NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

107 N° 3 1985

La liberté religieuse. Vingt ans après *Dignitatis humanae*

Sandro MAGGIOLINI ((Mgr))

p. 347 - 360

https://www.nrt.be/it/articoli/la-liberte-religieuse-vingt-ans-apres-dignitatis-humanae-839

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La liberté religieuse

Vingt ans après « Dignitatis humanae »

LIMITES ET PERSPECTIVES D'UN DOCUMENT CONCILIAIRE

Le 7 décembre 1985 il y aura vingt ans que fut promulguée la Déclaration « du droit de la personne et des communautés à la liberté sociale et civile en matière religieuse ». L'approche de cet anniversaire nous invite à reprendre l'examen de ce document. Au terme des années écoulées, sa teneur manifeste plus d'une limite, mais en même temps elle laisse entrevoir des perspectives qu'il convient de mettre en lumière.

Notre analyse l'abordera du point de vue particulier de la présence des chrétiens dans la société. Elle considérera d'abord, dans la doctrine du Concile en matière de liberté religieuse, les aspects de « nouveauté » — lesquels n'ont pas manqué de susciter une sorte d'hésitation, voire de sérieuses perplexités et jusqu'à une certaine résistance. En second lieu nous ferons brièvement allusion aux timidités et aux lenteurs affectant l'application des principes généraux pourtant formulés par le Concile. Enfin nous esquisserons les lignes d'un développement qui serait cohérent avec l'enseignement conciliaire tant sur plan doctrinal que dans le domaine pastoral.

I. - Une élaboration délicate, un accueil laborieux

On n'analyse pas correctement un texte sans le replacer d'abord dans la conjoncture historique où il a été rédigé. Dans le cas de *Dignitatis humanae*, on sait les difficultés rencontrées durant la phase d'élaboration, puis à l'étape de l'acceptation. Rappelons de façon synthétique quelques-uns des motifs qui ont inspiré à son égard une certaine défiance, sinon une véritable opposition.

1. C'était d'abord la conscience vive et persistante du danger de fond auquel pouvait exposer l'enseignement en question, danger de confusion — comme le disait une expression à la mode — entre

la « liberté des consciences » et la « liberté de conscience ». Autrement dit, on craignait que l'affirmation de la liberté religieuse entame ou du moins paraisse entamer l'obligation de chercher la vérité et d'y adhérer, surtout dans le domaine religieux. Davantage encore on redoutait qu'une telle prise de position ne signifie, sur le plan objectif, une sorte de nivellement entre le christianisme et les autres formes de religion et même qu'elle ne traduise d'une façon générale une méconnaissance de la vérité comme telle. On verserait ainsi dans le relativisme épistémologique et moral ou du moins on y tendrait.

Les résistances cédèrent — non sans peine chez plusieurs — devant les affirmations maintes fois répétées du document lui-même touchant la valeur objective de la vérité connue, l'impératif auquel l'homme est soumis dans la recherche du sens de son existence et le partage de ses convictions à ce sujet, touchant aussi la signification unique et totalisante du christianisme, dont l'Eglise est l'interprète authentique tant en matière doctrinale qu'en fait d'applications pratiques. Les résistances tombèrent — avec peine, ici encore — quand on se rendit compte que la Déclaration se bornait à inculquer le respect dû par les pouvoirs publics et les divers organes formateurs de l'opinion, et même par chaque homme individuellement, à la liberté de la personne en ses choix existentiels, plus spécialement en ses options religieuses. De surcroît, en adoptant pareille position, le Concile rencontrait de façon singulièrement adéquate les épreuves et les contraintes imposées aux croyants par les régimes dictatoriaux de différents pays, notamment, mais non pas uniquement, en Europe de l'Est.

2. Autre cause non négligeable de malaise, sinon de véritable refus : le besoin de se convaincre et le souci de bien montrer que la reconnaissance de la liberté religieuse n'impliquait aucune sorte de désaveu de l'histoire du christianisme ou de la doctrine même que le Magistère avait enseignée, surtout au siècle dernier [1].

