes et égale en chacun d'eux.²⁰⁶ C'est donc à l'intérieur d'un contexte ouvert aux dimensions spirituelles de l'homme, de tout homme, qu'on peut recueillir chez Pie XI, les éléments d'une conception renouvelée de la liberté religieuse. Selon ce qu'il écrit dans "Mit brennender Sorge", nous constatons qu'elle est d'abord un "droit", et qu'il s'agit d'un droit "inaliénable", donc fondé sur la nature même de l'être humain.²⁰⁷ L'interprétation de Mgr Pavan laisse supposer d'ailleurs que le sujet de ce "droit inaliénable" est chez Pie XI tout croyant, de quelque allégeance religieuse qu'il soit.²⁰⁸ Le pape ajoute ensuite

(205) E. MARMY, "Pie XI, Divini Redemptoris", no 149.

(206) Cf. J.C. MURRAY, "Le développement de la doctrine de l'Eglise...", p. 140.

(207) E. MARMY, "Pie XI, Mit brennender Sorge", no 272.

(208) Cf. Mgr Pietro PAVAN, La liberté religieuse, Déclaration Dignitatis humanae, p. 49.

l'objet de ce droit: professer sa foi et la pratiquer dans la forme qui convient. Remarquons le changement de ton qui s'amorce avec le 20^e siècle dans la compréhension de la liberté religieuse: on ne la conçoit plus comme une autonomie orgueilleuse ou une indifférence face à l'autorité de Dieu. Désormais, on veut la promouvoir comme un droit naturel de la personne à entrer en relation avec Dieu.

Quels sont les fondements d'ordre rationnel et révélé sur lesquels Pie XI appuie sa conception de la liberté religieuse? A la lumière de "Mit brennender Sorge" et de "Divini Redemptoris", nous voyons que sa conception est fondée sur le fait que l'homme est d'abord une "personne", sujet de droits inaliénables "qu'il tient de Dieu",²⁰⁹ doué d'une âme spirituelle et immortelle, d'un corps et d'un esprit, de liberté, tout cela constituant sa dignité humaine.²¹⁰ Enfin, un passage de "Divini redemptoris" donne les fondements révélés de la liberté religieuse: l'homme a reçu la grâce sanctifiante et par elle, "il est élevé à la dignité de fils de Dieu et incorporé au royaume de Dieu dans le corps mystique du Christ".²¹¹

L'argumentation des fondements révélés marque une différence avec la manière employée par les papes du 19^e siècle. Ici, point d'arguments tirés des textes du magistère, mais plutôt une référence aux données bibliques concernant d'une part la filiation divine de l'homme, et d'autre part, le Christ, tête du corps qu'est l'Eglise. Derrière l'utilisation de ces thèmes, ne retrouvons-nous pas l'influence de la théologie paulinienne?

(209) E. MARMY, "Pie XI, Mit brennender Sorge", no 272.

(210) Cf. E. MARMY, "Pie XI, Divini redemptoris", no 132.

(211) Ibid., no 149.

Nous pensons par exemple, au chapitre 4 de la Lettre aux Galates portant sur la filiation divine; et encore, au 1er chapitre de la Lettre aux Ephésiens traitant de la suprématie du Christ.

2.2.2.2 Pie XII

Lorsque Pie XII entreprit de bâtir sa grande oeuvre doctrinale et pastorale durant les années de la guerre '39-'45, il déclara que son but était de "rendre à la personne humaine la dignité dont elle fut dotée par Dieu au commencement".²¹² Ce but rejoignait les aspirations de l'humanité en qui s'éveillait une nouvelle conscience personnelle et politique en réaction contre les excès de la tyrannie totalitaire.²¹³ Son objectif principal, à savoir la défense de la dignité humaine, Pie XII se propose de l'atteindre en revendiquant les droits fondamentaux de la personne, parmi lesquels il compte le droit de culte privé et public, et l'action religieuse caritative.

Si le pape ne traite pas de la liberté religieuse comme telle dans une encyclique ou une allocution particulière, il y fait néanmoins des allusions très claires à l'intérieur de discours traitant de la dignité humaine. Notons d'abord deux Radiomessages: celui de Noël '42 où sont énumérés les droits et devoirs fondamentaux de l'homme:

Le droit à entretenir et à développer la vie corporelle, intellectuelle et morale, en particulier le droit à une formation et à une éducation religieuse; le droit au culte de Dieu, privé et public, y compris l'action charitable religieuse; le droit, en principe, au mariage et

(212) A.-F. UTZ, J.-F. GRONER, "Pie XII, Radiomessage Noël '42", dans Relations humaines et société contemporaine, Synthèse chrétienne, Directives de SS Pie XII, Fribourg, Ed. St-Paul, 1956, T. I, no 265.

(213) Cf. Ibid., "Pie XII, Radiomessage Noël '44", T. II, no 3612.

à l'obtention de sa fin; le droit à la société conjugale et domestique; le droit au travail comme moyen indispensable à l'entretien de la vie familiale; le droit au libre choix d'un état de vie, et donc aussi de l'état sacerdotal et religieux; le droit à l'usage des biens matériels dans la conscience des propres devoirs et des limites sociales .²¹⁴

Dans la même ligne, un second Radiomessage, celui de Noël '44, précise cette fois la doctrine des droits et devoirs fondamentaux. Déjà Pie XI avait émis le principe de cette doctrine: "le fait fondamental que l'homme comme personne possède des droits qu'il tient de Dieu et qui doivent demeurer vis-à-vis de la collectivité hors de toute atteinte..."²¹⁵ Allant plus loin encore, Pie XII mettra l'homme individuel à la base de la vie sociale: "L'homme, loin d'être l'objet et comme un élément passif de la vie sociale, en est au contraire et doit en demeurer le sujet, le fondement et la fin".²¹⁶ Une telle affirmation contredisait directement l'idéologie totalitaire pour laquelle "l'homme comme tel doit être absorbé dans la masse, et la masse, manipulée par la volonté et pour les fins du pouvoir dictatorial".²¹⁷

En regard de son objectif concernant la défense de la dignité humaine, Pie XII s'est également penché sur le rôle du gouvernement. Dans un autre Radiomessage, celui de la Pentecôte 1941, il parle de sa fonction primordiale. Développant ici l'idée émise par Léon XIII dans "Rerum Novarum" sur la "sécurité légale" de la personne, Pie XII déclare qu'une fonction essentielle de l'Etat est la protection des droits de la personne:

(214) A.-F. UTZ, J.-F. GRONER, "Pie XII, Radiomessage Noël '42", T. I, no 265.

(215) E. MARMY, "Pie XI, Mit brennender Sorge", no 272.

(216) A.-F. UTZ, J.-F. GRONER, "Pie XII, Radiomessage Noël '44", T. II, no 3615.

(217) J.C. MURRAY, "Le développement de la doctrine de l'Eglise...", p. 141.

"Le rôle essentiel de tout pouvoir public est de sauvegarder les droits inviolables de la personne humaine et de veiller à ce que chacun puisse en user en toute liberté".²¹⁸ Courtney Murray y voit là, l'acceptation par Pie XII de l'idée de gouvernement constitutionnel. Ce geste était important, car il ramenait "l'Eglise à la tradition authentique de constitutionnalisme occidental et chrétien, dont l'Europe continentale s'était éloignée lorsqu'elle abandonna le concept médiéval de royauté..."²¹⁹ En outre, par ce geste, Pie XII apportait sa première contribution au développement de la doctrine ecclésiastique sur la liberté religieuse. L'abandon par l'Eglise de la notion selon laquelle le gouvernement est le représentant d'une vérité religieuse transcendante et le gardien de la foi du peuple, constituait une étape décisive vers la doctrine de la future Déclaration "Dignitatis humanae".²²⁰ En effet, un gouvernement constitutionnel voit ses pouvoirs limités par une loi fondamentale, et il est consacré à la protection des droits de l'homme et à la promotion de la liberté du peuple. En lui, le pape voyait donc "le corollaire politique obligé de la liberté religieuse, comme notion juridique, droit humain et civil, personnel et collectif".²²¹

Un autre discours de Pie XII nous semble une importante contribution à la défense des droits de la personne, et particulièrement celui de la liberté religieuse. Il s'agit de l'allocution "Ci riese" prononcée devant des juristes catholiques italiens, en décembre 1953. Là, Pie XII clarifie

(218) A.-F. UTZ, J.-F. GRONER, "Pie XII, Radiomessage juin '41", T. I, no 591.

(219) J.C. MURRAY, "Le développement de la doctrine de l'Eglise...", p. 141.

(220) Cf. Ibid., p. 142.

(221) Ibid.

d'abord les exigences essentielles de l'Eglise face à la société civile et au gouvernement. Au sujet de la "liberté de l'Eglise", Courtney Murray fait remarquer que la formule telle qu'utilisée chez Léon XIII, était quelque peu obscurcie par sa défense de l'Etat confessionnel et son régime de privilège pour l'Eglise.²²² Mais chez Pie XII, aucune réclamation de cette sorte. Dans "Ci riese", parlant de la raison d'être des concordats, le pape affirme simplement le droit de l'Eglise à la liberté: "Les concordats doivent... assurer à l'Eglise une condition stable, de droit et de fait, dans l'Etat avec lequel ils sont conclus, et lui garantir la pleine indépendance en vue d'accomplir sa mission divine".²²³ Dès lors que ce sont là les seules exigences essentielles de l'Eglise, la voie est ouverte à l'affirmation d'un droit général à la liberté religieuse dans la société. Ainsi, une deuxième fois, Pie XII contribuait donc au cheminement de la doctrine sur la liberté religieuse.

Enfin, l'allocution "Ci riese" apportait une troisième contribution à l'évolution de la doctrine sur la liberté religieuse, en donnant les limites du pouvoir de l'Etat concernant la répression des erreurs dans la société:²²⁴

Peut-il se faire que, dans des circonstances déterminées, Dieu ne donne aux hommes aucun commandement,... ne donne même aucun droit d'empêcher et de réprimer ce qui est faux et erroné? Un regard sur la réalité autorise une réponse affirmative... Dieu les réprouve (l'erreur et le péché); cependant, il leur permet d'exister. D'où l'affirmation: l'erreur religieuse et morale doit toujours être empêchée quand c'est

(222) Cf. J.C. MURRAY, "Le développement de la doctrine de l'Eglise...", p. 142.

(223) A.-F. UTZ, J.-F. GRONER, "Pie XII, Ci riese", T. II, no 4172.

(224) Cf. Mgr Pietro PAVAN, La liberté religieuse, Déclaration "Dignitatis humanae", p. 49.

possible, parce que sa tolérance est en elle-même immorale, ne peut valoir d'une manière absolue et inconditionnée. D'autre part, Dieu n'a pas donné, même à l'autorité humaine, un tel précepte absolu et universel, ni dans le domaine de la foi ni dans celui de la morale... Le devoir de réprimer les déviations morales et religieuses ne peut donc être une norme ultime d'action. 225

Déclaration importante à l'origine de la précision apportée par la future déclaration "Dignitatis humanae": l'emploi de la force contre les actions publiques religieuses, ne doit pas être motivé par la "possibilité", mais seulement par la nécessité.²²⁶

Ces données, tirées de quatre discours de Pie XII, nous permettent de cerner sa position concernant la liberté religieuse. Elle est un "droit fondamental" i.e. inhérente à la nature même de l'homme et par lequel celui-ci a le pouvoir de "rendre un culte à Dieu, privéement ou en public".²²⁷ Au plan rationnel, le pape fonde ce droit sur la nature même de l'homme, "personne autonome i.e. sujet de devoirs et de droits inviolables", selon "l'ordre absolu des êtres et des fins".²²⁸ Fondée sur l'ordre naturel, la liberté religieuse, comme les autres droits fondamentaux, apparaît antérieure à l'ordre juridique. Elle le transcende, parce qu'elle appartient à la structure essentielle de la personne humaine, "sujet primordial du droit, prédéterminant à l'égard de tout l'ordre social et juridique".²²⁹

(225) A.-F. UTZ, J.-F. GRONER, "Pie XII, Ci riesse", T. II, no 4164.

(226) Cf. "Dignitatis humanae", Vatican II, Les seize documents conciliaires, art. 7.

(227) A.-F. UTZ, J.-F. GRONER, "Pie XII, Radiomessage Noël '42", T. I, no 265.

(228) A.-F. UTZ, J.-F. GRONER, "Pie XII, Radiomessage Noël '44", T. II, no 3623.

(229) Ph.-I. ANDRE-VINCENT, La liberté religieuse, droit fondamental, p. 107.

Au plan du donné révélé, Pie XII mentionne au terme du Radiomessage de Noël '44, le fondement des droits fondamentaux incluant celui de la liberté religieuse: la dignité de l'homme qui lui vient de "sa vocation à la filiation de Dieu". Le mystère de Noël révèle particulièrement cette dignité humaine alors qu'elle est restaurée "dans toute sa plénitude" par le Sauveur du monde.²³⁰

Notons qu'ici encore l'argumentation du fondement révélé fait allusion, comme celle de Pie XI, au donné biblique sur la filiation divine de l'homme.

2.2.2.3 Jean XXIII

Dans l'encyclique "Pacem in terris" publiée le 11 avril 1963, Jean XXIII apporte à la doctrine des "droits fondamentaux un degré de précision qui n'a pas été dépassé".²³¹ Précisant les principes, l'esprit et le but de l'encyclique, le saint-Père affirmait:

L'encyclique porte sur son front la lumière de la révélation divine qui donne à la pensée sa substance vive. Mais les lignes doctrinales ont aussi leur origine dans les exigences intimes de la nature humaine, et elles sont surtout du domaine du droit naturel. Cela explique une innovation qui est propre à ce document. Il est en effet adressé non seulement à l'épiscopat et aux fidèles de l'Eglise universelle, mais aussi à tous les hommes de bonne volonté .

Plus loin, Jean XXIII ajoute que dans cette encyclique également, "les fondements de la paix sont le respect de l'ordre établi par Dieu et la

(230) A.-F. UTZ, J.-F. GRONER, "Pie XII, Radiomessage de Noël '44", T. II, no 3649.

(231) Ph.-I. ANDRE-VINCENT, La liberté religieuse, droit fondamental, p. 128.

sauvegarde de la dignité de la personne humaine".²³²

On a vu dans ce document le plus immédiatement proche de la déclaration sur la liberté religieuse, à la fois un résumé et un prolongement de la doctrine des prédécesseurs de Jean XXIII.²³³ C'est donc à partir de cette encyclique que nous étudierons la position de Jean XXIII concernant la liberté religieuse ainsi que les fondements rationnels et révélés sur lesquels il s'appuie.

Pour comprendre l'affirmation selon laquelle "Pacem in terris" résume la doctrine des papes précédents, il n'est qu'à remarquer combien la pensée de Léon XIII, de Pie XI et de Pie XII en particulier, sous-tend l'enseignement de Jean XXIII. "L'encyclique semble être une synthèse de l'enseignement de Pie XII; elle est dans la ligne du message de Noël '44 où s'étaient précisées les conditions d'une vraie démocratie..."²³⁴

Mais comment "Pacem in terris" manifeste-t-elle aussi un prolongement de la doctrine? Trois éléments retiennent ici notre attention: la personne humaine, la notion de gouvernement constitutionnel, et l'élargissement du concept de liberté.

Concernant la personne, ce document affirme plus vigoureusement que la dignité de l'homme, i.e. le fait d'être une personne douée d'intelligence et de volonté libre, est le principe qui est "le fondement de toute société bien ordonnée".²³⁵ Les articles qui suivent cette affirmation offrent un

(232) Documentation catholique, 5 mai 1963, no 1399, Col. 582.

(233) Cf. J.C. MURRAY, "Le développement de la doctrine de l'Eglise...", p. 144.

(234) J. COMBLIN, "Pacem in terris", Commentaires, p. 12.

(235) JEAN XXIII, "Pacem in terris", no 3, dans J. Comblin, p. 28.

catalogue complet et ordonné des droits et des devoirs découlant de la nature de l'homme.

Le deuxième élément qui constitue la nouveauté de "Pacem in terris" vient de ce qu'elle décrit plus clairement la notion de gouvernement constitutionnel.²³⁶ Ce type de gouvernement avait déjà été désigné par Pie XII comme le corollaire obligé de la liberté religieuse. Tout le deuxième chapitre de l'encyclique de Jean XXIII y est consacré, lorsqu'il traite des aspects fondamentaux du bien commun, ou du rôle des pouvoirs publics à l'égard des droits et devoirs de la personne, ou encore de la structure et du fonctionnement de ces pouvoirs publics. La conclusion du chapitre s'énonce ainsi:

Les hommes de notre temps ont acquis une conscience plus vive de leur dignité; ce qui les amène à prendre une part active aux affaires publiques et à exiger que les stipulations du droit positif des Etats garantissent l'inviolabilité de leurs droits personnels. Ils exigent en outre, que les gouvernants n'accèdent aux pouvoirs que suivant une procédure définie par les lois et n'exercent leur autorité que dans les limites de celles-ci.²³⁷

Enfin, au sujet du concept de liberté, l'encyclique marque un "élargissement" de la tradition que le Père J.C. Murray explique ainsi:

Léon XIII avait rappelé sans se lasser la triade des forces spirituelles qui soutiennent la société humaine: vérité, justice, amour. Pie XII avait perfectionné cette tradition quant à la compréhension et à l'expression, en précisant (en quoi consistaient)... la vérité concernant la personne humaine, ses exigences; la justice pour la personne; l'amour entre les personnes. Jean XXIII, pourtant, fut le premier pape à ajouter une 4^e force spirituelle: la liberté, essentielle au même titre que les autres.²³⁸

(236) Cf. J.C. MURRAY, "Le développement de la doctrine de l'Eglise...", p. 144.

