NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

88 N° 1 1966

La Déclaration sur la Liberté religieuse

John COURTNEY MURRAY (s.j.)

p. 41 - 84

https://www.nrt.be/fr/articles/la-declaration-sur-la-liberte-religieuse-1484

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La Déclaration sur la Liberté religieuse

D'un point de vue doctrinal, la déclaration soulève trois grands problèmes. Le premier est le problème juridique concernant la notion d'un droit humain universel à la liberté en matière religieuse ainsi que le fondement et l'objet de ce droit. Ce problème devient théologique si l'on fait valoir l'objection que la reconnaissance de ce droit universel semble impliquer l'acceptation de la doctrine de l'indifférentisme dans le domaine religieux.

Le deuxième problème concerne la philosophie du Droit public : il a trait à la compétence et aux limites de l'Etat et de la Loi en ce qui regarde l'exercice de la religion au sein de la société. Ce problème revêt également un aspect théologique si l'on émet l'objection qu'une affirmation de la liberté religieuse, en tant que droit civil garanti par une institution légale, paraît impliquer une reconnaissance de l'indifférence en matière religieuse, de la neutralité et de l'agnosticisme de la société ou de l'Etat.

Enfin, le troisième problème se rapporte au développement de la doctrine juridico-sociale de l'Eglise. L'objection que l'on fait à la déclaration revient à dire qu'en allant au-delà de la doctrine enseignée par les derniers Papes à propos de la tolérance civile de l'erreur en matière religieuse pour adopter une doctrine de la liberté religieuse dans la société, on semble s'écarter de la tradition catholique.

Les pages qui suivent n'ont d'autre but que d'expliquer la doctrine de la déclaration en relation avec ces trois problèmes. Notre conclusion sera que les trois objections soulevées n'ont aucun fondement.

LE PROBLEME JURIDIQUE

La philosophie scolastique a coutume de définir un droit par rapport à son objet et à son fondement. La question posée est la suivante : à quoi ai-je droit ? Ou plus exactement, puisque les droits supposent une société : à quoi les autres sont-ils moralement tenus à mon égard (*agendo vel aliquid praestando vel abstinendo ab actione*),

---

N.d.l.R. — C'est avec joie que nous offrons à nos lecteurs l'étude que le R. P. John Courtney Murray, S.J., de Fordham University, consacre à la Déclaration conciliaire sur la liberté religieuse. Ses nombreuses publications concernant les rapports de l'Eglise et de l'Etat ont révélé depuis longtemps sa compétence de théologien et de juriste. Comme expert au Concile, il a participé activement à l'élaboration de cette importante déclaration.

en vertu de mon droit ? On pose également cette autre question : pour quel motif puis-je exiger moralement des autres qu'ils agissent ou s'abstiennent d'agir à mon égard ? Sur quel fondement mon droit se base-t-il ?

Afin de couper court d'avance à de vains subterfuges, il semble opportun, dès le début, d'établir le bien-fondé de deux propositions. La première est que ce qui est erroné ne peut être le fondement d'un droit. La seconde est que ce qui est mauvais moralement ne peut être l'objet d'un droit. Réciproquement, un droit doit être fondé sur ce qui est vrai et il ne peut avoir pour objet que ce qui est bon moralement. La preuve philosophique de cette assertion est à chercher dans le fait que l'ordre juridique fait partie de l'ordre moral : un droit est toujours une « facultas moralis ». La preuve d'autorité est la déclaration de Pie XII : « ce qui ne répond pas à la vérité et à la règle morale n'a objectivement aucun droit à l'existence, ni à la diffusion, ni à l'activité [1] ». L'intention du Pape était d'affirmer la relation nécessaire entre l'ordre juridique et l'ordre moral. Le sens de sa déclaration est contenu dans les deux propositions que nous venons d'énoncer. Loin de renier ces propositions ou le sens de la déclaration pontificale, la déclaration se base et est édifiée sur elles.

La déclaration distingue deux sortes de droits à la liberté en matière religieuse : le droit de l'Eglise du Christ et le droit de la personne humaine comme telle. Ces droits sont présentés comme distincts selon leur fondement respectif ; il s'agit donc de droits différents. Ils sont toutefois semblables quant à leur objet ; aussi sont-ils en harmonie l'un avec l'autre. Si l'on en vient à confondre ces différents droits, la déclaration en devient incompréhensible et donne lieu à des méprises.

1. *La liberté unique de l'Eglise du Christ* [2].

Il faut distinguer deux aspects de cette liberté en relation avec les deux aspects de l'Eglise. L'Eglise est, à la fois, une institution chargée par le Christ de continuer sa propre mission (cfr *Jn* 20, 21) et une communauté, gratifiée du don de l'Esprit Saint, pouvoir divin permanent grâce auquel la communauté vit et existe comme telle. Sous ces deux aspects la liberté de l'Eglise est unique, propre à l'Eglise seule [3]. Ce n'est qu'à cette Eglise véritable qui est unique que le Christ

1. Pie XII, Alloc. *Ci riesce* du 6 déc. 1953 aux membres du 5e Congrès national des juristes italiens : *A.A.S.*, 45 (1953) pp. 799. Cfr *N.R.Th.*, 1954, 192-197 (texte cité, p. 195).