En ce qui concerne le Magistère, on prit peu à peu conscience de la différence des points de vue à partir desquels, d'une fois à une autre, il avait envisagé le problème. Il ne s'agissait pas de décider si l'erreur peut revendiquer des droits égaux à ceux de la

1. La Déclaration reprend en substance ce qui avait déjà été exposé sur le sujet par Jean XXIII dans l'encyclique *Pacem in terris* du 11 avril 1963. (Cf. aussi l'ancien Code de droit canon, c. 1351 : « *Ad amplexandam fidem catholicam nemo invitus cogatur.* »)

vérité. Au centre de la discussion se situait clairement la personne humaine, appelée en raison de sa dignité à adhérer librement à la vérité au titre de la vérité même et capable aussi d'en refuser la recherche et l'acceptation.

Sous l'angle de l'histoire, il faut bien avouer que l'enseignement de Vatican II sur la liberté religieuse ne rallia qu'assez péniblement l'assentiment de certains esprits : ceux-ci n'avaient peut-être plus l'habitude de canoniser l'image de la chrétienté médiévale, où la « societas » présentait plus d'un trait d'« ecclésiocratie », mais ils gardaient et mettaient assez couramment en œuvre des catégories et des attitudes telles que la distinction entre « thèse » théorique et « hypothèse » pratique, et surtout la notion de « tolérance ».

Le tournant historique pris par le Concile demandait, redisons-le, de reconnaître avec tout le sérieux voulu la dignité de la personne humaine. Et cela — fait paradoxal — non seulement ou principalement sous la pression de revendications formulées hors de l'Eglise, mais surtout à partir de prémisses chrétiennes qui avaient provoqué dans l'antiquité une crise de la société païenne et que, avec une notable incohérence, l'histoire de l'Eglise avait laissées dans l'ombre durant de longs siècles.

3. Une troisième raison, plus immédiate, aide à expliquer certaines résistances opposées à l'enseignement sur la liberté religieuse : le changement de mentalité et d'attitude que réclamait la doctrine du Concile.

Parmi les Pères de Vatican II, un certain nombre venaient, ne l'oublions pas, de pays dont la tradition réservait divers privilèges à l'Eglise catholique et où même, parfois, on proclamait le catholicisme « religion d'Etat » — souvent d'ailleurs sans en tirer les conséquences concrètes. A cet égard on aurait pourtant bien dû rester attentif aux difficultés que les croyants rencontraient là où les pouvoirs publics obéissaient à une idéologie, ou encore aux situations dans lesquelles, au contact de communautés d'autres confessions ou religions, les catholiques avaient à subir des manifestations d'hostilité. On comprendra cependant l'espèce de désarroi éprouvé par les pasteurs devant un état de choses qui ne permettrait plus de conserver et de transmettre la foi de façon quasiment automatique, à l'abri d'une large protection de l'Etat. Ce qui s'annonçait pour l'avenir, c'était une coexistence dans la société civile, où la religion catholique ne jouirait plus d'un a priori quelconque

ni d'un héritage historique, mais ne trouverait appui que dans son existence et sa consistance effectives à côté d'autres religions. D'où la nécessité d'un effort continuel pour animer la communauté catholique et affronter le pluralisme religieux, sans possibilité de nourrir encore des illusions.

II. - Les principes et les applications de « Dignitatis humanae » dans le contexte historique du Concile

C'est dans le contexte caractérisé par ces coordonnées que naît la Déclaration *Dignitatis humanae*. Avec un horizon dont l'étroitesse paraît assez évidente, au moins dans l'ordre des applications. Mais aussi avec des orientations générales dont les lignes sont devenues de plus en plus claires après le Concile, à mesure qu'on se rendait plus attentif et plus accueillant aux responsabilités résultant de la foi.

1. Plus haut nous avons rappelé l'élément fondamental de la Déclaration. Pour Vatican II, la personne humaine [2], en vertu de sa dignité inviolable, a le droit, négativement, de ne pas être forcée par contrainte physique ou psychologique à embrasser une foi ou à s'agréger à une institution religieuse ; positivement, elle a, dans les limites du bien commun, le droit à la plus entière liberté possible dans un choix qui l'engage à un niveau très intime et avec les plus graves conséquences : l'option portant sur la croyance en Dieu et la conduite morale qui en dérive. Cela implique que, dans la vie civile, la personne humaine ne subisse aucune discrimination selon qu'elle se présente comme croyante, athée ou agnostique — encore qu'en ces derniers cas elle fasse un usage objectivement mauvais de son intelligence et de sa volonté ou renonce à en user comme il faut.

