NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

101 N° 3 1979

L'Église et les Déclarations des droits de l'homme au XVIIIe siècle

Bernard PLONGERON

p. 358 - 377

https://www.nrt.be/fr/articles/l-eglise-et-les-declarations-des-droits-de-l-homme-au-xviiie-siecle-1035

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

L'Eglise et les Déclarations des droits de l'homme au XVIIIe siècle

Anathème ou dialogue des chrétiens ? La question surprendra beaucoup d'esprits persuadés d'une sorte de connaturalité entre l'Evangile et ces textes fondamentaux que sont les déclarations américaine (1776-1787) et française de 1789. N'ont-elles pas, ces déclarations, fondé nos sociétés contemporaines et n'allait-il pas de soi que les Nations Unies les ratifient dans leur Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948, en attendant que Vatican II s'en inspire dans la Déclaration *Dignitatis humanae personae* ? S'il y a bien cet enchaînement logique, on ne voit pas où et pourquoi il y aurait eu anathème, même si certains chrétiens prêtent aujourd'hui ostensiblement la main à des gouvernements qui méprisent officiellement les Droits de l'homme.

D'autres esprits, mieux informés, se souviennent malgré tout des fulminations de la hiérarchie catholique contre la Déclaration de 1789, bel et bien déclarée œuvre du diable et non de l'Evangile. Mais, objecteront-ils, ne sommes-nous pas passés de l'anathème du XIXe siècle au dialogue du XXe ? Laissons donc à l'Histoire le soin de ressasser ses erreurs et disons donc au minimum « de l'anathème au dialogue ».

Si nous maintenons néanmoins notre interrogation « anathème ou dialogue ? », c'est parce qu'elle conserve sa pertinence historique et qu'elle met en lumière quelques confusions qui habitent encore le combat chrétien d'aujourd'hui pour les Droits de l'homme. Nous en relevons trois. La première, sur le plan méthodologique, consiste à prendre pour articles de foi et donc d'objet théologique ce qu'une longue tradition occidentale des Droits nous désigne comme articles de paix civile. La deuxième ressort du constat historique : les réactions de l'Europe révolutionnaire, de 1789 à 1800, témoignent d'attitudes très nuancées de la part des catholiques, parfois en désaccord ouvert avec les condamnations des Droits de l'homme par une hiérarchie qui ne peut, à ce titre, répondre de toute l'Eglise. La troisième confusion, et non la moindre, revient à réduire les droits fondamentaux et universels de l'homme : liberté, égalité, fraternité, à la lutte pour des libertés particulières — si essentielles et si légitimes soient-elles. C'est là une attitude commune après 1919,

époque où les droits sociaux et politiques tendent à prévaloir. Dès le commencement du XIXe siècle, la liberté religieuse, avec ou sans séparation de l'Eglise et de l'Etat, est l'exemple type d'une stratégie politique prise sur une confusion théologique dans le monde catholique.

Pour avoir, depuis cent cinquante ans, plus ou moins cultivé ces confusions, sources alternativement d'anathème et de dialogue, les chrétiens et nommément les catholiques se sont attiré cet avertissement de l'archevêque E. Robert Lucey : « le monde attend du deuxième concile du Vatican qu'il écarte une fois pour toutes le *soupçon* que nous prêchons deux évangiles des droits humains selon les circonstances » [1]. Encore faut-il être conscient que ce « *soupçon* » s'est paré et pourrait encore s'entretenir de raisons politiques, de visions culturelles et, par-dessus tout, de présupposés théologiques. Il convient de présenter rapidement ces trois facteurs du « soupçon » qui sont à l'origine d'un profond malentendu entre la compréhension américaine et la compréhension européenne des Droits de l'homme aux XVIIIe et XIXe siècles. Pour les Américains (protestants et catholiques minoritaires), il s'agit, *avec* la Déclaration d'Indépendance, de définir et de préserver les *droits* du citoyen, à la fois homme et créature de Dieu. Au contraire, pour les Européens (catholiques majoritaires), il est urgent, *contre* la Déclaration de 1789, de rappeler les *devoirs* de l'homme envers Dieu, parce que l'homme est d'abord chrétien avant d'être citoyen. A la genèse de ce malentendu, une tradition occidentale...

I. — LA TRADITION OCCIDENTALE D'UNE DÉCLARATION DES DROITS (XVIIIe-XXe SIÈCLES) : UNE ET INDIVISE

Contrairement à une opinion commune, les Déclarations américaine et française ne sont ni des produits spontanés du rationalisme des Lumières, ni des accidents dans la civilisation occidentale. Les puritains de Nouvelle-Angleterre le savaient bien, eux, qui avaient invoqué, pour s'expatrier, la *Magna Carta* de 1215.

Qu'était cette *Magna Carta* ? D'abord une concession faite « à Dieu » en faveur de l'Eglise d'Angleterre par le roi. La grande charte est « aussi » une « concession de libertés à tous les hommes libres du royaume et à leurs héritiers, à perpétuité ». Il est remarquable que ce premier Acte des Droits est immédiatement cassé par une bulle d'Innocent III, parce que cette Charte est offensante

1. H. MADELIN, *La liberté religieuse et la sphère du politique. Pour l'intelligence de la déclaration « Dignitatis humanae personae »*, dans *NRT* 97 (1975) 110-126 ; p. 111.

pour le Siège Romain. Le Pape estime, en effet, qu'il aurait dû être juge du différend entre Jean-Sans-Terre et ses barons et que ce différend ne pouvait, en aucun cas, être réglé par une Charte [2]. Néanmoins celle-ci va s'inscrire profondément dans la tradition occidentale qui appelle, quatre siècles plus tard, un nouveau compromis. C'est le *Bill of Rights* (1689) ou « grande charte des libertés d'Angleterre ». Encore un problème de succession au trône. Le roi pressenti, Guillaume d'Orange, accepte la couronne mais en présentant des contre-propositions. Il ne peut admettre le « pacte primitif » entre le roi et la nation que voudrait lui imposer l'idéologie puritaine. Nous verrons que cette idéologie repose sur une solide théologie biblique. Pour le moment, il s'agit de trouver un compromis entre le futur Guillaume III et les puritains vainqueurs de la récente « glorious Revolution ». On ne parlera donc plus de « pacte », mais d'une « Déclaration des droits » réclamés par la nation et garantis par le souverain. Tel quel, le *Bill of Rights* est un événement dans l'Europe absolutiste, puisqu'il stipule que le pouvoir des lois est supérieur à celui du roi et qu'il est contraire à la loi de lever des impôts sans le consentement du Parlement, etc.

