NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

97 N° 2 1975

La liberté religieuse et la sphère du politique. Pour l'intelligence de la déclaration *Dignitatis humanae personae* (à suivre)

Henri MADELIN (s.j.)

p. 110 - 126

https://www.nrt.be/fr/articles/la-liberte-religieuse-et-la-sphere-du-politique-pour-l-intelligence-de-la-declaration-dignitatis-humanae-personae-a-suivre-1151

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La liberté religieuse et la sphère du politique

POUR L'INTELLIGENCE DE LA DÉCLARATION
« DIGNITATIS HUMANAE PERSONAE »

I. ÉCLAIRCISSEMENTS ET RAPPELS PRÉALABLES

Il peut sembler paradoxal d'étudier les relations entre la liberté religieuse et la sphère du politique. La religion n'est-elle pas, en première approximation, ce qu'il y a de plus privé dans l'homme ? Et la politique ne se situe-t-elle pas d'emblée au niveau de ce qui est public ? Bien plus, si l'on passe au plan opératoire, ces deux termes vont se signifier dans des pôles diamétralement opposés. Qui dit liberté — et a fortiori liberté religieuse — dit, pour l'individu, immunité de toute contrainte. Et l'organe suprême du politique, c'est l'Etat, dont la raison d'être ultime est la confiscation du monopole de la violence, le pouvoir de commander et de contraindre sans être commandé ni contraint, selon les définitions les plus classiques de la philosophie politique. Pourtant, si difficile qu'il soit de le formuler correctement, le rapport doit effectivement exister, puisque, contre toutes les divisions arbitraires, ses termes affectent la même personne concrète, à la fois citoyen et homme religieux.

C'est le mérite de Vatican II d'avoir voulu poser, dans sa déclaration *Dignitatis humanae personae,* les principes qui doivent régir, en notre temps, les rapports entre les deux termes apparemment antagonistes. Nous voudrions mettre en lumière le renouvellement, les lignes directrices et les perspectives que manifeste ce document. Mais pareille étude suppose au préalable quelques éclaircissements d'ordre notionnel et un rappel de l'évolution historique du problème : ce sera l'objet du présent article.

En effet cette question n'a pas surgi brusquement dans la conscience au beau milieu de notre siècle ; c'est un vieux débat qui s'est clos par le vote d'un texte de référence privilégiée pour les croyants. Voilà pourquoi, dans le monde religieux, le projet même d'une telle prise de position a, dès le départ, inspiré des craintes et éveillé des espoirs. C'est pourquoi aussi la problématique de *Dignitatis humanae* dépassait les horizons de l'univers proprement catholique. « La promulgation d'un texte sur cette question, disait Paul VI, sera de grande portée, non seulement pour l'Eglise, mais pour tous ceux

— et ils sont nombreux — qui se sentiront concernés par une déclaration autorisée en cette matière » [1]. Et, comme en écho, l'archevêque E. Robert Lucey devait déclarer que « 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 » [2].

Notions à éclaircir

1. *Une approche extérieure*

On a pu parler en cette occasion de « soupçon » à l'égard de l'Eglise. Pour quelles raisons ? Aux yeux de beaucoup, cette liberté religieuse semble normale et faire corps avec la pratique actuelle. Pourquoi tant de bruit autour d'une réalité simple et qui paraît aller de soi dans la vie courante, sans que l'Eglise ait besoin de se prononcer explicitement ? N'y a-t-il pas, depuis la fin du XVIII[e] siècle, des constitutions qui ont reconnu et qui affirment positivement le droit à la liberté d'opinion et de croyance ? Pour l'observateur du dehors, l'Eglise peut donner l'impression de modifier sa tactique devant les résistances qu'elle rencontre, à l'heure même où elle se découvre minoritaire et en situation de « diaspora » à travers le monde. Et certains pourront légitimement se demander comment l'Eglise, après avoir encouragé officiellement l'Inquisition, après avoir, dans le *Syllabus,* opposé une fin de non-recevoir aux revendications libérales du XIX[e] siècle, peut sans hypocrisie se mettre à proclamer ouvertement son souci de la liberté religieuse. La question qui surgit alors tout naturellement est celle-ci : *s'agit-il, pour l'Eglise, d'une volonté positive ou simplement d'une adaptation prudente à l'air du temps ?* Il faut bien avouer qu'une argumentation trop centrée sur les requêtes de la conscience contemporaine, sans explications complémentaires, peut laisser la question en suspens.

Devant ces risques, les adeptes d'un traditionnalisme rigide insisteront tout naturellement sur les dangers inhérents à ce qu'ils appellent le « subjectivisme moderne ». Pour eux, c'est en effet le signe d'un confusionnisme mental bien étrange que de sembler vouloir mettre sur le même pied la vérité et l'erreur, comme si *l'erreur* pouvait avoir quelque consistance en face des droits que possède toujours et partout l'expression intérieure et sociale de la vérité.

A lire certaines prises de position — qu'elles soient libertaires ou autoritaires —, on pense irrésistiblement à Dostoïevski, le Dostoïevski des *Frères Karamazov.*