2. Voir le n. 13 de la Déclaration, publiée ci-après, pp. 68-85.

3. Cfr Léon XIII, Litterae *Officio sanctissimo*, 22 déc. 1887 : *A.A.S.*, 22 (1887) 269 : « In bonis autem Ecclesiae, quae Nos ubique semperque conservare debemus, ab omnique iniuria defendere, illud certe praestantissimum est, tantam ipsam perfrui agendi libertate, quantam salus hominum curanda requirat. Haec

a confié sa mission ; ce n'est que dans cette Eglise unique, qui est la véritable, que réside l'Esprit du Père. Selon la vue traditionnelle, reprise et précisée par Léon XIII, la liberté de l'Eglise en tant qu'institution est une participation de la liberté du Christ (la « pasa exousia » de *Mt* 28, 18). La liberté de l'Eglise comme communauté est une participation de la liberté de l'Esprit Saint, qui dirige les enfants de Dieu (cfr *Rm* 8, 14). Telle est la conception traditionnelle de la théologie en ce domaine.

Toutefois, la mission de l'Eglise comme institution est accomplie et la vie de l'Eglise comme communauté est vécue dans les cadres de la société humaine et en regard des pouvoirs par lesquels la société humaine est régie. C'est pourquoi il est nécessaire de soulever la question juridique du droit de l'Eglise à la liberté. Le sujet actif de ce droit est l'Eglise à la fois comme institution et comme communauté. Le sujet passif de ce droit est la société humaine et ses pouvoirs constitués.

Le fondement de ce droit de l'Eglise à la liberté sous ces deux aspects est la Parole de Dieu révélée. La vérité du commandement du Christ à son Eglise (cfr *Mt* 16, 15) fonde le droit de l'Eglise comme institution à revendiquer la liberté dans l'exercice de son ministère sacré. La vérité de la présence de l'Esprit Saint dans l'Eglise fonde le droit de l'Eglise comme communauté à revendiquer la liberté dans l'exercice de la vie chrétienne [4].

---

nimirum est libertas divina, ab Unigenito Dei Filio auctore profecta, qui Ecclesiam sanguine fuso excitavit ; qui eam perpetuam in hominibus statuit ; qui voluit ipsi ipse praeesse. Atque adeo propria est Ecclesiae, perfecti divinique operis, ut qui contra eam faciunt libertatem, iidem contra Deum et contra officium ». Cfr Litterae *Ex litteris*, 7 aprilis 1887 : *A.S.S.* 19 (1886) 465 : « Nos quidem vel ab initio nostri pontificatus multo et serio cogitare de vobis instituimus, atque, ut ratio Nostri ferebat officii, consilium cepimus omnia conari, si qua ratione liceat, pacatam tranquillitatem cum libertate legitima catholico nomini restituere ». Cfr PIE XI, Litterae *Firmissimam constantiam*, 28 martii 1937 : *A.A.S.* 29 (1937) 196 : « Proposita eiusmodi aestimandarum rerum mensura, concedendum sane est, ad christianam vitam explicandam externa quoque praesidia, quae sensibus percipiuntur, esse necessaria, pariterque Ecclesiae tamquam hominum societati opus omnino esse, ad vitae usuram atque incrementum, iusta agendi libertate, ipsosque fideles iure gaudere in societate civili vivendi ad rationis conscientiaeque praescripta ». Cfr PIE XII, Litt. Encycl. *Summi Pontificatus*, 20 oct. 1939 : *A.A.S.* 31 (1939) 445-446 : « Quamobrem Nos, ut eius in terris vices gerimus, qui a sacro vate « Princeps pacis » appellatur (*Is.* 9, 6), civitatum rectores eosque omnes, e quorum opera quovis modo publica res pendet, compellamus vehementerque obtestamur ut Ecclesia plena semper libertate fruatur debita, qua suam possit educationis operam exsequi, ac veritatem impertire mentibus, animi inculcare iustitiam, eosque divina Iesu Christi refovere caritate ».

4. Décl. n. 13 : « In societate humana et coram quavis potestate publica Ecclesia sibi vindicat libertatem, utpote auctoritas spiritualis, a Christo Domino constituta, cui ex divino mandato incumbit officium eundi in mundum universum et Evangelium praedicandi omni creaturae. Libertatem pariter sibi vindicat Ecclesia prout est etiam societas hominum qui iure gaudent vivendi in societate civili secundum fidei christianae praescripta. »

L'objet de ce droit de l'Eglise — à savoir : les exigences émises à l'égard du sujet passif de ce droit — consiste dans la liberté (immunité) de toute contrainte et de tout empêchement par quelque pouvoir que ce soit à l'intérieur de la société, et spécialement par le pouvoir de gouvernement que l'Eglise revendique dans l'exercice de son ministère sacré et dans sa vie communautaire. En d'autres mots, la société et l'Etat sont requis de ne pas agir à l'encontre de la liberté de l'Eglise. Ainsi parle Léon XIII : « ... ut qui contra eam faciunt libertatem, iidem contra Deum faciant et contra officium [5] ». L'intention de Léon XIII dans ce passage est de montrer que ceux qui agissent contre la liberté de l'Eglise n'agissent pas seulement contre la volonté de Dieu mais contre la Trinité elle-même, présente dans l'Eglise et gratifiant l'Eglise d'une participation à la liberté du Verbe incarné et de l'Esprit Saint. La liberté de l'Eglise est caractérisée théologiquement par Léon XIII comme une « libertas divina » ; c'est la raison pour laquelle elle est unique et n'est possédée que par l'Eglise.

2. *La liberté générale de la personne humaine dans l'exercice de la religion au sein de la société civile.*

Afin de comprendre exactement la doctrine de la déclaration, il faut considérer deux autres théories concernant la liberté religieuse. L'une est explicitement rejetée par la déclaration, l'autre est simplement écartée sans jugement d'aucune sorte.

a) La théorie de la *conscience « sans loi »*.

