NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

97 N° 10 1975

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

Henri MADELIN (s.j.)

p. 914 - 939

https://www.nrt.be/fr/articles/la-liberte-religieuse-et-la-sphere-du-politique-pour-l-intelligence-de-la-declaration-dignitatis-humanae-personae-suite-1177

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La liberté religieuse et la sphère du politique

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

II. PERSPECTIVES ET PRINCIPES *

La liberté religieuse selon Vatican II

1. *Origine lointaine*

La terminologie, consacrée par un usage séculaire, de « tolérance », « liberté de conscience », « liberté des cultes », « thèse et hypothèse », n'a pas été reprise par le document conciliaire que nous étudions. S'accrocher encore aujourd'hui à ces formules, c'eût été rallumer de vieilles querelles, pour s'enfermer dans une impasse théorique et pratique. Sortir des ornières anciennes, comme l'a fait le concile, cela permet une première réconciliation entre la société laïque et l'Eglise catholique.

Car depuis 1789 la société séculière et l'Eglise ont cheminé dans des sens assez opposés. L'idéologie laïque partait de l'individu et de ses droits, de l'autonomie de chaque sujet raisonnable. L'*homo politicus* était un être abstrait, interchangeable, baptisé citoyen. Sur le plan de l'économie libérale régnait la même abstraction, prétendument scientifique ; on parlait de l'*homo œconomicus,* de l'homme cherchant toujours et partout son propre intérêt, et la somme de ces tendances individuelles devait constituer nécessairement l'intérêt général, selon une loi naturelle... Le point d'aboutissement fut la crise économique et politique des démocraties, incapables de faire vivre ensemble ces unités atomisées à l'extrême. Le risque était grand alors de prendre comme solution de rechange les constructions totalitaires, qu'elles fussent communistes, fascistes ou nazies.

L'Eglise, en Europe, commença son évolution mentale par l'autre bout. Puisqu'elle était la première victime de la dislocation de la société d'Ancien Régime fondée sur le principe hiérarchique, elle se défendit comme un bastion assiégé par toutes les revendications

---

*** Ces pages font suite à l'article *La liberté religieuse...*, paru dans *NRT*, 1975, 110-126.**

démocratiques. Mais elle le fit souvent avec des armes désuètes, héritées d'une tradition historique du pouvoir personnel ; la société politique était conçue comme une grande famille, objet de la sollicitude paternelle du Prince.

De différentes manières, au cours de son pontificat, *Léon XIII* a exprimé peu ou prou cette visée pyramidale [1]. Dans *Libertas praestantissimum* par exemple, il exhorte les gouvernants à « conduire les peuples avec bonté et un amour quasi paternel ». C'est la traduction pratique du modèle descendant exposé dans *Diuturnum illud* : « Que les princes prennent modèle sur le Dieu très bon et très haut de qui ils tiennent leur pouvoir ; et que, se proposant son exemple dans l'administration de la chose publique, ils se montrent équitables et intègres dans le commandement et joignent à la sévérité nécessaire une paternelle affection ». C'est encore la même *image paternelle,* assez peu adaptée aux aspirations démocratiques du moment, que l'on retrouve dans *Immortale Dei* : « Le commandement doit donc être juste ; c'est moins le gouvernement d'un maître que d'un père, car l'autorité de Dieu sur les hommes est très juste et se trouve unie à une paternelle bonté ». Et quand le pape parle du sujet politique lié à cette autorité, il s'exprime en termes d'obéissance filiale : « Ils se sentent obligés en justice à accueillir docilement les ordres des princes et à leur prêter obéissance et fidélité, par un sentiment semblable à la piété qu'ont les enfants envers les parents » *(ibid.).* De même, dans *Officio sanctissimo,* le pape rappelle aux catholiques de Bavière quel est leur devoir à l'égard du prince : « ils excellent encore plus dans leur respect et leur fidélité envers leur prince, à peu près comme font des fils pour leur père ».

Derrière toutes ces images, se dessine une pensée politique fortement marquée par la nostalgie de la monarchie héréditaire, où le prince est « Pater Patriae » ; les sujets représentent son domaine personnel, soumis à sa « patria potestas ». Cela correspond à une conception dans laquelle le pouvoir politique est encore peu détaché de l'homme qui en est le détenteur. L'institution est fortement personnalisée, en ce sens que l'homme qui exerce l'autorité suprême est confondu avec la fonction qu'il remplit, sans distanciation aucune. Et puis, la conception politique sous-jacente est très abrupte, espérant tout des principes et de ce qui descend d'en haut. Cette vue des choses correspond, il est vrai, à un moment historique, où les masses sont encore largement illettrées, peu éveillées politiquement, irresponsables à tous les plans. Mais ces représentations tendent à prolonger la fixité sociale antérieure, en un siècle où les théories politiques partent de l'autre bout.

Cependant, au XXe siècle, après la guerre de 1914, les choses ne sont plus aussi tranchées ; les accents se déplacent et les positions des deux antagonistes commencent à se modifier sérieusement, préparant de loin la possibilité d'une déclaration comme celle du dernier concile.

Pie XI et Pie XII feront faire à l'Eglise un bout de chemin sur d'autres sentiers, dans la claire conscience qu'à une époque de tota-

1. Nous empruntons ce développement à l'étude du P. J. Courtney Murray, S.J., « Vers une intelligence du développement de la doctrine de l'Eglise sur la liberté religieuse », dans *La liberté religieuse,* coll. *Unam sanctam,* 60, Paris, Cerf, 1967, p. 128 s.

litarisme renaissant, la lumière doit être faite sur le rôle et la dignité éminente de la personne humaine. L'individu a des devoirs mais aussi des droits, surtout quand sa liberté est en péril à cause des exactions d'un pouvoir qui outrepasse ses droits. L'Etat est pour l'homme et non l'homme pour l'Etat, diront-ils en substance [2]. Avec eux commence à redevenir possible, entre la société religieuse et la société civile, une acceptation réciproque.

En somme, dans ce débat séculaire entre l'individu libre et le pouvoir politique, a joué une interaction des points de vue respectifs, dans une longue pérégrination qui a connu le passage obligé par l'histoire. Au terme, le bilan est clair : l'Eglise ne peut se comprendre seule, indépendamment du monde des hommes, de leurs aspirations, du progrès de leur conscience historique. C'est pourquoi aussi la réflexion sur la liberté religieuse qu'ont eu à fournir les rédacteurs de notre schéma est solidaire de tout ce mouvement historique. Le renouveau de l'ecclésiologie va de pair désormais avec un approfondissement de la théologie des réalités sociales. C'est le cœur des meilleurs textes de Vatican II qui fait pressentir cette loi.

Un dernier problème restait cependant à résoudre, un problème politique au sens large, sur lequel avait buté toute la réflexion antérieure. *Quels sont les droits de la conscience erronée ?* L'Etat peut-il permettre la diffusion sociale de l'erreur ? Les partisans de la théorie disjonctive de la thèse et de l'hypothèse maintenaient, comme règle pratique, une cote mal taillée : le gouvernement devait réprimer l'erreur et le mal, là où (et dans la mesure où) cette répression était possible, et la tolérer seulement là où (et dans la mesure où) une telle tolérance apparaissait comme nécessaire. Bref, la tolérance ne devenait obligatoire pour les autorités politiques que quand il n'y avait pas moyen de faire autrement.

Pie XII, en 1953, renversa cette présomption : « L'affirmation selon laquelle l'erreur religieuse et morale doit toujours être réprimée quand cela est possible, parce que sa tolérance est de soi immorale, ne peut avoir une valeur absolue et inconditionnelle » [3]. Mais le propos, s'il ouvrait des perspectives libérantes, restait encore passablement abstrait. Il s'énonçait comme si l'Eglise était toujours une société complètement achevée et totalement intégrante, ayant sa doctrine face à d'autres conceptions négatrices de ces prétentions. Il n'envisageait pas le cas d'une Eglise « en diaspora », obligée par nécessité de se décentrer par rapport à elle-même. Pie XII parlait comme si la société était encore chrétienne avec cependant quelques îlots in-

2. Notamment *Mit brennender Sorge* de Pie XI.
3. Pie XII, Allocution *Ci riesce* à l'Union des Juristes Catholiques Italiens, 6 déc. 1953.

salubres ; quant à l'erreur, il la considérait comme un « en soi », indépendamment des individus qui en sont les agents.

Jean XXIII, moins doctrinaire, se montra plus soucieux de la réalité des choses. Il sut distinguer entre les « fausses théories » philosophiques immuables et les « mouvements historiques » plus fluctuants et s'adaptant mieux aux « conditions concrètes et changeantes de la vie ». En somme, il fit descendre l'erreur du ciel des idées dans le monde phénoménal, demandant de « distinguer toujours entre l'erreur et ceux qui la commettent, même s'il s'agit d'hommes dont les idées fausses et l'insuffisance des notions concernent la religion et la morale. L'homme égaré dans l'erreur reste toujours un être humain et conserve sa dignité de personne à laquelle il faut toujours avoir égard. Jamais non plus l'être humain ne perd le pouvoir de se libérer de l'erreur et de s'ouvrir un chemin vers la vérité » [4].