1. Cf. *Oss. Rom.,* 18 avril 1964.
2. H. MADELIN, *La liberté religieuse. Concession ou valeur pour l'Eglise,* dans

Lorsque, racontant la « légende du Grand Inquisiteur », il parle de la liberté, n'apparaît-il pas comme une sorte de voyant des temps modernes ? La liberté de conscience, dit-il, est un « fardeau » pour l'homme qui n'aspire qu'à s'en décharger sur un autre, qu'à s'en démettre entre les mains de l'autorité, surtout si elle est religieuse. Le Christ, au contraire, apparaît comme le trouble-fête par excellence, l'homme capable de libérer les humains de l'enchaînement à la volonté de puissance des tyrans politiques. Les reproches que le Grand Inquisiteur adresse au Christ sont clairs : « Au lieu de t'emparer de la liberté humaine, tu n'as fait que l'accroître ! As-tu donc oublié qu'au libre choix entre le bien et le mal, l'homme préfère la quiétude et même la mort ? Il n'y a rien de plus séduisant pour l'homme que sa liberté de conscience, mais il n'y a rien non plus de plus troublant... Au lieu de te rendre maître de la liberté humaine, tu l'as accrue et tu as imposé pour toujours cette torture au royaume intérieur de l'homme » [3]. Si donc Jésus revient parmi les hommes, s'il rencontre ceux qui ont le pouvoir de lier les consciences en son nom, il ne pourra que « déranger » l'état de choses existant : la démission collective des libertés. Or voici que le Christ revient au cœur de cette Espagne farouche du XVI[e] siècle, engagée, au nom du Christ, dans le processus de l'Inquisition. Cette présence est intolérable au Grand Inquisiteur : « Pendant quinze siècles, lui dit-il, cette liberté nous a donné bien du mal, mais maintenant, c'est fini, fini pour de bon » [4].

Ce texte parle de l'Eglise hiérarchique (et des « jésuites », armée du pape), dont toute la politique serait de briser la liberté de conscience ; pour réussir dans leurs noirs desseins, ils s'appuieraient sur la connivence et la passivité des fidèles eux-mêmes, contrairement aux actes et volontés les plus explicites du Christ. Ces lignes de Dostoïevski trouvent un écho profond dans les consciences actuelles traumatisées par le phénomène de l'Inquisition. Mais il faut bien voir de quoi elles parlent exactement. Le romancier russe nous montre bien que la liberté de conscience est une requête essentielle de la conscience moderne dans le domaine proprement religieux. La liberté n'est pas référée directement à la sphère politique, mais elle est mise en contradiction avec l'agir d'une Eglise qui s'est approprié le privilège de la souveraineté politique, c'est-à-dire le pouvoir temporel de contraindre et d'amener à l'obéissance les sujets rebelles à l'autorité. Or un historien ne peut complètement ratifier cette analyse, si géniale soit-elle. Même au plus fort de l'Inquisition, l'Eglise n'a pas usurpé cette prérogative essentielle de l'Etat. On peut discuter l'hypocrisie d'un tel comportement, mais c'est un autre problème. Le fait est que l'Eglise a toujours laissé le bras séculier appliquer les sentences de mort qu'elle rendait contre les hérétiques.

Plutôt que de la liberté religieuse au sens technique du terme, il s'agit chez Dostoïevski de la liberté dans l'Eglise, dans une Eglise qui serait devenue une société totalement politique. Il est vrai que toutes ces notions sont voisines et qu'il importe de bien savoir ce que l'on met exactement sous chacun de ces mots, plutôt que d'en parler comme du bien connu. Avant d'aller plus avant, une analyse plus rigoureuse des termes est nécessaire.

---

3. ***Les Frères Karamazov,*** **Paris, DDB, 1958, t. V, ch. 5, « Le Grand Inquisiteur », p. 186.**
4. *Ibid.*, p. 178.

2. *Définition des termes*

a. *Liberté religieuse.* Il convient de préciser maintenant ce que l'on entend exactement par la liberté religieuse, afin d'éviter beaucoup de confusions et de contresens qui traînent sous la plume et dans la bouche d'un grand nombre de gens, par ailleurs cultivés.

On peut d'abord *délimiter négativement la liberté religieuse,* en disant *ce qu'elle n'est pas.*

Pour en revenir au problème posé par Dostoïevski, disons que la liberté religieuse ne concerne pas l'attitude que doivent avoir les membres d'une communauté religieuse à l'égard de l'autorité qui est exercée par certains dans cette communauté ; c'est le problème évoqué dans la légende du Grand Inquisiteur. Il est bien certain que la problématique sociale et politique de la liberté religieuse rejaillit sur la conception des rapports internes dans la communauté ecclésiale. Là, comme en toute société, il s'agit d'opérer la difficile conciliation entre les principes d'autorité et de liberté. Mais l'Eglise est une société d'un type particulier, où la hiérarchie a une origine et une fonction spéciales, ne relevant pas purement et simplement du droit qui régit les sociétés ordinaires. De *cette liberté dans l'Eglise,* il n'est pas question dans le document du concile, de façon directe.

Il n'est pas parlé non plus de la *liberté psychologique,* en tant que c'est d'abord un problème philosophique, celui de savoir quels sont les rapports entre la liberté affirmée pour l'homme et les conditionnements qui semblent constamment l'oblitérer. Sur ce fond de déterminisme, on se demande quelle est la possibilité d'émergence d'une liberté vraie ; et la réponse, bien souvent, dépend des présupposés de départ. Cette manière de poser le problème n'est pas du tout celle de la déclaration, elle ressortit plutôt à la constitution *Gaudium et spes.* Dans *Dignitatis humanae,* le point de départ, supposé acquis d'entrée de jeu, est que l'homme est capable de se rendre libre. Le « comment » de ce devenir existentiel n'intéresse pas cette déclaration. L'objet propre de celle-ci n'est pas non plus de parler de la *liberté du chrétien,* au sens où Paul en traite dans ses épîtres aux Romains et aux Galates. « C'est pour que nous soyons libres, écrit l'Apôtre, que le Christ nous a libérés » (*Ga 5,* 1) ; et le chrétien est un homme libre, essentiellement parce qu'il est immergé dans la mort et la résurrection du Christ. Désormais, il est affranchi de toute contrainte, il n'est plus sous la loi, puisque le Christ est « la fin de la loi ». L'Esprit se joint à notre esprit pour attester que nous sommes les enfants libres de Dieu. Le chrétien vit de l'Esprit du Christ (*Rm 8*) ; et nous sommes sûrs que « là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté » (*2 Co 3,* 17). Cette liberté, spécifiquement chrétienne, n'est envisagée dans notre texte que de façon indirecte, en raison de son accent plus juridique que mystique. Il y a là probablement une certaine lacune dont nous aurons à reparler.