(237) JEAN XXIII, "Pacem in terris", no 31, dans J. Coblin, p. 92.

(238) J.C. MURRAY, "Le développement de la doctrine de l'Eglise...", p. 145.

L'ajout de Jean XXIII apparaissait "nouveau", mais il demeurait "traditionnel". Car on retrouve dans la tradition ecclésiastique que "la qualité humaine d'une société dépend de la liberté de l'Eglise, mère et maîtresse de civilisation. Toutefois, en approfondissant la tradition, Jean XXIII affirme que la "liberté des hommes" est aussi essentielle à la qualité humaine d'une société".²³⁹ "La société doit se réaliser dans la liberté dit-il, i.e. de la façon qui convient à des êtres raisonnables, faits pour assumer la responsabilité de leurs actes".²⁴⁰ Pour Jean XXIII, la liberté est finalement la première exigence de la vérité, de la justice et de l'amour. Ce nouvel accent sur la liberté des personnes vient effacer définitivement la problématique du 19^e siècle concernant les "libertés modernes".²⁴¹ Il affirme explicitement à la fois la légitime autonomie des personnes (déjà implicite dans la doctrine léonine des deux sociétés, des deux lois et des deux pouvoirs), et la laïcité authentique de la vie publique (laïcité qu'il ne faut pas confondre avec le laïcisme). En conséquence, l'état de la question de la liberté religieuse est modifié.

Pour voir en quoi "Pacem in terris" renouvelle la notion de liberté religieuse, voyons d'abord la définition que donne l'article 6 de la liberté religieuse:

Chacun a le droit d'honorer Dieu suivant la juste règle de sa conscience et de professer sa religion dans la vie privée et publique. Lactance le déclare avec clarté: "Nous recevons l'existence pour rendre à Dieu, qui nous l'accorde, le juste hommage qui lui revient, pour le reconnaître Lui seul et ne suivre que Lui. Cette obligation de piété filiale

(239) J.C. MURRAY, "Le développement de la doctrine de l'Eglise...", p. 145.

(240) JEAN XXIII, "Pacem in terris", dans J. Comblin, nos 35, 37.

(241) Cf. J.C. MURRAY, "Le développement de la doctrine de l'Eglise...", p. 145.

nous enchaîne à Dieu et nous relie à Lui, d'où son nom de religion". A ce sujet, notre prédécesseur d'immortelle mémoire, Léon XIII affirmait: "Cette liberté véritable, réellement digne des enfants de Dieu, qui sauvegarde comme il faut la noblesse de la personne humaine, prévaut contre toute violence et toute injuste tentative; l'Eglise l'a toujours demandée, elle n'a jamais rien eu de plus cher. Constamment, les Apôtres ont revendiqué cette liberté-là, les Apologistes l'ont justifiée dans leurs écrits, les Martyrs en foule l'ont consacrée de leur sang .²⁴²

De cet article 6, de l'article 3 sur la personne humaine, et enfin de l'ensemble du deuxième chapitre concernant les rapports des hommes avec les Pouvoirs publics, deux principes fondamentaux se dégagent de l'encyclique: 1) tout homme, en tant que personne, a naturellement dans la société droit au libre exercice de sa religion selon les exigences de sa conscience droite, qu'elle soit vraie ou erronée de bonne foi; 2) à ce droit correspond chez les autres hommes et les Pouvoirs publics le devoir de le reconnaître et de respecter en tout homme en tant que personne, le droit d'être exempt de toute sorte de contrainte dans le domaine religieux.²⁴³ Ces deux principes nous permettent de discerner l'angle nouveau sous lequel Jean XXIII aborde la liberté religieuse. Déjà dans l'allocution "Ci riese", Pie XII avait affirmé le devoir des communautés politiques de reconnaître à tous les citoyens le droit de professer leur religion, qu'elle soit vraie ou non. "Ce droit devait cependant être considéré comme positif, établi par les Pouvoirs publics pour des motifs de bien commun".²⁴⁴

Mais Jean XXIII, dans de "nouveaux développements", y verra davantage "un droit réclamé par la dignité des êtres humains en tant que personnes".

(242) JEAN XXIII, "Pacem in terris", no 6, dans J. Comblin, p. 34.

(243) Cf. Mgr Pietro PAVAN, La liberté religieuse, Déclaration "Dignitatis humanae", pp. 42-43.

(244) Ibid., p. 50.

Telle est sa conception de la liberté religieuse, conception qui sera retenue par la déclaration "Dignitatis humanae", comme point de départ de sa définition du droit à la liberté religieuse en tant que "droit civil". Le commentaire du sous-titre de la déclaration nous permettra plus loin, de préciser cette dernière notion.

Quant aux fondements rationnels et révélés apportés par JEAN XXIII pour appuyer sa compréhension du droit à la liberté religieuse, ils s'énoncent ainsi. Au plan rationnel ce droit est fondé sur la nature de l'homme, être doué d'intelligence, de volonté libre, de conscience dont la règle est "juste" i.e. par nature règle de l'agir dans la personne humaine.²⁴⁵ Car c'est par sa conscience que la personne est "capable de rechercher la Vérité première selon les mêmes lois" que dans la conquête des autres vérités. Au plan du donné révélé ce droit s'enracine dans "la dignité humaine considérée à la lumière des vérités révélées par Dieu". Ceci évoque le fait que l'homme est "racheté par le sang du Christ Jésus, fait par la grâce enfant et ami de Dieu et institué héritier de la gloire éternelle".²⁴⁶

Remarquons que chez Jean XXIII, comme chez Pie XI et Pie XII, nous retrouvons le même thème paulinien de la filiation divine de l'homme comme fondement révélé du droit à la liberté religieuse.

(245) Cf. JEAN XXIII, "Pacem in terris", nos 3, 6, dans J. Comblin, pp. 28, 34.

(246) Ibid., no 3, p. 30.

2.2.3 Conclusion sur l'ensemble des positions des papes du 20^e siècle face à la liberté religieuse.

Au 19^e siècle, les fameuses "libertés modernes" ne pouvaient qu'être rejetées avec horreur par les Souverains Pontifes, aussi longtemps qu'elles continuaient à subir l'influence naturaliste et rationaliste qui avait marqué leur origine.²⁴⁷ Mais au 20^e siècle, l'Eglise a de ces libertés et entre autre de la liberté religieuse, une vision différente, due à un autre contexte politique. Et cette fois, les papes adoptent une position et une argumentation renouvelées.

En premier lieu, la liberté religieuse est perçue positivement, comme un "droit", par Pie XI, Pie XII et Jean XXIII. Droit "inaliénable", "fondamental", dont l'objet est de "professer sa foi" et de "rendre un culte à Dieu" en privé ou en public.

En deuxième lieu, nous voyons les papes du 20^e siècle accueillir les "droits" de l'homme, dont le droit à la liberté religieuse, au nom de la même "loi naturelle" que celle dressée par les papes du 19^e siècle pour réfuter ces droits.²⁴⁸ Mais au 19^e siècle, cette notion était évoquée par les papes en vue de rejeter "les droits illimités d'un être qui est à lui-même sa loi".²⁴⁹ Tandis qu'au 20^e siècle, la "loi naturelle" est dressée, cette fois, devant la montée des totalitarismes qui aliènent l'homme d'une façon ou de l'autre et mettent la liberté religieuse désormais en péril.²⁵⁰

(247) Cf. R. AUBERT, "L'enseignement du Magistère ecclésiastique au 19^e siècle sur le Libéralisme", p. 102.

(248) Cf. Ph.-I. ANDRE-VINCENT, La liberté religieuse, droit fondamental, p. 104.

(249) Ibid., p. 100.

(250) Cf. Ibid., p. 105.

D'où l'insistance des papes à défendre les "droits" de l'homme, fondés sur sa nature même. Dans les deux contextes, on évoque toujours la même "loi naturelle ou loi de Dieu qui s'impose à la conscience et donne aux droits naturels leurs limites et leur défense".²⁵¹ Mais l'enseignement magistériel du 20^e siècle éclaire dans le champ du Droit un aspect inconnu du magistère du 19^e siècle: celui des "droits fondamentaux".²⁵² Chez les papes du siècle dernier, le droit naturel n'était pas autre chose que l'application de la loi naturelle: un droit objectif. Chez les papes contemporains, Pie XII par exemple, et d'une façon particulière chez Jean XXIII, se trouve soulignée davantage "l'implantation de ce droit dans le sujet".

Il faut signaler enfin la différence d'argumentation. Tout d'abord, celle-ci a maintenant pour but de promouvoir la liberté religieuse comme un droit fondamental de la personne. Ensuite, le fondement rationnel de ce droit fait de nouveau appel à l'ordre naturel, mais cette fois, pour démontrer que selon cet ordre, l'homme en tant que personne, a des droits qu'il tient de Dieu et qui sont inviolables. Notons que chez Jean XXIII, ce fondement rationnel s'établit d'une façon unique sur le concept de la personne humaine.²⁵³ Dès le Préambule de "Pacem in terris", il énonce d'ailleurs le principe fondamental du droit naturel: l'ordre dans la société relève de la raison humaine, du sens de la responsabilité et de la libre volonté des hommes.²⁵⁴ Cet ensemble constitue la dignité de la personne, laquelle est le principe qui fonde au plan rationnel, le droit à la liberté religieuse ainsi que les autres droits. Quant au fondement révélé,

(251) Ph.-I. ANDRE-VINCENT, La liberté religieuse, droit fondamental, p. 101.

(252) Ibid., p. 105.

(253) Cf. J. COMBLIN, "Pacem in terris", Commentaires, p. 18.

(254) Cf. Ibid., p. 23.

il comporte une nette progression dans l'argumentation, par rapport au 19^e siècle; on entend par là une utilisation plus grande des sources bibliques. C'est ainsi qu'on voit les trois papes s'inspirer sans doute de la théologie paulinienne pour évoquer le thème de la filiation divine de l'homme comme fondement révélé du droit à la liberté religieuse.

En terminant ce chapitre, nous voulons souligner l'étape importante que constitue l'encyclique "Pacem in terris" dans l'évolution historique de la doctrine de l'Eglise concernant la liberté religieuse. Ce document est apparu comme "le fruit d'une lente maturation" qui s'est réalisée dans l'Eglise à la lumière de l'Esprit-Saint, tout au long du siècle dernier.²⁵⁵ D'une part, en effet, l'encyclique s'est faite l'écho de la doctrine des prédécesseurs de Jean XXIII relativement à la souveraineté du droit naturel. D'autre part, "Pacem in terris" a cependant marqué un progrès sur la doctrine précédente par son utilisation plus large du concept de la personne humaine, de sa dignité, de sa liberté. Cet accent entraînant une amplification de la promotion des droits de la personne a également modifié la question de la liberté religieuse par rapport au 19^e siècle. C'est pourquoi dans son ensemble, et particulièrement avec l'article 6, l'encyclique sera "une source capitale" pour la déclaration conciliaire "Dignitatis humanae".²⁵⁶

(255) Cf. Mgr Pietro PAVAN, La liberté religieuse, Déclaration "Dignitatis humanae", p. 50.

(256) Cf. Ph.-J. ANDRE-VINCENT, La liberté religieuse, droit fondamental, p. 128.

2.3 POSITION DE L'EGLISE DANS LA DECLARATION "DIGNITATIS HUMANAЕ" (déc. '65) SUR LA LIBERTE RELIGIEUSE

2.3.1 Contexte historique

2.3.1.1. Perspectives de la Déclaration

La déclaration "Dignitatis humanae" sur la liberté religieuse, promulguée le 7 décembre 1965, est un des documents conciliaires qui constitue un événement important dans l'histoire de l'Eglise. Cette déclaration marque un nouveau pas dans ses relations avec le monde moderne, car à travers ce texte, l'Eglise se prononce en faveur de la liberté humaine, valeur que notre monde actuel tient en haute estime.

S'inspirant de la pensée des Déclarations des droits de l'homme dans l'histoire, la déclaration "Dignitatis humanae" se situe au plan profane i.e. au seul plan de la vie civique et sociale. Dans cette optique, un dialogue devient possible entre l'Eglise et le monde car au point de départ, il ne se base pas sur la "possession de la Vérité", mais sur sa recherche effectuée librement par les personnes.²⁵⁷ C'est pourquoi, la liberté religieuse apparaît primordiale ici en tant que "droit fondamental" permettant à chacun de s'acheminer vers ce qui fonde au-dedans sa fraternité avec tous les autres: le "Dieu vivant", le "Père de tous les hommes".²⁵⁸

"Dignitatis humanae" tient compte de l'optique du droit à la liberté religieuse que nous venons de décrire telle que l'exprimait Paul VI dans son discours à l'O.N.U. Partant de cette vision, le document comporte à la

(257) Cf. Ph.-I. ANDRE-VINCENT, La liberté religieuse, droit fondamental, p. 34.

(258) PAUL VI, Discours à l'O.N.U., Oct. '65, cité par Ph.-I. André-Vincent dans La liberté religieuse, droit fondamental, p. 35.

fois un accent pastoral et un accent doctrinal. Pastoral, parce que le schéma, en correspondance avec l'encyclique "Pacem in terris" dont il subit l'influence, a cherché à saisir de l'intérieur, la prise de conscience plus vive de la dignité de l'homme. C'est là, en effet, ce qui caractérise l'humanité contemporaine: l'importance accordée à la dignité de l'homme en elle-même, et l'aspiration à la liberté dans le domaine humain et civil, et cela d'abord en matière religieuse.²⁵⁹ De là, le souci de la déclaration pour le discernement et le respect des valeurs humaines, plutôt que pour la condamnation des erreurs comme on l'a vu parfois au 19^e siècle. De là aussi, son attention à considérer la liberté religieuse en tenant compte de la personne et du cheminement personnel qui accompagne toute démarche religieuse. Nous trouvons également un accent doctrinal, car à l'éclairage de la situation historique, s'ajoute celui des données permanentes de la foi et de la raison.²⁶⁰ Au dernier paragraphe de l'article 1, la déclaration formule son intention de "développer la doctrine des Souverains Pontifes les plus récents sur les droits inviolables de la personne humaine et l'ordre juridique de la société". Le texte donne d'ailleurs ses références à l'enseignement pontifical de Jean XXIII, Pie XII, Pie XI et Léon XIII. Il nous invite à interpréter "Dignitatis humanae" dans la lumière de cet enseignement, selon la méthode traditionnelle que Paul VI a rappelée au lendemain du Concile:

(259) Cf. Card. F. KOENIG, Présentation de la déclaration sur la liberté religieuse, "Dignitatis humanae", Documents conciliaires 3, Concile oecuménique Vatican II, Ed. du Centurion, Paris, 1966, p. 323.

(260) Cf. Ph.-I. ANDRE-VINCENT, La liberté religieuse, droit fondamental, p. 48.

Nous ne devons pas détacher les enseignements du Concile du 'patrimoine doctrinal' de l'Eglise, mais bien voir comment ils s'insèrent en lui, font corps avec lui, constituent pour lui un témoignage, un accroissement, une explication, une application .261

2.3.1.2 Présentation générale du texte

Le deuxième Concile du Vatican a publié quatre "Constitutions", neuf Décrets et trois "Déclarations", ainsi dénommés suivant leur caractère et leur autorité.²⁶² En ce qui regarde "Dignitatis humanae", son titre de "Déclaration" provient de deux motifs qui, selon le Père Y.-M. Congar, sont, le premier, d'ordre universel, et le second, de l'ordre de la plus authentique tradition ecclésiale. L'Eglise, dit-il,

... fait connaître sa pensée sur une réalité qui est le bien de tous les hommes et elle s'adresse effectivement à tous. Elle ne légifère pas seulement pour ses fidèles; deuxièmement, elle ne crée pas un droit nouveau, ne porte pas de prescriptions juridiques qui ne pourraient toucher que les fidèles; elle fait connaître officiellement ce qui était acquis déjà, au moins dans la logique profonde de sa vie la plus authentique. A cet égard... elle se dit à elle-même sa conviction et sa résolution, autant qu'elle les porte à la connaissance du monde entier . 263

La déclaration sur la liberté religieuse devait être en genèse jusqu'aux derniers jours du concile. Nul document conciliaire ne fut plus passionnément critiqué et plus laborieusement enfanté.²⁶⁴ En date du

(261) PAUL VI, Discours du 12 janvier '66, Documentation catholique, 1966, Col 419, cité par Ph.-I. André-Vicent, dans La liberté religieuse, droit fondamental, p. 99.

(262) Cf. Yves M.-J. CONGAR, O.P., "Que faut-il entendre par 'Déclaration'?", dans La liberté religieuse, Coll. Unam Sanctam, no 60, Cerf, Paris, 1967, p. 48.

(263) Ibid., p. 52.

(264) Cf. Ph.-I. ANDRE-VINCENT, La liberté religieuse, droit fondamental, p. 41.