Autre chose est donc de considérer l'erreur et autre chose de considérer ceux qui sont dans l'erreur. L'erreur n'a pas de droits, mais les consciences erronées restent des consciences humaines. Personne n'a le droit de les figer dans leur errance. Et, comme le souligne le *P. G. Martelet,* dans le fait de négliger pareille distinction il y a un vice de raisonnement, une sorte de glissement de la pensée, et le « principe de ce glissement est politique » [5]. On déclare la guerre à l'erreur en soi, mais c'est pour réprimer les errants. Ceci n'est possible que parce qu'au préalable on a donné aux tenants de la vérité la possibilité de combattre politiquement leurs adversaires. Mais il s'agit alors de la dégradation de la Vérité en une vérité politique, selon une identification dommageable. Les armes de la lutte politique ne sont pas transmissibles aux tenants de la Vérité. Car l'on ne peut à la fois défendre la liberté de l'acte de foi et en même temps avoir une conception restrictive des droits de l'individu. Il n'y a pas deux registres des droits humains.

Le Concile sera plus logique et mieux en accord avec le respect des consciences lorsqu'il déclarera dès son préambule que « tous les hommes sont tenus de chercher la vérité, surtout en ce qui concerne Dieu et son Eglise », et « d'y être fidèles, une fois qu'ils l'ont connue ». Quant à la vérité, « elle ne s'impose que par la force de la vérité qui pénètre l'esprit avec autant de douceur que de puissance » (*DH,* 1). Désormais, selon une ligne très augustinienne, la vérité n'est plus considérée comme un « en soi », indépendamment des individus qui se mettent en quête d'elle.

---

4. *Pacem in Terris,* 11 avr. 1963, nn. 158-159.
5. G. Martelet, *La liberté religieuse,* dans *Revue de l'Action Populaire,* n° 180 (juill.-août 1964) 791.

2. *Le fondement de la liberté religieuse dans* Dignitatis humanae

Tout ce que nous venons de dire pose évidemment le problème du *fondement de cette liberté religieuse ;* ce long détour par l'histoire nous permet de mieux voir « l'archéologie » de cette question. Le Concile l'a bien évidemment rencontrée sur sa route, selon l'alternative suivante : *la liberté religieuse doit-elle être fondée sur la dignité de la personne humaine ou sur la révélation que Dieu fait à l'homme en Jésus-Christ ?* Si l'on insiste sur le premier terme, l'on semble prendre appui sur une anthropologie courante, née peut-être en terre chrétienne, mais dont les héritiers actuels ne sont pas forcément des chrétiens ; c'est un bien commun, versé au trésor de la civilisation commune, dont il peut être parlé en termes de *raison.*

Mais si au contraire l'on insiste sur la *Révélation,* il faut alors expliquer les impasses de l'histoire et pourquoi l'on s'est mis à découvrir si tard un enseignement aussi explicite du Christ. La réprobation remonte le fil du temps et s'interroge sur le sérieux d'une Eglise à ce point engluée dans l'opacité des choses et des êtres. Peut-elle encore être un signe de Dieu, la révélation de l'Absolu parmi les hommes ?

Face à cette alternative, *nous avons privilégié l'histoire,* en étudiant *l'Eglise comme une réalité sociétaire intra-mondaine.* Mais c'est une perspective qui ne pouvait voir le jour qu'au réveil du long assoupissement qui a suivi la mort de la chrétienté. Tant que l'Eglise se comprenait comme un englobant de toutes les réalités du monde, tant qu'était niée l'autonomie véritable de la société séculière, cette conception restait voilée. Il a fallu que l'Eglise se dépouille d'un certain réflexe de puissance, d'une nostalgie de l'enrôlement des masses, et se comprenne comme de plus en plus en diaspora, au sens où l'entend K. Rahner. Se décentrant par rapport à elle-même, elle a mieux vu ce qu'elle pouvait apporter au monde et en même temps ce qu'elle était devenue de par « l'expérience des siècles ».

« De même qu'il importe au monde de reconnaître l'Eglise comme une réalité sociale de l'histoire et comme son ferment, de même l'Eglise n'ignore pas tout ce qu'elle a reçu de l'histoire et de l'évolution du genre humain. L'expérience des siècles passés, le progrès des sciences, les richesses cachées dans les diverses cultures, qui permettent de mieux comprendre l'homme lui-même et ouvrent de nouvelles voies à la vérité, sont également utiles à l'Eglise ». Ce texte tiré de *Gaudium et spes* (IV, 44) éclaire bien une des théologies qui permettent de rendre compte de notre déclaration ; mais ce point de vue a aussi ses inconvénients : s'il est développé de façon exclusive, il risque de ne pas manifester assez comment cette Eglise d'aujourd'hui, ainsi interpellée par la conscience moderne, est bien l'Eglise fondée par Jésus-Christ. Son danger est aussi d'accentuer

le caractère trop « occidental » de cette évolution, en donnant comme norme pour l'Eglise universelle ce qui n'est après tout que le résultat d'un débat contradictoire à l'intérieur de la société européenne, conditionné par des coordonnées d'espace et de temps propres à celle-ci. Toute la question est de savoir si le conflit qui s'est ainsi dénoué a sens pour des pays et des Eglises qui atteignent aujourd'hui leur majorité sur le forum international.

Le projet de déclaration fut très discuté pour des motifs principalement ecclésiologiques. Un certain nombre de Pères s'inquiétèrent de le voir si peu appuyé sur la Révélation, et sur l'Ecriture qui en est la mémoire pour les hommes. Mais ici se posait un problème précis : la Révélation forme un tout dont le foyer est Jésus-Christ, pivot entre l'Ancien Testament et le Nouveau ; *mais comment parler de l'Ancien Testament dans un schéma de ce type ?*

« Des rédactions premières du texte, écrit le P. Benoit, rappelaient que Dieu a créé l'homme à son image, doué de liberté, qu'il a fondé son élection et son alliance sur l'acceptation libre du fidèle Abraham et du peuple au Sinaï, après l'avoir délivré de la servitude, qu'il a annoncé par ses prophètes une nouvelle alliance où chacun devrait accomplir par un engagement personnel la loi inscrite dans son cœur. Mais ces références bibliques ne servaient que de façon bien indirecte le propos de la déclaration : elles enseignaient que Dieu veut l'homme libre dans son adhésion religieuse intime, mais ne disaient rien des incidences extérieures et sociales de cette liberté dans les relations avec les autres hommes. *Aussi les Pères ont-ils jugé préférable d'omettre tout appel à l'Ancien Testament* » [6].

Cependant le texte qui revenait le plus souvent dans les argumentations préalables était le commentaire que le Siracide fait de la Genèse : « Dieu a laissé *l'homme à son propre conseil* ». Monseigneur J. Willebrands se plaît, pour sa part, à rappeler que ce vocabulaire scripturaire a acquis le statut de terminologie technique dans la déclaration et cela dès les premières lignes : « Ut in agendo *homines proprio suo consilio...* » (*DH*, 1) [7].

Cette reprise n'est sans doute pas fortuite, mais elle n'empêche pas de constater qu'Israël n'a pas connu sur ce point les mêmes problèmes que nous. Sa religion était étroitement nationale et soumise à l'autorité du pouvoir politique. Son rapport avec Dieu était personnel et concernait indirectement les autres peuples. Israël avait à défendre sa propre existence nationale et religieuse, que ses voisins lui contestaient en permanence. Mais le judaïsme tardif, celui d'après l'exil, a développé une intolérance raciale qui ne peut guère être proposée en modèle aujourd'hui, tant le contexte est différent.

Citer le Nouveau Testament est plus facile, parce qu'il y a déjà dans ces textes une certaine théologie des rapports entre l'Eglise et le pouvoir politique. Mais le christianisme, au départ, était minoritaire et avait à se faire une place dans un univers païen. On y trouvera donc surtout une solide démonstration de la liberté de l'acte de foi, des précisions sur la liberté de l'Eglise, mais rien qui ressemble à une définition du concept de liberté religieuse, en tant que

6. Cf. P. Benoit, O.P., « La liberté religieuse à la lumière de la Révélation », dans *La liberté religieuse* (cité note 1), p. 205 s.
7. Mgr J. Willebrands, « La liberté religieuse et l'œcuménisme », *ibid.*, p. 249.

c'est un droit civil et social, référé à la garantie juridique accordée par les pouvoirs publics.

En ce sens, l'exemple du Christ et des apôtres, auquel on fait un large recours dans la déclaration, éclaire, plutôt que la liberté religieuse, tout ce qui constitue son environnement : liberté du chrétien, liberté à l'intérieur de l'Eglise, liberté de la conversion. Il est bien évident que le Christ et les Apôtres manifestent une attitude libre et libérante plutôt qu'ils ne sont portés à revendiquer des droits et des garanties juridiques.