La liberté religieuse proprement dite n'est pas non plus à confondre avec la *liberté au sens moral,* celle qui envisage le rapport de chaque homme avec la vérité, le rapport de chaque créature avec Dieu qui est son origine et sa fin. La relation juridique entre des personnes libres est différente, à un certain niveau d'analyse, du mystère de la relation de chaque être avec Dieu. L'exercice du droit à la liberté religieuse ne peut être conditionné par le fait que tel homme est réputé avoir une conscience droite ou faussée, installée dans le vrai ou dans l'erreur. Il n'est pas possible de proclamer des droits objectifs et en **même temps d'en restreindre l'application, en s'instituant seul juge des défaillances subjectives. Si la déclaration parle pourtant de cette liberté morale,**

c'est parce que le sujet a été très débattu historiquement et parce que les adversaires du projet en faisaient un de leurs chevaux de bataille. Ce point est cependant latéral, par rapport à l'axe central de réflexion du texte.

Il est temps maintenant de dire ce qu'on *entend positivement par liberté religieuse.*

Pour éviter sans doute les confusions possibles entre les notions connexes répertoriées plus haut, le sous-titre de la déclaration — introduit au moment de la rédaction du cinquième schéma préparatoire — est particulièrement significatif : « *Du droit de la personne et des communautés à la liberté sociale et civile en matière religieuse* ». Qu'entend-on exactement par « *liberté sociale et civile* » ? La liberté religieuse, telle qu'elle est présentée dans le texte, est un *droit, juridiquement garanti pour tout homme,* le droit de suivre spontanément ce que lui dicte sa conscience sur le plan religieux. *Attitude existentielle,* qui a immédiatement des prolongements sociaux dans notre monde socialisé, en tant qu'elle entraîne et oblige à reconnaître la possibilité de s'unir avec d'autres, pour faire publiquement respecter ses droits personnels.

Cela suppose immédiatement comme condition de réalisation qu'aucun homme, aucun groupe social, aucun appareil gouvernemental ne puissent aller contre les exigences d'une conscience religieuse. Autrement, ce droit risque de rester très platonique.

C'est pourquoi, si l'on regarde le *côté négatif de ce droit,* il connote l'*immunité de toute contrainte,* la nécessité de respecter toute conscience en évitant d'agir à son encontre par des moyens coercitifs. Mais cette immunité elle-même peut s'analyser de deux manières : a) Ne pas être contraint d'agir contre sa propre conscience ; b) ne pas être empêché, dans les limites requises, d'agir en conformité avec celle-ci [5].

Dans le premier sens, l'immunité a toujours été admise en théorie dans l'Eglise, puisqu'elle repose sur le fondement — jamais remis en cause — de la *liberté de l'acte de foi.* Mais, dans le second sens, la clarté ne pouvait venir qu'à l'époque moderne, du jour où une dignité égale et purement laïque était reconnue à tout homme. Pour en arriver là, il fallait aussi accepter de voir l'*aspect abstrait* et la *fausse objectivité* de l'adage : « L'erreur n'a pas de droits ».

En somme, par liberté religieuse, le texte entend simplement la reconnaissance de la nécessité de promouvoir un espace autonome pour chaque individu, juridiquement protégé, afin que la personne

5. Cf. Mgr P. PAVAN, « Le droit à la liberté religieuse », dans *La liberté religieuse,* coll. *Unam sanctam,* 60, Paris, Cerf, 1967, p. 154.

puisse se mouvoir selon les requêtes de sa conscience et selon sa propre responsabilité, sans que des pressions extérieures puissent jamais opérer la réduction de cette zone d'autonomie subjective. En disant que cette liberté « sociale et civile » s'applique en « matière religieuse », le Concile entend dépasser une problématique trop exclusivement centrée sur la vie religieuse. Il ne peut y avoir « deux évangiles des droits humains ». Cette immunité de toute pression, le jour où elle est demandée pour les croyants, doit logiquement aussi être reconnue aux incroyants ; les sociétés religieuses et les sociétés antireligieuses sont, à ce niveau purement juridique, à mettre sur le même pied d'égalité [6]. La seule restriction peut venir du régulateur central de la communauté nationale. C'est pourquoi le concile n'hésite pas à affirmer dès le départ que « le droit à cette immunité persiste même chez ceux qui ne satisfont pas à l'obligation de chercher la vérité et d'y adhérer ; son exercice ne peut être entravé, dès lors que demeure sauf un ordre public juste » (*DH*, 2).

b. *L'Etat.* Il est certain que les personnes, les groupes sociaux, les Eglises doivent respecter ce sanctuaire inviolable des personnes. Cependant, la tâche essentielle appartient à l'Etat, en tant qu'il est l'organisateur privilégié des rapports juridiques entre personnes dans un même cadre géographique. L'Etat ne peut donc être absent d'une considération relative à l'exercice du droit à la liberté religieuse. La tâche est à la fois de le mettre à l'abri de toute coercition et en même temps de le maintenir dans les limites strictes qu'impose l'ordre public. Comment l'Etat peut-il promouvoir et défendre la liberté religieuse dans une communauté politique à l'intérieur de laquelle les croyances de chacun ne sont plus homogènes ? Ce n'est pas n'importe quel Etat qui peut assurer ce type d'harmonisation. Toute la question est bien que l'Etat lui-même soit impliqué dans la zone du droit ; il ne peut être *ab-solu,* au sens où il serait ainsi délié de toute règle. Seul l'Etat soumis à une règle de droit peut véritablement reconnaître des droits chez ceux qui sont dans son aire d'influence. Cette règle de droit, normative pour la praxis politique, c'est la constitution que les citoyens se donnent librement. « La liberté religieuse n'est pas seulement un problème éthique ou moral. C'est aussi un problème constitutionnel ; il prend son sens le plus concret dans un système de loi et de gouvernement » [7]. La liberté religieuse suppose une *structure politique « libérale » dans son essence* ; mais appelle-t-elle automatiquement un état constitutionnel, tel que l'entend la doctrine classique : distinction des pouvoirs exécutif, législatif,

6. Cf. Mgr E.-J. De Smedt, « Les conséquences pastorales de la Déclaration », *ibid.*, p. 217.

7. J. Courtney Murray, *La liberté religieuse : La position de l'épiscopat québécois,* dans *Choisir* 5 (1964) 15.

judiciaire ; disjonction entre état et société ? C'est ainsi que le *P. John Courtney Murray* se représente les choses [8]. Mais, pour une Eglise catholique et répandue par toute la terre, n'est-ce pas canoniser, de façon trop exclusive, un modèle typiquement occidental, fruit d'une tradition récente développée sur un espace limité, avatar présent d'une évolution qui n'a pas reçu les promesses de la vie éternelle ?