Dans cette théorie, le fondement du droit général à la liberté religieuse est la conscience « sans loi », conception dogmatique de l'époque des « lumières » : la raison humaine individuelle, absolument autonome dont parle la 3me proposition du Syllabus, unique arbitre de la vérité et de l'erreur, du juste et de l'injuste, étant à elle-même sa propre loi. L'objet de ce droit — les exigences émises à l'égard de la société civile et de l'Etat — consiste en ce que et la société civile et l'Etat doivent être officiellement agnostiques, indifférents en matière religieuse et, en fait, athées. Puisque la religion est une affaire purement privée, puisqu'elle ressortit à la décision finale de la conscience « sans loi », il s'en suit que l'autorité publique, origine et source de tous les droits dans la société (*Syllabus*, proposition 39), est à la fois en mesure et obligée de poser en principe que toutes les religions sont également dépourvues de tout intérêt aux yeux de la société comme de toute vérité objective absolue ; en conséquence, aucune religion ne peut jouir d'un statut public au sein de la société

5. Leo XIII, Litt. *Officio sanctissimo*, 22 déc. 1887, *A.S.S.* 22 (1887) 269.

puisqu'une « religion publique » est une contradiction dans les termes, en sorte que la loi de l'Etat doit accorder à toutes les religions l'égalité de droits devant le tribunal de l'autorité publique qui correspond à leur égalité de vérité ou d'erreur devant le tribunal de la conscience individuelle.

Cette théorie de la liberté religieuse a été condamnée par tous les Papes depuis Grégoire XVI. On peut trouver son exposé le plus clair et sa condamnation la plus explicite chez Léon XIII. Il n'y a pas la moindre trace de cette théorie dans la déclaration ; en fait, elle est explicitement rejetée [6].

b) La théorie de la *conscience droite.*

Dans cette théorie, le fondement du droit à la liberté religieuse est la conscience en tant que droite, c.à d. formée en plein accord avec des normes supérieures, reconnues comme contraignantes par la conscience elle-même, mais qui, en fait, peuvent ne pas être objectivement vraies ou, du moins, pas complètement vraies. L'objet de ce droit — à savoir les exigences émises à l'égard de la société civile ou de l'Etat — est le respect témoigné par les autres ou par l'autorité publique envers la conscience et ses décisions (qu'elles soient justes et vraies ou bien justes mais erronées) et en conséquence l'absence d'intervention dans l'exercice privé ou public de la religion, pratiquée en harmonie avec le dictamen de la conscience. En d'autres mots, cette théorie pose, comme prémisse, la liberté de conscience dans ses décisions intimes et personnelles dans le domaine religieux, liberté qui n'est pas absolue, puisqu'elle est soumise au contrôle de normes supérieures. A partir de cette prémisse, la théorie pose comme conséquence ou infère la liberté publique et externe d'agir en harmonie avec les décisions de la conscience. Cette liberté externe doit être respectée et ne peut être contrecarrée, précisément parce que la liberté d'action externe est en conformité avec la conscience privée également libre.

Cette théorie rejette les deux dogmes laïques : l'autonomie absolue de la conscience et l'omnipotence juridique de l'Etat. Elle veut également éviter non seulement l'indifférentisme mais aussi le subjectivisme. Il est des théologiens catholiques qui estiment que cette théorie peut être légitimement admise comme la théorie de la liberté religieuse (personnellement je ne partage pas cette vue). En tout cas, la décla-

6. Décl. n. 1 : « Pariter vero profitetur Sacra Synodus officia haec hominum conscientiam tangere ac vincire, nec aliter veritatem sese imponere nisi vi ipsius veritatis, quae suaviter simul ac fortiter mentibus illabitur. Porro, quum libertas religiosa, quam homines in exsequendo officio Deum colendi exigunt, immunitatem a coercitione in societate civili respiciat, integram relinquit traditionalem doctrinam catholicam de morali hominum ac societatum officio erga veram **religionem et unicam Christi Ecclesiam.** »

ration actuelle n'adopte pas cette théorie, en tout ou en partie, ni dans la position du problème de la liberté religieuse ni dans la solution qu'elle lui donne. Il s'en suit que les objections qui peuvent être faites contre cette théorie ne se rapportent pas à la doctrine de la déclaration. Il est important de noter ce point pour éviter toute confusion dans l'interprétation du texte conciliaire.

Par exemple on pourrait poser la question de savoir si la conscience erronée peut avoir des droits. Mais cette question est sans rapport avec la doctrine de la déclaration qui ne fait aucun appel aux droits de la conscience erronée ou même au dictamen de la conscience en général comme à un fondement de la liberté religieuse. De même on pourrait demander s'il est légitime d'inférer de l'ordre moral subjectif de la conscience à l'ordre juridique et objectif du droit. La déclaration ne fait, en tout cas, aucune inférence de ce genre. De plus, on peut faire remarquer que la tradition scolastique connaît deux écoles expliquant différemment le sens et la justification de la conscience « droite ». Cette controverse est tout à fait étrangère à la doctrine de la déclaration qui ne se fonde sur aucune des deux écoles. On pourrait croire que la phrase de « *Pacem in terris* » : « ad rectam suae conscientiae normam » et son interprétation sont impliquées dans cette controverse. Toutefois, la doctrine conciliaire ne repose sur aucune de ces deux interprétations possibles.

c) La doctrine de la *dignité de la personne humaine.*

C'est la doctrine même de la déclaration [7].