Le fondement de la liberté religieuse ne peut être trouvé uniquement ni dans la Bible, ni dans les requêtes d'une civilisation qui se veut personnaliste, mais probablement dans une théologie assez hardie pour mettre en valeur le lien qui unit ces deux sources. C'est pourquoi la déclaration préfère parler, en premier lieu, de la dignité de la personne humaine, « qui est en notre temps l'objet d'une conscience toujours plus vive ». Puis le concile affirme que cette aspiration est conforme à la vérité et à la justice, ce qui lui permet de scruter la « tradition sacrée et la sainte doctrine de l'Eglise », « d'où il tire du neuf en constant accord avec le vieux » (*DH,* 1).

Au § 2, le concile répète que le « droit à la liberté religieuse a son fondement dans la dignité même de la personne humaine, telle qu'elle est connue par la Parole révélée de Dieu et par la raison elle-même ».

Mais, en fait, toute l'argumentation des premiers numéros va se rapporter presque exclusivement à une méthode « rationnelle ». Il faudra attendre le § 9 pour que l'on nous reparle de la deuxième approche : « Ce que le Concile du Vatican déclare sur le droit de l'homme à la liberté religieuse est fondé sur la dignité de la personne dont les exigences se sont fait connaître plus pleinement à la raison humaine grâce à une expérience acquise au long des siècles. Qui plus est *(imo),* cette doctrine de la liberté a ses racines dans la Révélation divine, ce qui, pour les chrétiens, est un titre de plus *(magis)* à lui être saintement fidèles. Bien que, en effet, la révélation n'affirme pas explicitement le droit à l'immunité de toute contrainte extérieure dans le domaine religieux, elle découvre dans toute son ampleur la dignité de la personne humaine, elle montre en quel respect le Christ a tenu la liberté de l'homme dans l'accomplissement de son devoir de croire à la parole de Dieu, et nous enseigne de quel esprit doivent se pénétrer dans toutes leurs actions les disciples d'un tel Maître. Tout cela met bien en relief les principes généraux sur lesquels se fonde la doctrine de cette déclaration sur la liberté religieuse » (*DH,* 9).

Dans ce paragraphe, les deux principes d'explication apparaissent encore trop juxtaposés. Le concile, en effet, se contente de dire que la révélation est pour les chrétiens une exigence supplémentaire de fidélité à la liberté religieuse; il perçoit bien cependant que ce que donne la révélation en ce domaine, c'est une attitude, un esprit, et non des perspectives juridiques et sociales, liées au mouvement concret d'une société qui évolue. Mais il aurait sans doute été possible de mieux montrer que cette « *expérience acquise au cours des*

siècles » est le développement nécessairement contingent de ce qui avait été explicité au principe. Le germe semé dans le temps avait à s'incarner dans le tissu des relations sociales, ce qui ne peut se faire qu'à travers les méandres de l'histoire. Mais dire cela, c'est accepter le caractère empirique de certaines situations temporelles ; les Pères n'ont pas voulu franchir ce pas, qu'ils estimaient probablement dangereux, parce que susceptible d'affecter par contrecoup toute la théologie de l'histoire. Pourtant, certains allaient dans ce sens, lorsqu'ils demandaient que l'Eglise accepte de confesser ses erreurs historiques. Une satisfaction assez mince leur a été donnée, comme furtivement, dans le § 12, où l'on déclare que l'Eglise a, au cours du temps, gardé et transmis la doctrine du Maître ; suit immédiatement une proposition concessive : « *Bien que (etsi) il y ait eu parfois dans la vie du peuple de Dieu des manières d'agir moins conformes, voire même contraires, à l'esprit évangélique, l'Eglise a cependant toujours enseigné que personne ne peut être amené par contrainte à la foi* » (*DH*, 12). Les erreurs sont mises au compte du « peuple de Dieu » au sens technique que cette expression revêt aujourd'hui, c'est-à-dire en tant qu'il comprend tous les fidèles considérés comme un tout, avant la distinction de leurs fonctions (cf. *Lumen gentium*). Et l'affirmation qui conclut le paragraphe se rabat sur l'enseignement concernant la liberté de l'acte de foi, laquelle n'a jamais été contestée a priori. Mais il s'agit là d'autre chose que la liberté religieuse proprement dite.

Un peu plus de courage dans l'aveu aurait aidé les hommes de bonne volonté, chers aux encycliques récentes, à mieux regarder l'Eglise dont une des caractéristiques, selon K. Rahner, est qu'elle est aussi une « Eglise des pécheurs ». Du côté des fautes commises envers l'orthodoxie et la réforme, le Concile et le Pape sont allés beaucoup plus loin dans la voie de la confession franche des péchés antérieurs.

Néanmoins, il faut signaler que c'est pour une meilleure compréhension de la liberté religieuse par tous, et spécialement par les non-croyants, que le primat a été accordé au fondement rationnel. *Mgr De Smedt* s'en est expliqué franchement au cours du débat plénier : « Pour satisfaire au désir de quelques Pères, cette doctrine est exposée d'abord en s'appuyant uniquement sur la dignité de la personne humaine. Cet argument peut être entendu en effet par tous, y compris les non-croyants » [8].

Dès lors que cette option initiale était prise et maintenue, le schéma devait se ressentir de cette dualité partielle des points de vue.

8. 5e Rapport oral, cité *ibid.*, p. 97.

Dans la première partie, fondée sur les exigences de la conscience contemporaine, l'insistance est mise sur l'aspect technique de la liberté religieuse, sur les garanties juridiques que les pouvoirs publics se doivent de maintenir et sur les limites marquées à leur intervention ; *le fil directeur reste constamment la considération de la dignité de la personne humaine* (même lorsque l'on parle au § 3 de la relation de la conscience avec Dieu, c'est pour mieux affirmer que ce droit à la liberté religieuse concerne tout homme). La norme suprême à laquelle on aboutit logiquement est alors le désir du maximum de liberté pour l'homme et du minimum de contrainte étatique.

La deuxième partie, qui commence au § 9, est plutôt une reprise « libérale », selon l'esprit de la Révélation. On redescend le fil de l'histoire, à partir de l'attitude du Christ et des apôtres, ce qui permet de montrer comment des notions connexes, comme la liberté de l'acte de foi, la liberté de l'Eglise, la mission de l'Eglise, trouvent dans la structure de la liberté religieuse définie plus haut un cadre parfaitement approprié à leur manifestation. Le progrès dans l'ordre juridique consiste simplement en ce que la considération, centrée sur le plan national dans la première partie, débouche ici sur les garanties que proclament les documents internationaux. Cette visée universelle s'accorde avec une Eglise qui, par son extension, enjambe constamment les barrières nationales.

3. *La liberté religieuse à la lumière de la déclaration*

Tout ce que nous avons dit précédemment sur la manière dont il faut entendre le concept de liberté religieuse est conforme à l'enseignement conciliaire ; nous pourrons donc nous dispenser de longs développements qui apparaîtraient comme des redites inutiles.

L'objet de la liberté religieuse est précisé au § 2 : « Cette liberté consiste en ce que *tous* les hommes doivent être soustraits à toute contrainte de la part soit des individus, soit des groupes sociaux et de quelque pouvoir humain que ce soit, de telle sorte qu'en matière religieuse *nul* ne soit, dans de justes limites, forcé d'agir contre sa conscience, ni empêché d'agir contre sa conscience, en privé comme en public, seul ou associé à d'autres... Ce droit de la personne humaine à la liberté religieuse dans l'ordre juridique de la société doit être reconnu de telle manière qu'il constitue un *droit civil* ».

Tous les éléments importants semblent ramassés dans ce passage. La liberté religieuse est un *droit civil, soit négatif* : immunité de toute contrainte ; *soit positif* : pouvoir d'agir selon sa conscience. L'exercice de ce droit est valable pour tous, même pour ceux qui, du point de vue des croyants, sont dans l'erreur : « Ce 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 », lit-on précisément au § 3. D'où les expressions : « tous les hommes » ; « nul ne soit », qui sont des *catégories de totalité,* pour exprimer que l'ensemble des hommes est concerné par cette déclaration.

Très sensible aussi à travers tout le document est le fait que le droit civil dont il s'agit présente *une face individuelle et en même temps une face sociale.* La liberté atomisée à l'extrême risque d'être un leurre dans une société aussi socialisée que la nôtre ; c'est pourquoi le Concile insiste sur la traduction de cette liberté au niveau des groupes, des associations, de la famille, de tout ce que les encycliques appellent les « corps intermédiaires ». La liberté religieuse ne peut se réduire à la défense d'un espace intérieur pour l'homme ; car « la nature *sociale* de l'homme requiert elle-même qu'il exprime extérieurement les actes internes de religion, qu'en matière religieuse il ait des échanges avec d'autres, qu'il professe sa religion sous une forme communautaire » (*DH,* 3).