9 novembre 1963, le premier projet fut soumis aux Pères conciliaires par le secrétariat pour l'unité des chrétiens. La première rédaction de ce texte formait en effet le 5^e chapitre dans le projet de Décret sur l'oecuménisme (novembre '63). En septembre '64, elle devenait un appendice à ce même décret, et enfin, en novembre, le document était présenté comme une déclaration autonome. Le premier projet de novembre '63 comportait lui-même une longue préhistoire et il devait encore, à la suite de sa première présentation, connaître au cours des deux années suivantes, six nouvelles élaborations. A trois reprises, le thème de la déclaration fit l'objet de débats à l'intérieur de l'Aula conciliaire; cent-vingt orateurs prirent la parole sur le sujet. Environ six cents demandes d'interventions orales ont pu être remises au secrétariat, uniquement par écrit; beaucoup d'entre elles portaient la signature d'un nombre important d'évêques. Ajoutons, en outre, les critiques orales ou écrites exprimées par des évêques et des experts consultés par le secrétariat. Enfin, au même moment, des prises de position à ce sujet furent présentées dans des livres et des articles.²⁶⁵

Pour se rendre compte des grandes lignes de l'évolution du document, voyons brièvement les différents accents des six élaborations successives. D'une façon générale, on peut dire que les premiers projets, soit la première rédaction conciliaire de novembre '63 et la deuxième rédaction de septembre '64, présentaient le droit à la liberté religieuse comme une exigence de la conscience. Dans le débat qui suivit la deuxième rédaction ou "Textus prior", l'objection principale reprochait au texte de conclure de manière illégitime de l'ordre subjectif de la conscience à l'ordre

(265) Cf. Card. F. KOENIG, Présentation de la déclaration sur la liberté religieuse, "Dignitatis humanae", p. 317.

objectif du droit.²⁶⁶ Aussi, sur la base de cent quarante interventions, on élaborait, de manière nouvelle, la justification de la liberté religieuse.

Dès le 17 novembre 1964, le "Textus emendatus" fut soumis aux Pères. Le nouveau projet était maintenant devenu une déclaration autonome; il s'agissait plus d'un texte refondu que d'un texte remanié.²⁶⁷ Au terme de la 3^e session, on attendait cette fois le vote définitif, mais il ne put être réalisé. Ce retard en déçut plusieurs, mais en faveur de ce délai intervenait un respect de la liberté des Pères conciliaires qui avaient à coeur d'examiner et d'apprécier attentivement un schéma si important. La nouvelle justification de la liberté religieuse qui devait être maintenue par la suite dans ses éléments essentiels, affirmait que le droit à la liberté religieuse n'est pas seulement une création de la loi positive, mais "existe avant toute reconnaissance juridique... parce qu'il est une composante fondamentale des droits de l'homme en général".²⁶⁸ Dans cette deuxième étape, on passait donc de la démonstration de la liberté religieuse à partir de la conviction personnelle de la conscience, à sa démonstration à partir de la dignité de la personne humaine fondée sur un ordre objectif. L'objet de ce droit n'était pas établi en termes positifs, (i.e. être libre pour accomplir l'exigence de sa conscience), mais simplement de manière négative: être libre, en matière de religion, de toute pression et contrainte, qu'elles viennent d'individus, de groupes sociaux ou des gouvernants.²⁶⁹

(266) Cf. F. Card. KOENIG, Présentation de la déclaration sur la liberté religieuse, "Dignitatis humanae", p. 319.

(267) Cf. J. HAMER, "Histoire du texte de la déclaration", dans La liberté religieuse, Coll. Unam Sanctam, no 60, Cerf, Paris, 1967, p. 82.

(268) Card. F. KOENIG, Présentation de la déclaration sur..., p. 321.

(269) Cf. Ibid., p. 321.

Un autre élément essentiel du "Textus emendatus" venait de ce que le droit à la liberté religieuse étant un droit humain, un bien personnel et social, il constituait donc une composante essentielle du bien commun de la société. De ceci, il ressortait que l'Etat, par souci du bien commun, devait reconnaître ce droit et non seulement le protéger contre toute violation, mais encore faciliter son exercice par des mesures adaptées.²⁷⁰

Un dernier élément de la troisième rédaction soulignait, d'abord, que le droit à la liberté religieuse, étant un aspect du bien commun, ne pouvait être délimité dans son exercice en référence à ce bien commun, comme le voulait le texte précédent. Ensuite, que le critère de limitation dans l'exercice de ce droit humain devait être cerné avec précision: ainsi, la personne humaine a la jouissance de sa liberté en général, et de sa liberté religieuse notamment, en autant que celle-ci ne contrevient pas aux exigences de "l'ordre public". Ce dernier, défini comme composante fondamentale du bien commun, devint la norme juridique de limitation indiquée par le schéma en regard des pouvoirs publics.²⁷¹

A la suite de cette argumentation pour justifier le droit à la liberté religieuse, le "Textus emendatus" comportait également une confrontation avec la Révélation. Il s'agissait par là de montrer que ce droit moderne à la liberté religieuse ne contredisait ni la doctrine catholique relative à la liberté de l'Eglise et de la foi, ni l'Ecriture en ce qui concerne les voies de Dieu et sa manière d'agir avec les hommes. Cette démonstration permettait en même temps de signaler que la nouvelle conception était tout à fait différente de celle condamnée par l'Eglise au 19^e s.

(270) Cf. Card. F. KOENIG, Présentation de la déclaration sur la liberté religieuse, "Dignitatis humanae", p. 321.

(271) Cf. Ibid., p. 322.

En septembre '65, une quatrième rédaction, soit le "Textus reemendatus", servait de base au débat conciliaire. Dans le nouveau texte demeuré le même en substance quant à la doctrine, avaient été ajoutés un chapitre sur l'enracinement de la liberté religieuse dans l'Écriture, ainsi qu'un paragraphe sur la légitimité de l'État confessionnel ou catholique. Cette fois, le débat fut marqué par une opposition entre, d'une part, ceux qui contestaient tout droit de la liberté religieuse, et d'autre part, ceux qui soutenaient que le droit à la liberté religieuse ne pouvait être plus qu'un simple droit civique, fondé sur une loi positive.²⁷² Mais les tenants de la liberté religieuse, eux, avaient une position claire au sujet du droit humain fondamental qui limite le pouvoir de l'État. Il était également clair pour eux que ce droit humain est ancré dans l'expérience et la raison; qu'il répond, en outre, à la mentalité de l'Évangile dont le message suppose non seulement la vérité divine, mais aussi la liberté humaine. Le problème central était donc de présenter de façon évidente ces thèses et leur justification. C'est dans ce but que les derniers débats tentèrent de trouver des formulations plus claires et de meilleures distinctions.²⁷³ Malgré les différentes positions, ce quatrième schéma, soumis au vote conciliaire, parut cependant rallier la majorité des 2,222 Pères présents, puisque 1,997 se prononcèrent en sa faveur.²⁷⁴ La minorité de Pères qui étaient contre la déclaration, soutenaient que ce texte minait le titre de "véritable Église du Christ", appartenant à l'Église catholique. Pour pallier à cette difficulté, on inséra donc au début du schéma, une

(272) Cf. Card. F. KOENIG, Présentation de la déclaration sur la liberté religieuse, pp. 324-325.

(273) Cf. Ibid., p. 326.

(274) Cf. Ibid., p. 327.

profession de foi en l'Eglise catholique, véritable Eglise du Christ.²⁷⁵

En octobre 1965, le travail conciliaire reprit autour d'une nouvelle rédaction, la cinquième ou "Textus recognitus" qui comportait entre autres, une clarification de la notion de liberté religieuse. Le sous-titre de la déclaration désormais complétée s'énonçait ainsi: "Du droit de la personne et des communautés à la liberté sociale et civile en matière religieuse". La plupart des difficultés suscitées par le "Textus recognitus" venaient de l'ajout du Préambule comportant la profession de foi en l'Eglise catholique. Sa présence ne compromettait-elle pas la visée de la déclaration sur la liberté religieuse destinée au monde entier, chrétien, non-chrétien, incroyant?²⁷⁶ Mais de l'avis du secrétariat, le texte qui venait d'être présenté ne pouvait plus être substantiellement modifié, même dans son préambule; car au cours du vote sur cette partie, 2,031 Pères s'étaient prononcés pour le préambule tel qu'il se présentait, alors que 139 seulement s'opposaient à cet ajout.

C'est au cours de la séance publique du 7 décembre 1965, que fut proposé à l'assemblée conciliaire un dernier vote portant sur la sixième et ultime rédaction: le "Textus denuo recognitus". Le vote donna les résultats suivants: sur 2,386 votants, 2,308 "placet", 70 "non placet" et 8 "vota nulla". En fin de séance, la déclaration était promulguée par Paul VI.²⁷⁷

Ce texte définitif de la déclaration sur le droit à la liberté religieuse se présente désormais en 15 articles, divisés en deux groupes et

(275)Cf. Card. F. KOENIG, Présentation de la déclaration sur la liberté religieuse, p. 328.

(276)Cf. Ibid., p. 328.

(277)Cf. J. HAMER, "Histoire du texte de la déclaration", p. 108.

précédés d'un important préambule: l'article 1. Chacune des deux parties est ouverte par un titre: 1) Doctrine générale de la liberté religieuse (articles 2 à 8); 2) La liberté religieuse à la lumière de la Révélation (articles 9 à 15). L'ensemble est précédé du sous-titre: "Du droit de la personne et des communautés à la liberté sociale et civile en matière religieuse". Le plan du "droit" i.e. le plan des rapports intersubjectifs élimine une série de questions superflues sur la nature de la liberté et sur ses différentes espèces.²⁷⁸ L'expression "droit de la personne" évite celle de "droit naturel", laquelle est au centre de trop de débats théoriques. Il s'agit d'un droit fondé sur la nature même de la personne et non pas d'un droit émanant uniquement d'une loi positive.²⁷⁹ Le sujet de ce droit est évoqué par le mot "personne" et aussi par celui de "communautés" i.e. les associations religieuses. Car il ne s'agit pas seulement d'une défense individualiste de la liberté, mais encore de sa promotion aux dimensions des corps religieux.²⁸⁰ Quant aux expressions "liberté sociale et civile", elles viennent préciser qu'il ne s'agit pas de traiter des rapports entre l'homme et Dieu, ni des relations entre fidèles et autorité ecclésiastique. La "liberté sociale et civile" évoque ici les rapports des citoyens avec les Pouvoirs publics.²⁸¹ Enfin, il est question d'une liberté "en matière religieuse". Il ne s'agit pas ici seulement du droit à l'option religieuse (par exemple, entre plusieurs religions), mais également du droit à toute option en matière religieuse sans exclure l'athéisme.²⁸²

(278) Cf. J. HAMER, "Histoire du texte de la déclaration", p. 75.

(279) Cf. Ibid.

(280) Cf. Ibid., p. 76.

(281) Cf. Mgr Pietro PAVAN, La liberté religieuse, Déclaration "Dignitatis humanae", p. 53.

(282) Cf. J. HAMER, "Histoire du texte de la déclaration", p. 76.

Ce sous-titre, nous le constatons, limite la portée de la déclaration au plan profane. Certes, au sens "plein", ce que le Concile appelle "doctrine générale de la liberté religieuse" relève de l'Évangile, mais au sens retreint donné ici à ces termes, il s'agit d'une doctrine d'ordre naturel.²⁸³

2.3.2 Contenu de la Déclaration

2.3.2.1 La liberté religieuse est un droit de la personne et des groupes

1) Origine du droit:

Devant l'affirmation la plus importante et la plus solennelle de la déclaration, à savoir que la personne humaine a droit à la liberté religieuse, la question se pose de connaître la nature du droit que le Concile du Vatican a proclamé. Est-ce un droit dont jouit l'être humain, dès lors qu'il lui est conféré par le pouvoir civil? Ou est-ce plutôt un droit antérieur à toute loi positive émanant du pouvoir civil? En d'autres termes, s'agit-il d'un droit positif ou d'un droit naturel?

Durant la dernière phase du débat conciliaire, les Pères avaient développé le sentiment unanime qu'aujourd'hui on devait reconnaître à tous les êtres humains le droit à la liberté en matière religieuse. Cependant, une divergence subsistait entre eux quant à la nature de ce droit. Ainsi, pour une minorité, il s'agissait d'un simple droit civil positif, accordé en raison du bien commun.²⁸⁴ Toutefois, la majorité des Pères s'orienta,

(283) Cf. Ph.-I. ANDRE-VINCENT, La liberté religieuse, droit fondamental, p. 157.

(284) Cf. Mgr Pietro PAVAN, "Le droit à la liberté religieuse en ses éléments essentiels", dans La liberté religieuse, Coll. Unam Sanctam, no 60, Cerf, Paris, p. 149.

dès le début, vers une conception de la liberté religieuse comme droit naturel ou droit fondamental de la personne. Cette majorité d'ailleurs devait devenir la quasi unanimité durant la phase finale de maturation du schéma.²⁸⁵ La dernière phrase de l'article 2 exprime la position doctrinale de cette majorité: "Ce droit de la personne humaine à la liberté religieuse dans l'ordre juridique de la société doit être reconnu de telle manière qu'il constitue un droit civil."²⁸⁶ Il s'agit donc d'un droit que les citoyens possèdent déjà en tant que personnes, et qui doit être réaffirmé comme droit civil.

2) Objet du droit:

Disons d'abord que l'objet du droit à la liberté religieuse ne vise pas le contenu des croyances religieuses, et ceci pour deux raisons. La première est que les rapports entre personnes et valeurs spirituelles ne sont pas des rapports intersubjectifs. Or, le plan du "droit" tel que nous l'avons décrit dans l'explication du sous-titre, concerne les rapports entre personnes ou rapports intersubjectifs. La seconde raison est que telle religion erronée, ou contenant des éléments d'erreur, verrait alors implicitement reconnaître à ses adhérents, le droit de diffuser l'erreur, et donc le droit de commettre le mal: ce qui est inadmissible.²⁸⁷

Dans sa présentation, l'objet du droit à la liberté religieuse est formulé négativement. C'est une "immunité à l'égard de la coercition",

(285) Cf. Mgr Pietro PAVAN, "Le droit à la liberté religieuse en ses éléments essentiels", dans La liberté religieuse, Coll. Unam Sanctam, no 60, Cerf, Paris, p. 152.

(286) "Dignitatis humanae", art. 2 a).

(287) Cf. Mgr Pietro PAVAN, "Le droit à la liberté religieuse...", p. 152.

un "non agir", une interdiction de faire usage des moyens coercitifs. Dans le processus de maturation du document, il a été souligné à maintes reprises que l'objet d'un droit quelconque "ne peut pas ne pas être bon", puisque l'existence d'un droit pour une personne implique nécessairement, pour toutes les autres personnes, le devoir de reconnaître et de respecter ce droit, et pour le sujet lui-même, le devoir de mettre en acte l'objet de ce droit. Or, il est impensable qu'il puisse exister pour une personne, un devoir d'actualiser un objet intrinsèquement immoral. Le contenu de la déclaration correspond pleinement à cette vérité, puisque l'immunité à l'égard de la contrainte, est un objet "honnête, pleinement conforme à la dignité propre des êtres humains en tant que personnes: êtres intelligents et libres par nature, et donc naturellement portés à agir avec responsabilité".²⁸⁸ De ceci découle que les rapports mutuels des personnes ne comportent pas de moyens de contrainte: spécialement en ce qui regarde les valeurs spirituelles, et surtout les valeurs religieuses. L'objet du droit à la liberté religieuse est une immunité à l'égard de la contrainte d'une double façon. Premièrement, au sens où une personne ne peut être obligée d'agir contre sa conscience; deuxièmement, au sens où elle ne peut être empêchée, dans les limites requises, d'agir conformément à sa conscience. Le premier sens de cette immunité a toujours été admis dans l'Eglise catholique, du moins au plan doctrinal en ce qui concerne surtout la liberté de l'acte de foi. Quant au second sens de cette immunité, ou droit de la personne "à professer sa religion quelle qu'elle soit", il n'a été admis qu'à l'époque contemporaine pour les raisons que nous verrons dans l'explication de l'article 12, article ayant trait à la mission de l'Eglise.²⁸⁹

(288) Mgr Pietro PAVAN, "Le droit à la liberté religieuse...", p.153. L'auteur souligne.

(289) Cf. Ibid., p. 154.

3) Extension du droit:

Quelle est l'ampleur de l'espace laissé à l'initiative et à la responsabilité en matière religieuse? Dans l'élaboration du document, l'ampleur de ce droit en est venue à coïncider avec tout le champ des devoirs religieux. Or, ces devoirs peuvent être répartis en trois catégories: tout d'abord, chacun a le devoir d'honorer Dieu par des actes intérieurs de culte; mais l'homme, étant social par nature, a aussi le devoir d'honorer Dieu par des actes extérieurs de culte, publics ou privés, individuels ou communautaires. En second lieu, il est tenu de manifester et de diffuser la vérité à contenu religieux. En troisième lieu, il doit s'inspirer des principes de sa religion dans toutes ses activités, même celles qui visent des fins temporelles.

Ces trois catégories éclairent le champ du droit de la personne à la liberté en matière religieuse: le droit est la sauvegarde des devoirs et implique donc que les êtres humains ne soient pas empêchés: 1) d'accomplir des actes externes de culte individuels ou communautaires, privés ou publics; 2) de manifester et de diffuser une conviction à contenu religieux; 3) de soumettre aux principes de leur foi religieuse toutes leurs activités, incluant les activités d'ordre terrestre et temporel. Le droit de la personne en matière religieuse doit donc s'entendre comme garantie de l'inviolabilité d'un espace humain ayant l'extension indispensable à l'accomplissement, sans obstacle, des devoirs ci-dessus mentionnés.²⁹⁰

(290) Cf. Mgr Pietro PAVAN, "Le droit à la liberté religieuse...", pp. 154-155.