Ce noyau fondamental de l'enseignement conciliaire, la Déclaration *Dignitatis humanae* le considère principalement en référence à la personne individuelle ; c'est bien normal, mais elle n'insiste

2. Le droit de la personne se fonde, dans la Constitution conciliaire, sur trois principes intimement associés : 1. le principe théologique et dogmatique de la liberté de la foi ; 2. le principe moral et juridique du respect et de la protection de la personne humaine ; 3. le principe politique et juridique de l'incompétence de l'Etat en matière de choix religieux.

que peu sur l'existence communautaire des personnes, leur vie en groupe, leur action coordonnée. Par ailleurs elle privilégie, parmi les sociétés humaines auxquelles on peut s'agréger, le rapport à l'Eglise [3], considérée cependant comme structure religieuse — au sens strict et peut-être relativement fermé — plutôt que comme communauté destinée à s'insérer dans la société pour y introduire un style nouveau de pensée et de conduite. Ce sont de telles accentuations qui autorisent à parler de limites.

Entendons-nous : il s'agit d'accentuations et non pas d'exclusives. La suite de nos réflexions se chargera de rendre justice à la Déclaration. On observe toutefois que, si les critiques formulées sont justes, le thème de la liberté religieuse est analysé et exposé par *Dignitatis humanae* dans une optique fort étroite, du moins pour ce qui regarde ses applications.

C'est la constatation qui semble s'imposer devant le texte de Vatican II. Celui-ci s'attache fortement à mettre en lumière le droit de l'homme à jouir, « outre de la liberté psychologique, de l'immunité à l'égard de toute contrainte extérieure » (n. 2) dans la recherche et l'acceptation de la vérité religieuse. Il semble cependant que parfois le sujet humain est pensé dans son individualité ; on souligne moins les liens qui unissent les hommes entre eux, surtout quand on veut exprimer l'influence que la foi exerce ou du moins peut exercer sur la société. Et encore : notre texte affirme nettement, par exemple, le droit des communautés religieuses — et de l'Eglise en particulier —

> de n'être pas empêchées, par des moyens légaux ou par des actes administratifs du pouvoir civil, de choisir, de former, de nommer, de déplacer leurs ministres, de communiquer avec les autorités et communautés religieuses vivant en d'autres régions du monde, de construire des édifices religieux, d'acquérir les biens nécessaires et d'en avoir la jouissance (n. 4).

On n'insiste pas autant sur la liberté, pour les croyants, de se rendre présents à la société, individuellement comme aussi à titre collectif, non seulement sous des formes cultuelles ou dévotionnelles, mais également par des expressions culturelles d'inspiration chrétienne, leur rattachement à l'autorité de l'Eglise comportant des modalités et des degrés divers.

---

3. Cela seulement après avoir affirmé la liberté religieuse de la personne, et précisément aux n. 3, 13 et 14. Cette revendication est présentée comme une conséquence de la liberté religieuse de tous.

2. Nous avons parlé d'accentuations particulières. En réalité la Déclaration contient au moins des allusions aux dimensions communautaires de la personne. Qu'on songe par exemple au n. 5, tout entier consacré, on le sait, au *droit de la famille à une école dont l'orientation corresponde aux convictions et aux projets éducatifs des parents*. C'est en cet endroit qu'on rencontre la formulation la plus explicite et la plus claire dans le champ des applications. Il y en a encore d'autres. Et même certains passages inculquent non seulement le droit des citoyens à la liberté religieuse, y compris le cas où ils se groupent en associations, mais aussi le devoir de respecter ce droit, voire de créer des situations où la liberté religieuse soit un fait et passe dans les mœurs : « tous les hommes doivent être soustraits à la contrainte de la part *soit des individus, soit des groupes sociaux et de quelque pouvoir humain que ce soit* » (n. 2) ; et encore : « le soin de veiller au droit à la liberté religieuse incombe *à la fois aux citoyens, aux groupes sociaux, aux pouvoirs civils* » (n. 6) ; etc.