C'est au *pouvoir civil* principalement que revient le devoir d'assumer la sauvegarde de la liberté religieuse, en créant un véritable espace où elle puisse se déployer. Positivement, il a la charge d'« assumer efficacement la protection de la liberté religieuse de tous les citoyens et d'assurer les conditions favorables au développement de la vie religieuse », pour que ces droits soient effectifs, et cela dans l'intérêt même de la société tout entière (*DH,* 6). La société est à distinguer de l'Etat, qui n'en est que l'appareil politique et administratif. En ce sens, l'Etat de type libéral, par son comportement, permet un progrès dans l'humanisation de la société, si l'on considère, avec le P. J. Daniélou, que la manifestation religieuse chez l'homme est un des éléments essentiels de la civilisation, que l'Etat a pour tâche principale de promouvoir [9].

Mais, *négativement,* il faut ajouter aussitôt que le pouvoir civil a une finalité d'ordre temporel qui est la poursuite du bien commun. Il dépasse donc les limites de son essence, « s'il s'arroge le droit de diriger ou d'empêcher des actes religieux » (*DH,* 3), a fortiori s'il persécute, de façon ouverte ou larvée, les adhérents d'une religion (*ibid.,* 6).

La question est d'importance, car le concile envisage expressément le cas où, « en raison des circonstances particulières où se trouvent des peuples », une reconnaissance civile spéciale est accordée dans l'ordre juridique à une communauté religieuse donnée. Le cas est fréquent de pays dans lesquels une religion est largement majoritaire et pèse de tout son poids sur la structure politique,

---

9. Cf. J. DANIÉLOU, réponses à l'enquête « Comment organiser l'Eglise pour qu'elle témoigne de la Révélation ? », dans *Esprit,* n° 364 (oct. 1967) 563-566, 574-576.

au risque de fausser le contenu concret du bien commun universel que doit délimiter l'appareil étatique. Le concile demande donc sagement une spéciale vigilance pour que l'*égalité juridique* des citoyens ne soit jamais lésée pour des motifs religieux, et pour que des pratiques discriminatoires n'accentuent pas les privilèges d'une religion donnée qui prétendrait à l'universalité (*DH*, 6).

4. *Les limites de la liberté religieuse*

La règle de conduite générale qui guide le concile dans notre texte est manifestement la volonté de prévoir le minimum de contrainte de la part de l'Etat et le maximum de liberté pour les personnes. *La présomption joue donc toujours en faveur de la liberté ;* mais cependant il y aura nécessairement des cas où la liberté reconnue va se déconsidérer elle-même par des pratiques contraires à la moralité publique. Devra-t-on, au nom de la liberté religieuse, tolérer ces abus comme des retombées inévitables des principes affirmés ? Devra-t-on, par exemple, laisser impunis les partisans de sectes qui prétendent, par fidélité à une religion particulière, ne pas être tenus à apporter des secours médicaux, hospitaliers, à des personnes en danger de mort ? Il n'est pas pensable qu'une telle conduite soit cautionnée par le gouvernement, auquel il incombe de faire respecter une certaine moralité publique, elle-même résultat d'un consensus social.

Mais alors, comment délimiter le champ de ces interventions publiques, si l'on ne veut ouvrir la porte à un arbitraire généralisé ? *Comment sauver la liberté, tout en réprimant ses abus ?* Comment mettre en accord la nécessité de l'intervention de l'Etat et le fait qu'il n'a pas à considérer la qualité et la valeur des actes religieux de ses ressortissants ? Comment éviter qu'il favorise une religion au détriment des autres et s'immisce dans un domaine qui n'est pas de sa compétence ?

Le concile, selon la logique de sa perspective d'ensemble, insiste d'abord sur la *responsabilité de l'individu,* qui est soumis à la loi morale et doit vivre une liberté qui ne soit pas un obstacle à la liberté d'autrui. Mais l'arbitraire peut venir aussi bien des individus que des groupes sociaux ; il faut donc trouver des *critères limitatifs* qui justifient l'intervention du pouvoir civil dans la zone des libertés personnelles.

Au cours du processus d'élaboration du document, étalé sur de longs mois, le *premier critère proposé fut celui du bien commun.* Mais beaucoup de Pères le trouvèrent assez flou, et prêtant à toutes sortes d'interprétations divergentes. Le *critère de la fin objective de la société* ne parut guère plus précis. Les régimes totalitaires ont tendance à l'invoquer, ce qui jette sur lui un large discrédit. Finalement les Pères adoptèrent un *critère d'ordre public,* en le spécifiant

par trois éléments : la sauvegarde des droits des citoyens, le maintien de la paix publique, la protection de la moralité publique[10].

Mais il en est de ce critère comme des autres ; *s'il n'est que juridique, il ne peut pas endiguer l'arbitraire des interventions gouvernementales.* A quoi peut-il servir, dès lors que la religion n'est pas considérée comme réellement importante pour l'épanouissement et l'harmonie de la vie dans la cité ? Quand le christianisme est minoritaire dans un pays, le critère d'ordre public ne va-t-il pas être utilisé comme une arme contre lui ? Après tout, c'est au nom de ces principes qu'Athènes a fait boire la ciguë à Socrate. Et l'empire romain s'est mis à persécuter les chrétiens, parce qu'ils dérangeaient l'ordre public. Il faut donc enter cet ordre public sur une perspective libérale, c'est-à-dire le finaliser par la considération du bien des individus, en tant que l'Etat est au service de l'homme et non l'inverse. Pour utiliser une terminologie chère au P. Fessard, il convient de passer au-delà du *bien commun* pour s'efforcer d'atteindre une véritable *communauté du bien,* aux lignes plus personnalistes et mieux teintées de pluralisme.

La difficulté majeure que l'on ressent évidemment à la lecture du texte conciliaire, c'est que l'Eglise ne peut imposer son point de vue aux pouvoirs publics. Le dialogue ne commence que quand l'un des partenaires sort d'une situation de monologue. Il y a toujours quelque difficulté à conseiller une conduite à une autorité qui se prétend souveraine dans son ordre, surtout quand l'histoire des rapports réciproques a été passablement sinueuse. Mais l'Eglise a cependant le droit de manifester quelle est sa conception du politique, quel contenu éthique elle donne aux tâches de gouvernement des hommes. Et si le contact est refusé au sommet, la force de la vérité est suffisamment contagieuse, pour que, pénétrant les esprits et les cœurs, elle investisse tôt ou tard l'ensemble du corps social. Déjà un certain nombre de situations et d'attitudes ne sont plus possibles dans une Eglise qui se veut fidèle en acte à ce document. C'est ce que nous voudrions montrer maintenant en analysant quelques perspectives ouvertes par la déclaration conciliaire.

Quelques perspectives ouvertes par la déclaration conciliaire

La déclaration sur la liberté religieuse manifeste chez les esprits catholiques un progrès plus considérable qu'une analyse rapide ne peut le révéler. Elle est comme une sortie libératrice de la garnison

10. Mgr P. Pavan, « Le droit à la liberté religieuse », dans *La liberté religieuse* (cité note 1), p. 184.

d'une forteresse assiégée. Car, de par l'histoire de ses rapports avec le monde moderne, *l'Eglise se trouvait doublement prisonnière.* Isolée d'abord par sa nostalgie de l'équilibre antérieur à la Révolution française, raidie sur des positions dépassées, elle avait beaucoup de mal à comprendre les aspirations de la société moderne, qui lui semblaient prononcer une attaque contre elle et lui promettre sa dissolution à brève échéance pour le cas où elle céderait un pouce de terrain. Deux conceptions de la société, l'une laïque, l'autre religieuse, s'affrontaient, et celle-ci semblait mener des combats d'arrière-garde, faute de se comprendre vraiment par rapport à l'autre perspective. Et le drame était que de part et d'autre le conflit ne se situait pas au même plan et que les prétentions des antagonistes ne pouvaient être les mêmes ; il fallut du temps pour s'en rendre compte.

L'autre aliénation est emboîtée dans la première. C'est pratiquement la méconnaissance par l'Eglise des prétentions de la société politique à la rationalité, au niveau de l'organe d'action qu'est l'Etat. Percevoir cette forme d'aspiration demandait, il est vrai, un discernement singulier à l'époque où ces revendications — pour mieux se faire entendre et en réaction contre un asservissement antérieur — prenaient des formes totalitaires et inadmissibles dans leur globalité.

Dans les trente dernières années, une meilleure compréhension de la situation réelle s'est toutefois fait jour, avec le consentement donné à la liquidation d'un certain « constantinisme » périmé. « Feu la chrétienté », selon le titre d'un livre de Mounier qui fit beaucoup de bruit à l'époque. L'anachronisme de certaines positions théoriques apparut à maints esprits ; mais, forts de ces analyses, certains tentèrent de ravaler la façade, en reconstruisant un schéma de ce qu'il faut bien appeler un rajeunissement du projet de chrétienté, habillé au goût du jour. Constatant la désacralisation généralisée de la société, on tenta de la *re-sacraliser* par d'autres voies. Les clercs n'y parvenant plus, en raison de la dévaluation de leur rôle social dans la société moderne, ce serait *l'œuvre des laïcs* qu'on lançait, en bataillons serrés, à l'assaut de ces nouvelles bastilles du monde profane. *L'action catholique* première manière, sûre de l'ampleur de sa mission et pleine d'espérance en des lendemains meilleurs, chantait dans ses grands rassemblements : « Nous referons chrétiens nos frères ».