Problématique axée sur la tolérance

La question des relations entre la liberté religieuse et la sphère du politique a une histoire longue et considérablement embrouillée. C'est pourquoi nous avons choisi d'y pénétrer par un biais, celui de la *tolérance* — approche intéressante, en premier lieu, parce que depuis plus d'un siècle le problème de la tolérance a été abondamment agité. D'ailleurs, dans les pages précédentes nous avons parlé de droits juridiquement garantis et d'un Etat soumis à une règle prévue dans la constitution. Or, s'exprimer de la sorte, c'est nécessairement se placer dans l'aire culturelle nord-américaine et ouest-européenne, dans un intervalle de temps partant de la fin du XVIII[e] siècle pour s'achever à notre époque ; dans cette zone ainsi délimitée quant à l'espace et à la durée, l'Eglise catholique a généralement abordé la question de la liberté religieuse sous l'angle de la tolérance. La manière de saisir le problème n'est plus exactement la même aujourd'hui ; la preuve en est que la déclaration de Vatican II ne retient ni l'idée ni le terme de « tolérance », signe qu'elle veut prendre du champ par rapport aux formulations antérieures comme aussi à une pratique fortement enracinée dans les représentations de la conscience collective [9].

A. — LES QUESTIONS POSÉES À LA CONSCIENCE RELIGIEUSE DANS UNE PERSPECTIVE DE TOLÉRANCE

1. *Liberté de l'acte de foi.* Le point qui fait difficulté n'est pas la liberté de l'acte de foi, liberté qui, en théorie du moins, est traditionnellement reconnue et promue par l'Eglise. Quelle que soit

---

8. J. COURTNEY MURRAY, *The Problem of Religious Freedom,* dans *Theological Studies* 25 (1964) 519-522 ; en particulier 520 : « In general, « society » signifies an area of freedom, personal and corporate, whereas « state » signifies the area in which the public powers may legitimately apply their coercive powers. To deny the distinction is to espouse the notion of government as totalitarism ». La distinction, trop tranchée, souffre d'un manque de compréhension de toute l'amplitude du rôle de l'Etat. L'autre branche de l'alternative est-elle bien le totalitarisme ? Nous comptons reprendre ailleurs cette question.

9. J. LECLER, *La déclaration conciliaire sur la liberté religieuse,* dans *Etudes* 324 (1966) 516-530.

l'urgence missionnaire à une époque donnée, aucune intolérance n'est admissible, toute contrainte est à bannir, car elles sont les négations du point de départ. Tel est déjà le langage tenu par les premiers apologètes, au temps où l'Eglise se trouve persécutée par le pouvoir impérial. Le concile, du reste, cite lui-même ce texte de *Lactance* : en matière religieuse, « il ne peut être question de forces ni de sévices, car la religion ne peut être forcée ; pour qu'il y ait volonté en effet, il faut user de paroles plutôt que de verges » [10]. Avant lui, *Tertullien,* dans son langage de juriste, disait la même chose : « Il est de droit humain et de droit naturel (humani iuris et naturalis potestatis est) que chacun puisse adorer ce qu'il veut. Il n'est pas de la nature de la religion de contraindre à la religion » [11].

La liberté est pour l'acte de foi la condition même de sa possibilité et de son existence. Après Tertullien, saint Athanase, saint Hilaire, *saint Augustin* répète que « l'homme ne peut croire que s'il le veut » et les conciles de Trente et de Vatican I ne proclament pas des vérités qui s'écartent de cette ligne fondamentale [12]. Vatican II s'applique à le redire à son tour, dans le sillage de cette tradition immémoriale : « Personne ne doit être contraint à embrasser la foi malgré soi » (*DH*, 10).

2. *La conscience erronée.* Mais le problème qui a fait difficulté historiquement — au XIX^e^ siècle particulièrement — est un problème dont on tire des conséquences pratiques, alors qu'il est mal posé au niveau de la théorie elle-même ; il s'agit des droits de la conscience qui est objectivement dans l'erreur, d'une conscience qui ne reconnaît pas la vérité qu'est Dieu, manifestée dans cette société qu'est l'Eglise catholique, « signe de Dieu dressé comme un étendard parmi les nations ».

La conscience qui est dans la vérité de son rapport à Dieu a droit, quant à elle, à se développer et à donner une pleine publicité à ses actes ; mais une conscience obscurcie, plongée dans les ténèbres de l'ignorance de Dieu, comment peut-elle se voir reconnaître des droits ? Et cela paraît encore plus inadmissible, si l'on se situe au niveau de l'exercice des droits, parce qu'il est impossible d'accepter pour l'erreur objective la possibilité d'une publicité sociale. L'Eglise dira donc, dans cette optique, que la conscience non faussée peut se voir reconnaître une liberté civile et sociale en matière religieuse, puisque cela est conforme à l'ordre social voulu par Dieu, mais il

10. LACTANCE, *Divinarum Institutionum,* V, 20 ; *PL* 6, 614-616 ; *Dign. hum.*, 10.
11. TERTULLIEN, *Ad Scapulam,* 2, 2 ; *CSEL,* 76, p. 10.
12. DENZINGER-SCHÖNMETZER, 32^e^ édit., 1525, 3010, 3035 ; cf. P.-R. CREN, O.P., *La liberté de l'acte de foi,* dans *Lumière et Vie* 13 (1964), n° 69, 37.

n'est pas tolérable qu'une telle franchise soit remise à une conscience dont le rapport à Dieu n'est pas conforme à ce que Dieu est supposé attendre d'elle. Entre la vérité socialement manifestée et l'erreur socialement diffusée, le fossé est de taille et rien n'autorise à permettre son franchissement impunément. Entre les deux situations, il ne peut y avoir une équivalence juridique : la vérité a des droits, l'erreur ne peut pas en avoir, puisqu'elle est une perversion fondamentale des rapports normaux avec Dieu, vérité suprême.