4) Sujets du droit et motifs de leur droit:

Les sujets de droit à la liberté en matière religieuse sont avant tout les êtres humains en tant que personnes. C'est donc un droit qui appartient à tous, croyants et non-croyants.²⁹¹

a) Les individus:

Chacun a le droit de professer sa propre religion, tant sous forme individuelle que collective, tant en privé qu'en public. Ceci découle de la nature même des êtres humains composés d'une âme et d'un corps, et intrinsèquement sociaux. "La nature sociale de l'homme requiert elle-même qu'il exprime extérieurement ces actes internes de religion, qu'en matière religieuse il ait des échanges avec d'autres, qu'il professe sa religion sous une forme communautaire".²⁹²

b) Les groupes:

- Groupes religieux

Disons d'abord que les groupes religieux ne se réduisent pas à la somme des libertés individuelles de leurs membres, comme s'ils pouvaient être privés de personnalité juridique propre. Au contraire, les communautés religieuses sont considérées comme des sujets immédiats de droits et de devoirs, et donc comme des unités sociales dotées d'une personnalité distincte de celle qui revient à leurs membres respectifs.²⁹³

(291) Cf. Mgr Pietro PAVAN, "Le droit à la liberté religieuse...", p. 156.

(292) "Dignitatis humanae", art. 3 a).

(293) Cf. Mgr Pietro PAVAN, "Le droit à la liberté religieuse...", p. 157. L'auteur souligne.

Quant aux libertés énumérées à l'article 4, l'Eglise catholique les revendique pour elle d'abord; cependant la déclaration les réclame aussi et de la même manière pour les autres communautés religieuses: Eglises, sociétés, autres formes de communautés.²⁹⁴ Une différence apparaîtra seulement dans la manière de justifier ce droit pour l'Eglise, tel que nous le verrons à l'article 13. Quant à sa justification pour les autres groupes religieux, elle est établie à partir de la nécessaire liberté de la personne humaine, liberté qui s'étend par elle-même à la communauté.²⁹⁵ Remarquons ici la nouveauté: l'Eglise catholique a toujours revendiqué un droit strict de liberté dans la société. Mais la déclaration conciliaire affirme que tous les groupes religieux, sans exclure l'athéisme, peuvent revendiquer la liberté religieuse au plein sens du terme comme un droit.²⁹⁶

L'article 4 traite ensuite de l'autonomie interne de l'Eglise et des communautés religieuses. Leur droit comporte avant tout deux éléments: que ces communautés ne soient pas empêchées par des moyens de contrainte d'organiser leur propre vie dans le développement des activités énumérées: organisation, culte public, formes de vie communautaire, formation et emploi des ministres, libre communication avec leurs autorités compétentes...²⁹⁷ Ensuite, que ces communautés ne soient pas empêchées d'enseigner et de manifester leur foi publiquement, de vive voix et par écrit.²⁹⁸

(294)Cf. Card. F. KOENIG, Présentation de la déclaration sur la liberté religieuse, "Dignitatis humanae", p. 337.

(295)Cf. "Dignitatis humanae", art. 4 a).

(296)Cf. Card. F. KOENIG, Présentation de la déclaration sur la liberté..., p. 338.

(297)Cf. "Dignitatis humanae", art. 4 b).

(298)Cf. Ibid., art. 4 c).

Le dernier paragraphe de l'article 4, élargissant les perspectives de la liberté religieuse, exprime les conséquences de la foi religieuse dans la vie et l'action de la société civile.²⁹⁹ A travers les fonctions spécifiques de culte et d'enseignement, c'est l'animation de toute la vie humaine que réalisent les religions. Les groupes religieux n'abusent pas de leur influence en inspirant des créations d'ordre éducatif, culturel, social (syndicats, écoles, organisations des loisirs, etc. ...).³⁰⁰

- Famille

Comme les individus et les communautés, la famille est sujet du droit à la liberté en matière religieuse. Il s'agit pour elle d'un droit "propre et primordial":³⁰¹ la raison de cette affirmation est la reconnaissance d'un droit naturel antérieur au droit de la société politique.³⁰² Ce qui signifie que la famille n'est pas absorbée par l'Etat car elle a sa finalité (propre et primordiale) qui est le bien total de ses membres, de ses enfants.³⁰³ Remarquons que le texte conciliaire rejoint sur ce point l'affirmation du "droit primordial des parents" par la Déclaration des droits de l'homme, de 1948, à l'article 26, no 3.³⁰⁴

Quant à la description des droits des parents en matière religieuse, elle n'est pas donnée en détail, mais au moyen de quelques principes généraux, à savoir la liberté de la famille dans l'organisation de sa propre

(299)Cf. "Dignitatis humanae", art. 4 c).

(300)Cf. Ph.-I. ANDRE-VINCENT, La liberté religieuse, droit fondamental, p. 174.

(301) "Dignitatis humanae", art. 5.

(302)Cf. Ph.-I. ANDRE-VINCENT, La liberté religieuse, droit..., p. 175.

(303)Cf. Ibid.

(304)Cf. Ibid.

vie religieuse. La raison de cette description plus générale est que la déclaration se situe à un plan international, et qu'il faut tenir compte à ce niveau, des diverses manières de concevoir la vie familiale, les formes scolaires et leurs rapports avec l'Eglise et la famille.³⁰⁵

L'article 5 décrit donc la liberté religieuse des parents en précisant leur droit de décider eux-mêmes de l'éducation religieuse de leurs enfants. Ce droit entraîne, du côté des parents, celui de choisir les écoles et autres moyens d'éducation. Du côté des enfants, celui de ne pas être contraints de recevoir une forme d'éducation qui exclut la formation religieuse; ou encore, d'assister à des cours de religion dont le contenu est en contradiction avec la conception de vie des parents, ce qui se réalise ou peut se réaliser dans des Etats confessionnels.³⁰⁶ En outre, l'article 5 déclare que les droits des parents sont violés même en étant formellement reconnus dans l'ordre juridique, lorsque dans la pratique, on en rend l'exercice presque impossible. Ceci se vérifie dans les cas où, tandis que l'on oblige indistinctement tous les citoyens à contribuer à l'entretien d'un système d'écoles ouvertes à tous, on ne leur offre aucune facilité pour des initiatives scolaires et éducatives répondant à leurs convictions religieuses. C'est pourquoi, le texte conciliaire affirme que "cette liberté de choix ne doit pas fournir (au pouvoir civil) prétexte à leur (les parents) imposer, directement ou non d'injustes charges".³⁰⁷

(305) Cf. Card. F. KOENIG, Présentation de la déclaration sur la liberté religieuse, "Dignitatis humanae", p. 329.

(306) Cf. Mgr Pietro PAVAN, La liberté religieuse, Déclaration "dignitatis humanae", p. 159.

(307) "Dignitatis Humanae", art. 5.

- Eglise

Déjà, à l'article 4 traitant du droit à la liberté religieuse des groupes religieux, nous avons vu que les libertés énumérées appartenaient indistinctement à l'Eglise comme aux autres Communautés religieuses. Ici, nous voulons étudier particulièrement le rapport entre la liberté religieuse comme droit de la personne, et l'Eglise. A partir des articles 10, 12, 13 et 14 de la déclaration, nous pouvons envisager ce rapport selon 4 points de vue différents.

Tout d'abord, un point de vue historique rappelle que, dès les débuts de son insertion dans l'histoire, l'Eglise a été attentive à reconnaître à chacun le droit d'établir librement et de façon responsable des rapports avec Dieu. C'est ce que souligne le premier paragraphe de l'article 12. Cette mentalité de l'Eglise a influencé les gouvernants puisqu'on voit, par exemple, Constantin s'en inspirer dans l'Edit de Milan.³⁰⁸

Le rapport entre la liberté religieuse comme droit individuel et l'Eglise, peut être aussi considéré d'un point de vue doctrinal, soit en examinant les principes de la position de l'Eglise, soit en examinant la pratique. Au plan des principes, il ressort de l'article 10 que l'Eglise a toujours reconnu et souvent affirmé le droit des hommes à n'être pas contraints, par la force, à adhérer à la religion chrétienne, pour la raison que l'acte de foi, tout en étant obligatoire, ne peut être accompli que librement. En pratique cependant, la civilisation chrétienne démontre qu'à certaines périodes de son histoire, l'Eglise n'a pas reconnu aux hommes le droit de ne pas être empêchés par la force de pratiquer leur

(308) Cf. Mgr Pietro PAVAN, La liberté religieuse, Déclaration "Dignitatis humanae", p. 199.

religion, "si celle-ci n'était pas la vraie ou tenue pour telle".³⁰⁹

C'est ce que fait remarquer implicitement la dernière partie du premier paragraphe, à l'article 12.

Mais pour comprendre les facteurs qui ont déterminé cette conduite de l'Eglise, il est indispensable de rappeler quelques éléments doctrinaux, admis pendant longtemps comme indiscutés et indiscutables. Parmi ces éléments, mentionnons en premier lieu, une conception spéciale du droit selon laquelle les droits concernent directement les valeurs spirituelles, la vérité et le bien: d'où l'adage souvent répété comme un principe évident: la vérité a tous les droits, l'erreur n'en a aucun. De cette conception découlait logiquement que seul celui qui est dans la vraie religion a le droit de la professer, parce que seule la vraie religion lui confère ce droit. Celui qui, au contraire, adhère à une religion fausse, ne peut avoir le droit de la professer car une religion fausse ne peut conférer aucun droit. Tout au plus pour éviter de plus grands maux, la profession d'une religion fausse a pu être "tolérée"; c'est la solution envisagée par Léon XIII au 19^e siècle.³¹⁰

Un deuxième élément éclairant la conduite de l'Eglise dans les siècles passés est celui d'une conception spéciale de l'Etat. Celui-ci, comme les individus, est tenu d'honorer Dieu. Non pas n'importe comment, mais selon la manière que Dieu lui-même a établie et fait connaître. L'Etat ne peut donc avoir la même attitude à l'égard de toutes les religions; il est tenu au contraire, d'adhérer à la vraie religion i.e. la

(309) Mgr Pietro PAVAN, La liberté religieuse, Déclaration "Dignitatis humanae", p. 199

(310) Cf. Ibid., p. 201.

religion catholique, lorsque bien entendu, cette religion est connue par la majorité de ses membres. ³¹¹

Un dernier élément, lié au précédent, se réfère à une certaine conception du bien commun et aux devoirs de l'Etat à son égard. Le bien commun dit-on, doit être réalisé de manière à ne pas mettre d'obstacle, mais plutôt à favoriser pour les hommes la réalisation de leur fin dernière.

Comme dans l'actuel plan de salut, les hommes ont été élevés à l'ordre surnaturel, l'Etat, dans la réalisation du bien commun, doit donc s'inspirer des principes de cet ordre. Ceci en pratique, implique qu'il est tenu de reconnaître et de protéger la vraie religion, tandis que, au moins au plan des principes, il doit empêcher la profession et la diffusion des fausses religions qui ne peuvent que nuire au bien commun. ³¹²

Ces trois éléments doctrinaux, relevant de conceptions spéciales du droit, de l'Etat, du bien commun, étaient considérés comme intangibles. Cette rigidité nous permet de comprendre pourquoi, durant longtemps dans l'Eglise, le droit à la liberté en matière religieuse n'a pu être reconnu qu'aux catholiques, puisqu'il n'y avait qu'une seule religion, la religion catholique. En ce qui concerne la liberté religieuse comme droit de la personne à ne pas être empêchée par la contrainte, de professer sa religion, "quelle qu'elle soit", l'Eglise n'a commencé à la reconnaître qu'à l'époque contemporaine et l'a définitivement proclamé dans le présent document. ³¹³

(311) Cf. Mgr PAVAN, La liberté religieuse, Déclaration "Dignitatis humanae", p. 201

(312) Cf. Ibid., p. 202.

(313) Cf. Mgr PAVAN, La liberté religieuse, Déclaration "Dignitatis humanae", p. 205.

Un troisième point de vue, celui de la mission dont le Christ a investi l'Eglise, peut aussi éclairer le rapport entre liberté religieuse et l'Eglise. Le rappel de cette mission, souligné à l'article 13, veut ici justifier d'une manière particulière, le droit de cette Institution à la liberté religieuse, par rapport aux autres groupes religieux.³¹⁴ Par un mandat spécial en effet, l'Eglise est maîtresse et guide authentique de l'homme pour le conduire vers la vie éternelle (Mt 28,18; Mc 16,15). Nulle communauté religieuse ne peut revendiquer ni détenir ce mandat dans toute sa plénitude.³¹⁵ Le second motif pour lequel l'Eglise exige pleine liberté pour l'accomplissement de sa mission, réside dans le fait que, selon sa nature, elle est aussi une association humaine face aux pouvoirs;³¹⁶ à ce titre de droit naturel, elle peut être reconnue de tous, même de ceux qui ignorent ou qui refusent son titre surnaturel.³¹⁷ Ainsi, en situant l'Eglise sur le seul plan du droit naturel, le texte conciliaire la met sur un pied d'égalité juridique avec les autres sociétés religieuses. Il voit dans ce droit commun de la liberté religieuse la dimension normale (au plan de la cité terrestre) de son droit surnaturel. Il y voit la condition de son indépendance dans l'exercice de sa mission.³¹⁸ En outre, le troisième paragraphe de l'article 13, souligne les effets positifs du droit à la liberté religieuse sur la vie de l'Eglise et sur la vie des hommes. Il n'existe aucune opposition de principe entre

(314) Cf. Card. F. KOENIG, Présentation de la déclaration sur la liberté religieuse, "Dignitatis humanae", p. 337.

(315) Cf. "Dignitatis humanae", art. 13 a), b).

(316) Cf. Ibid., art. 13 b).

(317) Cf. Ph.-I. ANDRE-VINCENT, La liberté religieuse, droit fondamental, p. 199.

(318) Cf. Ibid., p. 200.

l'exigence de liberté formulée par l'Eglise et celle revendiquée par la personne humaine. Dans la pratique, il n'existe pas non plus, d'empêchement. L'expérience historique prouve que là où le libre exercice de la religion fut garanti par la loi à tous les citoyens et à toutes les communautés religieuses, là aussi était garantie de façon correspondante, la liberté de l'Eglise dans son enseignement et dans sa vie. Lorsque, au contraire, le droit général à la liberté religieuse était dénié, la liberté de l'Eglise en subissait également les conséquences en devenant prohibée ou diminuée.³¹⁹

Enfin, le rapport entre la liberté religieuse et l'Eglise peut être examiné du point de vue de la méthode avec laquelle l'Eglise exerce son apostolat; c'est ce dont traite l'article 14. Après avoir rappelé l'obéissance de l'Eglise au précepte divin: "Enseignez toutes les nations" (Mt 28,19), la déclaration rappelle aux catholiques leur mission d'apostolat qui est de répandre la parole de Dieu.³²⁰ En même temps est souligné qu'ils ne doivent jamais utiliser, dans leur engagement apostolique, de "moyens contraires à l'esprit de l'Evangile".³²¹ Participant à la mission de l'Eglise, l'apôtre parle comme apôtre, quand il parle avec la ferme confiance qui est un don de l'Esprit de vérité; quand il parle également dans l'esprit de respect et d'estime pour le plus grand don de Dieu aux hommes, le don de la liberté.³²²

(319) Cf. Card. F. KOENIG, Présentation de la déclaration sur la liberté religieuse, "Dignitatis humanae", p. 348.

(320) Cf. "Dignitatis humanae", art. 14 a), b).

(321) Ibid., art. d).

(322) Cf. Card. F. KOENIG, Présentation de la déclaration sur..., p. 349.

2.3.2.2. La liberté religieuse comporte des devoirs

1) Les personnes et les normes d'exercice de la liberté religieuse: l'ordre moral objectif.

Déjà, à l'intérieur d'articles sur le droit à la liberté religieuse des groupes, était signalée l'interdiction de tout agissement ou parole destinés à forcer une adhésion de foi.³²³ Mais les limites dans l'usage du droit à la liberté religieuse, ou plutôt les devoirs qu'entraîne l'usage de ce droit, sont présentés à l'article 7: d'abord quant aux sujets, puis quant aux pouvoirs civils face aux usagers du droit.

Du côté des sujets, un critère moral est le droit des autres hommes: c'est le principe de responsabilité personnelle et sociale qui porte chacun à exercer ses droits dans le cadre de l'ordre moral objectif, en tenant compte du bien commun, et en accomplissant les devoirs qui constituent le contenu des droits d'autrui.³²⁴

2) Les pouvoirs civils et les normes de leur intervention dans l'exercice de la liberté religieuse: l'ordre public et le bien commun.

Du côté des pouvoirs civils, deux critères juridiques sont évoqués comme normes d'intervention dans l'exercice de la liberté religieuse:

a) une norme limitative: l'ordre public; b) une norme positive: le bien commun. Expliquons dans un premier temps, la norme plutôt limitative qu'est l'ordre public.

(323)Cf. "Dignitatis humanae", art. 4 c) et art. 14 d).

(324)Cf. Ibid., art. 7 b).

a) norme limitative: l'ordre public

Il faut d'abord observer que les hommes peuvent abuser de la liberté religieuse comme de tout autre droit. Dans cette hypothèse, il est naturel que les individus, comme la société, aient le droit d'être défendus.³²⁵ Et le pouvoir de les défendre revient normalement aux pouvoirs publics: non d'une manière arbitraire, mais selon des procédures juridiquement établies et en référant leur action à un critère objectif de justice, ou, comme le déclare le texte, "selon les règles juridiques, conformes à l'ordre moral objectif".³²⁶ La référence à l'ordre moral objectif se trouve d'ailleurs au coeur du développement du no 7: en matière de liberté religieuse, il y a nécessité de lois justes i.e. fondées sur l'ordre moral objectif; en outre, ces lois elles-mêmes sont nécessaires à cause des droits de tous les citoyens, de la sauvegarde de la paix publique et de la protection de la moralité publique. Fondés sur une authentique justice, ces trois biens de la société sont confiés à la responsabilité des pouvoirs publics.³²⁷

Les trois exigences de l'ordre moral objectif étant fixées dès la 5^e rédaction conciliaire, deviendront par la suite, les critères de référence de l'ordre public dont la notion n'apparaît que dans le 6^e schéma. Une telle notion, dont l'avantage est d'avoir été élaborée à partir de textes de lois par la pratique judiciaire, demeurerait cependant liée au caractère du Pouvoir. Selon les pays et les régimes, l'"ordre public" peut couvrir des interventions très diverses: il se prête facilement à l'arbitraire,

(325) Cf. "Dignitatis humanae", art. 7 c).