En ce qui concerne l'Eglise, il paraît bien compréhensible qu'un texte élaboré dans un contexte historique donné et, de plus, soucieux d'enseigner un droit appartenant à toute espèce de groupe religieux s'attarde assez peu à mettre en relief l'influence que la communauté chrétienne peut — et doit — exercer sur la société. *Dignitatis humanae* fait appel aux exigences intrinsèques en vertu desquelles la religion est un fait communautaire et public : « la nature sociale de l'homme requiert elle-même qu'il exprime extérieurement les actes intérieurs de religion, qu'en matière religieuse il ait des échanges avec d'autres, qu'il professe sa religion sous une forme communautaire » (n. 3). Mais en plus d'un passage la Déclaration indique aussi des orientations qui stimulent les croyants ou du moins réclament pour eux la liberté d'agir dans le contexte social « *de manière individuelle ou associés à d'autres* » (n. 2), afin de « *régler toute leur vie selon les exigences de la vérité* » (*ibid.*), d'« *agir selon leur conscience, surtout en matière religieuse* » (n. 3), comme aussi de s'engager, au sein de groupes institués, « *à orienter leur vie selon leurs principes religieux* » (n. 4) ; elle revendique ainsi le « droit qu'ont les hommes, mus par leur sentiment religieux, *de tenir librement des réunions et de constituer des associations éducatives, culturelles, caritatives et sociales* » (*ibid.*)

C'est peu, sans doute ; mis à part le droit de la famille au choix de l'école, manquent surtout les applicaions aux divers secteurs

de la vie sociale. Le texte offre toutefois quelques indications sur l'initiative des chrétiens, seuls ou en communauté, dans la vie de la cité. On les appréciera mieux si, en tenant compte de notations heureuses sur la conception laïque de l'Etat, on approfondit l'analyse des rapports entre foi et culture.

III. - La laïcité de l'Etat

Sans parler en termes exprès de la laïcité de l'Etat — ou plus généralement des pouvoirs publics —, la Déclaration *Dignitatis humanae* affirme sans hésitation que le pouvoir civil a « pour fin propre... de pourvoir au bien commun temporel » (n. 3). Il n'est donc pas permis à l'Etat d'être confessionnel ou idéologique. Et cela pas plus en fait qu'en principe (cf. n. 15).

On comprend aisément que le Concile fasse à l'Etat un devoir de cette « neutralité » — vérifiée au moins à l'état de tendance et appelant des précisions ultérieures : elle est le présupposé qui conditionne la réalité de la liberté religieuse. L'Etat est même tenu d'exercer sa vigilance et d'intervenir afin qu'en son sein même d'autres forces — de caractère économique, social, politique, culturel, etc. — ne fassent pas obstacle à l'exercice de la liberté religieuse.

Pourquoi, à propos de cette neutralité, parlons-nous de « tendance » et de « précisions » à apporter ? Le terme de « tendance » se justifie du fait que, au concret, il est très difficile de rencontrer une situation totalement indemne d'influences indues. Ce qui est requis, c'est de s'engager dans ce sens. Quant aux précisions, elles s'imposent parce que la neutralité de l'Etat est obligatoirement — et heureusement — liée au devoir de respecter sans discrimination et de promouvoir le plus efficacement possible les droits fondamentaux de la personne : de la personne individuelle et de la personne qui se structure, agit et s'exprime par ses relations, au sein de la famille comme communauté naturelle, dans les divers types de groupements et dans l'ensemble de la société. En d'autres termes, la personne n'est pas au service de l'Etat, mais l'Etat — toute espèce de pouvoir public — au service de la personne. Celle-ci possède des droits fondamentaux, inaliénables, qui doivent être *reconnus* parce que ce sont des droits natifs, et n'ont pas à être *conférés* par des puissances extérieures, de façon peut-être selective, voire arbitraire. Qu'on songe au droit à la vie. Au droit de

se nourrir et de travailler. Si l'on refuse de s'enfermer dans une vision idéologique réduisant tout à des rapports économiques et à des conflits de « classes » ou d'« intérêts », on pensera à l'ensemble des autres droits inaliénables qu'il est superflu d'énumérer ici, mais qui s'étendent jusqu'à la liberté religieuse — pour nous en tenir à notre sujet — ainsi qu'à la liberté de création et d'expression culturelles. Et cela, insistons-y, non seulement sur le plan individuel, mais également sur le plan communautaire, même avec la constitution de groupements caractérisés par une dimension religieuse ou une composante culturelle.