Le fondement du droit à la liberté religieuse, selon cette théorie, est la vérité objective de la dignité de la personne humaine, vérité fondamentale sur laquelle est fondé tout l'ordre socio-juridique. La raison humaine enseigne que la dignité de l'homme — sa qualité de personne — est fondamentalement constituée par le pouvoir d'agir selon son jugement propre et librement, sans y être poussé par la contrainte mais par le sens du devoir [8]. La révélation enseigne la même vérité, lorsqu'elle nous dit que l'homme est fait à l'image de Dieu. Cette exégèse remonte à S. Jean Damascène et aux Pères grecs. S. Thomas unit les deux enseignements : « tel est le degré le plus élevé de la dignité dans l'homme qu'il peut être acheminé vers le bien par lui-même et non par d'autres ».

7. Decl. n. 2 : « Insuper declarat ius ad libertatem religiosam esse revera fundatum in ipsa dignitate personae humanae, qualis et verbo Dei revelato et ipsa ratione cognoscitur. Hoc ius personae humanae ad libertatem religiosam in iuridica societatis ordinatione ita est agnoscendum, ut ius civile evadat. »

8. Decl. n. 1 : « Dignitatis humanae personae homines hac nostra aetate magis in dies conscii fiunt, atque numerus eorum crescit qui exigunt, ut in agendo homines proprio suo consilio et libertate responsabili fruantur et utantur, non coercitione commoti, sed officii conscientia ducti. »

C'est pourquoi la « règle de droit » traditionnelle exige qu'on laisse à l'homme l'usage de sa liberté autant que possible et qu'on n'use envers lui de contrainte qu'autant qu'il est nécessaire [9].

L'objet de ce droit — à savoir ce qui est exigé de la société civile et de l'Etat — est la liberté de toute contrainte dans l'exercice public et privé de la religion. Plus précisément, la société civile et l'Etat sont obligés de s'abstenir de toute action coercitive qui peut revêtir deux aspects distincts [10]. Le premier est l'usage de la contrainte pour imposer une action qui irait contre la conscience. En face de cette contrainte, l'immunité de la personne humaine est absolue.

Le second est l'emploi de la contrainte pour empêcher une action conforme à la conscience. Face à cette contrainte, l'immunité de la personne n'est pas absolue ; elle doit céder en des cas particuliers en face du droit que l'Etat revendique — mais qui doit être établi *toties quoties* — de réprimer toute action qui viole les exigences de l'ordre public.

Il faut faire ici toute une série de remarques :

1°) dans la formule de la déclaration « iuxta conscientiam » ou « contra conscientiam », le sens du terme « conscience » rejoint le sens de la formule initiale « selon son jugement propre et librement » [11].

Le sens n'est donc pas technique, mais large ; il est suffisamment sanctionné par l'usage populaire.

2°) puisque la déclaration ne fonde pas le droit à la liberté religieuse sur le *dictamen* de la conscience, mais sur la vérité de la dignité de la personne, il n'est pas nécessaire et il est même hors de propos d'introduire les distinctions classiques entre les différents états de la conscience morale dans leur sens technique : certaine ou douteuse, vraie ou erronée, etc. De même que le droit de la personne d'agir conformément à ses propres convictions n'est pas basé sur la vérité de la conscience, mais sur sa dignité de personne, de la même façon, le droit de l'Etat d'empêcher un homme d'agir conformément à ses convictions ne peut être fondé sur le prétexte que sa conscience est dans l'erreur. La question de la vérité ou de l'erreur de la conscience n'a aucun rapport avec le problème juridico-social de la liberté religieuse. Cette liberté s'exerce dans la société civile. Or, il n'y a aucune autorité dans la société civile, pas même le pouvoir de l'Etat, qui soit en mesure de porter un jugement sur la vérité ou l'erreur de la conscience des hommes.

9. Decl. n. 7 : « Ceterum servanda est integrae libertatis consuetudo in societate, secundum quam libertas debet quam maxime homini agnosci, nec restringenda est nisi quando et prout est necessarium. »

10. Decl. n. 3 : « Non est ergo cogendus, ut contra suam conscientiam agat. Sed neque impediendus est, quominus iuxta suam conscientiam operetur, praesertim in re religiosa. »

11. Voir le texte cité à la note 8.

3°) il est tout à fait exact de dire que la dignité de l'homme est renforcée dans la mesure où il agit librement en accord avec la vérité et le bien et répond librement aux suggestions de l'Esprit Saint qui l'habite. Il serait toutefois faux d'affirmer que l'homme perd complètement sa dignité humaine quand il agit d'une manière erronée ou même avec une intention perverse. La vraie doctrine catholique a été formulée par Jean XXIII : « Nam homo ad errorem lapsus iam non humanitate instructus esse desinit neque suam unquam personae dignitatem amittit, cuius nempe ratio est semper habenda [12] ». C'est cette dignité humaine, innée et inamissible, que la déclaration établit comme le véritable fondement du droit à la liberté religieuse. De même que le fondement est universel, le droit l'est également. C'est une vérité catholique de dire que « omnes homines esse naturae dignitate inter se aequales [13] ». C'est donc aussi une vérité que de dire avec la déclaration que tous les citoyens doivent jouir d'une « égalité juridique », quelle que soit leur religion ou leur absence de religion [14].