Assurément le *Bill of Rights,* complété la même année par le *Toleration Act* qui accorde la liberté de culte à tous, à l'exception des catholiques et des unitariens (trois ans après la Révocation de l'Edit de Nantes, en France), consacre un progrès décisif dans le combat des libertés politiques et individuelles, depuis la *Magna Carta,* la *Petition of Rights* de 1628 et surtout le fameux Acte d'*Habeas Corpus* de 1679. N'allons pas croire pour autant à l'émancipation définitive de l'homme-citoyen. Le *Bill of Rights* vise essentiellement à consolider l'esprit et l'œuvre de la Révolution de 1688, selon l'esprit puritain. Depuis la Restauration de 1660, cette consolidation se fonde sur « l'Eglise établie » d'où dérivent et la souveraineté de la nation et une politique de tolérance à l'égard des minorités opprimées. Tous ces textes visent à rétablir la paix civile après les grandes convulsions politiques. Ils demandent encore une grande maturation, qui ne vient pas des théologiens mais de philosophes, et singulièrement J. Locke. En 1689, pendant que Jurieu écrit le terrible pamphlet *Les soupirs de la France esclave,* Locke publie ses deux traités *Du Gouvernement Civil,* qui constituent une justification de la Révolution de 1688. En donnant un fondement naturel (et non plus politique) et général (et non plus de tolérance à l'égard de libertés particulières) aux libertés, il établit la transition avec les déclarations américaines. Toutes

2. Cf. Ch. PETIT-DUTAILLIS, *La monarchie féodale en France et en Angleterre. Xe-XIIIe siècles,* coll. Evolution de l'humanité, 41, Paris, Renaissance du livre, 1933. p. 366-389.

s'inspirent de lui, comme le montre Everett Emerson [3] : John Adams, un des premiers, parle de « *droits* » qui ne peuvent « être abrogés ou restreints par des lois humaines (parce que) les *droits* viennent du grand législateur de l'univers » ; Alexandre Hamilton, en 1775, s'exprime dans les mêmes termes. Mais c'est en 1772, à Boston, qu'invoquant Locke, Samuel Adams donne la première déclaration des « Droits des colons ». La nouveauté est qu'il ne s'agit plus, ici, de revendications particulières contre l'oppression anglaise, mais d'une déclaration des droits naturels et généraux de tous les hommes : « Premièrement, droit à la vie », ce que ne retiendra plus aucune autre déclaration après 1776 : « deuxièmement, droit à la liberté, troisièmement, droit à la propriété ».

La dynamique américaine des Droits est définitivement fixée par la Déclaration d'Indépendance de 1776 : droits à la vie, à la liberté, à la recherche du bonheur. Sont-ils sujets à des discussions théologiques ? Certes non, puisque les Pères Fondateurs les tiennent pour « des vérités évidentes par elles-mêmes » en vertu des droits dont le Créateur (et non plus le « grand législateur de l'Univers ») a doté tous les hommes qui « naissent égaux ». Retenons cette dynamique fondée sur la vie, comme typique du « rêve américain » et de sa croyance en l'à-venir de l'homme, en une espérance d'un monde à construire pour le bonheur de tous. L'axiomatique française de la liberté, de l'égalité et de la fraternité est plus sèche et encore tournée vers le passé : le préambule de la Déclaration de 1789 répète quatre fois : « il n'y a plus » afin de bien sceller l'acte de décès de l'Ancien Régime.

De la Déclaration américaine à la Déclaration française, il n'y a donc pas simple amplification d'une affirmation solennelle des droits naturels et fondamentaux des Droits de l'Homme, mais changement d'optique. Elles appartiennent cependant l'une et l'autre à cette première grande série d'un *corpus* libéral qui, en Europe et en Amérique Latine, va inspirer tout le mouvement politique et social au XIXe siècle. Après 1919, débute une autre série : presque toutes les déclarations à la fois étendront les droits positifs de l'Etat et atténueront certains droits de type classique. A la première série, d'inspiration libérale, succède cette deuxième série, d'inspiration socialisante : entendons par là qu'aussi bien sous l'influence du catholicisme social que du réformisme marxiste s'établit sur les libertés individuelles ce que B. Mirkine-Guétzévitch a appelé un « contrôle social ». Dans cette dernière perspective, la Déclaration de 1789 n'est admise que comme un moment de l'histoire sans

3. Cf. *American Literature. 1764-1789. The Revolutionary Years*, édit. E. Emerson, University of Wisconsin Press, 1977, p. 23.

doute important, mais aujourd'hui dépassé. Elle se voit opposer une conception du droit inconciliable avec la sienne propre. Cette position s'est traduite par l'abstention de l'U.R.S.S., lors du vote, le 10 décembre 1948, par l'Assemblée générale de l'O.N.U., de la *Déclaration universelle des droits de l'homme,* dont le texte peut être considéré comme le dernier surgeon de la Déclaration de 1789. C'est à la conception socialisante et non à la libérale que se rallieront tous les autres textes : *Dignitatis humanae personae* (1965) et Convention sur les Droits de l'homme de l'O.N.U.

Seul intéresse notre propos le premier *corpus,* d'inspiration libérale [3bis]. On constate que, s'il émerge d'une longue tradition occidentale, celle-ci divise l'Europe en deux : l'Europe protestante, qui a baigné dans cette tradition et qui débouche sur le dialogue des Eglises américaines avec les Droits de l'homme ; l'Europe catholique, mue par la monarchie sacrale et le droit divin qui, par définition, ont servi de repoussoir à la tradition des Droits. En se constituant *ex nihilo,* la Déclaration de 1789 apparaît comme une novation, négatrice des valeurs antérieures, et donc appelant l'anathème des catholiques. Avec des nuances importantes, toutefois, qu'il faut relever.

II. — L'ACCUEIL AUX DÉCLARATIONS AMÉRICAINE ET FRANÇAISE ET LES RÉACTIONS CATHOLIQUES DANS LA RÉVOLUTION ATLANTIQUE

Qu'une Déclaration des droits définisse un nouvel ordre social (cas américain) ou qu'elle signe le testament d'un ancien régime (cas européen), les Eglises ont tendance à réagir sur le plan politique en comptant leurs fidèles. Le phénomène de religion majoritaire ou, à l'inverse, de confession minoritaire commande la dialectique de l'anathème et du dialogue. Les justifications théologiques sont dépendantes de ce phénomène. C'est ce qu'on observe dans cette révolution atlantique (Etats-Unis et la révolution continuée de 1776 à 1791 ; Europe et la révolution française en expansion de 1789 à 1800) où il nous faut discerner, d'une part, les raisons socio-politiques de l'anathème du catholicisme européen et, de l'autre, les recherches d'un dialogue par les catholiques en minorité politique ou religieuse (constitutionnels français ; catholiques hollandais ; catholiques du Maryland). Notons auparavant que lorsque l'argument de majorité/minorité confessionnelle coïncide avec des positions théologiques, les Eglises concentrent la question des droits fondamentaux de l'homme sur la liberté religieuse.