(326) Ibid.

(327) Cf. J. HAMER, "Histoire du texte de la déclaration", p. 101.

aux "états d'exception", et peut ainsi devenir un instrument de tyrannie.³²⁸

C'est pourquoi plusieurs Pères craignaient que des gouvernants, hostiles à la religion, puissent abuser de la notion d'ordre public. Le Concile s'est alors préoccupé de définir clairement le contenu de cette notion en référant ses impératifs aux trois exigences de l'ordre moral objectif.³²⁹

Au troisième paragraphe de l'article 7, la déclaration précise donc que ces trois biens essentiels de la société: droits individuels, paix publique, moralité publique, appartiennent à l'ordre public et le constituent. Par ailleurs, en raison de la définition du bien commun donnée à l'article 6, nous voyons que par ses trois éléments essentiels mentionnés plus haut, l'ordre public doit être considéré comme une partie fondamentale du bien commun. Et cette partie fondamentale doit être absolument garantie pour que la vie sociale soit digne d'êtres humains. C'est donc à cause de ce rapport intime de l'ordre public au bien commun que les pouvoirs civils ont le devoir et le droit d'empêcher les actes qui lui nuiraient gravement.³³⁰

Ainsi, dans l'ultime rédaction conciliaire sur la liberté religieuse, la notion d'ordre public, en raison de sa référence aux trois exigences de l'ordre moral objectif (art. 7) et de son lien avec le bien commun (art. 6), contient un double rappel: celui de l'ordre moral fondé sur la justice et celui de la primauté de la personne.³³¹

Selon Mgr Pietro Pavan, deux raisons principales ont présidé chez les Pères, au choix du critère de l'ordre public comme norme d'intervention des pouvoirs civils en matière de liberté religieuse. 1) Ce choix confirmait

(328) Cf. Ph.-I. ANDRE-VINCENT, La liberté religieuse, droit fondamental, p. 182.

(329) Cf. Card. F. KOENIG, Présentation de la déclaration sur la liberté religieuse, "Dignitatis humanae", p. 344.

(330) Cf. Mgr Pietro PAVAN, "Le droit à la liberté religieuse...", p. 186.

(331) Cf. J. HAMER, "Histoire du texte de la déclaration", p. 102.

implicitement la ligne doctrinale suivie par le document. En effet, d'une part, on reconnaissait aux pouvoirs civils le droit de limiter ou d'empêcher l'exercice de la liberté religieuse, non pour des motifs d'ordre religieux toutefois, puisqu'ils sont incompétents dans cet ordre, mais pour des motifs de bien commun: les éléments fondamentaux de ce bien constituant le contenu de l'ordre public que le pouvoir doit sauvegarder. Ce domaine relève proprement de leur compétence.³³² D'autre part, les citoyens devaient jouir du droit à la liberté religieuse, non parce qu'ils professent la religion vraie ou supposée vraie, mais parce que ce droit se fonde sur leur dignité de personne, et donc sur leur responsabilité inaliénable dans l'établissement de leurs rapports avec Dieu et, en outre, sur la nature de leur rapport à la vérité.³³³ 2) Le critère de l'ordre public est facilement intelligible pour les hommes d'aujourd'hui. Déjà, il avait trouvé place dans l'article 10 de la Déclaration française des droits de l'homme, en 1789. Aujourd'hui, on le retrouve dans les Constitutions de nombreux Etats modernes, dans des documents de caractère universel ou régional comme celui de la Convention du Conseil de l'Europe, signée à Rome en novembre 1950.³³⁴

Quoique fréquemment employé maintenant, ce critère, remarquons-nous, n'est pas toujours clairement précisé. Aussi, le Concile a-t-il rendu un important service en déterminant cette notion: premièrement, l'ordre public est mis en rapport avec les trois exigences de l'ordre moral objectif; deuxièmement, il est rattaché essentiellement au bien commun dont il

(332)Cf. "Dignitatis humanae", art. 6 a), b).

(333)Cf. Mgr Pietro PAVAN, La liberté religieuse, Déclaration "Dignitatis humanae", p. 173.

(334)Cf. Ibid., p. 175.

intègre les trois éléments fondamentaux: droits individuels, paix publique, moralité publique; troisièmement, un de ces éléments, la paix publique, n'est pas seulement l'absence de troubles, mais "une vie vécue en commun sur la base d'une vraie justice".³³⁵ En définissant ainsi clairement la notion d'ordre public, la déclaration a rendu service non seulement à la théologie, mais encore au droit public lui-même, qui devra nécessairement tenir compte de cette intervention particulièrement autorisée.³³⁶

Quant aux dernières lignes de l'article 7, concernant le maximum de liberté à reconnaître à l'individu en société, cette norme du "maximum de liberté" fait partie du noyau fondamental du bien commun. Il ne s'agit pas d'une application du principe de subsidiarité pour limiter les interventions de l'Etat en matière de liberté religieuse; dans le domaine religieux, l'Etat n'a aucune fonction. C'est en restant au seuil des activités religieuses qu'il peut les limiter "lorsque c'est nécessaire et dans la mesure qui s'impose".³³⁷ Le sens de cette nécessité et de cette mesure lui est donné par la vision objective du bien commun.³³⁸

b) norme positive: le bien commun

Du côté des devoirs du pouvoir civil face à l'exercice de la liberté religieuse, il n'existe pas seulement la norme plutôt limitative de l'ordre public. L'article 6 de la déclaration mentionne également le "bien

(335) "Dignitatis humanae", art. 7 c).

(336) Cf. J. HAMER, "Histoire du texte de la déclaration", p. 102.

(337) "Dignitatis humanae", art. 7 c).

(338) Cf. Ph.-I. ANDRE-VINCENT, La liberté religieuse, droit fondamental, p. 189.

commun" comme leur responsabilité positive de la liberté religieuse. Cette notion, le schéma la définit en recourant au vocabulaire de "Mater et Magistra" et "Pacem in terris". On y lit:

Le bien commun de la société - ensemble des conditions de vie sociale permettant à l'homme de parvenir plus pleinement et plus aisément à sa propre perfection - consiste au premier chef dans la sauvegarde des droits et des devoirs de la personne humaine; le soin de veiller au droit à la liberté religieuse incombe à la fois aux citoyens, aux groupes sociaux, aux pouvoirs civils, à l'Eglise et aux autres communautés religieuses, à chacun selon sa manière et sa mesure propres, en fonction de ses devoirs envers le bien commun.³³⁹

Dans ces lignes, le bien commun est formulé selon la définition de Jean XXIII, définition centrée sur la primauté de la personne.³⁴⁰ Déjà, avec "Rerum Novarum", Léon XIII avait fourni à ce sujet le point de départ d'une nouvelle orientation de pensée. Cette encyclique affirmait que dans son rapport avec le prince, le citoyen, en tant que personne humaine, est sujet de droits originaires qui limitent l'exercice du pouvoir civil; que le bien commun n'est pas uniquement l'affaire du prince, mais également des citoyens qui constituent un ensemble lié de manière organique.³⁴¹ Dans le prolongement de "Rerum Novarum", une conception nouvelle du développement social et de la structure de la société, du bien commun et de la fonction du gouvernement, commença à attirer l'attention du magistère suprême de l'Eglise. Suivant en cela Pie XI, le pape Pie XII exprima, sur différents points, cette nouvelle conception. Enfin, avec "Pacem in terris", Jean XXIII a donné aux perspectives nouvelles une présentation systématique.³⁴²

(339) "Dignitatis humanae", art. 6 a). Nous soulignons.

(340) Cf. J. HAMER, "Histoire du texte de la déclaration", p. 100.

(341) Cf. Card. F. KOENIG, Présentation de la déclaration sur la liberté religieuse, "Dignitatis humanae", p. 342.

(342) Cf. Ibid., p. 341.

Fidèle à la pensée de ce dernier, l'article 6 de la déclaration affirme donc, qu'avec tous les citoyens, les groupes sociaux, l'Eglise et les autres communautés religieuses, les pouvoirs civils sont tenus de s'employer positivement à rendre effectif le droit à la liberté religieuse, "à chacun selon sa manière et sa mesure propre, en fonction de ses devoirs envers le bien commun".³⁴³ Les pouvoirs publics, en poursuivant ce but, doivent suivre la ligne indiquée dans "Pacem in terris":

Pour la pensée contemporaine, le bien commun réside surtout dans la sauvegarde des droits et des devoirs de la personne humaine; dès lors, le rôle des gouvernants consiste surtout à garantir la reconnaissance et le respect des droits, leur conciliation mutuelle, leur défense et leur expansion, et en conséquence à faciliter à chaque citoyen l'accomplissement de ses devoirs.³⁴⁴

Dès lors, le premier devoir des pouvoirs publics en ce qui concerne le droit à la liberté religieuse, est de le reconnaître et de le respecter. Implicitement, la déclaration l'affirme déjà dans le dernier paragraphe de l'article 3: "Le pouvoir civil, dont la fin propre est de pourvoir au bien commun temporel, doit donc, certes, reconnaître et favoriser la vie religieuse des citoyens, mais il faut dire qu'il dépasse ses limites s'il s'arroge le droit de diriger ou d'empêcher les actes religieux".

Telle est la raison pour laquelle les pouvoirs publics doivent s'abstenir des actes dont il est question au dernier paragraphe de l'article 6, à savoir:

...imposer aux citoyens, par force, intimidation ou autres moyens, la profession ou le rejet de quelque religion que ce soit, ou d'empêcher quelqu'un d'entrer dans une communauté religieuse ou de la quitter.

(343) "Dignitatis humanae", art. 6 a).

(344) JEAN XXIII, "Pacem in terris", no 24, dans Joseph Comblin, p.74.

A fortiori est-ce agir contre la volonté de Dieu et les droits sacrés de la personne et de la famille des peuples que d'employer, sous quelque forme que ce soit, la force pour détruire la religion ou lui faire obstacle, soit dans tout le genre humain, soit en quelque région, soit dans un groupe donné .³⁴⁵

En deuxième lieu, les pouvoirs publics sont tenus de "protéger et promouvoir" le droit à la liberté en matière religieuse.³⁴⁶ Le "protéger" i.e. s'employer à ce que l'exercice de ce droit par les uns ne nuise pas à l'exercice de ce même droit par les autres; et aussi à le rétablir s'il venait à être violé soit par des particuliers, soit par des fonctionnaires. Chaque communauté politique doit donc offrir à ses citoyens une organisation juridique efficace pour faire valoir leurs droits et les revendiquer, surtout les droits fondamentaux de la personne.³⁴⁷ Cela suppose trois instances principales: 1) un tribunal et un juge dont les directives proviennent d'un droit clairement formulé et défini; 2) des normes juridiques précises "qui ne puissent être contournées par des appels abusifs à un sentiment populaire supposé et pour de pures raisons d'utilité"; 3) la reconnaissance du principe que même l'Etat, les fonctionnaires et les organismes qui en dépendent, doivent réparer et retirer les règlements qui nuisent à la liberté, à la propriété, à l'honneur et à la santé des individus".³⁴⁸

(345) "Dignitatis humanae", art. 6 e).

(346) Cf. Ibid., art. 6 b).

(347) Cf. Mgr Pietro PAVAN, La liberté religieuse, Déclaration "Dignitatis humanae", p. 163.

(348) Cf. Ibid., p. 163.

Les pouvoirs publics sont tenus de "promouvoir" la liberté religieuse i.e. d'en rendre l'exercice plus facile.³⁴⁹ Ils sont tenus aussi de veiller à ce que les moyens d'accomplir leur devoir en matière religieuse ne manquent pas aux citoyens. En effet, la raison d'être des gouvernants est la réalisation du bien commun, la création d'une ambiance sociale dans laquelle les hommes trouvent les moyens et les stimulants nécessaires à la réalisation de leur développement intégral. Or, parmi ces moyens, ceux qui regardent la vie religieuse ne sont pas à négliger. La première raison est que dans la communauté politique, les hommes ont le droit de rendre un culte à Dieu; l'autre raison est que ce geste cultuel peut influencer positivement la vie sociale. Car le fait de professer sa religion tient en éveil le sens moral, lequel entraîne chacun à agir de façon responsable dans un esprit de compréhension et de collaboration.³⁵⁰

L'article 6, en son 3^e paragraphe, mentionne la question de l'Etat confessionnel. D'après le texte, une évolution historique peut aboutir à la reconnaissance légale d'une seule communauté religieuse dans l'Etat. Mais cela ne va pas contre la reconnaissance de la liberté religieuse, à condition que le droit général à cette liberté, appartenant au bien commun, soit garanti à tous par l'Etat, d'une manière impartiale et efficace.³⁵¹ Le paragraphe suivant vient encore préciser la conduite du pouvoir civil en ce cas, en disant qu'il "doit veiller à ce que l'égalité juridique des citoyens, qui relève elle-même du bien commun de la société, ne soit jamais lésée... pour des motifs religieux..."³⁵²

(349) Cf. "Dignitatis humanae", art. 6 b).

(350) Cf. Mgr Pietro PAVAN, La liberté religieuse Déclaration "Dignitatis humanae", p. 165.

(351) Cf. Card. F. KOENIG, Présentation de la déclaration sur la liberté..., p. 343.

(352) "Dignitatis humanae", art. 6 c).

En résumé, concernant la responsabilité positive des pouvoirs civils dans l'exercice de la liberté religieuse, à savoir le bien commun, il ressort deux choses: 1) il appartient à la responsabilité inaliénable de la personne de prendre en toute liberté des décisions religieuses et de les mettre à exécution dans sa vie; 2) quant au pouvoir civil, il lui revient de créer à l'intérieur de la société, les conditions nécessaires à l'homme pour l'exercice de sa liberté, dans la recherche de ce qui perfectionne davantage son être.³⁵³

3) L'éducation à la liberté religieuse

Parmi les devoirs qui existent en regard de la liberté religieuse, l'éducation à l'exercice de la liberté elle-même est primordiale. C'est pourquoi, la déclaration "Dignitatis humanae" comporte à l'article 8, un appel explicite aux hommes en faveur de l'éducation des êtres humains, spécialement de ceux qui sont encore en période de formation, afin qu'ils apprennent l'usage correct de leur liberté. Le fait qu'à notre époque, une conscience plus vive de la dignité des personnes demande un élargissement du champ de leur liberté, entraîne que plus ce champ s'élargit, plus grandit la responsabilité dans l'exercice de cette liberté.³⁵⁴

Notre civilisation est caractérisée par la présence de multiples facteurs qui ont une influence sur l'homme et l'usage responsable de sa liberté.³⁵⁵ Trois de ces facteurs entre autres, retiennent notre attention;

(353) Cf. Card. F. KOENIG, Présentation de la déclaration sur la liberté religieuse, "Dignitatis humanae", p. 342.

(354) Cf. Mgr Pietro PAVAN, "Le droit à la liberté religieuse...", p. 188.

(355) Cf. Ibid., pp. 189-190.

en les énumérant, examinons leur impact à la fois positif et négatif. Tout d'abord, l'importance sans cesse croissante de la science: au niveau des programmes scolaires, de la recherche scientifique elle-même, de l'adaptation incessante des moyens de production aux découvertes provenant des rapides progrès scientifiques et techniques, etc. Tout cela tend à orienter les hommes plutôt vers les domaines mathématiques, scientifiques, économiques. De façon négative, l'importance de la science contribue à développer chez eux une mentalité qui les rend moins facilement aptes à saisir les dimensions profondes de leur être personnel, ainsi que les valeurs universelles de l'esprit, telles la vérité, le bien moral, la beauté, la justice. Par ailleurs, il ne faudrait pas négliger l'apport positif des progrès scientifiques et techniques: ceux-ci procurent à un nombre croissant d'êtres humains la possibilité de satisfaire leurs besoins élémentaires et d'élever leur niveau de vie: extension des champs de travail, de l'instruction, des loisirs; facilité d'accès aux valeurs culturelles, etc.

Un deuxième facteur de notre civilisation est celui de l'amplification des moyens de communication: radio, télévision, cinéma, presse. Par leur propagande et leur publicité raffinées, ces médias nuisent à l'homme parce qu'ils sollicitent constamment ses sens externes et internes; il devient alors presque impossible à l'homme de rentrer en lui-même pour réfléchir, évaluer, décider. C'est pourquoi, ses comportements sont davantage le fruit de réactions immédiates, surgies de sa sensibilité, que le résultat de décisions conscientes et libres. Mais on ne peut nier non plus les bienfaits, pour notre monde, de l'organisation des moyens de communication. Par eux, chaque individu devient capable de participer aux événements mondiaux de la communauté humaine.