4°) il est deux raisons pour lesquelles la déclaration distingue deux sortes de contrainte et construit son argumentation en accord avec cette distinction. D'abord, il est nécessaire de tenir compte de la structure théorique du problème. Le problème d'un agir en opposition au jugement de conscience n'est pas exactement le même que celui de l'agir en accord avec la conscience. Ensuite il est nécessaire de prendre en considération le développement historique et doctrinal dans la solution du problème. On admet généralement aujourd'hui que tous les hommes ont droit à être libres de toute contrainte qui voudrait les forcer à agir contre leur conscience. Ce principe, toutefois, n'a pas été admis par S. Thomas dans le cas des hérétiques. En ce domaine, il y a eu progrès dans la doctrine. Par ailleurs, il en est aujourd'hui qui semblent hésiter à admettre que tous les hommes ont le droit d'être libres de toute contrainte qui voudrait les empêcher d'agir selon leur conscience. Sur cette question un progrès ultérieur dans la doctrine est nécessaire. C'est à ce besoin que la déclaration entend répondre.

5°) la déclaration spécifie à plusieurs reprises et avec clarté l'objet du droit à la liberté religieuse. Cet objet ne consiste pas dans la profession ou la pratique d'opinions religieuses ou irréligieuses que quelqu'un déciderait d'adopter pas plus que le fondement de ce droit

12. JEAN XXIII, Enc. *Pacem in terris*, *A.A.S.*, 55 (1963) 299.
13. *Ibid.*, p. 268.
14. Decl. n. 6 : « Denique a potestate civili providendum est, ne civium aequalitas iuridica, quae ipsa ad commune societatis bonum pertinet, unquam sive aperte sive occulte laedatur propter rationes religiosas, neve inter eos discriminatio fiat. »

n'est le choix purement subjectif d'adopter telle ou telle opinion. Ce serait là une position absurde. De même, l'objet de ce droit n'est pas une action publique accomplie en conformité avec le *dictamen* de la conscience privée, pas plus que le fondement de ce droit ne consiste dans les décisions personnelles de la conscience. Cette position serait en effet en butte à des objections.

Enfin, la déclaration n'affirme pas ou n'implique pas que quelqu'un a le droit de pratiquer des cultes religieux faux ou de disséminer des doctrines religieuses erronées dans la société, comme si la profession et la dissémination de l'erreur pouvaient jamais être l'objet d'un droit. Cette dernière proposition a été condamnée par Pie XII dans l'Allocution « *Ci riesce* ». Elle n'est pas moins fermement exclue par la déclaration.

En opposition à toutes ces vues, la déclaration établit très clairement et d'une façon tout à fait explicite que l'objet du droit à la liberté religieuse — à savoir la liberté qui est légitimement revendiquée — consiste dans l'immunité de toute contrainte que réclame la personne humaine dans l'exercice privé ou public de la religion. La liberté dont il est question est la liberté de toute contrainte. Il est clair, dès lors, que cette liberté n'est pas affirmée contre la vérité, moins encore contre Dieu. Le moins qu'on puisse dire est qu'une pareille assertion serait un non-sens juridique. En conformité avec son objet, le droit à la liberté religieuse est affirmé dans la société à l'égard des pouvoirs civils, notamment de l'Etat, qui voudraient exercer une contrainte sur la personne humaine en matière religieuse.

Enfin, l'objet de ce droit est un bien. Que la personne humaine puisse être préservée de toute contrainte en matière religieuse est un bien de la personne humaine. Ce n'est que l'accomplissement d'une exigence de sa dignité. D'un autre point de vue, que l'Etat doive s'abstenir de toute action coercitive dans le domaine de la religion est une chose bonne. C'est une forme de respect pour la dignité de l'homme. C'est également de la part de l'Etat l'aveu d'une reconnaissance obligée des limites qui s'imposent à son pouvoir en raison de sa finalité, qui est de l'ordre terrestre et temporel.

Conclusion

A la lumière de l'exposé que nous avons fait de la doctrine de la déclaration, on peut répondre à la première des trois questions soulevées au début : la question juridico-théologique. On se demandait si la déclaration ne faisait pas de concessions à l'indifférentisme en tant que philosophie de la religion. La réponse est négative. La raison en est que la déclaration distingue deux libertés et que chacune d'entre elles est « sui generis » tant du point de vue théologique que juridique.

A parler théologiquement, la liberté de l'Eglise est une participation de la liberté du Verbe incarné et de l'Esprit Saint. En ce sens, elle est une « liberté divine », une liberté de l'ordre surnaturel, comme l'enseigne constamment Léon XIII. D'autre part, la liberté générale de la personne humaine en matière religieuse est une liberté de l'ordre naturel, une liberté spécifiquement humaine. Théologiquement, elle est en fait une participation de la liberté de Dieu même, pour autant que l'homme est l'image de Dieu. Toutefois, entre cette liberté générale de l'homme et la liberté spéciale de l'Eglise, il y a toute la différence qui sépare l'ordre naturel de l'ordre surnaturel.

A parler juridiquement, les deux libertés sont également distinctes. Plus exactement, le droit de l'Eglise à la liberté est, en tout point, différent, quant à son fondement, du droit de la personne humaine à la liberté. Le droit de l'Eglise est fondé sur la Parole de Dieu révélée ; le droit de la personne humaine est fondé sur la vérité rationnelle de la dignité humaine. Par conséquent, entre ces deux droits, il y a toute la distance qui sépare l'ordre de la révélation de l'ordre de la raison.

En conséquence, l'assertion de la déclaration est on ne peut plus assurée : la doctrine de la liberté religieuse « ne porte aucun préjudice à la doctrine catholique traditionnelle sur le devoir moral de l'homme et des sociétés à l'égard de la vraie religion et de l'unique Eglise du Christ [15] ».