Mais aujourd'hui les choses n'apparaissent plus aussi simples. Une certaine forme de sécularisation est désormais admise. Le concile n'emploie pas ce vocabulaire que distille la littérature protestante, mais il insiste, en de nombreux décrets, sur *l'autonomie légitime des réalités profanes.* Il nous semble que la déclaration sur la liberté religieuse, avec sa perspective propre, est au centre de cette réévaluation que doit faire l'Eglise aujourd'hui sur frais nouveaux et qui est en cours. Nous voudrions faire émerger maintenant la nou-

velle problématique que le schéma semble dessiner en filigrane, en insistant particulièrement sur le pluralisme nécessaire, sur le contenu éthique de l'Etat et sur l'attitude politique fondamentale que réclame des chrétiens la situation présente.

1. *Acceptation du pluralisme*

La tolérance a définitivement quitté le versant négatif où le XIXe siècle tendait à la maintenir, pour prendre un visage plus positif. Elle s'est muée en acceptation raisonnable d'un pluralisme de fait dans les sociétés contemporaines.

N'oublions pas que la déclaration est d'abord une prise de position religieuse : liquidation intellectuelle des frictions et incompréhensions entre catholiques et protestants, *volonté d'instaurer le dialogue* œcuménique sur des bases plus saines, parce que mieux délimitées juridiquement. C'est pourquoi, initialement, le texte était enchâssé dans le schéma sur l'œcuménisme, rédigé par les soins du Secrétariat pour l'unité des chrétiens. Le *Pasteur Lukas Vischer,* rendant compte au *Conseil œcuménique des Eglises* de la dernière session du concile, déclarait lui-même : « On peut dire que le vote du 19 novembre sur ce texte est un des événements capitaux du concile... Le secrétariat pour l'unité avait une tâche incroyablement difficile à assumer, en ce qui concerne ce texte. Il a surmonté les difficultés avec succès. Le fait que, jusqu'au bout, une opposition se soit maintenue contre ce document est une preuve de la grandeur du pas qui a été franchi. L'importance de la déclaration est grande, parce qu'elle modifie l'attitude de l'Eglise catholique envers le monde sur ses bases mêmes... *La déclaration est donc le fondement du dialogue...* ».

Le concile, en effet, a fait siennes les sept exigences essentielles pour la liberté religieuse que présentait la commission des affaires internationales du C.O.E., à la veille de la dernière session conciliaire [11]. Et l'on peut dire qu'il y a désormais un accord assez large entre les deux autorités ecclésiales sur la liberté religieuse et ce qu'elle exige, si l'on excepte évidemment le paragraphe où le concile explique : « Cette unique vraie religion, nous croyons qu'elle subsiste dans l'Eglise catholique » (*DH,* 1). Mais une Eglise catholique réunie en concile ne peut pas dire autre chose, sous peine de ne plus se comprendre elle-même.

Au surplus, *cette déclaration va plus loin qu'une simple réconciliation œcuménique ; il est bien évident qu'elle concerne tous les hommes,* puisque son sous-titre explique, nous l'avons déjà noté, qu'il s'agit du « droit de la personne et des communautés à la liberté

11. *Ibid.,* p. 241.

sociale et civile *en matière religieuse* ». La liberté de se prononcer, hors de toute contrainte extérieure, est *reconnue à qui que ce soit ;* elle implique donc aussi la possibilité de choisir positivement l'athéisme.

Ce qui n'a guère encore été aperçu du côté catholique, c'est *l'aspect normatif de ce texte pour la présentation et l'éducation de la foi dans notre société pluraliste. Des problèmes nouveaux* vont se poser, lorsqu'il sera compris dans toutes ses implications concrètes : *catéchèse des païens, des convertis, des enfants ; dialogue avec les non-croyants...* Comment concevoir, par exemple, *l'école chrétienne,* lorsque la liberté religieuse sera vraiment reconnue pour les jeunes, investis eux aussi de la « dignité de la personne humaine » ? Il y a certainement de nouvelles structures à inventer pour pouvoir proposer une éducation de la foi sans l'imposer. Les formes anciennes apparaîtront vite caduques, parce que trop totalitaires de fait...

De même, *le missionnaire* chrétien pourra se trouver dans une situation nouvelle, s'il veut se montrer fidèle à l'esprit de notre texte. Il n'aura pas à profiter d'une situation culturelle ou politique de domination apparemment favorable pour faire passer le credo qu'il enseigne avec d'autres marchandises munies d'un label plus douteux. Toute situation qui fausse la liberté de conscience risque d'engendrer des comportements anti-évangéliques qui, à terme, se retournent contre l'Eglise. *Mgr Beran* n'a pas peu contribué à entraîner dans l'enceinte conciliaire la masse des Pères réticents, en dressant un bilan assez sombre de ce qui s'est passé en Tchécoslovaquie : « Dès que la liberté de conscience a été radicalement restreinte dans mon pays, j'ai assisté aux graves tentations auxquelles, dans de telles conditions, beaucoup ont été soumis. Dans tout mon troupeau, même parmi les prêtres, j'ai observé non seulement de graves dangers pour la foi, mais encore de graves tentations de mensonge, d'hypocrisie et d'autres vices moraux. Toujours et partout, la violation de la liberté de conscience engendre l'hypocrisie chez beaucoup. Et peut-être peut-on affirmer que l'hypocrisie dans la profession de la foi est plus nuisible à l'Eglise que l'hypocrisie pour cacher la foi, laquelle est aujourd'hui plus répandue ».

C'est pourquoi, dans ses débats publics, le concile a beaucoup parlé du *témoignage, en le distinguant du prosélytisme.* Certains évêques d'Amérique latine craignaient qu'un vote en faveur de la liberté religieuse ne favorise, par ricochet, la propagande de certaines sectes qui endoctrinent les fidèles désabusés du catholicisme officiel. Mais les abus des adversaires ne sont jamais un argument qui autorise à singer leur comportement. C'est pourquoi le § 4 précise avec fermeté : « Mais, dans la propagation de la foi et l'introduction des pratiques religieuses, on doit toujours s'abstenir de toutes formes d'agissements **ayant un relent de coercition, de persuasion malhonnête ou simple-**

ment peu loyale, surtout s'il s'agit de gens sans culture ou sans ressources. Une telle manière d'agir doit être regardée comme un abus de son propre droit et une entorse au droit des autres ».

Qu'il s'agisse des personnes, des institutions qui les encadrent ou des méthodes qui les approchent, la liberté religieuse tendra à devenir dans notre société moderne la référence fondamentale, puisque nous avons définitivement perdu l'homogénéité de croyances qui caractérisait le monde ancien. Il faut courageusement en tirer les conséquences au plan du comportement chrétien. Désormais l'Eglise ne peut plus jouer le rôle qui était le sien quand elle détenait un certain exclusivisme des comportements religieux, dans un univers plus stable et relativement uni dans ses représentations fondamentales. C'est dire aussi qu'en Occident le christianisme n'est plus une force capable de s'imposer de manière exclusive dans les structures sociales.

La Vérité *se désenclave* désormais des représentations sociales, chargées naguère de la garantir. Elle y perd son aspect figé, son rôle de ciment social, pour retrouver une allure dynamique, une attitude ouverte. Ne devient-elle pas un peu plus elle-même ? Elle n'est plus donnée comme du tout fait, empaquetée et ficelée pour les utilisateurs disciplinés ; son être n'est plus donné immédiatement ; elle se cherche, *elle est « à faire »,* selon l'expression de saint Jean. Il y a bien longtemps, saint Augustin notait déjà : il faut chercher pour trouver, et lorsque l'on a trouvé, chercher encore. Une société pluraliste comme celle dans laquelle nous vivons requiert, en matière religieuse, la nécessité pour chacun de chercher la vérité, en employant les moyens adéquats. Les autres, par leur contestation même, par leur visée différente de la mienne, opposent un défi constant à ma manière de voir et m'obligent à purifier mes représentations. La perspective antérieure était autoritaire ; l'Eglise dit la Vérité et chacun doit correspondre à ce qu'elle dit ; sont chrétiens ceux qui se reconnaissent dans cette vérité, en y adhérant sans la mettre en doute. Sans nier le bien-fondé de cette optique, le concile, conformément aux besoins de notre époque, insiste aussi sur la médiation d'autrui et le dialogue horizontal : « La vérité doit être cherchée selon la manière propre à la personne humaine et à sa nature sociale, à savoir par une libre recherche, avec l'aide du magistère, c'est-à-dire de l'enseignement, de l'échange et du dialogue par lesquels les uns exposent aux autres la vérité qu'ils ont trouvée ou pensent avoir trouvée, afin de s'aider mutuellement dans la quête de la vérité » (*DH,* 3).