En dernier lieu, le phénomène de la socialisation elle-même peut être nocif à certains égards. Que ce soit par l'intensification des rapports entre individus, par la formation de groupes sociaux en vue de poursuivre efficacement des intérêts collectifs, ou encore par l'extension de l'action des pouvoirs publics jusque dans les secteurs les plus délicats de la vie sociale: santé, instruction, loisirs, cultures, etc.; cette socialisation intensive tend à enlever à l'homme les possibilités de décisions personnelles et responsables. Et pourtant, la socialisation comporte elle aussi, ses dimensions positives. En effet, la création de groupes sociaux peut amener les hommes à prendre conscience de leur dignité de personnes. La possibilité d'exprimer leurs droits entraîne également celle de découvrir leurs devoirs correspondants, et par là, de s'ouvrir à un monde de valeurs spirituelles, monde de la communion avec Dieu.

Nous le constatons, l'homme contemporain est sans cesse affronté à diverses influences parmi lesquelles il doit savoir discerner et juger de façon autonome et personnelle. "De nos jours, l'homme est exposé à toutes sortes de pressions et court le danger d'être frustré de son libre jugement personnel". Ainsi le premier paragraphe de l'article 8 résume-t-il la situation. De plus, le même paragraphe fait remarquer que l'ensemble des phénomènes, que nous venons d'énumérer, peuvent faire obstacle à la découverte du rapport suivant: rapport entre celui qui a la responsabilité de commander et celui qui est tenu d'obéir.³⁵⁶ En l'absence d'une justification correcte de l'obéissance, il surgit dès lors deux réactions chez l'individu: soit l'affirmation de son "droit" à la liberté en tout état de cause; soit la soumission qui est plutôt le fruit de calculs intéressés,

(356) Cf. Mgr Pietro PAVAN, "Le droit à la liberté religieuse...", p. 190.

que la conscience des "devoirs" de sa liberté.³⁵⁷

C'est pourquoi, le 2^e paragraphe de l'article 8 souligne l'importance d'une action éducative. Son but est d'aider l'individu à savoir utiliser les influences positives et négatives de son existence en vue de l'épanouissement de son être.³⁵⁸ Cette action éducative s'attachera à quatre éléments principaux: en premier lieu, amener la personne à se connaître elle-même: la part de l'esprit en elle, les valeurs spirituelles telles que la vérité, le bien, la justice, la connaissance de l'ordre moral, la notion de devoir, le sens social, le sens de Dieu... En deuxième lieu, tendre à faire acquérir à la personne une conscience responsable i.e. apte à juger les faits à la lumière des principes moraux et donc apte à susciter un agir également responsable. L'éducation doit aussi veiller à ce que l'individu ait une conscience aussi claire de ses devoirs que de ses droits; en d'autres termes, qu'il soit convaincu que la meilleure garantie de ses droits fondamentaux réside dans l'accomplissement du devoir de reconnaître et respecter ces droits chez autrui. Enfin, il faut que l'éducation contribue à développer des hommes "portés à collaborer avec d'autres".³⁵⁹ Une telle mentalité crée entre les personnes une atmosphère de compréhension, d'estime, de confiance, de souci du bien des autres; atmosphère propice à l'échange et à la recherche de la vérité.

La dernière partie de l'article 8 mentionne que la liberté religieuse a pour fin et raison d'être "d'aider les hommes à agir avec une plus grande responsabilité dans l'accomplissement de leurs devoirs au coeur de la vie

(357) Cf. "Dignitatis humanae", art. 8 a).

(358) Cf. Mgr Pietro PAVAN, "Le droit à la liberté religieuse...", p. 191.

(359) "Dignitatis humanae", art. 8 b).

sociale".³⁶⁰ L'énoncé de la finalité de la liberté religieuse manifeste davantage encore son lien avec l'éducation à la liberté. Les devoirs dont il est question concernent Dieu d'abord, puis tous les autres domaines de la vie sociale. Soulignons que cette insistance sur l'apprentissage des devoirs de la liberté, démontre la différence essentielle de mentalité entre Vatican II et les courants de pensée des 18^e et 19^e siècles. Alors que ceux-ci proclamaient la liberté "comme un droit", parce qu'ils pensaient qu'elle "n'existait pas comme devoir", il ressort plutôt de la réflexion de Vatican II que: "la liberté comme droit est affirmée pour qu'on ne trouve pas d'obstacle à réaliser et à exalter la liberté comme devoir".³⁶¹

2.3.2.3 Fondements de la liberté religieuse

1) au plan rationnel:

L'article 2 de la déclaration, après avoir donné la nature du droit à la liberté religieuse et avoir défini celle-ci quant à son objet, signale ensuite le fondement de la liberté religieuse: "le droit à la liberté religieuse a son fondement dans la dignité même de la personne humaine telle que la fait connaître la Parole de Dieu et la raison elle-même".³⁶²

La dignité de la personne humaine est le principe qui informe et unifie l'ensemble des parties du document; elle est l'objet d'une triple

(360) "Dignitatis humanae", art. 8 c).

(361) Mgr Pietro PAVAN, La liberté religieuse, Déclaration "Dignitatis humanae", p. 186. L'auteur souligne.

(362) "Dignitatis humanae", art. 2 a).

affirmation.³⁶³ Premièrement, on affirme son actualité dans l'article 1: parce que la dignité de la personne humaine est aujourd'hui "l'objet d'une conscience toujours plus vive",³⁶⁴ il se développe en l'homme une exigence toujours plus grande "d'agir en vertu de ses propres options et en toute libre responsabilité".³⁶⁵ Et ceci, particulièrement dans le domaine des valeurs spirituelles et dans le domaine religieux. Cette dernière exigence d'ailleurs relève de l'ordre juridique des communautés politiques, de sorte que, la liberté religieuse tend d'une part, à être définie comme un droit civil, une immunité à l'égard de toute contrainte extérieure; d'autre part, les normes d'exercice des pouvoirs civils quant à la liberté humaine en général et la liberté religieuse en particulier, deviennent mieux définies juridiquement, afin de donner plus d'ampleur à l'exercice de la responsabilité.³⁶⁶ C'est pourquoi, cette façon nouvelle de poser le problème de la liberté religieuse a conduit les Pères conciliaires à se prononcer à son sujet.

La deuxième affirmation au sujet de la dignité humaine est qu'elle s'enracine dans les éléments constitutifs de la personne: raison, volonté libre, responsabilité, conscience. Affirmer que le droit à la liberté religieuse relève de la dignité humaine, c'est donc affirmer qu'il se fonde aussi sur les éléments d'où découle cette dignité, ou sur la nature de l'être humain, "doué de raison, de volonté libre, et par suite, pourvu d'une responsabilité personnelle".³⁶⁷ Ces éléments président aux

(363) Cf. Mgr Pietro PAVAN, La liberté religieuse, Déclaration "Dignitatis humanae", p. 148.

(364) "Dignitatis humanae", art. 1 a).

(365) Ibid.

(366) Cf. Ibid.

(367) Ibid., art. 2 b).

agissements "humains" dans tous les domaines et donc aussi dans le domaine religieux. Ainsi, lorsqu'il s'agit du rapport entre eux et Dieu, "les êtres humains ne peuvent se soustraire au devoir d'assumer la responsabilité d'entrer personnellement dans cette relation".³⁶⁸ Et le fait d'être par nature le premier responsable de sa dignité éternelle est le signe d'une très haute dignité. C'est pourquoi, une telle démarche personnelle postule la jouissance de "l'immunité à l'égard de toute contrainte extérieure".³⁶⁹ Car la responsabilité d'entrer personnellement en relation avec Dieu, constitue la racine la plus profonde du droit à la liberté religieuse. D'après Mgr Pietro Pavan, cet aspect de la dignité des êtres humains est explicitement considéré dans l'article 2 de la déclaration. En effet, le mot "conscience" connote en premier lieu, la "responsabilité".³⁷⁰ "Si bien, dit l'auteur, que l'affirmation selon laquelle en matière religieuse, nul ne doit être forcé d'agir contre sa conscience, ni empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience",³⁷¹ devrait s'entendre comme suit: "nul, en matière religieuse, ne peut être contraint d'agir d'une autre façon que celle selon laquelle il a lui-même décidé d'agir", ni ne peut être empêché, dans de justes limites, d'agir en conformité avec ce choix."³⁷²

En second lieu, le terme conscience connote aussi la rectitude morale; en sorte que le sens de l'affirmation citée serait le suivant:

(368) Mgr Pietro PAVAN, "Le droit à la liberté religieuse...", p. 159. L'auteur souligne.

(369) "Dignitatis humanae", art. 2 b).

(370) Mgr Pietro PAVAN, "Le droit à la liberté religieuse...", p. 160. L'auteur souligne.

(371) "Dignitatis humanae", art. 2 a).

(372) Mgr Pietro PAVAN, "Le droit à la liberté religieuse...", p. 160. L'auteur souligne.

"nul, en matière religieuse, ne peut être forcé d'agir d'une autre façon que celle selon laquelle il se sent tenu d'agir, ni ne peut être empêché, dans de justes limites, d'agir en conformité avec ce devoir".³⁷³

Précisons que le document n'aborde pas les problèmes concernant la conscience vraie ou erronée, droite ou non. La raison en est qu'il s'agit là de problèmes de nature morale et non juridique; ils relèvent du rapport entre la personne et la vérité, et non du rapport entre personne et personne. En outre, le droit des êtres humains à la liberté en matière religieuse découle comme d'un fait objectif, de leur nature même d'êtres humains intelligents et libres, et donc naturellement portés à agir en toute responsabilité.

Ce n'est donc pas dans une disposition subjective de la personne, mais dans sa nature même qu'est fondé le droit à la liberté religieuse. C'est pourquoi le droit à cette immunité persiste en ceux-là même qui ne satisfont pas à l'obligation de chercher la vérité et d'y adhérer...³⁷⁴

Il n'y a pas de contradiction entre l'affirmation du droit à la liberté religieuse, fondé sur la nature humaine, et l'affirmation de la persistance de ce droit chez celui qui "ne se sent pas tenu" de répondre au devoir correspondant à ce droit; à savoir, le devoir d'assumer la responsabilité d'entrer personnellement en relation avec Dieu. Le droit à la liberté religieuse demeure chez lui, comme droit naturel.³⁷⁵ Ceci n'exclut pas, conclut Mgr Pavan, "qu'une des raisons les plus profondes du droit à la liberté religieuse soit d'amener les êtres humains à

(373) Mgr Pietro PAVAN, "Le droit à la liberté religieuse...", p. 160. L'auteur souligne.

(374) "Dignitatis humanae", art. 2 b).

(375) Cf. Ph.-I. ANDRE-VINCENT, La liberté religieuse, droit fondamental, p. 166.

pouvoir, sans obstacles, suivre fidèlement le rayon de la vérité, dans la mesure où ce rayon pénètre dans leur esprit".³⁷⁶

La troisième affirmation concernant la dignité humaine est qu'elle a un lien avec la vérité,³⁷⁷ soit la vérité regardée comme valeur;³⁷⁸ ou comme la Vérité subsistante, à savoir le vrai Dieu lui-même, transcendant et personnel;³⁷⁹ ou enfin comme la vérité révélée constituant l'ordre surnaturel.³⁸⁰ Le lien entre la dignité humaine et ce dernier visage de la vérité est traité particulièrement dans le chapitre portant sur le fondement révélé de la liberté religieuse. Par conséquent, nous examinerons ici, le lien entre la dignité humaine et la vérité considérée d'abord comme valeur; et ensuite, comme Vérité subsistante.

L'être humain, par sa nature même, est capable de s'ouvrir à la vérité. Cette tendance s'enracine comme une exigence dans sa nature, exigence qui porte en elle un appel non seulement à chercher la vérité, mais à se conformer aux interpellations de cette vérité.³⁸¹ De son côté, la vérité ne s'impose pas par la contrainte extérieure, mais "par la force de la vérité elle-même".³⁸² Il en est de même de l'adhésion à la vérité; elle origine, non d'une pression extérieure, mais tel un acte d'amour, elle provient d'une libre démarche de la personne. Et par la suite, la

(376) Mgr Pietro PAVAN, "Le droit à la liberté religieuse...", p. 160.

(377) Cf. Ibid., pp. 160-164.

(378) Cf. "Dignitatis humanae", art. 2 b).

(379) Cf. Ibid., art. 3.

(380) Cf. Ibid., art. 10.

(381) Cf. Ibid., art. 2 b).

(382) "Dignitatis humanae", art. 1 c).

décision d'agir qui en découle ne peut venir également que de la personne. Nous touchons ici la responsabilité de l'homme à l'intérieur duquel s'est établi un rapport entre la vérité et son adhésion libre. Sa "réponse" ne peut être donnée par aucun autre puisqu'elle est le fruit d'un cheminement et d'un choix personnel; elle en reçoit d'ailleurs tout son prix. D'où l'importance de ne pas compromettre la valeur de cette réponse en la réduisant à une réaction motivée par les pressions du milieu. C'est une telle liberté exercée comme "responsabilité ou comme devoir et amour à l'égard de la vérité dans l'âme même, qui postule la liberté comme droit dans les rapports de la vie sociale",³⁸³ i.e. comme immunité à l'égard de toute contrainte extérieure. Reconnaître et respecter ce droit, c'est aider positivement les personnes à comprendre toujours mieux leur rapport avec la vérité de la façon exigée tant par leur dignité de personnes que par la nature même de ce rapport. Ce qui est vrai d'une libre démarche vers la vérité l'est particulièrement de la liberté religieuse ou de la libre démarche vers Dieu. A plus forte raison, une telle réponse doit-elle être à l'abri de toute pression injuste venant du milieu social.³⁸⁴

En ce qui regarde la relation de la dignité humaine à la Vérité subsistante, elle vient de ce que l'homme, dans son ouverture progressive à la vérité, parvient souvent à connaître Dieu.³⁸⁵ Il parvient aussi à reconnaître qu'Il est la source première dont il tire sa propre existence, et la fin dernière à laquelle il est ordonné et qu'il atteindra en obéissant à sa loi éternelle, objective et universelle.³⁸⁶

(383) Mgr Pietro PAVAN, "Le droit à la liberté religieuse...", p. 161. L'auteur souligne.

(384) Cf. "Dignitatis humanae", art. 2 b).

(385) Cf. Ibid., art. 3 a).

(386) Cf. Mgr Pietro PAVAN, La liberté religieuse, Déclaration "Dignitatis humanae", p. 151.

Le 2^e paragraphe de l'article 3 rappelle la condition de l'homme dans la recherche de la vérité: à la "libre recherche" se joint la nécessité d'un enseignement, d'un dialogue. Cela est particulièrement vrai de la recherche religieuse qui se fait "avec l'aide du magistère", interprète autorisé de l'Écriture et de la Tradition. Car le cheminement vers la vérité ne s'accomplit pas seul, mais en communion avec d'autres, afin de profiter des connaissances que possèdent la famille humaine, la communauté politique dont on est citoyen, et la communauté religieuse à laquelle on appartient.³⁸⁷ "La vérité une fois connue, c'est par un assentiment personnel qu'il faut y adhérer fermement".³⁸⁸ Cette adhésion libre et responsable manifeste la sincérité de l'individu, au sens où il sent le devoir de communiquer la vérité comme il la découvre ou la voit; ou encore, le devoir d'accueillir la pensée de l'autre et d'y adhérer dans la mesure où il l'estime vraie.

Ce n'est pas la contrainte forçant les personnes à suivre des voies préétablies, mais le jugement de la conscience qui indique à l'homme "les injonctions de la loi divine" à suivre "en toutes ses activités" i.e. dans les cas concrets.³⁸⁹ Et ce jugement, l'homme est tenu de le suivre fidèlement "pour parvenir à sa fin qui est Dieu". C'est pourquoi ici encore, il faut souligner l'importance de n'être pas forcé d'agir contre ce jugement, ni empêché d'agir conformément à lui. En outre, s'il est vrai que la croyance religieuse est d'abord vécue par des "actes intérieurs volontaires et libres", il reste que les hommes étant sociaux par nature,

(387) Cf. Mgr Pietro PAVAN, La liberté religieuse, Déclaration "Dignitatis humanae", p. 151.

(388) "Dignitatis humanae", art. 3 b).

(389) Ibid., art. 3 c).

sont donc portés à témoigner de leur croyance, à vivre les uns en communion avec les autres dans le domaine religieux, à célébrer communautairement le culte divin.³⁹⁰

C'est pourquoi, le 4^e paragraphe de l'article 3 rappelle que l'on fait "injure à la personne humaine et à l'ordre même établi par Dieu pour les êtres humains" en empêchant ceux-ci de manifester leur conviction religieuse. Cette opposition ne va-t-elle pas à l'encontre d'une des plus profondes exigences de leur dignité qui est d'être cohérents et sincères avec eux-mêmes en matière religieuse?³⁹¹ Au terme de ce paragraphe, la question de "l'ordre public juste" déjà soulevée à l'article 2, réapparaît. C'est l'article 7, traitant de l'intervention des pouvoirs civils dans l'exercice de la liberté religieuse, qui définit cet ordre plus amplement.

Le dernier paragraphe de l'article 3 signale une des raisons pour lesquelles même les pouvoirs publics sont tenus de reconnaître et de respecter la liberté religieuse. En vertu de son fondement naturel, cette liberté transcende tout pouvoir humain. Elle se fonde à un niveau plus profond que celui de l'ordre public: celui de "l'ordre établi par Dieu". Tandis que la compétence des pouvoirs civils est restreinte au domaine des fins terrestres et temporelles.³⁹²

(390) Cf. Mgr Pietro PAVAN, La liberté religieuse, Déclaration "Dignitatis humanae", p. 153.

(391) Cf. Ibid.

(392) Cf. Ph.-I. ANDRE-VINCENT, La liberté religieuse, droit fondamental, p. 171.