La déclaration n'attribue en aucune façon la même liberté à l'Eglise et aux autres corps religieux auxquels la liberté de la personne humaine est attribuée [16]. Elle n'affirme et n'implique pas davantage que l'Eglise et les autres corps religieux ont des titres égaux à la liberté — en d'autres mots que le fondement de leurs droits respectifs à la liberté est identiquement le même. Moins encore la déclaration affirme-t-elle ou implique-t-elle que la religion catholique et les autres religions sont égales en ce qui touche à leur vérité ou à leurs prétentions d'être d'origine divine. En un mot, toute nuance d'indifférentisme religieux est exclue.

Enfin, la déclaration affirme qu'une harmonie existe, tant dans le domaine de la vérité que dans celui de la vie pratique, entre les deux droits à la vérité et entre les deux libertés elles-mêmes [17].

---

15. Voir le texte cité à la note 6.

16. Decl. n. 4 : « Libertas seu immunitas a coercitione in re religiosa, quae singulis personis competit, etiam ipsis in communi agentibus agnoscenda est. Communitates enim religiosae a sociali natura tum hominis tum ipsius religionis requiruntur. »

17. Decl. n. 13 : « Iamvero si viget ratio libertatis religiosae non solum verbis proclamata neque solum legibus sancita, sed etiam cum sinceritate in praxim deducta, tunc demum Ecclesia stabilem obtinet et iuris et facti condicionem ad necessariam in missione divina exsequenda independentiam, quam auctoritates ecclesiasticae in societate presse pressiusque vindicarunt. Simulque Christifideles,

Dans le domaine de la vérité, la raison en est que les deux droits, restant distincts dans leurs fondements, sont semblables dans leur objet, à savoir l'immunité de toute contrainte. Dans le domaine pratique, quand l'institution légale de la liberté religieuse en général est établie dans l'ordination juridique de la société, l'exercice du droit singulier de l'Eglise à la liberté est reconnu, garanti, protégé, favorisé et facilité. L'Eglise jouit alors de la situation juridique à laquelle elle a droit, selon le commandement divin de prêcher l'Evangile, à savoir une situation juridique d'indépendance — la liberté d'agir sans interférence de l'Etat — dans l'accomplissement de sa divine mission. Par contre, la liberté de l'Eglise pâtit quand la liberté de la personne humaine est niée ou restreinte, comme le prouve abondamment l'exemple des pays sous le joug communiste.

Le présupposé théologique lointain, auquel la déclaration se réfère implicitement est l'harmonie nécessaire de l'ordre de la nature et de l'ordre de la grâce. Quand les principes qui gouvernent l'ordre de la nature — dans le cas présent, l'ordre juridique de la société — sont observés, les énergies de l'ordre de la grâce — dans le cas présent, les énergies résidant dans l'Eglise — sont libres d'accomplir leur travail propre d'achèvement et de perfection de l'homme.

LE PROBLEME POLITIQUE

S'il est un pouvoir humain qui soit investi légitimement du droit de contraindre la personne humaine au sein de la société pour entraver le libre exercice de la religion, ce ne peut être que le pouvoir inhérent à la plus haute autorité de l'ordre civil, c.à d. le gouvernement civil avec ses pouvoirs législatif et coercitif. Aussi, sur le plan théorique, le problème politique des droits et devoirs du gouvernement en regard du domaine religieux est corrélatif du problème juridique du droit de la personne humaine au libre exercice de la religion au sein de la société. A propos de ce problème politique la doctrine du schéma révèle trois aspects principaux.

1. *Les deux domaines de la vie humaine*

Le présupposé théologique lointain de la doctrine est l'enseignement traditionnel de l'Eglise au sujet des deux domaines (ordres) de la vie humaine : le sacré et le profane, le civil et le religieux. La déclaration ne fait qu'une allusion aux sources scripturaires de cet

---

sicut et ceteri homines, iure civili gaudent ne impediantur in vita sua iuxta conscientiam agenda. Concordia igitur viget inter libertatem Ecclesiae et libertatem illam religiosam, quae omnibus hominibus et communitatibus est tanquam ius agnoscenda et in ordinatione iuridica sancienda. »

enseignement [18]. Dans les temps modernes Léon XIII a réalisé un développement authentique de cette doctrine par rapport à la conception antique et médiévale du christianisme, en rappelant à plusieurs reprises qu'il n'y a pas seulement deux pouvoirs (conception antique et médiévale du *sacerdotium* et de l'*imperium*) mais encore deux sociétés distinctes et deux ordres distincts de loi (progrès réalisé par Léon XIII) qui diffèrent à la fois dans leur origine et leur finalité.

Sur la base de cette doctrine traditionnelle, la déclaration affirme que la compétence propre de l'autorité civile dans la société séculière est limitée aux affaires de l'ordre terrestre et temporel. Cette affirmation est empruntée directement à Pie XI qui suit fidèlement l'enseignement de Léon XIII [19]. Le gouvernement n'est pas juge de la vérité religieuse — principe que S. Robert Bellarmin rappelait contre Jacques Ier. La loi civile n'atteint que les actions externes des hommes dans leur rapport à l'ordre séculier de la société et même cette compétence est limitée, comme l'enseigne S. Thomas [20]. La déclaration ne fait donc que paraphraser la doctrine de Léon XIII : « quapropter religionem et quidquid est singulari quodam vinculo cum religione colligatum, rectum est superioris ordinis ducere ». Dans cet ordre supérieur, le *placet* de l'autorité civile n'a pas cours.