Les droits relatifs à ces dernières libertés peuvent paraître dépourvus d'importance ou nettement moins importants que ceux qu'on a rappelés précédemment. En fait, consentir à une telle dépréciation reviendrait à frustrer la personne de certaines de ses prérogatives les plus nobles. En effet, l'homme n'est-il pas appelé, en cas de conflit, à subir des discriminations, à endurer la faim, à se laisser supprimer, plutôt que de renoncer à une foi ou à des convictions humaines qui fondent une conduite cohérente ? La Déclaration observe avec satisfaction — non sans quelque candeur, peut-être, à voir la situation actuelle :

> La dignité de la personne humaine est, en notre temps, l'objet d'une conscience toujours plus vive ; toujours plus nombreux sont ceux qui revendiquent pour l'homme la possibilité d'agir en vertu de ses propres options et en toute libre responsabilité, non pas sous la pression d'une contrainte, mais guidé par la conscience de son devoir (n. 1).

Ce n'est là qu'un exemple des droits qui touchent les exigences les plus profondes de la personne. En même temps que les devoirs corrélatifs, cela va de soi.

Or, si l'Etat est tenu de servir la personne sous tous ses aspects, y compris ses aspects sociaux, il devra se structurer de façon à la fois unitaire et pluraliste. Unitaire, afin d'éviter toute discrimination dans les prestations à réclamer et de rencontrer les besoins communs à tous les citoyens. Pluraliste, pour reconnaître, respecter, promouvoir et coordonner les initiatives variées prises dans les différents domaines, et surtout pour faire droit à la diversité des mentalités et des styles de vie, ceux des individus comme ceux des groupements, y compris les groupements religieux et culturels. Cela n'a guère de sens, nous paraît-il, de parler de pluralisme religieux et culturel dans les domaines où l'on vit nécessairement

ensemble : ce sera là tout au plus le lieu du pluralisme économique ou politique. Tout change quand la personne s'exprime, seule ou en groupe, dans les secteurs sociaux qui touchent aux libres convictions et conceptions de la vie : secteurs qui peuvent être, avec leurs traits spécifiques, outre celui de la religion, ceux de la famille, de l'éducation, de l'école, de la création et de l'expression culturelles, de l'assistance, de l'exercice de la charité, de l'organisation des loisirs, etc. C'est spécialement dans ces secteurs et dans les secteurs similaires que s'impose à l'Etat, à côté du principe de *socialité*, celui de *subsidiarité*. Si du moins l'Etat — ou tout autre pouvoir public — entend ne pas brimer la liberté du citoyen en tendant à devenir un « Etat éthique » avec toutes les conséquences qu'on peut constater et prévoir. La Déclaration insiste nettement sur le pluralisme ou, si l'on préfère, sur la primauté de la liberté.

> Il faut s'en tenir à la coutume de sauvegarder intégralement la liberté dans la société, usage demandant que le maximum de liberté soit reconnu à l'homme, et que celle-ci ne soit restreinte que lorsque c'est nécessaire et dans la mesure qui s'impose (n. 7).
>
> Il est manifeste que les peuples sont aujourd'hui portés à s'unir toujours davantage ; que des relations plus étroites s'établissent entre populations de culture et de religion différentes ; que s'accroît la conscience prise par chacun de sa responsabilité personnelle. Pour que s'instaurent donc, dans le genre humain, des relations pacifiques et la concorde, il s'impose qu'en tous lieux la liberté religieuse soit sanctionnée par une garantie juridique efficace et que soient respectés le devoir et le droit de mener librement, dans la société, la vie religieuse (n. 15).

Comme on le remarque, au moins en ce qui touche aux initiatives qui manifestent un caractère culturel original, l'Etat est tenu de reconnaître et de favoriser non seulement la liberté de chaque citoyen *dans le cadre* des institutions publiques, mais encore celle des citoyens associés et donc *des* institutions libres. Bien que « privées » en ce qui regarde la propriété des moyens, celles-ci n'en sont pas moins « publiques » en raison des services qu'elles peuvent rendre ou qu'elles rendent effectivement.