3bis. Voir la récente synthèse et critique de G. BURDEAU, *Le libéralisme,*

1. *Raisons de l'anathème de Rome*

C'est apparemment cette démarche que vont suivre les évêques commentateurs de l'anathème lancé par Pie VI dans son bref *Quod Aliquantum* du 10 mars 1791. Long texte[4] adressé au cardinal de la Rochefoucauld et aux autres évêques de l'Assemblée nationale et non pas à l'ensemble de l'épiscopat français, encore moins à tous les fidèles de France. La visée politique est claire : le Pape caresse encore l'illusion de voir les évêques-députés infléchir le cours de la Révolution, bien qu'il se défende de chercher à « provoquer le rétablissement du régime ancien de la France ».

Et pourtant... de quoi d'autre serait-il question ? L'anathème paraît porter sur la Constitution civile du clergé et les réformes qu'elle introduit dans le catholicisme français. Mais, en retournant exactement la pensée des rédacteurs de la Déclaration de 1789, le Pape considère que l'« effet » de la Constitution civile « est d'anéantir la religion catholique, et avec elle l'obéissance due aux rois. *C'est dans cette vue* qu'on établit, comme un droit de l'homme en société, cette liberté absolue qui non seulement assure le droit de n'être point inquiété sur ses opinions religieuses, mais qui accorde encore cette licence de penser, de dire, d'écrire et même de faire imprimer, en matière de religion, tout ce que peut suggérer l'imagination la plus déréglée ; droit monstrueux, qui paraît cependant à l'assemblée résulter de l'égalité et de la liberté naturelles à tous les hommes »[5]. Mais que pouvait-il y avoir de plus insensé que d'établir parmi les hommes « cette égalité et cette liberté effrénée qui semble étouffer la raison... » ?

Des dix-sept articles de la Déclaration de 1789, le Pape ne retient donc que les articles 10 « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre établi par la loi » et 11 « La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme ; tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi ». Il n'est donc pas question d'une « liberté effrénée », comme dit le Bref pontifical, mais bien, au nom de la liberté de conscience (art. 10), de la cessation du statut privilégié de la religion catholique en France. Pie VI préfère y voir un sombre complot : « Cette égalité, cette liberté si exaltées par

4. Souvent cité fautivement ; il faut se reporter à l'édition originale : *Collectio brevium atque instructionum SS.D.N.Pii Papae VI, quae ad praesentes Gallicanarum ecclesiarum calamitates pertinent,* Augustae Vindelicorum, Hassim, 1796, 248 p. ; *text. cit.* p. 18-109.

5. « Quae sane monstra ab illa hominum inter se aequalitate, naturaeque libertate derivari ac manare declaravit ».

l'assemblée nationale, n'aboutissent donc qu'à renverser la religion catholique et voilà pourquoi elle a refusé de la déclarer *dominante*[6] dans le royaume, quoique ce titre lui ait toujours appartenu. »

La stratégie contre le pluralisme religieux s'énonce alors d'elle-même : pour exorciser « ce fantôme d'une liberté indéfinie », il suffit d'abord de rappeler qu'il a toujours hanté les hérétiques, depuis les Vaudois, et ensuite de placer la liberté « sous un autre rapport et faire sentir la différence qui se trouve entre les peuples étrangers à l'Eglise, tels que les infidèles et les juifs, et ceux que la régénération du baptême a soumis à ses lois. Les premiers ne doivent pas être assujettis à l'obéissance prescrite aux catholiques » — peuvent-ils alors se livrer à une liberté « effrénée » ? — « mais pour les seconds, elle est un devoir ». Pourquoi un devoir ? En vertu « des droits du Créateur suprême à qui nous devons l'existence et tout ce que nous possédons ». La liberté « de penser et d'agir ... est un droit chimérique contraire aux droits du Créateur ». Il est plaisant de remarquer que dans son argument d'autorité, en tant que Pontife Suprême de la religion « dominante », Pie VI anathématise le droit à la liberté de la même façon qu'un de ces « hérétiques » qu'il pourfendait tout à l'heure.

En effet, le célèbre Edmond Burke, conciliant envers les *Insurgents,* mettait en garde la Chambre des Communes, le 22 mars 1775, contre une politique intransigeante. Ne mésestimez pas, dit-il à ses collègues, la puissance de résistance des « dissidents » d'Amérique, car

> la cause des dissidents s'est fondée en opposition directe avec toutes les puissances établies de l'univers ; et elle n'a pu justifier cette opposition qu'en revendiquant vigoureusement les droits de la liberté naturelle. Leur existence même dépendait de l'affirmation énergique et inlassable de ces droits. Le protestantisme, même le plus froid et le plus passif, est toujours une forme de non-conformisme. Mais la religion la plus répandue dans nos Colonies du Nord marque un raffinement de ce principe de résistance ; elle est la dissidence de la dissidence, le protestantisme du protestantisme[7].

D'où l'on peut déduire, avec Burke, que la « religion la plus répandue » dans un pays n'est pas obligatoirement un gage de stabilité sociale et de conformisme politique. Expérience amère que partagent les évêques de France. Lorsque force leur est de constater la marche irréversible et expansionniste des « immortels principes de 1789 » après 1793, ils vont changer de tactique. Plutôt que de perpétuer un anathème positivement stérile contre la Déclaration

6. Souligné dans le texte latin.
7. *Speech on Conciliation with America,* dans *Speeches on the American War,*

des droits, ils préfèrent revendiquer pour la religion catholique la sauvegarde de l'article 10 sur la liberté de conscience. Et ceci n'est pas une conséquence de la persécution religieuse sous la Terreur, puisqu'on voit l'archevêque d'Aix, l'auteur de l'*Exposition des Principes sur la Constitution civile du clergé par les évêques de l'Assemblée nationale* (octobre 1790), écrit qui appelait l'anathème pontifical de *Quod Aliquantum*, inaugurer cette tactique dès 1791. Le 7 août, il répond à l'« hérétique » Burke en sa qualité de « premier orateur de l'Angleterre qui devient le défenseur du clergé de France ». Décidément, Burke possède une vue œcuménique des opprimés ! Mgr de Boisgelin joue sur cette corde pour attirer sa compassion :

> ...C'est dans le dix-huitième siècle, c'est dans une nation qui vantait sa philosophie, c'est au moment même où elle annonçait la révolution de la liberté, qu'elle persécute ceux qui pratiquent ce qu'ils croient dans l'ordre et la religion et qui veulent conserver le culte de leurs pères. On lit dans la constitution : *Nul ne doit être inquiété pour ses opinions religieuses* ; on lit dans ses lois sur la religion, des *serments*, des *destitutions*, des *peines infamantes* et des *exils*... Ce sont ceux [les catholiques romains] dont on voulait accuser les préjugés qui plaident aujourd'hui tous les droits de la liberté [8].

Jean-Baptiste Duvoisin (1744-1813) reprend la même thèse, mais l'inclut dans un véritable traité de théologie politique contre les Droits de l'homme, dont la force contre-révolutionnaire est supérieure à celle de l'abbé Barruel et l'intelligence philosophique à celle de J. de Maistre. Ce docteur de Sorbonne qui avait instruit, en son temps, le procès théologique contre le *Bélisaire* de Marmontel, émigré à Londres et bientôt, sur le siège de Nantes, l'un des plus brillants évêques de Napoléon [9], mériterait que sa *Défense de l'Ordre social contre les principes de la Révolution française* (1re édition, Londres, 1798) soit réhabilitée au premier rang des ouvrages politiques du XIXe siècle. Il récapitule avec brio et érudition les grands points de l'anathème catholique.