Il va sans dire que la doctrine n'implique pas la négation de la fonction morale de l'Etat ou de son devoir d'assister les citoyens, par des lois justes et une administration prudente, à mener une vie conforme à la vertu morale et chrétienne. L'exercice de la vertu chez les citoyens est évidemment un bien de l'ordre temporel et terrestre, qui n'est pas uniquement — la chose est sûre — un ordre d'intérêts temporels. Il faut noter toutefois que la déclaration n'entreprend pas d'établir une philosophie complète de toutes les fonctions de l'Etat dans la société, de leur extension et de leurs limites, ni de la manière dont elles doivent être remplies. Elle ne s'intéresse qu'à une seule question précise et déterminée, à savoir la fonction de l'Etat en regard de l'ordre des droits civils et humains, parmi lesquels le droit à la liberté religieuse occupe une place privilégiée.

---

18. Decl. n. 11 : « Potestatem civilem eiusque iura agnovit, iubens censum dari Caesari, clare autem monuit servanda esse iura superiora Dei : « Reddite ergo quae sunt Caesaris Caesari, et quae sunt Dei Deo » (*Mt* 22, 21). »

19. Decl. n. 3 : « Potestas igitur civilis, cuius finis proprius est bonum commune temporale curare... »

20. S. Thomas, *S. Th. Ia IIae*, q. 91, a. 4 c : « De his potest homo legem ferre de quibus potest iudicare. Iudicium autem hominis esse non potest de interioribus actibus, qui latent, sed solum de exterioribus actibus, qui apparent » ; cfr *IIa IIae*, q. 104, a. 5 c : « In his quae pertinent ad interiorem motum voluntatis, homo non tenetur homini oboedire sed solum Deo ».

2. La conception juridique de l'Etat

Le présupposé immédiat de la réponse donnée par la déclaration est la conception juridique de l'Etat, développée par Jean XXIII dans *Pacem in terris* en continuité avec la doctrine de Pie XII. Dans l'élaboration de cette conception, qui est à la fois neuve et traditionnelle, Pie XII a opéré un développement de la doctrine politico-sociale de l'Eglise par rapport à la doctrine propre à Léon XIII. L'ancienne doctrine du Pape Léon XIII, plus aristotélicienne et médiévale d'inspiration, reposait sur la conception du bien commun, conçu comme un ensemble de vertus dans la société politique, principalement la vertu d'obéissance aux lois. La nouvelle doctrine de Pie XII et de Jean XXIII, plus profondément chrétienne d'inspiration, repose sur la conception du bien commun, conçu principalement comme l'exercice effectif des droits et l'accomplissement fidèle des devoirs de la personne humaine. Corrélativement, selon la conception de Léon XIII, la fonction du gouvernement était primordialement éthique, car elle devait diriger le citoyen, considéré simplement comme un sujet, vers une vie menée selon la vertu. Chez Pie XII et Jean XXIII, la fonction primordiale du gouvernement est juridique, car elle assure la protection et la promotion de l'exercice des droits humains et civils, de même qu'elle facilite l'accomplissement des devoirs humains et civils chez le citoyen qui n'est plus uniquement un sujet, mais participe également à l'exercice du pouvoir.

Le foyer primordial de la doctrine de Léon XIII reste toujours le « Prince », par qui la société doit être construite et rendue vertueuse, pour ainsi dire, à partir du sommet ; le rôle du gouvernement est prédominant. Le foyer primordial de la doctrine de Pie XII et de Jean XXIII est la personne humaine, par qui et pour qui la société doit être bâtie et rendue vertueuse, pour ainsi dire, à partir de la base ; le rôle du gouvernement est subordonné, c'est un rôle de service. L'intuition de Pie XII, qui a provoqué ce nouveau développement, a été reprise et systématisée par Jean XXIII : « l'homme comme tel, loin d'être considéré comme l'objet de la vie sociale et un élément passif de cette vie, doit être regardé comme son sujet, son fondement et sa fin [21] ». Peut-être, le terme de tout ce développement doctrinal apparaît-il clairement dans le fait qu'aux trois principes structurels et dynamiques qui règlent l'ordre social selon Léon XIII : la vérité, la justice, l'amour — Jean XXIII en ajoute un quatrième : la liberté de la personne humaine [22]. Qu'on ait à faire à un développement authentique, dans le sens catholique, cela va sans dire. La conception chrétienne de la dignité de la personne humaine (qui était, naturelle-

21. JEAN XXIII, Enc. *Pacem in terris*, *A.A.S.* 55 (1963) 263.
22. *Ibid.*, p. 265, 266, 268, etc.

ment, présente chez Léon XIII ; mais non mise en évidence) offre un point de vue plus élevé pour considérer la relation de l'Etat et de la société.

Ce point de vue plus élevé et le progrès dans la pensée catholique qu'il a provoqué, inspirent la doctrine de la déclaration au sujet de la question politique dans le problème de la liberté religieuse. Le pouvoir du gouvernement n'est pas seulement limité à la sphère terrestre et temporelle ; même à l'intérieur de cette sphère, il est limité par un ordre supérieur de droits humains parmi lesquels le droit à la liberté religieuse occupe une place privilégiée. Le devoir du gouvernement ne vise pas la sauvegarde de la religion elle-même, qui est du ressort d'un ordre plus élevé, où ne s'étend pas le pouvoir coercitif de l'autorité séculière. Le devoir de l'Etat se limite à la sauvegarde du libre exercice de la religion dans la société, en tant que droit humain. Le gouvernement doit reconnaître et garantir ce droit par la loi, promouvoir et faciliter son exercice par les moyens appropriés, en tenant compte de l'égalité humaine et civile de tous les hommes dans la revendication qu'ils font de ce droit [23].