2.3.2.4 Fondements de la liberté religieuse

2) Plan du donné révélé

Durant l'élaboration du schéma sur la liberté religieuse, un texte avait été proposé pour montrer la place de cette liberté dans l'histoire du salut et dans l'éducation progressive des hommes par Dieu à un usage personnel responsable de la liberté. Mais ce texte ne put être accepté à cause de deux difficultés qu'il suscitait. D'abord, sa démonstration nécessitait d'assez longs développements, alors qu'il fallait être bref. De plus, l'interprétation n'était pas toujours unanime autour des textes vétérotestamentaires évoqués. Mais surtout, le point précis de la liberté religieuse selon que l'entend la déclaration, qui ne se trouve pas tel quel dans l'Écriture, se fût trouvé confondu, soit avec la liberté psychologique, soit avec la liberté chrétienne (telle que développée dans le Nouveau Testament). Aussi, pour éviter une dispersion dans de nouveaux problèmes, il fallait opter pour un document bref et précis, sur le terrain limité de la liberté religieuse entendue comme "droit de la personne et des communautés à la liberté sociale et civile en matière religieuse".³⁹³

Cependant, les Pères conciliaires ne renoncèrent pas pour autant à tout argument scripturaire dans leur revendication de la liberté religieuse pour tout homme, au nom de la dignité de la personne humaine. Il fallait que la déclaration montre que cette liberté a ses racines dans la Révélation.³⁹⁴ Car la parole de Dieu, certes, affirme la dignité de l'homme de

(393) Y. M.-J. CONGAR, "Avertissement", dans La liberté religieuse, Coll. Unam Sanctam, no 60, Cerf, Paris, p. 13.

(394) Cf. "Dignitatis humanae", art. 9.

manière plus profonde et plus ample que ne le fait la seule raison. De fait, l'attitude et les paroles de Jésus et de ses disciples peuvent éclairer notre sujet. C'est ce qu'explique l'article 9, article-charnière entre la première partie du schéma, "Doctrine générale sur la liberté religieuse", et la seconde partie, "La liberté religieuse à la lumière de la Révélation". Dans cet article, le Concile reconnaît que "la Révélation n'affirme pas explicitement le droit à l'immunité de toute contrainte extérieure dans le domaine religieux".³⁹⁵ Cependant, le texte ajoute que la Révélation nous "découvre dans toute son ampleur la dignité de la personne humaine";³⁹⁶ et ceci, à la manière unique dont le Christ et ses disciples ont respecté la liberté humaine dans sa démarche de foi face à la Parole de Dieu.³⁹⁷ Ces deux points, à savoir la liberté de l'acte de foi et la conduite de Jésus et des apôtres dans l'annonce de la Parole, sont traités respectivement dans les articles 10 et 11.

Dans le rappel de la liberté de l'acte de foi, le texte prend comme point de départ le fait que cet acte est une réponse à Dieu, volontaire, personnelle et libre. Si l'acte de foi est personnel, continue l'argumentation dans une deuxième étape, il ne peut être commandé du dehors, imposé. "Il est donc parfaitement conforme au caractère propre de la foi qu'en matière religieuse soit exclue toute espèce de contrainte de la part des hommes".³⁹⁸ Deux citations bibliques, l'une tirée

(395) "Dignitatis humanae", art. 9.

(396) Ibid.

(397) Cf. P. BENOIT, O.P., "La liberté religieuse à la lumière de la Révélation", dans La liberté religieuse, Coll. Unam Sanctam, no 60, Cerf Paris, p. 205.

(398) "Dignitatis humanae", art. 10.

d'Ephésiens 1,5 et l'autre de Jean 6,44, rappellent respectivement que l'acte de foi qui procure l'adoption filiale par Jésus-Christ (Eph 1,5) suppose l'attraction souveraine du Père (Jn 6,44); c'est pourquoi il exclut toute pression extérieure. Enfin, troisième étape: à la lumière de ces idées, on voit la convenance d'un régime civil ou politique de liberté religieuse. En ce cas, s'instaure un ordre de choses dans lequel l'homme est invité sans entrave à la foi. Il peut "l'embrasser de plein gré et la confesser avec ferveur".³⁹⁹ D'ailleurs, dit Benoît, "si Dieu lui-même veut que l'homme n'adhère à lui que librement, ne s'ensuit-il pas a fortiori que les hommes doivent respecter cette liberté radicale de chaque conscience humaine?".⁴⁰⁰

L'argumentation de l'article 10 autour de la liberté de l'acte de foi, se concrétise davantage à l'article 11 par un développement sur l'exemple du Christ. Des citations tirées d'Isaïe, de Marc, de Matthieu et de Jean, illustrent l'attitude personnelle de Jésus. Lui qui était, de droit, Maître et Seigneur (Jn 13,13), s'est fait doux et humble (Mt 11,29), comme le Serviteur qui vient pour servir (Mc 10,45). De même, ces citations montrent la délicatesse avec laquelle le Seigneur a traité ses auditeurs: il n'a pas éteint la mèche encore fumante (Is 42,1-4) et il a invité à son école avec patience (Mt 11,28-30). Si ses miracles requéraient la foi, c'était plutôt pour la confirmer que pour la contraindre (Mt 9,28-29). Son témoignage suprême à la vérité (Jn 18,37) s'est accompli sur la croix, non par le prodige qui terrasse (Mt 27,40-43), mais par l'amour qui attire (Jn 12,32).⁴⁰¹

(399) "Dignitatis humanae", art. 10.

(400) P. BENOIT, O.P., "La liberté religieuse à la lumière de la Révélation", p. 208.

(401) Cf. "Dignitatis humanae", art. 11 a).

Certes, le Christ a sévèrement réprimandé les incrédules, mais la déclaration fait aussi remarquer qu'il a remis le châtimeut non à la justice humaine, mais au jugement céleste (Mt 11,20-24; 13,30.40-42). Alors seulement, adviendront le salut pour qui aura cru, et la condamnation pour qui n'aura pas cru (Mc 16,16); en attendant cette échéance finale, Dieu et son Envoyé Jésus donnent à chaque homme d'apporter sa libre réponse à l'appel du Royaume.⁴⁰²

L'attitude du Christ envers les hommes démontre qu'il avait un très grand respect de leur liberté. Mais sa manière d'agir ne constitue pas nécessairement une preuve directe de l'existence d'un droit à la liberté religieuse chez les personnes. On peut toutefois affirmer que la reconnaissance du droit à la liberté religieuse - droit fondé sur la dignité de la personne humaine - correspond parfaitement à l'esprit qui anime la manière d'agir du Seigneur; l'utilisation de moyens de contraindre en ce domaine contredirait radicalement cet esprit. De plus, la conduite du Christ donne une indication de grande valeur aux hommes: en l'examinant, ceux-ci voient comment ils doivent se comporter les uns à l'égard des autres dans tous les domaines, mais spécialement dans le domaine religieux. Celui-ci plus que les autres engage, puisqu'il décide de l'option fondamentale de toute l'existence.⁴⁰³

Quant aux apôtres, ils ont suivi les traces du Christ; leur conduite peut être invoquée à l'exemple de celle de Jésus pour inculquer la même leçon. Telle est l'idée du second paragraphe de l'article 11. Ici encore,

(402) Cf. P. BENOIT, O.P., "La liberté religieuse à la lumière de la Révélation", p. 208.

(403) Cf. Mgr Pietro PAVAN, "Le droit à la liberté religieuse en ses éléments essentiels", p. 195.

des citations tirées des Actes, des Lettres de Paul et de Pierre, démontrent d'une part, que les apôtres ont obéi au devoir de respecter la conscience d'autrui; et d'autre part, l'assurance qu'ils avaient de leur propre droit à la liberté de conscience. En effet, s'ils témoignent avec hardiesse (Ac 4,31; Eph 6,19-20) du dessein universel de salut de Dieu, ce n'est pas en recourant aux séductions ni à la ruse (I Cor 2, 3-5; 1 Thess 2,3-5), mais par la puissance de la Parole et de l'Esprit. Même dans la lutte contre les puissances du Mal, ils rejetaient les "armes charnelles" pour n'employer que l'armure spirituelle de Dieu (2 Cor 10,3-5; 1 Thess 5, 8-9). On voit aussi qu'ils manifestent du respect pour la démarche de foi de leur fidèle; par exemple, Paul à l'égard des "faibles" de Corinthe ou de Rome (1 Cor 8,9-13; Rom 14,1-23) montre bien que, à son avis, chacun doit suivre sa conscience même erronée: "chacun d'entre nous rendra compte à Dieu pour soi-même" (Paul 4,12).

Par ailleurs, les apôtres ont conscience de leur droit à n'être pas empêchés d'adhérer librement à Dieu. Les autorités juives qui les mettaient en demeure de ne plus prêcher le nom de Jésus, s'entendent répondre: "S'il est juste aux yeux de Dieu de vous écouter plutôt que Dieu, à vous d'en juger. Nous ne pouvons pas, quant à nous, ne pas publier ce que nous avons vu et entendu... Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes" (Ac 4, 19-20; 5,29).⁴⁰⁴ Cette parole éclaire de façon directe le problème de la liberté religieuse. Car si les apôtres professaient la légitimité et l'autorité du pouvoir public (1 Pi 2,13-17; Rm 13,1-2), ils percevaient également ses limites et ne lui reconnaissaient pas le droit d'empiéter

(404) Cf. P. BENOIT, O.P., "La liberté religieuse à la lumière de la Révélation", p. 209.

sur le domaine de Dieu.⁴⁰⁵ En ce sens, leurs paroles et leur conduite se situent dans la ligne des directives de Jésus: "Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu" (Mt 22,21). La déclaration, pour sa part, reconnaît l'importance capitale de cette parole en qu'elle voit le principe même de solution de tout le problème. Jésus fait entendre qu'il y a deux mondes en présence: le monde temporel des royaumes humains et le monde spirituel du Royaume de Dieu. Deux autorités autonomes, l'une et l'autre, qui ont chacune leurs lois, leurs droits et leurs devoirs; deux autorités dont la première, cependant, inférieure et transitoire, est relative à la seconde, supérieure et éternelle.⁴⁰⁶

Le problème de la liberté religieuse se pose justement à la jointure de ces deux souverainetés: il y a tension entre la pleine liberté du Royaume de Dieu et la "contrainte sociale" inhérente à tout royaume des hommes. C'est avec Jésus-Christ ressuscité, inaugurant en sa personne le Royaume eschatologique, que la dialectique a été instaurée. Selon Pierre Benoit, le problème posé au Concile par la liberté religieuse "vient de ce qu'il s'agit d'étendre une situation complexe et de soi anormale, en tout cas temporaire".⁴⁰⁷ En tant que "citoyen du Royaume céleste", tout homme a droit à la liberté d'aimer et de servir Dieu, liberté que le Christ lui a acquise: à ce niveau, nul n'a autorité sur lui que Dieu et l'Eglise. Mais en tant que "citoyen du royaume terrestre", l'homme rencontre des situations qui contraignent l'exercice extérieur de sa liberté, lorsque par exemple, cet exercice risque de nuire "à l'ordre social et à la liberté

(405) Cf. P. BENOIT, O.P., "La liberté religieuse à la lumière de la Révélation", p. 210.

(406) Cf. Ibid.

(407) Ibid., p. 212.

des autres citoyens que cet ordre veut protéger".⁴⁰⁸

Telle est la tension. Pourtant, elle n'est pas sans issue, si l'on songe que la société terrestre vient elle aussi, radicalement de Dieu, et est relative à la société céleste. L'harmonie des deux est possible dans la mesure où le pouvoir civil accepte le caractère à la fois positif et relatif de sa mission.⁴⁰⁹ Ce qui signifie d'abord qu'il doit reconnaître l'origine divine de son pouvoir et la concordance entre sa fin propre et la fin suprême de la Communauté humaine: le salut éternel de ses membres.⁴¹⁰ C'est pourquoi, il doit respecter la liberté religieuse radicale de chacun. Par contre, en ce qui concerne l'usage social de cette liberté, le pouvoir civil a droit et devoir de contrôle: les normes qui règlent son intervention sont alors, nous l'avons vu, l'ordre public et le bien commun. Toute prétention indue à limiter la liberté religieuse du citoyen, ou encore à la détruire, soit par l'imposition de croyances contraires à sa conscience, soit par l'interdiction des croyances exigées par sa conscience, empiète sur les droits de Dieu, et, dès lors, est condamnable. C'est en regard d'une telle attitude encore vivante à notre époque, que se situe la déclaration "Dignitatis humanae". Pierre Benoit explique que la déclaration n'a pu, pour diverses raisons, démontrer avec ampleur, par exemple à la lumière de la théologie paulinienne, la tension entre la pleine liberté du Royaume céleste et la "nécessaire contrainte" du royaume terrestre. Toutefois, il note que la déclaration fait prendre conscience de cette dialectique à partir de la conduite de Jésus et de ses disciples.⁴¹¹

(408) P. BENOIT, O.P., "La liberté religieuse à la lumière de la Révélation", p. 212.

(409) Cf. Ibid.

(410) Cf. J. LECLER, L'Eglise et la souveraineté de l'Etat, p. 52.

(411) Cf. P. BENOIT, O.P., p. 213.

3) Lien entre le fondement rationnel et le fondement révélé

Pour comprendre la répartition du document, il faut se rappeler que la liberté religieuse est essentiellement un concept technique juridique, appartenant au droit public contemporain. Cette question, relevant de l'organisation de la société civile, se distingue donc des autres questions d'ordre théologique; par exemple, celle de la liberté chrétienne, ou celle des relations qui existent entre liberté et autorité à l'intérieur de l'Eglise. C'est pour cette raison que le schéma commence par la constatation de la prise de conscience progressive de la dignité de la personne humaine et du désir de liberté civile pour l'exercice de la liberté religieuse. C'est pour cette raison encore que l'approche rationnelle précède la partie consacrée à la Révélation.⁴¹² Le but de cette seconde partie, d'ailleurs, n'est pas de prouver quoi que ce soit: ce serait peine perdue de chercher dans la révélation chrétienne la notion même de liberté religieuse.⁴¹³ Il s'agit plutôt de montrer l'harmonie qui existe entre l'approche du problème par la raison d'une part, et par le donné révélé d'autre part. Le lien entre les deux approches est davantage un lien formel: car si la révélation n'affirme pas expressément le droit à l'immunité, elle contient néanmoins, selon le Père Jérôme Hamer, des éléments importants au sujet de la dignité humaine: "La Révélation, dit-il, met en lumière la dignité de la personne humaine dans toute son ampleur; elle montre le respect du Christ envers la liberté de l'homme, appelé à adhérer à la parole de Dieu par la foi; elle nous enseigne quel

(412) Cf. J. HAMER, "Histoire du texte de la déclaration", p. 93.

(413) Cf. Card. F. KOENIG, Présentation de la déclaration sur la liberté religieuse, "Dignitatis humanae", p. 345.

doit être l'esprit des disciples d'un tel maître".⁴¹⁴ L'ensemble de ses principes généraux donne suffisamment de matière pour fonder la doctrine de la liberté religieuse contenue dans la déclaration.

Enfin, le plan de la déclaration manifeste aussi le désir du Concile de rejoindre non seulement des fidèles catholiques, mais encore et surtout l'ensemble des hommes de l'univers.⁴¹⁵

2.3.3 Conclusion sur la position de l'Eglise dans la déclaration "Dignitatis humanae"; étape-sommet de compréhension de la liberté religieuse

Les perspectives de la déclaration "Dignitatis humanae" telles que présentées au début de ce chapitre, comportaient un accent à la fois pastoral et doctrinal. Cet accent, disions-nous, était influencé par la mentalité de l'encyclique "Pacem in terris" dont plusieurs concepts de base devaient être repris et approfondis par "Dignitatis humanae". Il serait donc utile de rappeler, ici, ces principaux concepts de base relatifs, soit à la personne humaine, soit à la vie sociale et à la vie politique. Nous verrons mieux ensuite comment la déclaration conciliaire les achève et constitue ainsi, une étape-sommet dans l'évolution de la pensée ecclésiale concernant la liberté religieuse.

On a dit de "Pacem in terris" qu'elle était comme "la charte de la personne humaine".⁴¹⁶ Ce concept, que l'on voit s'approfondir progressivement à travers les documents pontificaux contemporains, arrive ici à

(414) J. HAMER, "Histoire du texte de la déclaration", p. 98.

(415) Cf. Ibid., p. 93.

(416) J. COMBLIN, "Pacem in terris", Commentaires, p. 18.

maturité. Jean XXIII définit la personne comme un sujet de droits et de devoirs.⁴¹⁷ Prenant conscience que ces droits et ces devoirs découlent de sa nature même, l'homme y voit là le principe de sa dignité et de sa responsabilité. D'une part, il est appelé à reconnaître la réciprocité des droits et devoirs dans une même personne: ainsi, le droit de chercher librement le vrai et le devoir d'approfondir et d'élargir cette recherche.⁴¹⁸ D'autre part, l'homme doit aussi reconnaître la réciprocité de droits et de devoirs entre personnes différentes: ainsi, tout droit conféré par la nature, crée le devoir de respecter ce droit chez autrui.⁴¹⁹

En disant que la personne humaine est un centre de droits et de devoirs, Jean XXIII affirmait par là que la vie sociale, comme la vie politique lui sont subordonnées. La vie sociale est subordonnée à l'homme par le respect absolu de la personne humaine et de sa liberté individuelle. Cette liberté est un attribut essentiel de la personne humaine et consiste dans le respect et la sauvegarde des droits fondamentaux et des devoirs qui leur sont corrélatifs.⁴²⁰ Par elle, les décisions et les actions de l'homme revêtent un cachet de responsabilité. Quant à la vie politique, elle se subordonne à l'homme en ce qu'elle a pour fin le bien commun des personnes humaines. Son but est donc de maintenir, de défendre, de protéger, mais aussi de promouvoir le respect de la personne humaine dans toute la mesure du possible.⁴²¹ La vie politique inclut également l'exercice de l'autorité politique. Celle-ci consiste dans le pouvoir de commander non

(417)Cf. JEAN XXIII, "Pacem in terris", no 3, dans J. Comblin, p. 28.