De cette assertion se dégage une conception dynamique de la vérité, qui passe même dans *une définition novatrice du rôle du magistère.* **La vérité religieuse est essentiellement pour l'homme ; et**

comme l'homme est un être social, la vérité doit se découvrir dans l'approche fraternelle, dans le dialogue avec autrui. Cette présentation de la vérité, renouant avec la tradition par-delà le moyen âge, doit être regardée comme la *charte épistémologique du monde pluraliste actuel.*

2. *Le contenu éthique de l'Etat*

a. *L'Etat chrétien*

La déclaration sonne le glas de l'Etat chrétien, celui que *Marx* avait analysé de façon critique au siècle dernier. L'Etat ne saurait se concevoir comme un organe au service de l'Eglise, destiné à exécuter les desseins temporels de cette dernière. Dans cet englobant suprême qu'était l'Eglise, la fonction de l'Etat ne pouvait plus être que l'entretien d'un département des affaires temporelles. Luther avait accentué encore cette conception médiévale en mettant l'accent de façon privilégiée sur la nature humaine déchue : l'Etat, selon lui, doit fonder la paix, là où sévit la discorde provoquée par le cœur mauvais de l'homme. En travaillant en effet selon cette finalité, il permet une propagation plus aisée de l'Evangile.

Le critique le plus radical de cette conception va être Marx, lui qui a sous les yeux l'exemple du totalitarisme religieux de l'Etat chrétien prussien. Le gouvernement temporel est le lieutenant de Dieu sur terre ! C'est contre une telle représentation que Marx va partir en guerre dans ses premiers articles de la *Gazette Rhénane* en 1842. Face à un état théologique ou chrétien, qui mêle à son essence des notes religieuses qui sont inessentielles, Marx va lutter pour l'instauration d'un Etat humain, c'est-à-dire un Etat qui soit la réalisation effective de la rationalité de l'homme. Le travail critique doit éliminer tout ce qui ne fait pas partie de la vraie nature de l'Etat :

« Il est un *dilemme,* écrit-il, auquel la saine raison ne saurait échapper : ou bien l'Etat chrétien répond au concept qui définit l'Etat comme étant la réalisation de la liberté rationnelle ; dès lors il suffirait que l'Etat fût rationnel pour être chrétien ; il suffirait alors de déduire l'Etat de la raison des relations humaines, œuvre accomplie par la philosophie. Ou bien l'Etat de la liberté rationnelle ne se laisse pas déduire du christianisme, et alors force vous est de reconnaître que cette tendance est implicitement comprise dans le christianisme, celui-ci n'admettant pas un Etat mauvais. Or un Etat qui n'est pas la réalisation de la liberté rationnelle est un mauvais Etat. Vous répondrez à ce dilemme comme vous voudrez, et vous avouerez que ce n'est pas la religion qui est l'élément constitutif de l'Etat, mais plutôt l'idée rationnelle de liberté. Seule l'ignorance la plus crasse peut affirmer que cette théorie érigeant l'Etat en concept autonome est une fantaisie en vogue inventée par les philosophes » [12].

Nous serions facilement d'accord avec Marx pour affirmer que l'exigence de rationalité est inhérente au concept d'Etat et qu'il n'y

---

12. Texte cité par J.-Y. CALVEZ, *La pensée de Karl Marx,* 7e édit., coll. *Esprit, La cité prochaine,* Paris, Seuil, 1961, p. 62 s.

a pas une essence d'Etat qui soit spécifiquement chrétienne. Pour que l'Etat des démocraties modernes soit l'Etat de tous, il ne peut plus être l'Etat des seuls chrétiens ou des seuls catholiques. Il doit être l'Etat de l'homme, la réalisation effective de sa liberté, indépendamment des options religieuses de chacun des membres de la communauté nationale. Il suffit de supprimer l'aspect officiel et public de la religion dans l'appareil politique pour affranchir l'Etat de son particularisme religieux ; c'est ce que demandait *Bauer* à propos des juifs et de leur émancipation dans l'Etat prussien. Marx, qui le critique dans *La question juive,* va plus loin et radicalise la critique ; il énonce en effet que l'aliénation politique chrétienne est le reflet d'une autre aliénation beaucoup plus fondamentale : l'*aliénation religieuse :* « L'Etat qui présuppose la religion n'est pas encore un Etat réel et véritable ».

b. *L'Etat athée*

Mais faut-il pour autant que l'Etat soit athée dans son essence ? Marx ne le dirait pas, puisque, pour lui, la religion doit se détruire elle-même ; l'Etat sera un véritable Etat précisément parce que d'abord l'aliénation religieuse aura été supprimée. Mais les épigones de Marx, lorsqu'ils seront au pouvoir, ne l'entendront pas ainsi. Il suffit de regarder ce qui se passe du côté des structures politiques de la Russie et des démocraties populaires. *Nous disons que l'Etat athée est l'exacte antithèse de l'Etat chrétien.* Or la contradiction de ce dernier avait été bien soulignée par Marx ; on aimerait qu'une lucidité semblable dans l'analyse guide la critique de l'Etat athée. L'Etat athée se montre, dans son essence même, incapable de permettre la réalisation de la rationalité de l'homme, puisqu'il prétend encore lutter contre un particularisme religieux que la révolution communiste aurait dû détruire dans ses racines.

L'Etat socialiste athée établit tout au plus une liberté de culte restreinte qu'il appelle liberté religieuse ; en même temps, il encourage officiellement les doctrines et les groupements qui visent à détruire toutes les survivances religieuses dans l'homme et dans la vie sociale, qui ne devraient plus exister dans une société socialiste. Mais du jour où l'on s'aperçoit que l'élimination des croyants se fait plus difficilement que prévu, alors l'Etat est obligé de sortir de sa neutralité de départ ; dans le combat contre la religion, le pouvoir devient une arme essentielle pour imposer une idéologie anti-religieuse. *Comme l'Etat chrétien, l'Etat athée ne peut plus être alors l'Etat de tous les citoyens.*

Une certaine rupture avec ce dogmatisme antérieur commence, semble-t-il, à se manifester dans les pays de l'Est, et l'Eglise peut peser du poids de son autorité, dans les négociations politiques qui

s'amorcent avec ces Etats, pour obliger les appareils gouvernementaux à une conception plus neutre de leur mission, et donc à un respect des opinions religieuses. La doctrine élaborée par le concile sur la liberté religieuse peut aider à cette libéralisation. Car on est en droit de retourner contre les régimes communistes la fameuse *distinction entre les libertés « formelles » et les libertés « réelles »*. Proclamer la liberté de croyance et d'opinion sans assurer les moyens de la rendre possible dans son exercice concret, n'est-ce pas énoncer un droit « formel » sans contenu « réel » ?

c. *Etat laïc*

Mais quel peut bien être le contenu éthique de l'action étatique, si nous écartons de son essence à la fois la domination de la religion et l'élimination critique de celle-ci ? En somme, que devient l'Etat s'il n'est plus l'Etat chrétien ni l'Etat athée ? Une fois exclus ces deux aspects contradictoires, sommes-nous en présence d'un *résidu, sorte de dénominateur commun pour tous,* mais sans réel pouvoir d'entraîner les énergies des citoyens ? La question mérite d'être posée.

Pour *J. Vialatoux* et *A. Latreille,* il s'agit désormais de cicatriser les blessures du passé, *en réconciliant les chrétiens avec la laïcité.* Car, écrivaient-ils en 1949, la vraie laïcité, loin d'être l'expression du totalitarisme, est bien plutôt pour l'Etat l'expression d'une « réserve, la reconnaissance de ses limites ». Et du côté de l'homme la laïcité est la traduction juridique de la liberté de l'acte de foi. En effet, « à mesure que l'homme prenait davantage conscience de sa situation en ce monde, et qu'il était remis entre les mains de son propre conseil, et que la vie nationale était le milieu où se cultivait sa vie spirituelle naturelle, il devait fatalement se vouloir laïque. Le catholique actuel peut et doit comprendre cette nécessité historique. Il doit comprendre que loin d'être l'expression d'un recul, l'Etat laïque peut être, devrait être l'expression d'un progrès. *L'Etat laïque exprime dans les institutions la prise de conscience généralisée de la liberté religieuse ;* il correspond à une civilisation qui a pris une conscience aiguë de cette liberté, et donc de l'originalité de cette religion » [13].