3. *L'Etat et la religion vraie.* Dès qu'il est question d'un exercice social d'un droit, est posé pour l'Eglise un problème politique. Car c'est l'Etat qui finalement est le juge de la moralité des actes du sujet dans le cadre géographique national, c'est lui qui a le pouvoir de police des mœurs des citoyens, au sens fort de l'expression. Mais jusqu'où peut aller ce pouvoir, du jour où l'on admet que l'Etat est lui-même sous la contrainte de la loi et qu'il ne peut pas tout se permettre par rapport aux libertés publiques qu'il reconnaît à ses sujets ? L'Etat est-il responsable de la vérité ou de l'erreur de la conduite pratique de ses ressortissants ? Est-il chargé de mesurer la conformité de leurs actes avec ce qui est pour lui la « vraie religion » ? Oui, dans une société unifiée dans ses fondements philosophiques et religieux et où le catholicisme est religion d'Etat de façon quasi naturelle ; mais, précisément, l'homogénéité des croyances et des visées philosophiques est en voie de dissolution rapide dans la plupart des communautés politiques actuelles.

Tant que le *Prince,* qui était au sommet de la pyramide politique, était chrétien de droit, il y avait une religion d'Etat, et cette religion d'Etat ne pouvait être, dans les Etats catholiques, que la religion « vraie », la religion du prince, la religion catholique. Même si le Prince était un mécréant ou un indifférent, il se devait, pour l'équilibre de la société globale, de rester fidèle au principe posé par le chancelier Michel de l'Hospital, aux Etats Généraux de 1650 : « Une Foi, une Loi, un Roi ». L'écho de cette conception se trouve encore chez Léon XIII, lorsqu'il écrit dans *Libertas praestantissimum* (1888) : « Puisqu'il est donc nécessaire de professer une seule religion dans la société... ».

La *Réforme protestante,* bien qu'elle ait apporté une division confessionnelle à l'intérieur de la chrétienté, jusqu'alors relativement monolithique, n'avait pas substantiellement modifié cette théorie politique, dans sa praxis journalière. Dans les Etats protestants d'Allemagne et de Suisse, on assista en effet à un renforcement, au bénéfice du Prince, de l'unité de la politique et de la religion. Sous ce rapport, il y avait désormais deux conceptions totalitaires, au lieu d'une précisément. Et c'est un canoniste luthérien, Joachim Stephani,

qui avait forgé, vers la fin du XVI[e] siècle, la formule fameuse : « Cujus regio, ejus religio » [13]. Cependant, la pesée protestante sur l'Europe jeta dans le corps politique des semences de doute et de relativisme en matière religieuse.

La réflexion politique des Eglises se trouva prise de court et passablement démunie, quand, d'une tout autre manière, la question fut posée brutalement au moment de la Révolution Française de 1789, et à travers toutes les révolutions libérales qui scandèrent le XIX[e] siècle : des chefs nouveaux apparurent, à la faveur de ces ébranlements, et l'on vit rapidement qu'ils ne ratifiaient plus ces théories politiques unitaires ; ils ne se sentaient plus les auxiliaires de l'Eglise pour promouvoir le culte de la « vraie religion ». En fait, depuis la fin du moyen âge, la foi avait perdu de plus en plus sa prétention d'être le principe organisateur de toute la société. Bien plus, à une structure pyramidale de la sphère politique, se substituait, en certaines régions particulièrement gangrenées par les idéologies nouvelles, une structure démocratique, où le partage des pouvoirs se faisait dans une libre discussion, selon un régime constitutionnel qui battait en brèche l'absolutisme antérieur. L'Eglise ne pouvait plus énoncer et rappeler des devoirs pour un unique souverain, mais pour une pluralité d'individus aux opinions diverses quant à l'Eglise et à son rôle dans la société. Face à une entité politique juridiquement organisée selon le principe d'une contestation démocratique, comment l'Eglise allait-elle réagir désormais ?

Par comparaison avec une Europe très marquée par son passé antérieur, les *Etats-Unis,* dès 1776, prirent un départ différent, dans la mesure où leur émancipation nationale ne se fit pas en réaction contre un ordre politique hiérarchique dans lequel l'Eglise était fortement imbriquée, du genre de celui qu'avait connu la France dans la société d'Ancien Régime. Dans ce pays neuf, les catholiques étaient une minorité, dans un ensemble dominé par les Eglises protestantes, éprises de traditions libérales et chatouilleuses sur le plan des libertés démocratiques ; la tâche des catholiques américains consistait essentiellement à se faire reconnaître comme des Américains à part entière, en dépit du handicap de leur religion centralisatrice et malgré la pauvreté de leurs origines raciales...

B. — L'INTOLÉRANCE DES IDÉOLOGIES OPPOSÉES À L'ÉGLISE

Le XVIII[e] siècle a vu naître, chez certains hommes, une conscience critique, destructrice de l'harmonie antérieure entre l'Eglise et la société politique. Comme le dit en peu de mots Paul Hazard, dans

13. Cf. J. Leclerc, *art. cit.*

La Crise de la conscience européenne, les Français pensaient dans leur ensemble comme Bossuet, brutalement ils se sont mis à penser comme Voltaire ; c'est une révolution...

1. C'est d'abord du *côté de l'individu* que s'est portée l'exigence critique, qui n'a fait qu'étaler sa vague durant tout le XIX[e] siècle, avec la force d'une marée montante renversant et débordant les anciennes digues.