Dans cet esprit, l'Etat doit s'efforcer de dépasser la tendance à « étatiser » toutes les initiatives, fussent-elles publiques, quand elles naissent d'une « vision du monde » particulière. Il est superflu de noter par combien de procédés divers peut se traduire cette tendance étatisante. Par la contrainte physique ou psychologique pure et simple. Ou en assurant aux citoyens les services auxquels ils ont droit (par exemple la possibilité de fonder une famille et

de bénéficier d'une école), tout en les contraignant à s'accommoder de ces services selon la modalité sous laquelle ils sont rendus, modalité qui obéira parfois à un parti pris idéologique. En faisant jouer de façon incorrecte le rapport entre « public » et « privé » ; c'est le cas, pour donner un exemple paradoxal mais nullement fictif, lorsque l'Etat — ou tel autre pouvoir public — abandonne à l'initiative des particuliers ou des groupes sociaux la charge de pourvoir à des besoins primaires en acquérant des ambulances et en organisant le transport des malades, mais s'arroge par ailleurs le droit de monter, avec les deniers publics, des spectacles « populaires » à l'intention d'un peuple frustré dans ses convictions les plus profondes et dans sa « mémoire » historique, soumis à une « interprétation » — et à une manipulation — jusque dans ses désirs les plus éphémères. (Suivant une telle manière d'agir, il incomberait aux individus ou à des associations libres de construire les égouts à leurs frais, tandis que le pouvoir public dépenserait l'argent de la communauté en activités parfaitement superflues ou — ce qui présente davantage d'intérêt — en réalisations de caractère plus nettement culturel.)

Il arrive encore à l'Etat — ou au pouvoir public en général — de céder à la tentation de l'étatisme quand il affirme en principe le droit à la liberté, mais refuse en fait aux citoyens et aux groupes sociaux les moyens pratiques d'exercer ce droit. Ou quand il crée artificiellement des structures libres en apparence, mais intégrées dans un projet culturel monolithique et soutenues par des subventions publiques. Ou quand il applique la « technique de la cooptation » : on tâche de faire passer pour résultat de l'action des pouvoirs publics les expressions libres d'individus ou de groupes, et de toute façon on met obstacle à leur développement et à leur survie si elles ne s'alignent pas sur une direction idéologique prédéfinie. Ou bien encore lorsque l'Etat recourt à la « technique de la neutralité présumée » : telle ligne idéologique imposée est présentée comme « neutre », ouverte à toutes les conceptions, alors qu'en réalité elle interdit et réduit par nivellement toute espèce d'originalité culturelle. (Ne tend-on pas de la sorte à rendre impossible le témoignage chrétien lui-même — pour en rester au cas de la liberté religieuse à vivre par un croyant ?) Et l'énumération pourrait s'allonger.

Il importe de le souligner : ce que nous mettons en cause, ce ne sont pas les services sociaux qui, en toute hypothèse, doivent être

assurés, mais *la manière* dont on y pourvoit. Ce disant, nous n'avons pas simplement en vue la qualification technique, mais aussi et bien davantage la visée idéale à laquelle obéissent les personnes et les structures dans l'accomplissement des tâches en question. Or, il faut y insister, il est impossible que cette visée n'influe pas sur le style des réalisations.

A la lumière de ce qu'on vient de dire, il est clair qu'en pareil domaine le rôle supplétif revient à l'Etat, face au manque d'initiative éventuelle des citoyens, et non pas l'inverse.

Si les détenteurs du pouvoir public ne sont pas esclaves d'une vision idéologique ni obsédés par la volonté de s'assurer et d'accroître à leur profit la force d'un parti, d'une coalition politique, d'une puissance économique, si — pour considérer les choses du côté positif — ils font crédit à la liberté et à ses expressions authentiques, ils n'auront pas trop à redouter l'éventuelle « cassure » que pourrait révéler ou provoquer dans le peuple l'application définie plus haut du principe de suppléance. C'est que, de toute façon, l'unité d'un peuple ne signifie pas uniformité, et que la cassure appréhendée, si elle existe, ne saurait rester longtemps dissimulée ; du reste, la différence peut même devenir le motif d'un accord plus profond, une fois qu'on la reconnaît et qu'on la promeut sur la base de valeurs authentiques et si elle est vécue dans la rencontre sereine de groupes entre lesquels règne l'égalité des droits et des devoirs. Si un problème se pose réellement, il a trait à l'instauration d'un coexistence exempte de heurts et même capable de stimuler la croissance humaine dans toutes les situations.