La volonté de réconciliation est évidente ; c'est pourquoi la perspective décrite est très attirante ; mais n'est-elle pas encore un peu chimérique ? On peut penser qu'il y a là tout de même une saisie un peu étriquée de la fonction étatique. L'Etat n'est pas le minimum négatif qui sauvegarde la cohésion des apports divergents de tous, il doit plutôt être lui-même *le reflet plural des familles d'esprit qui*

---

13. J. VIALATOUX et A. LATREILLE, *Christianisme et laïcité,* dans *Esprit,* n° 160 (oct. 1949) 526 s.

constituent la diversité nationale, un lieu de rencontre entre des conceptions diverses. Sa tâche propre est d'ajuster cette diversité, de la faire concerter ; à chaque groupe social, il lui appartient de donner sa chance, sinon on risque bien vite d'avoir un organisme social exsangue, où la vie ne circule pas, un corps social irrigué par l'encre administrative et tâtillonne des interdits, au lieu d'être vivifié par un sang neuf, toujours renouvelé. *Un Etat laïque risque toujours de se cantonner dans des positions de défensive.* Il s'accorde bien finalement avec une *ambiance de libéralisme,* au sens où l'entendait le XIXe siècle. *Mais répond-il vraiment aux besoins d'une époque de socialisation,* où l'Etat doit intervenir constamment dans la vie économique et sociale ? S'il veut être efficace, il ne doit se priver d'aucun des concours venus de la base, pourvu que ces derniers respectent le projet global d'un vouloir-vivre en commun.

d. *L'Etat comme lieu de la concertation nationale*

Après le *laïcisme,* qui est idéologie de combat, l'*Etat laïque,* neutre et inengagé, est un progrès, mais il reste lui-même une *conception retardataire et fixiste, dans un univers constamment en mouvement.* Il devient une *puissance de frein,* parce que la régulation qu'il opère consiste bien souvent à rogner les ailes des projets des parties prenantes de la nation. Le souci exclusif de la sacro-sainte neutralité se paye à ce prix. Le jeu démocratique, comme reconnaissance d'autrui dans sa diversité irréductible, est finalement sacrifié dans une telle optique. Et l'addition est lourde, dans un monde dominé par la compétition internationale.

Le *P. J. Daniélou* semble plus conscient des besoins d'une époque lorsqu'il se préoccupe de dépasser à la fois les conceptions étatiques « cléricales » et « laïques ». Pour lui, il s'agit de trouver un style de rapports nouveaux entre l'Etat et les citoyens chrétiens. Le droit à l'existence de sociétés religieuses dans un Etat est un droit fondamental que l'Etat est tenu de respecter dans son propre intérêt. Car les Eglises ne travaillent pas seulement pour la religion — qui, à la rigueur, peut laisser l'Etat indifférent —, mais elles œuvrent aussi pour la *civilisation* ; et cela intéresse au premier chef l'Etat. Il ne lui est pas indifférent que les citoyens soient plus conscients, plus soucieux de participer à tous les échelons, plus cultivés, plus préoccupés de la chose publique. Le rôle de l'Etat est de favoriser cet éveil politique des citoyens, mais dans toutes les Eglises, et pas seulement dans une Eglise particulière. C'est pourquoi l'Etat doit être, d'une quelconque manière, « *œcuménique* » : souci de faire respecter l'émulation entre Eglises différentes en vue des tâches nationales, volonté de détruire toutes les formes de ségrégation reli-

gieuse, qui nuisent à la cohésion nationale, dans l'optique du bien commun que l'Etat doit promouvoir [14].

Pour notre part, nous serions plus exigeants encore. La conception de l'*Etat constitutionnel,* telle que l'a présentée le P. Courtney Murray dans ses différents articles, et la conception laïque que nous venons de critiquer, sont atteintes d'une *double tare,* qui les empêche d'acquérir une signification universelle pour l'Eglise. *Ces vues sont encore trop le reflet d'un armistice social momentané,* dans une évolution qui n'est pas achevée, qui va se poursuivre et qui pourra donc emprunter d'autres sentiers que ceux parcourus jusqu'ici. *D'autre part, elles pèchent par un excès de centrage sur les conflits historiques propres à l'Europe de l'Ouest,* et, *à un moindre degré, à l'Amérique du Nord.* A cause de ce poids du passé, elles sont *difficilement exportables dans les jeunes nations,* où de jeunes chrétiens s'éveillent à la vie politique.

Les *catholiques américains* ont une certaine histoire qui leur donne soif d'être reconnus comme membres à part entière de la nation américaine. Par rapport aux formes de protestantisme dominantes, leur « romanité » excessive était un handicap sérieux, qui faisait douter de leur volonté d'être des citoyens authentiquement américains. C'est la raison pour laquelle les évêques américains ont été, pendant le concile, à la pointe du combat pour la reconnaissance légale de la liberté religieuse, comme moyen de liquider cet arriéré gênant. Quant à l'*Europe,* le conflit entre l'idéologie de combat rationaliste et les prétentions religieuses de l'Eglise au plan politique a pesé fortement sur la compréhension actuelle de la liberté religieuse.

Il ne faudrait donc pas que ces résultats chargés d'histoire soient exportés tels quels dans les nouveaux pays d'Asie, d'Afrique ou d'Amérique, aujourd'hui libérés d'une certaine forme de tutelle occidentale. Ce serait une *forme plus subtile de colonialisme intellectuel,* sous couvert d'aggiornamento. Pour vivre concrètement la liberté religieuse, ils ont à inventer des formes nouvelles de dialogue avec l'Etat qui sortent des sentiers battus pendant des siècles. Comme dit *Harvey Cox,* « les non-Européens commencent à accepter un Evangile qui n'est pas simplement la sanctification des valeurs culturelles occidentales » [15].

Dans ces pays neufs, *le cadre national peut être dépassé plus facilement par la prise au sérieux des organisations internationales.* La souveraineté nationale, dans sa compréhension absolutiste, est un moment de la pensée occidentale, qui doit être critiqué. Les citoyens de ces pays ont, plus que ceux des vieux pays, le sentiment que leur

---

14. Cf. réponse citée *supra,* note 9.
15. H. Cox, *The Secular City,* New York, Macmillan, 1966, p. 90 ; trad. *La Cité séculière,* Paris, Tournai, Casterman, 1968, p. 117.

salut passe par le niveau international. Or, il y a maintenant des chartes internationales qui reconnaissent positivement le droit à la liberté religieuse et qui insistent sur les moyens de le rendre « réel ».

D'autre part, face à un Etat national petit et aux moyens limités, *l'Eglise représente une société internationale réelle,* qui peut peser de toute son autorité universelle sur les évolutions en cours. Les évêques d'Afrique noire, par exemple, appartiennent tous à un même corps ecclésial et représentent une force non négligeable face à un pouvoir national qui se concevrait comme trop totalitaire dans un cadre géographique limité.

Et puis, *ces nations sont embarquées dans une œuvre de développement* de longue haleine, qui exige le concours d'absolument tous les citoyens, quelle que soit leur religion ; dès lors, il n'y a pas à s'attarder à des querelles idéologiques, projections d'une Europe passée, qui retardent la construction nationale quand elles opèrent de stériles blocages au niveau de la concertation d'ensemble.

De plus, la *notion de liberté conçue comme un droit* reflète trop l'époque libérale qui l'a vu naître. Il faut promouvoir, à sa place, une *notion plus sociale, une liberté-participation,* qui s'accorde mieux avec la notion d'un Etat, lieu de la concertation nationale.

3. *L'attitude politique du chrétien*

Il est clair que le projet politique des chrétiens ne peut être épuisé par le souci de sauvegarder, toujours et partout, la possibilité de l'exercice de la liberté religieuse. C'est en insérant ce droit dans un projet politique d'ensemble qu'on a chance de lui obtenir droit de cité. *Nous voilà donc renvoyés à l'attitude politique du chrétien aujourd'hui. Gaudium et spes* en parle ; mais un certain projet peut aussi être déduit de la déclaration sur la liberté religieuse.

Le chrétien, dans le cadre politique, agit en chrétien, mais non pas selon une politique évangélique qui existerait toute faite dans le ciel des idées religieuses et qu'il n'y aurait plus qu'à projeter sur le réel. Car le réel est résistant, et la politique est d'abord la dialectique du souhaitable et du possible.

Dans une société pluraliste, il n'y a pas de politique chrétienne, tirée de l'Ecriture Sainte, pas même un contenu spécifiquement chrétien de la décision politique bonne, mais des politiques empiriques, des tentatives, des requêtes, des actions, authentiquement humaines, vivifiées par le souffle évangélique. C'est-à-dire que *règne toujours chez le chrétien une vision des choses qui conditionne son option politique.* On peut en donner quelques exemples : le souci des pauvres, la volonté de justice, l'optique de service à la place de l'optique de puissance ; mais *reste à donner chair et sang à ces principes directeurs.*

C'est pourquoi le projet politique du chrétien ne peut sans dommage être isolé du projet de ses concitoyens. La philosophie peut nous aider à saisir ce point. Réfléchissant sur les rapports du christianisme et de la politique, Eric Weil écrivait : « Le christianisme en politique sera la reconnaissance de l'identité de la raison dans l'individu et dans l'organisation — plutôt, il sera l'exigence de cette unité. Il sera, non point le choix entre Dieu et César, mais l'exigence qu'aucun homme raisonnable n'ait plus à choisir entre les deux ». Il ajoutait d'ailleurs que le bon succès de l'organisation politique, « ce n'est pas l'affaire du christianisme », mais celle des chrétiens au même titre que celle des hommes de bonne volonté. *Puisque la vérité est une,* les chrétiens n'auront pas une vérité pour l'individu et une autre pour l'Etat, « ils feront confiance à la nature de l'être raisonnable qu'est l'homme en son fond, et ils agiront afin que ce fond de l'homme finisse par informer la réalité de son action sociale et politique » [16]. Mais si le raisonnement est juste et acceptable pour un chrétien, il faut cependant s'entendre sur le vocabulaire et savoir ce qu'on met exactement sous le mot : « fond de l'homme », comme le souligne le P. Calvez en commentant ce texte dans son livre *La pensée de Karl Marx.*