Tout a commencé — ou plus exactement tout s'est amplifié — avec la *Réforme,* qui a revitalisé profondément la fonction du laïc dans l'Eglise. Mais ce laïc est devenu bientôt un émancipé par rapport aux exigences de la hiérarchie ecclésiale. Tout le *mouvement de l'Aufklärung* a été une protestation contre le carcan dans lequel l'Eglise était réputée enfermer les libertés. La révolution copernicienne accomplie en philosophie ne peut s'arrêter à ce domaine ; elle mine désormais la dogmatique. Pour un Kant, la foi se résume en une adhésion à des propositions doctrinales synonymes de « fétichisme » et de « superstition », quand on reste à cet objet extérieur [14]. C'est aussi le langage que tiennent à Paris les révolutionnaires français, quand ils se réunissent dans les clubs à la mode. La liberté de croire ou de ne pas croire est devenue quelque chose dont seul l'individu est juge en s'appuyant sur les lumières de sa raison, et il ne faut pas attendre beaucoup de clarté de ce côté. La liberté revendiquée est d'abord une liberté indifférente à l'égard de Dieu, une liberté qui a à trouver son propre chemin vers le vrai et le bien, une liberté autonome dans l'exercice de son propre pouvoir. L'individu a en partage avec les autres hommes ce bien commun qu'est la raison. Et l'égalité est fondée sur elle et sur le refus consécutif de toutes les différences sociales qui la nient. Ce qui fonde la dignité de l'homme, c'est qu'il est un sujet « naturellement raisonnable », par-delà le masque artificiel que confèrent la naissance et l'appartenance à un « ordre » social.

C'est pourquoi la révolution et les régimes s'inspirant de ses idées proclament les « *droits de l'homme et du citoyen* ». Dans ces droits nouveaux, est affirmée la liberté d'opinion, de croyance et de culte, mais uniquement comme une possibilité individuelle sans traduction sociale.

Cette conception de la liberté est couronnée par une théorie politique dans laquelle la loi n'est plus le fait du prince chrétien, mais « l'expression de la volonté générale », expression publique de la rationalité inhérente en chacun. Le pouvoir de commander et de contraindre est remis par des citoyens à d'autres qui sont le visage

14. E. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft,* IV, 1[re], § 2.

public de leur être social. On se soumet à la règle de la majorité, car elle ne peut être mauvaise, étant le reflet des volontés du plus grand nombre possible. Il y a même une tyrannie de cette loi : si l'individu se refuse à obéir à ce qu'il a voulu lui-même librement dans son intériorité de citoyen, alors on le « contraindra d'être libre », comme le dit Rousseau. Il n'y a pas de contradiction dans un tel schéma, puisque ce pouvoir politique est l'émanation de chacun et des autres, abstraitement considérés comme citoyens, exerçant leurs prérogatives publiques. La liberté vraie ne peut se trouver en effet dans la zone privée de la personne, égoïste et contingente. Conjugué à cette visée idéologique, l'Etat est perçu sur un plan également rationnel ; l'individu, à ce niveau, n'existe plus en tant que personne privée athée ou religieuse, il n'est plus que le sujet d'un pouvoir qui s'arroge tous les droits sur les consciences. Thermidor est l'aboutissement logique de ce rationalisme totalitaire ; on le verra curieusement resurgir, mêlé à d'autres apports, dans la pratique de certaines démocraties populaires. Mais, dans l'intervalle cependant, il y eut Marx et son insistance sur l'aspect social de la liberté. La liberté de chacun est la condition de la liberté de tous, disait Marx, ce qui va plus loin que la conception de 1789, où la liberté de chacun s'arrête là où commence celle d'autrui.

2. *Marx,* partant de tout autres prémisses, sera en effet un point d'achèvement de cette conscience critique émancipée. On sait que la totalité de sa critique repose sur la critique de la religion : « Ce n'est pas la religion qui fait l'homme, c'est l'homme qui fait la religion ». Une fois l'homme délivré de l'aliénation religieuse, il est impensable que l'Etat soit chrétien et que la religion reste religion d'Etat. Pour Marx, en effet, le concept d'un Etat qui comprend la religion dans son essence est proprement incohérent et contradictoire. L'Etat est ce qui doit permettre la reconnaissance de l'homme par l'homme ; cette réalité proprement humaine ne peut donc apparaître que quand les hommes concrets seront libérés des différentes aliénations qui les emprisonnent. Pour le moment, l'Etat dit chrétien, écrit Marx, ne peut être que le refuge de la classe qui se sert de son pouvoir économique associé à la pratique de la religion, dans le but inavoué d'opprimer toutes les velléités de révolte du prolétariat ; l'Etat n'est que « le point d'honneur spiritualiste d'une époque sans esprit ».

C. — LA RÉPONSE DE L'ÉGLISE : TOLÉRANCE ET INTOLÉRANCE

1. Face à cette mutation radicale provoquée dans les consciences par le déferlement sur l'Europe de l'idéologie de 1789, les catholiques du XIX[e] siècle étaient divisés. La plupart ne voyaient de solutions

que dans un retour à la cohésion politico-religieuse de l'ancienne société. Face à tous ces ferments de révolte, beaucoup se reconnaissaient dans le langage ferme de Monsieur de Bonald : « on ne devrait jamais rassembler les hommes qu'à l'église ou sous les armes ; car là, ils ne délibèrent point, ils écoutent et ils obéissent » [15].

Mais certains — ceux qu'on va appeler les *libéraux* — perçoivent la nouveauté des choses et la nécessité d'une réconciliation entre l'Eglise et la société. Témoin Ozanam saluant le Pie IX des débuts comme quelqu'un qui « semble vraiment envoyé de Dieu pour conclure la grande affaire du XIX^e^ siècle, l'alliance de la religion et de la liberté » [16]. Cette question de la liberté est perçue comme faisant corps avec le problème politique ; cela transparaît assez nettement dans une lettre de Montalembert à son ami le P. de Ravignan, dans laquelle il critique l'attitude de beaucoup de jésuites qui s'obstinent à « confondre avec les égarements révolutionnaires cette tendance invincible qui porte le monde moderne à substituer le principe et la pratique de la souveraineté nationale à la monarchie absolue » [17].