Considérant que l'égalité dite naturelle n'est même pas observable dans l'état naturel du monde, il en vient au caractère « vicieux » de la liberté inscrite dans l'art. 4 de la Déclaration : « L'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits. » Vicieuse est cette définition

---

8. *Réponse de Monseigneur l'Archevêque d'Aix à M. Burke. Sur l'imprimé du temps* (7 août 1791).

9. Sur la biographie et le développement de la pensée de J.-B. Duvoisin, ainsi que son rôle capital pendant l'Empire, cf. B. PLONGERON, *Théologie et Politique au siècle des Lumières 1770-1820*, Genève, Droz, 1973, p. 273-278.

> ...en ce qu'elle ne renferme pas et que, par là même elle exclut les devoirs que nous prescrivent la loi naturelle et la religion, soit envers Dieu, soit envers nous-mêmes, soit envers les autres. Dans l'explication qui la suit, on applique à la liberté naturelle ce qui ne convient qu'à la liberté civile (sociale) ; on transporte à la loi civile toute seule la force d'obliger, qui appartient encore plus à la loi divine et qui n'appartient même à la loi civile que parce qu'elle emprunte de la loi divine (...) Tous les législateurs métaphysiciens déposent le germe de l'athéisme dans le préambule de leur constitution [10].

Tout est dit : plus que la persécution religieuse dont elle est responsable, selon Duvoisin et ses confrères, la Déclaration des droits a son péché originel : l'athéisme. Après avoir stigmatisé les oublis — il remarque malicieusement : « si la liberté politique est un droit naturel, inaliénable, imprescriptible, pourquoi les femmes n'en jouissent-elles pas ? La nature aurait-elle condamné à l'esclavage et déshérité la moitié de l'espèce humaine ? » —, les paralogismes commis par la Révolution et ses violations des droits reconnus par elle, il conclut en comparant la Déclaration des droits de 1789 et celle de 1795 (an III) : « Cette indifférence, ce mépris pour la Religion est un des caractères de la législation française qui, ne reconnaissant point de religion nationale et dominante, laisse une égale liberté à tous les cultes, les place tous hors de la Constitution et rompt l'alliance qui chez tous les peuples et dans tous les temps a subsisté entre la Religion et la politique » (p. 262-263).

2. *Des catholiques en quête de dialogue : France - Hollande - Maryland*

Contre toute attente, l'anathème de Duvoisin, porte-parole de Rome, aurait pu être proféré par les « schismatiques » du clergé constitutionnel, ces chrétiens qui se voudront envers et contre tout fidèles à l'idéal de 1789, tout en restant intransigeants sur leur foi. Chrétiens-républicains dans une monarchie constitutionnelle et soudain ultramontaine, ils seront donc deux fois minoritaires : politiquement et religieusement, dans la grande aventure révolutionnaire.

Eux aussi ont senti le danger d'un « athéisme » possible de la Déclaration. C'est pourquoi ils s'efforcent d'obtenir aux droits de l'homme la contrepartie des Droits de Dieu. L'abbé Grégoire, le 18 août 1789, fait à l'Assemblée une intervention remarquée :

> L'homme n'a pas été jeté au hasard sur le coin de terre qu'il occupe. S'il a des droits, il faut parler de Celui dont il les tient ; s'il a des devoirs, il faut lui rappeler Celui qui les lui prescrit. Quel nom plus auguste, plus grand peut-on placer à la tête de la déclaration que celui de la

10. *Défense de l'ordre social*, nouv. éd., Nantes, 1820, p. 37.

> Divinité, que ce nom qui retentit dans toute la nature, dans tous les cœurs, que l'on retrouve écrit sur la terre et que nos yeux fixent encore dans les cieux ?

Quant au chartreux dom Gerle, le visionnaire-patriote, il propose avec sa fougue habituelle que la Déclaration marque « que la religion catholique, apostolique et romaine était et sera toujours la religion de l'Etat et que son culte sera seul public ». Inconséquence ou volonté d'un dialogue laborieux ? Il faudra se contenter d'une formule au rabais : la Déclaration est faite « en présence et sous les auspices de l'Etre Suprême », ce qui est tout de même loin de l'athéisme fustigé par Duvoisin.

Mais eux aussi, ces « schismatiques » qu'il réprouve, auront du mal à mettre en œuvre l'art. 10 : « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi. » Or, la deuxième partie de la proposition a été votée sur les instances de Gobel, prochainement évêque constitutionnel de Paris... Avec d'autres, il songe au statut des juifs, auxquels l'Assemblée Constituante n'accordera l'émancipation qu'au moment de se séparer, le 27 septembre 1791, et encore parce qu'un député fit remarquer que la Constitution maintenant votée garantissait l'égalité des droits, et qu'il fallait par conséquent abolir toute discrimination. En faisant introduire dans l'art. 10 la clause restrictive, Gobel, le constitutionnel, pensait bien, comme son adversaire Duvoisin, que la religion aurait son mot à dire dans « l'ordre public établi par la loi » en raison d'une croyance alors absolue chez les catholiques républicains selon laquelle la « loi ne peut être impie » [11].

Mais, à la différence des catholiques soumis au bref *Quod Aliquantum*, les constitutionnels considèrent toujours que le dialogue doit être maintenu, parce que les Droits de l'homme ont leur fondement dans l'Evangile. Qu'ils puissent pour autant être appliqués tels quels, c'est une autre question, sur laquelle la pratique révolutionnaire les a rendus prudents. Comme l'explique à ses diocésains, en 1795, l'évêque constitutionnel de la Somme, lui qui est un rescapé de la Terreur :

> Les principes les plus vraisemblables en spéculation ont des dangers incalculables dans leur application indéfinie au régime de la société ; par exemple, l'Egalité, si énergiquement gravée dans les besoins et les maux communs à tous les hommes et encore mieux démontrée par l'Evangile, ne peut être offerte au genre humain qu'avec la circonspection que l'Auteur de la nature et le Sauveur des hommes ont si habilement employée...

---

11. Cf. B. PLONGERON, *Permanence d'une idéologie de « civilisation chrétienne » dans le clergé constitutionnel*, dans *Studies in Eighteenth Century Culture*, American Society for Eighteenth Century Studies, 1978, 7, 263-287.