L'optimisme social chrétien est un optimisme gagné sur un pessimisme de départ. Pour le chrétien, l'homme est rationnel, mais sur un arrière-fond de déchirure, comme en un combat perpétuel contre le mal qui peut toujours faire intrusion dans l'individu et le corps social. La victoire sur le mal comme irrationalité fondamentale peut toujours être remise en cause, comme l'a montré l'histoire récente, du nazisme au stalinisme, pour prendre quelques exemples de taille. La ligne de clivage essentiel est donc cette acceptation de la défaillance possible de la raison. *Et c'est même parce qu'il y a le mal qu'il y a la politique, si l'on en croit Jeanne Hersch.* La politique est née avec le droit, précisément pour limiter l'ampleur des ravages du mal. Il est toujours étrange de voir des hommes lucides parler du mal dans l'individu et les rapports sociaux, mais le biffer concrètement lorsqu'il s'agit de l'homme politique au pouvoir. Investi d'une sorte de virginité nouvelle, le gouvernant ne serait plus guidé que par la seule raison, comme si l'appétit de puissance s'était soudain volatilisé depuis qu'il a quitté la catégorie d'homme privé pour entrer dans celle d'homme public. D'ailleurs, E. Weil ne dit pas que l'homme est rationnel, mais qu'il a à se faire rationnel, ce qui permet d'intégrer cette dimension tragique de la politique dont nous parlons.

On parle beaucoup aujourd'hui, en certains milieux spécialement, du *prophétisme chrétien dans l'action politique.* Lamartine disait déjà

---

16. *Christianisme et politique,* dans *Critique* 8 (1953) n° 75-76, 771, 774 ; cité par J.-Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx,* p. 63.

que le christianisme était un principe d'« athéisme politique ». Il est vrai qu'aucune idole humaine, aucune institution terrestre ne peuvent incarner l'Absolu que l'homme poursuit de sa quête inlassable. Mais cela suppose que ce prophétisme ne soit pas une simple manière de parler, car il y a beaucoup de prophètes humains qui sont simplement des hommes lucides, et il est dommageable de mélanger les uns et les autres. Le prophétisme véritable s'appuie sur une expérience véritable de Dieu, et, dans la Bible, on parle souvent des faux prophètes pour les distinguer des vrais. *Newbigin dit justement que, dans la société séculière, il faut retrouver le prophétisme biblique.* Il était formidable de puissance, non pas tellement parce qu'il parlait dans l'actualité pour les hommes de son temps, mais surtout parce que ses invectives, ses négations, s'appuyaient sur un positif, l'existence de Dieu. C'est parce que la puissance de Dieu repose sur lui que le « pneumatique » peut dénoncer avec force les caricatures qu'on lui offre au plan politique et social. En ce sens, le prophète de la Bible est aux antipodes de l'homme raisonnable dans la cité des hommes libres d'aujourd'hui.

Mais il ne faut pas s'arrêter là, car le projet politique, même purifié par la contestation du prophète, reste à *traduire en actes cohérents.* Ici, *il faut redire avec E. Weil que la rationalité de l'individu et la rationalité du politique ne s'opposent pas radicalement.* La preuve en est que normalement l'Etat rencontre chez le chrétien la possibilité de mener à terme ce qui, dans son projet rationnel, ne peut être que visé et non imposé, à savoir le dépassement de soi dans le bien de la communauté politique. Saint Augustin disait déjà : je ne vois pas en quoi l'Etat pourrait perdre à avoir des percepteurs chrétiens ; il ne pourrait qu'y gagner. Si l'essence de l'Etat est vraiment la reconnaissance de chaque homme par l'autre, l'Etat a besoin alors, pour se réaliser comme essence vraie, d'individus voués totalement à la recherche du bien de tous. L'exigence de dépassement de lui-même qui est au cœur de l'Etat peut rencontrer l'exigence de dépassement de soi qui est au centre d'une vie chrétienne authentique. L'Etat ne peut matérialiser cette exigence ; il se contente de demander à chacun un minimum nécessaire ; reste un surplus à obtenir. Le chrétien peut être l'homme de ce surplus, qui comble une attente essentielle. Les deux rationalités se reconnaissent et se nouent dans un faisceau commun.

Conclusion

La liberté religieuse, droit civil et social garanti constitutionnellement, est une conquête des temps modernes. Manifestée par la révélation, elle ne s'est mise à affleurer dans les consciences et à entrer

dans les législations qu'au prix de drames et de conflits étalés dans l'histoire. A cela rien d'étonnant, puisqu'il s'agit d'une liberté pour l'homme, qui fraie son chemin à travers les étroitesses, les oppositions, les aspirations des cœurs. La liberté religieuse, comme la liberté tout court, risque d'être un « fardeau » pour l'homme, qui, selon Dostoïevski, veut à la fois en jouir, et en même temps s'en décharger sur d'autres. Bien souvent, elle risque d'être « *formelle* » ; elle ne commence à devenir « *réelle* » que quand les conditions politiques sont réunies pour qu'elle puisse se déployer effectivement. C'est pourquoi il est impossible de faire l'économie d'une réflexion sur l'Etat, sur le contenu éthique de son action. Mais parler de l'Etat oblige à parler corrélativement de l'Eglise, en tant qu'elle est la première bénéficiaire de l'aspect social de la liberté religieuse. Si l'on prend au sérieux l'immunité de toute contrainte dans notre monde pluraliste, un certain nombre de comportements tant ecclésiaux qu'étatiques sont requis et d'autres ne sont plus possibles...

Nous avons insisté, dans la ligne du Concile, sur l'encadrement juridique du droit dont il s'agit. Mais il est bien évident que tout n'est pas dit par là. Pour conclure, nous aimerions énoncer *trois considérations* qui élargiraient sensiblement notre angle d'attaque de la question.

La première nous vient de Jeanne Hersch, dans son livre *Idéologies et réalité.* Elle montre justement que celui qui croit à la vérité veut conquérir le monde entier pour le soumettre à l'empire de celle-ci, et quand ce vrai perçu est une expérience de l'Absolu, c'est la totalité de l'univers qui, seule, sera le champ d'action de la croyance. Mais cette volonté d'intégration totale, universelle dans son dessein, ne peut passer outre à ce qui constitue *le cœur de l'absolu : la liberté précisément.* Tout doit être soumis à l'exigence de l'absolu ; la seule limite est justement la liberté, qui est à la racine même de l'absolu. On peut vouloir amener tous les hommes à Jésus-Christ, sauf que Jésus-Christ pose, à la base de l'accès auprès de lui, le respect foncier des libertés. C'est pourquoi se servir de l'appareil politique pour faire triompher cet absolu est un leurre, parce que l'on ne peut lier l'absolu à des formes empiriques et contingentes. Pour mieux incarner l'absolu, on en arriverait ainsi à le nier dans ce qu'il est essentiellement. C'est le drame et la raison de l'échec final de la chrétienté.

Mais le remède est-il une Eglise qui soit purement prophétique ? Une Eglise qui use des seules armes spirituelles ? Mais l'Eglise s'étiole, si elle s'enferme elle-même dans ses sacristies. Elle devient une secte, une nouvelle idole, une communauté de purs, si elle cesse de se compromettre et de se noyer dans la complexité des choses et les faiblesses des hommes. Balançant constamment entre un *pôle*

prophétique et un pôle politique, l'Eglise n'est elle-même que quand elle se dresse prophétiquement au milieu des pires compromissions. L'influence du christianisme sur la société n'est jamais qu'indirecte. Il y a entre lui et elle le même rapport qu'entre les mathématiques pures et les applications de la technique, selon la remarque d'E. Mounier. Saint Paul proclame qu'il n'y a plus ni juif ni grec, ni esclave ni homme libre. Longtemps encore pourtant, la société vit de l'esclavage de ses membres. Mais un jour la volonté libératrice, actuée par quelques-uns, finit par gagner contagieusement tous les cœurs.

C'est pourquoi aussi la réflexion doit constamment *percer le réseau juridique* noué entre individus, groupes et Etat, à partir de l'intégration de la liberté religieuse dans les structures d'une société donnée. La construction juridique n'est en effet que la résultante de forces beaucoup plus profondes, une sorte d'*armistice social momentané* dans les conflits du moment. Ce qui importe finalement, *c'est la liberté du chrétien,* au sens où en parle saint Paul. Car le chrétien est un homme théophore, *libre parce que participant de la liberté qui est Dieu même,* habité par l'Esprit du Seigneur. « Et où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté » (*2 Co 3,* 17).

F 92170 Vanves
15, rue Raymond - Marcheron

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