2. *La réponse officielle de l'Eglise* sera une fin de non-recevoir opposée aux revendications libérales de l'époque. A ce sujet, il est possible d'affirmer que la nouveauté de la situation n'est pas appréciée pour elle-même ; le poids sociologique des catholiques pèse très fort dans la balance du côté des perspectives conservatrices. Il faut dire en même temps que les revendications libérales se démarquent assez mal de leur enveloppe idéologique ; une gangue d'intolérance les enserre : laïcisme, rationalisme, autonomie complète de l'individu et de la sphère politique par rapport à Dieu et aux exigences de l'Eglise. C'est cette compromission de la liberté avec des théories inadmissibles pour l'Eglise qui permet de comprendre la sévérité des *jugements pontificaux* pendant une bonne partie du XIX^e^ siècle. En 1864, reprenant l'enseignement de Grégoire XVI, *Pie IX* ne déclarait-il pas dans « Quanta cura » : « en conséquence de cette idée absolument fausse du gouvernement social, ils n'hésitent pas à favoriser cette opinion erronée, on ne peut plus fatale à l'Eglise catholique et au salut des âmes, et que notre prédécesseur d'heureuse mémoire, Grégoire XVI, appelait un *délire* (deliramentum), savoir que la liberté de conscience et des cultes est un droit propre à chaque homme ; qu'il doit être proclamé et assuré dans tout Etat bien constitué ; et que les citoyens ont droit à la pleine liberté de manifester hautement et publiquement leurs opinions, quelles qu'elles soient,

15. Cité par J. BABOULÈNE, dans la Préface à A. VIAL, *La foi d'un paysan.* L'impasse de l'A.C.J.F., Paris, Ed. de l'Epi, 1967, p. 12.

16. Lettre d'Ozanam à dom Guéranger, citée par R. AUBERT, *Le Pontificat de Pie IX*, coll. *Histoire de l'Eglise*, 21, Paris, Bloud & Gay, 1952, p. 20.

17. *Ibid.*, p. 24 s.

par la parole, l'imprimé ou autrement, sans que l'autorité ecclésiastique ou civile puisse le réprimer » [18].

Il est certain que l'Eglise n'a guère été soucieuse de dégager ce qu'il y avait de positif dans le mouvement qui animait les tenants de la liberté. C'était un siècle d'affrontements idéologiques, et l'Eglise catholique était encore très liée à des régimes monarchiques chancelants. Enfermée dans son ghetto, elle ne pouvait voir que des erreurs dans les forces qui grignotaient son influence sociale, faute d'un jugement sur l'histoire suffisamment dégagé des pressions de la violence révolutionnaire du moment. Une fois que l'on a saisi l'isolement de l'Eglise dans le monde nouveau qui se construisait de façon anarchique, on comprend mieux la cohérence de la position de Pie IX. Cette « idée absolument fausse du gouvernement social », Pie IX l'appelle dans le *Syllabus* le « *naturalisme* » ; le naturalisme, c'est la reprise des idées de *Rousseau* par des théoriciens de la société et des démocrates au goût du jour. Pour se constituer en société politique, les hommes forment entre eux un « pacte social », représentation logique et non chronologique du passage de l'homme individuel à l'homme vivant en société organisée : les citoyens remettent entre les mains du « souverain » l'exercice de cette raison qu'ils ont en partage de par leur nature humaine. Le corps politique ainsi formé, c'est le triomphe de la raison indivise.

Pie IX pourra montrer dans le *Syllabus* que, dans cette conception, « l'Etat, comme origine et source de tous les droits, jouit d'un droit qui n'est circonscrit par aucune limite » [19]. La liberté de culte prônée par les modernes théoriciens devient dès lors critiquable, parce qu'elle est une institution légale de la société, qui manifeste l'omnipotence de l'Etat, doué désormais du pouvoir singulier de donner droit de cité à toutes les religions en les installant sur un même pied d'égalité juridique. Toutes les religions se valent, qu'elles soient vraies ou fausses, puisque le jugement « théologique » qui les déclare telles est maintenant le fait de la raison absolument autonome de l'individu et du « souverain » qui en est la représentation collective.

Le concept de liberté de conscience dérive lui aussi de ce naturalisme de base ainsi décrit dans le *Syllabus* : « La raison humaine, considérée sans aucun rapport à Dieu, est l'unique arbitre du vrai et du faux, du bien et du mal ; elle est à elle-même sa loi, elle suffit par ses forces naturelles pour procurer le bien des hommes et des peuples » [20].

En vérité, c'est un *non possumus* que Pie IX dresse en face de ce subjectivisme qu'il considère comme un « indifférentisme » pra-

18. Pie IX, *Quanta cura*, 8 décembre 1864.
19. Pie IX, *Syllabus*, Prop. 39 ; Dz.-Sch. 2939.
20. *Ibid.*, Prop. 3 ; Dz.-Sch. 2903.

tique. La liberté de conscience ne peut être assise sur cette base à laquelle il manque d'être objectivement fondée.

Au cours de son long pontificat, *Léon XIII* reviendra plusieurs fois sur cette série d'erreurs. Il s'efforce de montrer le lien intime qui unit la liberté de conscience qu'il continue de condamner et la maxime qui proclame que « nul n'est au-dessus de l'homme (*homini antistare neminem*) » [21]. De même, il marque la connexion réelle entre la liberté de culte qu'il condamne également et les idées de ceux « qui font du gouvernement un maître aux pouvoirs illimités » [22].

En réalité, aucune revendication du XIX^e^ siècle ne doit être abstraite du contexte global dans laquelle elle s'inscrit. Léon XIII, plus que tout autre, est sensible à l'arrière-fond idéologique qui sous-tend les proclamations en faveur de la liberté de conscience et de culte : « Il faut donc prendre garde de se laisser tromper par la spécieuse honnêteté de ces libertés, et de se rappeler de quelles sources elles émanent et par quel esprit elles se propagent et se soutiennent » [23].