IV. - Le rapport entre foi et culture

Comme on l'a remarqué, la Déclaration *Dignitatis humanae* tend, si l'on peut dire, à sauvegarder et à créer les espaces sociaux où s'insèrent des expressions individuelles et communautaires d'authentique liberté dans le cadre du bien commun. Elle ne s'est pas préoccupée au même point — c'est naturel, vu le thème traité et l'objectif à atteindre — de mettre en lumière et de justifier le devoir qui incombe aux chrétiens d'occuper ces espaces et la manière de le faire. En revanche, cette exigence s'est fait jour et s'est avivée au cours des années qui ont suivi le Concile.

On serait mal venu de chercher dans un seul document tout ce qu'on voudrait y trouver. Toutefois notre considération du sujet paraîtrait à tout le moins trop courte si, après avoir revendiqué un

champ pour la liberté au sein de la société civile, il ne relevait pas l'obligation, pour les croyants, d'y prendre place. Non pas simplement à titre individuel ou sur le plan proprement religieux, mais aussi de façon humaine, en manifestant de manière visible, observable, susceptible de notoriété publique, l'esprit et le style de vie suscités par la foi.

C'est ici qu'on rencontre le problème de la « culture chrétienne ». On pourrait l'exposer en se référant à d'autres textes de Vatican II, ainsi qu'aux approfondissements, aux insistances et aux applications auxquels ils ont donné lieu, dans la suite, de la part du Magistère [4]. Dans ces pages nous ne ferons que l'effleurer par de rapides allusions. Il nous suffit de l'avoir situé dans le contexte des responsabilités nées de la liberté religieuse.

Si le terme de « culture » évoque l'homme qui, en son être le plus profond et selon ses dimensions essentielles, se développe, se manifeste, se laisse conditionner par l'histoire mais en même temps la fait — en un mot, l'homme qui devient toujours plus homme — alors il n'y a pas de pur « état de nature » pour notre connaissance ni sur le plan de la conduite pratique. L'homme historique, blessé par le péché, dépend en fait du Christ ; il est orienté vers Celui qui est sa cause et sa fin — cela au moins de façon inconsciente et inchoative, même s'il se trouve hors de l'Eglise ; mais dans l'Eglise il l'est consciemment et pleinement.

Cela entraîne comme conséquence qu'aucune réalisation culturelle authentique n'atteint son accomplissement hors de la foi. Et cela entraîne d'autre part que la foi n'est pas appelée seulement à s'« inculturer » dans les divers contextes historiques, assumant, purifiant et perfectionnant les valeurs qu'elle y rencontre et que l'Esprit a suscitées comme « germes » de vérité et de vie ; la foi est également invitée à donner naissance à des cultures nouvelles, à devenir culture, sans jamais s'épuiser dans aucune culture déterminée. Sans doute l'humain, en sa dimension de créature, est-il relativement autonome par rapport à l'ordre de la grâce ; pour autant il ne se juxtapose ni encore ne s'oppose à cet ordre ; il y est porté comme de l'intérieur et n'existe jamais à l'état pur.

Ces considérations schématisées à l'extrême justifient le devoir qui oblige le chrétien à « dialoguer » avec les cultures qu'il décou-

4. On peut voir à ce sujet une leçon magistrale de Mgr G. Biffi, archevêque de Bologne, *Per una cultura cristiana*, coll. « Euntes docete », Casale Monferrato, Ed. Piemme, 1985.

vre, en partageant et en évangélisant leurs valeurs, mais aussi à « traduire » son originalité religieuse en termes humains, principalement dans les secteurs où la dignité de la personne est plus directement en cause. Cela sur le plan individuel mais aussi communautaire, au moyen de structures influencées de diverses façons par la foi, pour se rendre présent à la société avec la conviction que nul fragment de vérité ou d'expérience authentique n'est étranger au Christ.