(418)Cf. Ibid.

(419)Cf. Ibid., no 12, dans J. Comblin, p. 45.

(420)Cf. J. COMBLIN, "Pacem in terris", Commentaires, p. 18.

(421)Cf. Ibid., p. 19.

par la force, mais selon l'ordre moral naturel, lequel repose ultimement sur Dieu, "son principe et sa fin".⁴²² Ceci implique que le pouvoir politique fasse plutôt appel à la conscience de chacun, à son devoir de servir les intérêts communs.⁴²³ Une telle conduite de l'autorité répond à la dignité de l'homme, être libre et raisonnable.⁴²⁴

Non seulement la déclaration "Dignitatis humanae" reprend les concepts de base élaborés par "Pacem in terris", mais elle les prolonge et les précise davantage. Un premier regard sur le document nous montre sept références explicites à l'encyclique de Jean XXIII: cinq références appartiennent à la 1ère partie, "Doctrine générale sur la liberté religieuse"; deux autres références à la seconde partie, "La liberté religieuse à la lumière de la Révélation". L'ensemble des références regroupées dans la première partie concerne la prise de conscience croissante de la dignité de la personne humaine; le fondement du droit à la liberté religieuse; le droit de vivre sa religion selon les exigences d'une conscience droite; la définition du bien commun.⁴²⁵ Quant aux références regroupées dans la seconde partie, elles mentionnent respectivement la nature des rapports entre catholiques et non-catholiques, et la reconnaissance du droit à la liberté religieuse par des Documents internationaux.⁴²⁶

Les six premiers articles de la déclaration précisent les données de "Pacem in terris", notamment par la position du problème de la liberté

(422) JEAN XXIII, "Pacem in terris", no 19, dans J. Comblin, p. 62.

(423) Cf. Ibid.

(424) Cf. Ibid.

(425) Cf. JEAN XXIII, "Pacem in terris", nos 1, 2, 3, 6, 23, dans J. Comblin, pp. 22, 24, 28, 25, 72.

(426) Cf. Ibid., nos 60, 68-70, pp. 152, 168-172.

religieuse en termes nouveaux, i.e. en correspondance avec le contexte actuel ouvert d'une part, à une vision de l'homme comme sujet libre et responsable, et, d'autre part, à la conception d'une société garantissant le plus possible la liberté aux citoyens. A cette lumière sont développés ensuite la nature de la liberté religieuse, son objet, la relation de l'homme à la "Vérité immuable" ou Dieu, relation dans laquelle intervient le jugement de la conscience sur lequel **AUCUN** pouvoir humain ne peut exercer une pression directe. Enfin, la définition du bien commun donnée par Jean XXIII, sert à expliciter les devoirs des pouvoirs publics relativement à la liberté religieuse.⁴²⁷ L'article 14 et la conclusion de la déclaration développent pour leur part les références à "Pacem in terris", soit en présentant la conduite du chrétien à l'égard des non-chrétiens et des non-croyants; soit en précisant que c'est comme "droit civil" que la liberté religieuse doit être reconnue.

Au prolongement de ces concepts de base de "Pacem in terris", la déclaration ajoute de nouvelles lumières sur la liberté religieuse des groupes religieux, sur les limites de la liberté religieuse du côté de l'individu et du côté du pouvoir civil, sur la définition de "l'ordre public". Par sa manière de prendre conscience de la dignité de la personne humaine et par sa définition du droit à la liberté religieuse, elle donne aussi implicitement son accord à l'Etat constitutionnel: un tel Etat s'engage à poursuivre le bien commun, non seulement en respectant les droits fondamentaux des personnes, mais en promouvant leur exercice et l'accomplissement des devoirs correspondants.⁴²⁸

(427) Cf. "Dignitatis humanae", art. 1, 2, 3, 6.

(428) Cf. Ibid., art. 6.

Enfin, "Dignitatis humanae" innove dans la présentation et le genre d'argumentation en faveur de la liberté religieuse. Les Pères ont pris soin de séparer les fondements rationnels des fondements révélés afin de rendre le texte plus accessible tant aux non-chrétiens et aux non-croyants, qu'aux catholiques. Pour le type d'argumentation, il est dépouillé de tout raisonnement philosophique abstrait. Certes, le droit naturel est le fondement de cette argumentation, mais il est présenté dans un langage qui correspond aux sentiments et aux aspirations de l'homme contemporain. Le même souci se retrouve dans la présentation des fondements d'ordre révélé. A travers le donné biblique et non une savante construction théologique, l'homme d'aujourd'hui, quelle que soit sa croyance religieuse, peut lire dans le comportement du Christ et de ses disciples, le respect de Dieu pour la liberté de la personne appelée à adhérer à la Parole par la foi. Le comportement du Christ révèle en outre, à quelle profondeur s'enracine la dignité humaine, de sorte que le recours à la Révélation ne fait qu'éclairer davantage la doctrine générale sur la liberté religieuse telle que l'a fait connaître la raison.

3. CONCLUSION

La "nouveaueté" que constituait, dans l'Eglise, la définition de la liberté religieuse par "Dignitatis humanae", faisait l'objet d'une de nos interrogations, au début de notre Mémoire. Nous nous demandions également si cette définition était un événement spontané ou le résultat d'un cheminement doctrinal, et si ce cheminement s'était effectué isolément ou sous l'influence du monde extérieur. Notre synthèse historique du progrès de la pensée ecclésiastique sur la liberté religieuse, peut fournir maintenant des éléments de réponse à ces questions.

En premier lieu, nous constatons que la reconnaissance de la liberté religieuse dans l'Eglise, est à la fois traditionnelle et nouvelle. "Traditionnelle", car l'Eglise a toujours reconnu le principe de la liberté de l'acte de foi; cette conviction s'est exprimée dans son histoire, par l'affirmation que nul ne devait être forcé d'agir contre sa conscience. Par ailleurs, la définition de la liberté religieuse, à Vatican II, est aussi "nouvelle". Tout d'abord, dans l'affirmation du fondement de cette liberté, à savoir, "la dignité de la personne humaine", l'Eglise a été attentive à ce concept, devenu "en notre temps l'objet d'une conscience toujours plus vive". Une autre raison de la nouveauté de la définition conciliaire, est l'extension donnée à la liberté de l'acte de foi: non seulement "Dignitatis humanae" affirme que nul ne doit être forcé d'agir contre sa conscience, mais elle reconnaît aussi que nul ne doit être

empêché d'agir selon sa conscience. Un troisième élément de nouveauté provient du plan où se situe la déclaration: le plan du "droit" ou de l'ordre juridique, accessible à l'homme d'aujourd'hui, quelle que soit son allégeance religieuse.

En second lieu, l'attention portée à l'argumentation des papes et aux contextes politiques du 19^e et du 20^e siècle, nous a montré que "Dignitatis humanae" est le résultat d'un cheminement doctrinal réalisé au sein d'une interaction entre l'Eglise et la société. Dans le contexte des "libertés modernes", les Souverains Pontifes ont condamné l'"abus" de la liberté religieuse comme contraire à la loi naturelle selon laquelle l'homme est "ordonné" à Dieu. Par contre, devant les totalitarismes qui menaçaient la liberté religieuse au 20^e siècle, les papes ont revendiqué celle-ci comme un "droit fondamental" de la personne de "professer sa foi" et de "rendre un culte à Dieu." Nous avons remarqué aussi que pour fonder leur position dans l'ordre "révélé", les papes ont délaissé progressivement les arguments "de raison" pour des arguments bibliques; ceux-ci nous révélaient, plus en profondeur, les données implicites de la Parole de Dieu sur la liberté religieuse.

Que signifie donc, pour notre temps, cette évolution doctrinale de l'Eglise qu'atteste "Dignitatis humanae"? Premièrement, que dans une société où déjà plusieurs Etats reconnaissent les principes du droit à la liberté religieuse, l'Eglise, en définissant cette liberté comme un droit civil fondamental, a exprimé le désir que se poursuive le dialogue inauguré entre elle et le monde contemporain. Deuxièmement, que la réflexion de l'Eglise dans la déclaration, est en fait un enseignement sur la dignité de la personne humaine et sur le respect qui doit entourer sa quête incessante d'accomplissement humain et spirituel. Dans la seconde

partie de "Dignitatis humanae", la citation du texte scripturaire de la parole de l'ivraie et du froment (Mt 13,30.41-42) nous semble d'ailleurs un argument biblique intéressant, dans la ligne de l'esprit que nous discernons à l'intérieur du texte conciliaire. La bienveillance et la confiance de Dieu envers chacun de ses "fils", doit trouver un écho dans notre propre attitude à l'égard du cheminement religieux de chacun de nos "frères".

Nous avons tenté, dans notre travail, de décrire l'évolution de la pensée de l'Eglise sur la liberté religieuse, et de saisir les étapes et les mécanismes de cette évolution, depuis le 19^e siècle jusqu'à l'étape-sommet de compréhension que constitue "Dignitatis humanae". Cependant, le contenu de ce texte lui-même pourrait, dans de nouvelles recherches, être étudié en fonction de domaines précis, en leur servant de point d'éclairage, par exemple: l'évangélisation, son esprit et ses modalités dans le Québec pluraliste actuel; la situation actuelle de l'école confessionnelle au Québec. Ces problèmes dépassent le cadre de notre recherche, mais pourraient certes, être à leur tour objets de questionnement. Car l'évolution qui a abouti à "Dignitatis humanae" serait sans doute de nature à mieux faire voir le cheminement possible à l'intérieur des situations mentionnées.

BIBLIOGRAPHIE

- ANDRE-VINCENT, Ph.-I., La liberté religieuse, droit fondamental, Téqui, Paris, 1976, 254 pages.
- ALIX, Christine, Le Saint-Siège et les nationalismes en Europe, Coll. Histoire et sociologie de l'Eglise, Ed. Sirey, Paris, 1962, 367 pages.
- ARES, Richard, S.J., "La 3^e session des Nations Unies", Relations, Nov. 1948, no 95, pp. 331-334.
- , "D'où viennent les droits de l'homme?", Relations, Avril 1949, no 100, pp. 96-99.
- , "Les droits de l'homme devant les Nations Unies", Relations, Nov. 1948, no 95, pp. 348-351.
- , "La déclaration universelle des droits de l'homme", Relations, Janvier 1949, no 97, pp. 9-12.
- , "Quand les Nations Unies s'occupent de Dieu!...", Relations, Mars 1949, no 99, pp. 63-66.
- , "Jusqu'où l'Etat?", Relations, Mai 1962, no 257, pp. 127-129.
- , "Le dernier Synode et les droits de l'homme", L'Action nationale, Janvier 1975, Vol. LXIX, no 5, pp. 369-389.
- ARON, Raymond, Démocratie et totalitarisme, Gallimard, Paris, 1965, 378 pages.
- AUBERT, Jean-Marie, "Pour une herméneutique du droit naturel", dans Revue des sciences religieuses, T. 59, 1971, pp. 449-492.
- AUBERT, R., "L'enseignement du Magistère ecclésiastique au 19^e siècle sur le Libéralisme", dans Tolérance et Communauté humaine, Casterman, Tournai, 1951, pp. 75-103.
- AUBERT, R., M.D. KNOWLES, L. ROGIER, Siècle des lumières. Révolutions, Restaurations, Nouvelle histoire de l'Eglise, T. 4, Seuil, Paris, 1966, 587 pages.
- , L'Eglise dans le monde moderne, Nouvelle histoire de l'Eglise, T. 5, Seuil, Paris, 1975, 925 pages.

- BOLTE, Paul-Emile, Les droits de l'homme et la papauté contemporaine, Coll. La pensée chrétienne, Fides, Montréal, 1975, 428 pages.
- BROGLIE, Guy de, S.J., Le droit naturel à la liberté religieuse, Beauchesne, Paris, 1964, 191 pages.
- BURDEAU, Georges, La démocratie, Ed. de la Baconnière, Neuchatel, 1956, 115 pages.
- , Les libertés publiques, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1961, 388 pages.
- CASSIN, René, "Le texte de la déclaration universelle", Lumen Vitae, Vol. 23, no 4, 1968, pp. 601-613.
- COMBLIN, Joseph, "Pacem in terris", Commentaires, Ed. universitaires, Paris, 1963, 199 pages.
- CONGAR, Y., O.P., J. HAMER, O.P. et al., La liberté religieuse, Coll. Unam Sanctam, no 60, Cerf, Paris, 1967, 283 pages.
- COSTE, René, Théologie de la liberté religieuse: liberté de conscience, liberté de religion, Ed. J. Duculot, S.A., Gembloux, 1969, 514 pages.
- DAVID, R., "Le droit dans les pays socialistes", Encyclopédie universelle, Vol. 15, 1968, pp. 35-36.
- DE LA CHAPELLE, Philippe, La Déclaration universelle des droits de l'homme et le catholicisme, Librairie générale de droit et de Jurisprudence, Paris, 1967, 490 pages.
- DREYFUS, Fr.-G., "National-socialisme", La grande Encyclopédie Larousse, Librairie Larousse, 1975, pp. 8399-8404.
- FEVRE, Louis, Liberté des chrétiens, conscience et liberté selon Vatican II, Les Ed. ouvrières, Paris, 1969, 310 pages.
- FLICHE, A. et J. MARTIN, Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours, T. 21, Bloud et Gay, Paris, 1952, 510 pages.
- FUCHS, Joseph, Existe-t-il une morale chrétienne? Duculot, 1973, 146 pages.
- GARCIA, Matias, "Los derechos concretos que los Pactos protegen y promueven", Hechos y Dichos, Diciembre 1976, no 479, pp. 38-43.
- GIRARDET, R., "Fascisme", Encyclopédie universelle, Vol. 6, 1970, pp. 937-940.
- GREGOIRE XVI, "Mirari vos", dans Lettres apostoliques de Pie IX, Grégoire XVI, Pie VII, Ed. Chernovix, Paris, pp. 200-301.
- JANSSENS, Louis, Liberté de conscience et liberté religieuse, DDB, Paris, 1964, 207 pages.

- JOUVE, E., "L'Etat national-socialiste", Encyclopédie thématique Weber, Weber, S.A. d'édition, T. II, 1972, p. 260.
- KÖNIG, Card. F., Présentation de la déclaration sur la liberté religieuse, "Dignitatis Humanae", Documents conciliaires 3, Concile oecuménique Vatican II, Ed. du Centurion, Paris, 1966, pp. 317-372.
- LEON XIII, Lettres apostoliques, A. Roger et F. Chernoviz, éd., Paris, 1896, 4 tomes.
- LECLER, Joseph, S.J., L'Eglise et la souveraineté de l'Etat, Flammarion, Paris, 1946, 250 pages.
- LECLERCQ, Jacques, La liberté d'opinion et les catholiques, Cerf, Paris, 1963, 358 pages.
- , Leçons de droit naturel, Wesmael-Charlier, Namur, T. I, 1955, 459 pages, T. II, 1955, 432 pages, T. III, 1958, 391 pages.
- MADÉLIN, H., S.J., "La liberté religieuse et la sphère du politique", dans NRT, Fév. 1975, pp. 110-126 et Déc. 1975, pp. 914-939.
- MARMY, E., La communauté humaine selon l'esprit chrétien, Fribourg, Ed. St-Paul, 1949, 911 pages.
- Mc EVOY, R.O., "John courtney Murray's thought on Religious Liberty in its Final Phase", dans Studia Moralia XI, 1973, pp. 201-264.
- MURRAY, J.C., S.J., "On Religious Liberty", dans America, 109, 30 nov. 1963, pp. 704-706.
- , "Le droit à l'incroyance", dans Relations, Avril 1962, no 256, pp. 91-92.
- , "La liberté de religion", I, Relations, Mai 1962, no 257, pp. 118-120.
- , "La liberté de religion", II, Relations, Juin 1962, no 258, pp. 151-153.
- , "La liberté et la loi", Relations, Juillet 1962, no 259, pp. 179-182.
- , "La conscience", Relations, Août 1962, no 260, pp. 207-210.
- , "Les devoirs de la conscience", Relations, Septembre 1962, no 261, pp. 234-238.
- , "Les droits de la conscience", Relations, Novembre 1962, no 263, pp. 301-304.
- , "La liberté religieuse et la doctrine libérale", Relations, Déc. 1962, no 264, pp. 333-335.

PAUL VI, Exhortation apostolique "Evangelii Nuntiandi", Coll. Eglise aux quatre vents, Fides, Mt1, 1975.

PAVAN, Mgr Pietro, La liberté religieuse, Déclaration "Dignitatis Humanae", Coll. Vivre le Concile, Mame, 1967, 238 pages.

POULANTZAS, N., "Socialisme et pouvoir", Encyclopédie universelle, Vol. 15, 1968, pp. 16-18.

SCHEMAS PREPARATOIRES A LA DECLARATION "DIGNITATIS HUMANAЕ", (Textus Prior, Textus emendatus, Textus reemendatus, Textus recognitus, Textus denuo recognitus).

UTZ, A.-F., J.-F. GRONER, Relations humaines et société contemporaine, Synthèse chrétienne, Directives de SS Pie XII, Fribourg, Ed. St-Paul, 1956, 2 vol.

Vatican II, Les seize documents conciliaires, Fides, 1967.