Contrairement à leurs coreligionnaires de France, les catholiques de la nouvelle République Batave n'ont pas, avant d'éprouver les délices des Droits de l'homme, à boire le calice de l'amertume. C'est déjà fait. En cela, la situation des Provinces-Unies est très différente de celle des chrétientés occidentales : France, Belgique, Rhénanie et Italie. Catholiques — le tiers de la population hollandaise — et juifs sont exclus des fonctions publiques, lesquelles sont réservées aux protestants. Les catholiques des Provinces-Unies connaissent bien la persécution religieuse qui sévit en France depuis 1792 et l'anathème contre les Droits de l'homme de *Quod Aliquantum* : les évêques émigrés de France qui séjournent notamment à Bois-le-Duc leur ont souvent commenté ce texte. Mais en quoi cela les concerne-t-il, eux les minoritaires et les opprimés qui ne peuvent que vibrer aux mots de « droits », de liberté et d'égalité ? Aussi accueillent-ils avec chaleur les troupes de la Révolution Française. Ils ont toutes raisons de militer en faveur d'une constitution unitaire qui, en les soustrayant aux gouvernements provinciaux dirigés par les vieilles familles protestantes, peut leur garantir l'égalité des droits et par suite l'entière liberté de culte auxquelles ils aspiraient.

De fait, la nouvelle République Batave proclame, le 5 août 1796, la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Cela n'affecte guère l'Eglise Réformée, qui reposait déjà sur la structure quasi républicaine des communautés calvinistes. En revanche, dès le lendemain, les catholiques parlent de leur « émancipation », une notion qui ne s'appliquait qu'aux juifs dans les autres états chrétiens. Au reste, les juifs de Hollande n'ont pas à connaître les atermoiements de l'Assemblée Constituante Française en 1790-1791 : eux aussi sont émancipés, le 6 août. Mais les juifs n'en éprouvent pas la même joie que les catholiques : ils craignent qu'à la longue la liberté entraîne la communauté israélite de Hollande de l'émancipation à l'assimilation. Les plus pieux ne veulent évidemment pas de cette dilution de leur identité religieuse et, à l'inverse de leurs coreligionnaires français, sont très en méfiance par rapport aux Droits de l'homme. La vague d'antisémitisme déclenchée par les « patriotes » (les catholiques et les protestants qui ont œuvré à la chute de la Maison d'Orange) prouvera bientôt qu'ils n'avaient pas tort.

Somme toute, les heureux élus de la Déclaration des droits sont les catholiques. Si la promulgation de la Constitution Batave du 23 avril 1798 confirme la liberté des cultes et l'égalité des droits de tous les citoyens, les « occupants » français constateront avec satisfaction qu'ils n'ont pas « émancipé » des ingrats. Les catholiques hollandais gardent un cœur jacobin au point d'inquiéter Bielfeld, le chargé d'affaires de Prusse. Il se vante auprès de son souverain d'un plan ingénieux du gouvernement « occupé » pour dissocier

les catholiques de la cause jacobine. L'idée est simple : leur remettre immédiatement, « aux termes de la Constitution, les principales églises dans les communes où ils formaient la pluralité ». Ainsi pleinement satisfaits, les catholiques hollandais, pense-t-on, oublieront quelque peu leurs ardeurs révolutionnaires [12].

La Déclaration des droits sombrerait-elle dans l'utilitarisme pratique dont le signe de ralliement pourrait être ce mot que l'on prête faussement à Louis Veuillot, au XIXe siècle, face à ses adversaires libéraux : « Quand nous sommes en minorité, nous réclamons la liberté au nom de vos principes ; quand nous sommes en majorité, nous vous la refusons au nom des nôtres » [13] ? Le cas hollandais pourrait le laisser croire et présente apparemment bien des affinités avec le cas américain.

Comme leurs frères des Provinces-Unies, les colons catholiques, à la veille de l'Indépendance, sont minoritaires dans les treize colonies d'Amérique du Nord ; ils ne sont même qu'une poignée d'agriculteurs noyés dans la masse protestante. En 1790, John Carroll [14] les évalue à moins de 68.000 avec deux noyaux en Pennsylvanie, mais surtout au Maryland (60.000, soit 13,98 % de la population totale de cette colonie). Ces minoritaires, encore plus méprisés que persécutés pour leur allégeance au papisme, attendent également la reconnaissance de leurs droits civiques autant que la liberté de professer publiquement leur culte. On conçoit facilement qu'ils aient participé ardemment à la Guerre d'Indépendance à la fois contre le roi et contre l'Eglise « établie » d'Angleterre qui, sur les minorités catholiques et protestantes dissidentes, exerce une oppression supplémentaire.

Là se marque l'originalité de l'attitude des catholiques du Maryland. Ils combattent comme Américains et comme catholiques, mais soutenus par la tradition de tolérance religieuse instaurée par Lord Baltimore, fondateur, aux XVIIe siècle, de la colonie. Le phénomène américain-catholique, dans la tradition du Maryland, est de surcroît exalté par une famille, celle des Carroll, qui va jouer les premiers rôles dans la Constitution des Etats d'Amérique. Sur la tradition de tolérance (et non de liberté) religieuse de Maryland,

---

12. Cf. J. GODECHOT, *La Grande Nation. L'expansion révolutionnaire de la France dans le monde 1789-1799, Collection historique,* 2 vol., Paris, Aubier, 1956 ; t. II, p. 507. — L.J. ROGIER & P. BRACHIN, *Histoire du catholicisme hollandais depuis le XVIe siècle,* Paris, Aubier, 1974, p. 75-77.

13. Cité par H. MADELIN, *art. cit.* (cf. note 1), 125.

14. Cf. *The John Carroll Papers* (1755-1815), édit. T. O'BRIEN HANLEY, 3 vol., Indiana, University of Notre-Dame Press, 1976 ; t. I, « Rapport à la Congrégation Romaine », p. 408.

contentons-nous de renvoyer aux études de J. Hennesey [15] pour examiner la dialectique de l'anathème et du dialogue chez John Carroll, dont toute la correspondance vient d'être publiée.

John Carroll (1735-1815), premier évêque catholique des Etats-Unis et archevêque de Baltimore en 1790, appartient à l'une des familles les plus distinguées du Maryland, apparentée à Lord Baltimore. Toute son éducation ecclésiastique s'est faite chez les jésuites anglais, notamment à Bruges et à Liège, en compagnie de son cousin Charles, l'un des futurs signataires de la Déclaration d'Indépendance. Son amour de la France et de son clergé, « l'un des meilleurs corps du monde », l'incitera à faire appel à la Compagnie de Saint-Sulpice pour fonder le séminaire de Baltimore. Très au fait des questions européennes, il n'en demeure pas moins américain avant tout. Et il le prouve en faisant partie de la mission — où figurent son cousin Charles et Benjamin Franklin — chargée de convaincre, en 1776, le Canada de se joindre aux « Insurgents » [16].