Cette présence, vécue à titre individuel, tend à travailler la société comme du dedans, par le levain de l'esprit évangélique. En outre, vécue en groupe, elle constitue aussi — ne serait-ce qu'à la taille d'une minorité et par des micro-réalisations — un témoignage prophétique, qui tend à briser les barrières idéologiques et, de plus, à parachever, dans un affrontement pacifique, les réalités culturelles en face desquelles on se trouve.

Un tel effort de présence chrétienne est exposé au danger si souvent dénoncé sous le nom d'intégrisme. On y échappe si l'on ne prétend pas tirer de la Révélation les normes qui règlent les plus minimes détails de l'exécution. Et si l'on maintient vivace la conviction que l'inépuisable mystère du Christ ne saurait s'exprimer adéquatement dans aucun cadre culturel. Et puis encore si, sans rêver d'un retour à la « societas christiana » de type médiéval, on prend très au sérieux l'impératif de la liberté religieuse. En revanche il ne faudrait point passer sous silence le danger opposé, celui d'une séparation tranchée — et illusoire — entre foi et culture. Une telle faille affecte la personne d'une espèce de schizophrénie dans sa relation à Dieu et dans son existence historique ; souvent elle conduit à perdre la foi ou à l'isoler de l'histoire. La menace est d'autant plus grave que la foi est plus fragile. On n'a pas affirmé au hasard qu'un des pires désastres de notre époque est le divorce entre foi et culture. Cette observation dénonce, en somme, le refus d'un engagement chrétien et *donc* humain.

La présence et l'action communautaires dans la société pourront se réaliser, sur le plan officiel — ce n'est pas toujours le plus favorable à leur fécondité — selon le schéma des relations entre l'Eglise et l'Etat ; c'est ce que la Déclaration propose explicitement, spécialement au n. 13. Elles se réaliseront également à travers des structures rattachées de diverses façons à l'Eglise et qui assument un engagement au sein de la société, comme le document lui-même

le suggère au moins par allusions générales et plutôt rapides, ainsi que nous l'avons dit.

Sur le plan pastoral, personne n'affirme que la présence publique des chrétiens doive se conformer à un modèle unique, si la situation historique ne l'exige pas. Elle tiendra compte notamment des situations où elle s'insère. Ce qui, dans l'abstrait, apparaîtrait comme un idéal risque parfois de se révéler, au concret, dommageable pour la foi, pour les personnes et pour les institutions qui tentent d'exprimer la foi elle-même en langage humain. Il faudra donc, sans renoncer aux vues théoriques, garder un sens très vif des contingences, en vue d'une action réfléchie et progressive, qui assume avec courage des engagements austères — davantage : qui ne traduise pas en termes d'idéal des défaillances ou des abandons de responsabilité.

En ce qui concerne les droits fondamentaux de la personne humaine, les considérations que nous avons formulées du point de vue de la foi catholique valent, cela va de soi, pour toute espèce de présence chrétienne et religieuse prenant la forme d'un projet culturel dans la société. Mais elles ne sont peut-être pas superflues pour le croyant qui, lisant la Déclaration *Dignitatis humanae,* se demande quels impératifs en découlent au-delà du devoir d'œuvrer pour rendre effectif le droit à la liberté religieuse. Cela dans le prolongement et comme conséquence du droit à une liberté religieuse qui ne se borne pas à l'aspect individualiste ou spiritualiste, mais se concrétise dans la réalité humaine totale.

I 41012 Carpi (Modena)
Vescovado
Corso Fanti, 7

† Sandro MAGGIOLINI
Evêque de Carpi

Sommaire. — La Déclaration *Dignitatis humanae* du Concile Vatican II sur la liberté religieuse, relue vingt ans après sa promulgation, révèle un progrès indubitable dans la reconnaissance du droit fondamental de la personne à décider de sa propre foi. Cet aspect capital a été accueilli avec quelque difficulté de la part de certains croyants et avec un certain danger de relativisme de la part de certains milieux laïcs. La Déclaration semble cependant insister de manière résolue sur la personne et sur l'Eglise comme institution, en tant que sujets de droit de la liberté religieuse. Elle insiste moins, bien qu'on y trouve des accents en ce sens, sur la possibilité, l'opportunité ou la nécessité pour la foi de se traduire dans une culture inspirée par le christianisme et qui soit rendue présente dans la société par le moyen de libres associations, dans les limites du bien commun et dans le contexte d'un Etat laïc.