D. — LES SOLUTIONS PRATIQUES

1. *Tolérance.* Dans cette impasse où s'engageait l'Eglise dans ses rapports avec une société devenue laïque, il fallait trouver des solutions théoriques qui permissent de résoudre les conflits engendrés par la pratique.

La première de ces solutions est d'insister sur la *tolérance,* que l'on peut définir comme « permission négative d'un mal réel ou supposé » [24]. C'est un « laisser-faire » accordé parce qu'il est impossible de faire autrement, et ne comportant ni une approbation ni même une concession, puisqu'il connote toujours une nuance de réprobation. La question est donc : quelle peut être l'expression sociale de la liberté religieuse quand le pouvoir politique est chrétien, athée ou indifférent ?

Si l'Etat est chrétien, dira Léon XIII, il devra faire de la religion catholique sa religion, mais sans que cette religion puisse devenir pour lui un obstacle à l'exercice de droits pour lesquels il est souverain. Il y aura deux ordres, qui conjugueront leur action et qui devront régler les questions mixtes qui les opposent, d'un commun accord, par le biais de contrats collectifs ou concordats.

Mais si l'Etat est indifférent ou hostile à la religion catholique, et si aucun concordat ne permet de régler les questions litigieuses,

---

21. LÉON XIII, *Libertas praestantissimum,* 20 juin 1888.
22. *Ibid.*
23. LÉON XIII, *Immortale Dei,* 1^er^ novembre 1885.
24. *« permissio negativa malorum »* : F. M. CAPPELLO, S.I., *Summa Iuris publici Ecclesiastici...,* Rome, Univ. Grég., 1923, n. 270, p. 345 ; cité par A. MICHEL, « Tolérance », *DTC,* 15, I, col. 1209 s.

l'Eglise et l'Etat seront séparés de fait. Les Papes condamneront ce régime de séparation, mais le toléreront quand il n'y aura pas d'autre possibilité pratique et pour éviter un plus grand mal, comme le serait une persécution ouverte ou larvée contre l'Eglise. Léon XIII dira : « Cette manière de faire, si elle a de nombreux et graves inconvénients, offre aussi quelques avantages, surtout quand le législateur, par une heureuse inconséquence, ne laisse pas de s'inspirer de principes chrétiens ; et les avantages, bien qu'ils ne puissent justifier les principes de la séparation, ni autoriser à les défendre, rendent cependant digne de tolérance un état de choses qui pratiquement n'est pas le pire de tous » [25].

A l'égard des autres religions, l'Etat chrétien devra se montrer tolérant également, en vue d'un plus grand bien ou pour éviter un plus grand mal. En décrétant cette tolérance de fait, il n'accordera pas aux autres religions le droit moral positif d'exercer leur culte, mais seulement le droit négatif de n'être pas empêchées dans l'exercice de ce culte [26].

Mais avec une telle conception de la liberté, qui balance perpétuellement entre un versant positif et un versant négatif, ne risque-t-on pas de tomber dans un opportunisme de fait, bien malaisé à justifier aux yeux de ceux qui sont en dehors de l'Eglise catholique ? Il y a en germe le risque d'un utilitarisme pratique, dont le signe de ralliement pourrait être ce mot que l'on prête faussement à L. Veuillot, 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 ».

2. *La distinction de la thèse et de l'hypothèse.* A l'issue du congrès de Malines, où *Montalembert* avait prononcé un discours retentissant sur « l'Eglise et les libertés modernes », la *Civiltà cattolica* signalait, dans son numéro du 2 octobre 1863, tout le prix qu'elle attachait à ces considérations et, élevant le débat à un niveau général, introduisait dans la réflexion théologique une *distinction entre la thèse et l'hypothèse,* appelée à un certain succès, bien qu'elle ne fût pas une création nouvelle :

> Les libertés modernes, à titre de *thèse,* c'est-à-dire comme principes universels concernant la nature humaine en elle-même et l'ordre divin du monde, sont absolument condamnables et elles ont été condamnées à plusieurs reprises par les Pontifes romains, notamment par ceux qui, depuis le XVI[e] siècle, ont pris le nom de Pie. Mais, à titre d'*hypothèse,* c'est-à-dire comme dispositions appropriées aux conditions spéciales de tels ou tels pays, elles peuvent être légitimes et les catholiques peuvent les aimer et les défendre ; ils font une œuvre belle et très utile quand

25. Léon XIII, *Au milieu des sollicitudes,* 16 février 1892, cité *ibid.*, col. 1221.
26. *Ibid.*

ils s'en servent le plus efficacement possible pour le service de la religion et de la justice [27].

Dès lors, cette théorie, qui distingue finalement entre l'idéal et les nécessités empiriques, va connaître une rapide fortune. On la retrouvera, à titre de référence implicite ou explicite, dans maints écrits, et notamment dans un texte de *Léon XIII,* que nous tirons d'*Immortale Dei.* La distinction est ici appliquée à la tolérance par l'Etat des divers cultes autres que le culte catholique : « Si l'Eglise juge qu'il n'est pas permis de mettre sur le même pied légal 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 ».

Les éclaircissements et le rappel historique qu'on vient de lire permettront de dégager plus aisément, dans une étude ultérieure, la nouveauté et la signification exacte de la déclaration de Vatican II, ainsi que les perspectives nouvelles ouvertes par *Dignitatis humanae* concernant divers problèmes actuels comme le pluralisme, le contenu éthique de l'Etat et l'attitude politique du chrétien.

F 92170 Vanves
15, rue Raymond-Marcheron

H. MADELIN, S.J.
Centre de Recherche et d'Action Sociales (CERAS) Action Populaire

27. Cité par J. LECLER, *A propos de la distinction de la « Thèse » et de l'« Hypothèse »*, dans *RSR* 41 (1953) 530.