Il est donc de ces « patriotes » catholiques dont l'attitude de résistance à l'Angleterre fait réfléchir les protestants américains, hostiles jusqu'à ce moment au papisme, cette puissance étrangère sur le territoire national. En tant qu'américain, il approuve entièrement la Déclaration d'Indépendance, la liberté religieuse qu'elle renferme : non seulement elle reprend la tradition du Maryland, mais elle s'inspire du « pur esprit du christianisme ». Est-ce pour autant qu'elle met fin à l'ostracisme politique et religieux contre les catholiques ? Sans doute le climat a-t-il changé et même les puritains de la Nouvelle-Angleterre font preuve de plus de conciliation envers eux [17]. Il n'en reste pas moins que bien des Etats contestent encore les droits civiques et religieux des catholiques, pour lesquels John Carroll écrit un véhément plaidoyer en 1785. Le Congrès lui a aussi représenté que les catholiques ne pouvaient plus relever du Vicaire Apostolique de Londres ; une raison supplémentaire pour John Carroll d'exposer cette situation à Rome en 1783 [18]. Pie VI répondra par l'érection du diocèse de Baltimore et la consécration épiscopale de John Carroll.

Comment un évêque catholique, absolument docile à l'autorité du Saint-Siège, peut-il à la fois poursuivre sa tâche civique et

15. J. HENNESEY, *Séparation de l'Eglise et de l'Etat. Etats-Unis et France*, dans *Concilium*, n. 114 (1976) 65-76. — *An American Roman Catholic Tradition of Religious Liberty*, dans *Journal of Ecumenical Studies* 14/4 (1977) 36 s.

16. Voir l'article *Carroll John*, dans *New Catholic Encyclopedia*, New York, t. III, 1967, p. 151-154.

17. Cf. J. AGONITO, *Ecumenical Stirrings : Catholic-Protestant Relations during the Episcopacy of John Carroll*, dans *Church History* 45/3 (1976) 358-373.

18. Cf. *The John Carroll Papers*, t. I, p. 68 s.

œcuménique, admettre avec les Pères Fondateurs de la République la « vérité philosophique évidente par elle-même selon laquelle les hommes sont naturellement libres et égaux », ce qui n'entraîne aucun jugement sur la vérité religieuse comme le précise le Premier Amendement (1791) de la Constitution, sujet plus tard à d'innombrables controverses [19], tout en récusant, dans son premier sermon épiscopal, la position des protestants selon laquelle « toutes les religions se valent devant Dieu et pour le salut des hommes » ?

En bon catholique, John Carroll sait faire la distinction entre intolérance théologique, qui implique un jugement sur la vérité ou la fausseté des religions, et tolérance civile, qui est un pacte de paix sociale entre confessions rivales [20]. En cela, John Carroll participe à ce double langage, anathème et dialogue, qui fait toujours suspecter la sincérité chrétienne sur la défense des droits. Le seul point de divergence d'avec la doctrine romaine consiste dans son silence — on le comprend — sur le principe de la religion dominante, ardemment défendue par le Français Duvoisin. D'où sa tranquillité d'âme envers la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Mais cet Américain convaincu s'émeut des ravages de la Révolution française en Europe, semant « l'anarchie et fomentant la ruine de la chrétienté ». Il est agacé, et il l'écrit à des amis anglais, par des trublions Français, anciens officiers de la Guerre d'Indépendance, qui répandent au Maryland en 1794 « les erreurs de la politique française ». Conséquence, selon lui, de l'éducation libertine des fils qui n'ont pas appris de leurs pères la vertu de religion que leur avaient enseignée les jésuites. D'où ce remarquable aveu à son ami Plowden en 1796 : « Vous lirez dans les journaux un admirable discours de notre excellent président Washington au peuple de son Etat à l'occasion de sa retraite de la vie publique. Il a d'autres principes sur la nécessité de la Religion que les superficiels théoriciens français au gouvernement [21]. »

Réflexion qui va loin et qui le rapproche, plus qu'il ne le pense, des constitutionnels français. Comme eux, Carroll s'est battu, contre la tyrannie royale, en faveur des Droits de l'homme. Avec eux, il pense que ces Droits ne peuvent pas être « athées », d'où leur difficile dialogue avec une société qui pousse, elle, la logique des Droits jusqu'à son ultime conséquence : la sécularisation du XIXe siècle. Croyant, au contraire, à l'alliance étroite de la répu-

---

19. Cf. W. BERNS, *The First Amendement and the Future of American Democracy*, New York, 1976, 266 p.

20. Pour son collègue, l'évêque anglais John Troy, il critique un ouvrage de Robert Plowden qui n'a pas assez distingué l'intolérance théologique de l'intolérance civile : *The John Carroll Papers*, t. II, p. 121.

21. *Ibid.*, p. 188.

blique et du christianisme, John Carroll voit l'avenir de la démocratie américaine dans l'épanouissement d'une « american religion » — comme Grégoire prophétise, en France, la « chrétienté républicaine » — et non dans une « civil religion » à base de sens national et d'indifférence religieuse au nom de la liberté de conscience. Un débat qui agite fort les Etats-Unis d'aujourd'hui.

Dans quelle mesure, cependant, la position des catholiques du Maryland reflète-t-elle l'« esprit de 1776 » qui anime la Déclaration d'Indépendance ? N'est-elle pas plus proche, en définitive, d'une mentalité de « civilisation chrétienne » dans laquelle baigne une Europe qui a ses propres supposés théologico-politiques ?

III. — « CIVILISATION CHRÉTIENNE » CONTRE « BIBLE COMMONWEALTH » : MENTALITÉS ET PRÉSUPPOSÉS THÉOLOGIQUES

On a souvent donné comme raison de l'hostilité de l'Eglise à l'égard des principes de 89 le fait qu'ils formaient un corps de doctrine qui se suffisait à soi-même en étant fondé sur la raison et non sur la Révélation. On peut alors s'étonner de l'attitude inverse des Eglises américaines devant les mêmes présupposés philosophiques de la Déclaration d'Indépendance. Et de cela, il nous faut rendre compte en mettant en parallèle deux univers mentaux qui développent deux théologies politiques manifestant des anthropologies opposées : la vision totalitaire d'un intégrisme chrétien habité par l'idéologie de « civilisation chrétienne » contre la vision du pacte social entre Dieu et les hommes ou l'utopie puritaine démocratique, parce que biblique : « Bible Commonwealth ».

La Déclaration de 1789 : défi à l'Eglise catholique ou nécessité pour les mentalités religieuses de le considérer comme tel ? C'est précisément tout le problème d'une « civilisation chrétienne ». Lorsque les apologistes contre-révolutionnaires insistent tant sur la religion catholique comme « dominante » (rappelons-nous Duvoisin après Pie VI), c'est non seulement pour assurer le droit divin comme caractère spécifique de la chrétienté, mais aussi et d'abord parce que seule la religion (la « vraie ») ou société religieuse achève en la perfectionnant la société civile, de soi imparfaite. Pour eux, il n'y a pas plus de « naturel » sans le « social » que de « social » sans le « religieux », les deux premiers ordres ne trouvant leur fin politique et métaphysique que dans le troisième.

D'où la formule lapidaire de *Divini Redemptoris* (1937) de Pie XI : « La civilisation chrétienne, seule cité vraiment humaine ». Puisque les principes de 1789 séparent le politique et le méta-

physique, il y a désormais entre l'Eglise et la Déclaration des droits une incompatibilité radicale dont témoigne l'enseignement constant et homogène de Pie VII à Pie XII dans son Radio-Message de Noël 1944 sur le problème de la démocratie. Et comment, en effet, pourrait-il en être autrement ?

C'est toute la vision augustinienne de l'Occident catholique qui serait ruinée. Une longue histoire [22] dont nous ne retiendrons que l'essentiel à travers les quatre états de la condition humaine définis par saint Augustin : *ante peccatum, sub peccato, sub gratia, in gloria*. A l'origine de l'homme adamique, cet *ante peccatum* qui se traduit, avec le péché originel, pour l'homme social, *sub peccato*, par une nostalgie du Paradis Perdu. Le *sub peccato* s'inscrit en faux contre le mythe d'une pure innocence et cette prétention des philosophes à parler de droits « naturels ». L'homme *sub peccato*, parce que seulement « racheté » par la grâce, n'a pas de droits : il n'a que des « devoirs envers Dieu » comme le répètent les catéchismes des XIXe et XXe siècles. L'émancipation de l'homme au nom de ses droits dictés par la raison est un non-sens politique, parce que c'est une monstruosité (Duvoisin) théologique. De là se déduit une subordination de l'homme à l'ordre divin, dont l'Eglise est la dépositaire et l'interprète. L'Eglise, en régime de « civilisation chrétienne », ne peut tolérer que l'homme ait un avenir à construire, autrement dit une historicité, puisque cet avenir est derrière lui, dans ce péché originel qu'il devra expier toute sa vie, *sub gratia*, en étant fidèle à remplir ses « devoirs » envers le Créateur, Souverain Législateur qui délègue une lieutenance aux papes et aux rois qui ont reçu l'onction sainte. La vision anthropologique des Droits de l'homme est donc aux antipodes de celle d'une « civilisation chrétienne ».

Dire, par exemple, avec H. Wattiaux [23] que *Divini Redemptoris* est « la première déclaration pontificale des droits personnels de l'homme », c'est faire peu de cas de la « thèse » de civilisation chrétienne qui la conditionne : « La société civile et la personne humaine tirent leur origine de Dieu et sont par lui mutuellement ordonnées l'une à l'autre, aucune des deux, par conséquent, ne peut se soustraire à ses devoirs envers l'autre, ni renier, ni diminuer les droits de l'autre. C'est Dieu qui a réglé ces rapports mutuels dans leurs lignes essentielles » (n. 33) . . . *sub peccato, sub gratia !*

Pas plus qu'on ne saurait affirmer qu'avec « Léon XIII, la doctrine catholique se réconcilie avec les droits de l'homme » : la suite

22. Cf. B. PLONGERON, *Théologie et Politique au siècle des Lumières*, p. 318-326.
23. H. WATTIAUX, *Statut des interventions du Magistère relatives aux droits de l'homme*, dans *NRT* 98 (1976) 802 s.

des enseignements pontificaux le prouvera. C'est nier déjà *Immortale Dei* (1885) sur la constitution chrétienne des sociétés, qui sert de référence à Pie XII dans son Radio-Message de 1944. Il est vrai que *Rerum Novarum* a contribué au respect des pauvres et des travailleurs, que « de cet effort persévérant, un droit nouveau est né, qu'ignorait complètement le siècle dernier, assurant aux ouvriers le respect des droits sacrés qu'ils tiennent de leur dignité d'hommes et de chrétiens », comme le rappelle Pie XI dans *Quadragesimo Anno* (1931), n° 30 [24].

Mais il s'agit toujours de la défense de libertés particulières — importantes sans doute — que nécessite l'*hypothèse* de la société sécularisée de l'âge industriel ; cette société ne peut se résorber dans la *thèse* d'une société chrétienne fondée sur les devoirs envers Dieu et ennemie des droits naturels, fondamentaux et universels de l'homme majeur et maître de son destin historique. Léon XIII adopte cette stratégie de l'*hypothèse* qu'ont poursuivie les catholiques libéraux (Lamennais) et sociaux. Ceux-ci proclament, en 1877, à la suite d'Albert de Mun : « Opposons à la Déclaration des droits de l'homme, qui a servi de base à la Révolution, la proclamation des *Droits de Dieu,* qui doit être le fondement de la Contre-révolution et dont l'ignorance ou l'oubli est la véritable cause du mal qui conduit la société moderne à sa ruine. »

Telle est bien la *thèse* d'une « civilisation chrétienne » . . . que l'abbé Grégoire défendait, en 1789, devant l'Assemblée Constituante !

Tout autres sont la mentalité et les présupposés théologiques qui inspirent l'« esprit de 1776 » américain. La différence fondamentale entre « civilisation chrétienne » et « Bible Commonwealth » vient du fait que les puritains, futurs « Dissidents », ne faisaient aucune distinction entre liberté métaphysique et liberté politique. Pour eux, les certitudes bibliques sont des vérités mystiques et même pratiques. Burke en avait conscience lorsqu'il déclarait aux Communes que leur « aversion pour tout ce qui ressemble à un gouvernement absolu » ne devait pas « être recherchée tellement dans leurs convictions religieuses que dans leur histoire ».

Double allusion, par Burke, au « pacte du Mayflower » (1620) et à la structure congrégationnaliste des Eglises des Dissidents, illustrée par le prédicateur puritain par excellence, Cotton Mather : « Nous sommes venus ici parce que nous voulions que notre postérité soit organisée selon les principes purs et intégraux de

24. L'histoire doit cependant relever que le droit au travail est proclamé pour la première fois dans la Constitution française de 1793, article 21, en vertu du principe que « les secours publics sont une dette sacrée ».

l'Evangile, défendue par des dirigeants qui seraient des nôtres. » C'est-à-dire contre l'absolutisme théologico-politique de Jacques Ier d'Angleterre et le despotisme clérical de l'Eglise « Etablie », contradiction vivante de la Bible, où les Dissidents puisaient naturellement leur foi aussi bien civique que religieuse.

Avant leur départ d'Angleterre, les pèlerins du Mayflower avaient juré : « Par les Présentes, solennellement et mutuellement, en présence de Dieu et de chacun de nous, nous nous lions et nous nous unissons ensemble dans un corps politique civil, pour une meilleure organisation et une meilleure préservation et afin d'atteindre les objectifs indiqués précédemment. » Quatre fois, dans ce texte, est répétée l'expression : « nous convenons ». Ce *Covenant* (ou Contrat) se répercute dans les structures ecclésiales qu'ils se donnent.

Le concept d'Eglise devait renvoyer non pas à un corps national, provincial ou diocésain, mais bien à une Congrégation, laquelle ne reconnaît d'autre autorité que celle de Dieu même. Principe capital, puisque ce refus d'une autorité extérieure à la communauté restreinte, à l'*ecclesia,* contient en germe une certaine conception démocratique, impliquant un gouvernement du groupe par le groupe, une possibilité considérable d'autodétermination. Il est évident qu'existait aussi dans le Congrégationnalisme la base d'un certain fédéralisme, puisque chaque Eglise, bien qu'autonome, devait établir un lien d'association, de *fellowship* avec les autres Eglises, le tout formant un « commonwealth » fondé sur la Parole de Dieu.

Dans la ligne du calvinisme, chacun pensait « que c'est la conscience et non point le pouvoir de l'homme qui nous conduira à chercher le royaume de Dieu ». Il reste que le principe majeur de cette grande aventure est celui d'une théologie du contrat (*Covenant*) qui fait de l'homme et de chaque institution un responsable (et non plus le mineur de la « civilisation chrétienne »). Responsabilité qui aboutira au *self-government* et au *free consent* (consentement libre). Tout au long du XVIIe siècle et du premier XVIIIe siècle, les sermons puritains ne cessent de préciser cette théologie du contrat : « La volonté générale des *regenerate* (les puritains eux-mêmes) liés par le contrat social projette et continue la volonté de Dieu dans l'Etat », dit, parmi d'autres, John Winthrop [25], parce que la société est le fruit d'un contrat libre entre les citoyens, mais, une fois établie, cette société libre est revêtue d'un caractère sacré, le sceau de Dieu : malheur à qui y toucherait ! Il y a donc une sorte d'immédiateté entre le naturel et

25. Cf. *Puritanism and the American Experience,* édit. Michael Mc Giffert,

le divin (une horreur pour l'homme « racheté » de la « civilisation chrétienne ») qui inspira à Hamilton ces phrases fameuses en 1775 : « Pour découvrir les droits sacrés de l'humanité, on n'a pas à fouiller parmi de vieux parchemins ou des papiers moisis. La main même de la divinité les a inscrits, comme avec un rayon de soleil, dans le livre complet de la nature humaine, où nulle puissance mortelle ne pourra jamais les effacer ou les obscurcir. »

Sans doute l'immédiateté entre le naturel et le divin passe-t-elle, dans la théologie puritaine, non par un seul, mais par trois pactes : le premier *covenant* est avec Dieu lui-même, le second les engage les uns envers les autres dans le cadre de l'Eglise, le troisième les lie à l'Etat proprement dit. Sans doute aussi, entre la pure utopie biblique du XVIIe siècle des « cieux nouveaux sur la terre nouvelle » et l'enthousiasme du jeune Hamilton pour les « droits », faut-il tenir compte d'une laïcisation de la pensée qui tempère la mythologie de la Terre Promise et de la Nouvelle Jérusalem dans la Déclaration d'Indépendance. On discute et on discutera encore longtemps de la religion de Jefferson et des Virginiens dans la Convention de Philadelphie, d'où devait sortir la Constitution Américaine.

Il n'en demeure pas moins que les Américains, par la bouche de Jefferson, dans son deuxième discours inaugural, proclament : « L'Europe, c'est l'Egypte ; l'Amérique, la Terre Promise. Dieu a conduit son peuple à établir un ordre social nouveau qui sera aussi révélé à toutes les nations. »

Peut-être, d'abord, parce que les Américains ont eu très tôt la révélation que les « libertés sont un don de Dieu », comme le dit encore Jefferson dans ses *Notes sur la Virginie* et qu'à ce titre elles ne peuvent ni être violées par le droit divin, ni servir à un absolutisme populaire au nom d'un libéralisme démagogique qu'a explicitement exorcisé la Constitution Américaine. Mais la révélation américaine aux autres nations tient beaucoup plus à la proclamation du droit à la vie. La vie cesse d'être humaine sans la liberté et l'égalité. Par la vie, l'homme crée la société, il n'en est pas la créature. Au nom de la vie, qui est le don de Dieu, les droits sont hors de discussion. Ils ne sont pas à la fin de l'histoire, mais ils commencent l'histoire et l'orientent dans un dynamisme où se rejoignent l'ambition humaine, sa poursuite du bonheur et l'espérance des Cieux nouveaux . . . sur une terre nouvelle.

*

* *

Le langage de l'espérance théologique devrait interdire à jamais le double langage de l'anathème et du dialogue. C'est la leçon

même de l'Histoire que rappelle A. Latreille, historien de l'Eglise catholique et de la Révolution française :

> Les Eglises ont fait l'apprentissage de l'événement et de tout ce que comporte l'événement ; et elles ont appris en particulier d'une manière définitive que dans les crises de l'ampleur de celle qui s'est produite depuis l'avènement du nazisme (...) il importe pour les forces religieuses qui pensent jouir d'une certaine autorité morale sur l'opinion, de défendre d'une manière tout à fait ouverte et libérale, non pas seulement la liberté religieuse (comme disaient souvent les catholiques, ce qui voulait presque toujours dire leur liberté à eux), mais de défendre les Droits de l'Homme [26]...

Et même sur ce seul chapitre de la liberté religieuse, un réel travail théologique reste à faire, si nous en jugeons par certaines insatisfactions « œcuméniques ». Ainsi le pasteur Hébert Roux raconte qu'il est venu à Rome entretenir un groupe d'évêques français pendant les discussions conciliaires sur le texte *Dignitatis humanae :* « il ne suffisait pas, représenta-t-il à ses interlocuteurs, de dire que le « principe » du droit naturel à la liberté religieuse ne « contredisait pas » la vérité évangélique, mais il fallait montrer l'étroite corrélation dans l'Evangile lui-même (c'est-à-dire à partir de la personne et de l'œuvre du Christ) entre la vérité comme contenu de la foi et la liberté de la conscience humaine . . . »

Les évêques reconnurent qu'ils avaient du mal à entrer dans ce mode de pensée, habitués qu'ils étaient à se reporter à l'enseignement du magistère [27]. Preuve manifeste que notre question demeure celle des mentalités dont nous avons cherché ici, très rapidement, à montrer les différents types d'approche au service d'un problème qui reste, à nos yeux, entier : une théologie de la liberté n'est-elle que la somme de libertés particulières — ce qu'ont cru les catholiques libéraux du XIXe siècle — ou est-elle autre chose [28] ? Dans ce dernier cas, le théologien ne peut progresser qu'à la lumière de l'histoire pour asseoir, une fois pour toutes, un langage univoque et suggestif pour chaque conscience d'homme.

F 75007 Paris Bernard PLONGERON
74, rue de Sèvres

26. Dans *Eglises et chrétiens dans la IIe Guerre mondiale. Région Rhône-Alpes,* Lyon, Presses Universitaires, 1978, p. 362 s.

27. Cf. Hébert ROUX, *De la désunion vers la communion. Un itinéraire pastoral et œcuménique,* Paris, Centurion, 1978, p. 225 s.

28. La question reste posée, semble-t-il, avec *Redemptor Hominis* (1979), lorsque Jean-Paul II affirme : « Le bien commun ne trouve sa pleine réalisation que lorsque tous les citoyens sont assurés de leurs droits, à commencer par la liberté de conscience et la liberté religieuse. »