Cette sollicitude pour la liberté religieuse est en elle-même une forme nécessaire du soin que doivent avoir du bien commun le gouvernement et la loi. Car la liberté de la personne humaine, spécialement en ce qui concerne la religion, fait partie intégrante du bien commun. Elle est une exigence de la vérité de la dignité humaine sur laquelle la société et son ordre juridique sont fondés. C'est donc une obligation de justice. C'est même le présupposé efficace de tout amour dans la communauté humaine. Enfin, ce souci de la liberté religieuse est un service rendu par l'Etat à la personne humaine, à la société, à la religion elle-même dans la société. Ce service est sans doute limité, mais ses limitations sont celles qu'impose la conception juridique de l'Etat, qui est aujourd'hui la doctrine catholique authentique.

3. *Les droits civils et l'ordre public*

La déclaration dit clairement que l'exercice du droit à la liberté religieuse est soumis à certaines limitations d'ordre moral que les individus et les communautés religieuses doivent s'imposer à elles-mêmes [24]. D'abord, dans toutes leurs actions, les personnes sont sou-

23. Decl. n. 6 : « Inviolabilia hominis iura tueri ac promovere ad cuiusvis potestatis civilis officium essentialiter pertinet. Debet igitur potestas civilis per iustas leges et per alia media apta efficaciter suscipere tutelam libertatis religiosae omnium civium, ac propitias suppeditare condiciones ad vitam religiosam fovendam, ut cives revera religionis iura exercere eiusdemque officia adimplere valeant et ipsa societas fruatur bonis iustitiae et pacis quae proveniunt ex fidelitate hominum erga Deum Eiusque sanctam voluntatem. »

24. Decl. n. 7 : « Ius ad libertatem in re religiosa exercetur in societate humana, ideoque eius usus quibusdam normis moderantibus obnoxius est. In usu

mises à la loi morale. Ensuite, toutes les libertés au sein de la société doivent être exercées avec un sens de la responsabilité sociale, en tenant compte des droits des autres et des exigences de la vertu civique. Tout cela va de soi.

La question la plus difficile est la question juridique. Dans la société, l'immunité que l'individu peut revendiquer contre toute contrainte externe exercée sur ses actes accomplis en accord avec sa conscience, n'est pas et ne peut être absolue, étant donné le fait que l'homme est pécheur et enclin à abuser de sa liberté. Quand donc et à quelles conditions cette immunité doit-elle être considérée comme sans effet ? Plus exactement, quand et à quelles conditions le gouvernement peut-il validement revendiquer le droit d'empêcher des actes publics accomplis sous allégation du droit à la liberté religieuse ? La déclaration rejette une théorie comme fausse et écarte une seconde théorie comme inexacte.

a) La première théorie affirme, comme un présupposé moral, que l'erreur religieuse et le mal moral doivent toujours être réprimés quand leur répression est possible, puisque, en pareilles circonstances, ce serait un mal de ne pas les réprimer. En partant de cette prémisse, cette théorie tire la conclusion juridique que le gouvernement a le devoir et le droit de réprimer l'erreur religieuse et le mal moral quand leur répression est possible et de les tolérer uniquement quand une telle tolérance est nécessaire. Ce devoir et ce droit ont leur fondement prochain dans le souci du bien commun qui incombe au gouvernement. L'erreur religieuse et toute aberration morale ne sont pas seulement mauvaises en elles-mêmes ; elles sont aussi préjudiciables au bien commun. Pour ces deux raisons elles doivent être réprimées par l'autorité civile, *per se* et autant que possible. Par ailleurs, le bien commun peut *per accidens* et dans certaines circonstances exiger que ces maux ne soient pas réprimés, si leur suppression devait faire encourir de plus grands maux. La déclaration rejette cette théorie comme Pie XII l'avait rejetée dans son Allocution « *Ci riesce* ». Son présupposé moral est indéfendable : ni la raison ni la révélation n'enseignent l'existence de pareil précepte moral absolu. La conclusion juridique qu'on en tire est donc illégitime en tant que conclusion. Elle est d'ailleurs indéfendable en elle-même : ni la raison ni la révélation ne garantissent l'assertion qu'un tel droit absolu de réprimer l'erreur religieuse et le mal moral soit inhérent à la notion même d'autorité politique, à la notion de loi civile, aux règles de la juris-

---

omnium libertatum observandum est principium morale responsabilitatis personalis et socialis : in iuribus suis exercendis singuli homines coetusque sociales lege morali obligantur rationem habere et iurium aliorum et suorum erga alios officiorum et boni omnium communis. Cum omnibus secundum iustitiam et humanitatem agendum est. »

prudence et à l'exigence qui réclame de la société le souci du bien commun.

b) la seconde théorie est une forme modifiée de la première, mais plus pragmatique. Elle place le fondement du droit du gouvernement de réprimer le libre exercice de la religion au sein de la société dans les exigences du bien commun, qui peuvent parfois requérir une telle action coercitive. Ainsi formulée, cette théorie est pour le moins vague et inexacte. Elle serait fausse si elle cherchait sa justification théorique par un recours aux principes de la première théorie. En tout cas, elle ouvrirait la voie aux abus de l'autorité civile, spécialement si l'on posait en principe que le gouvernement seul est le juge compétent des exigences du bien commun. Enfin, cette théorie n'est pas conciliable avec la conception juridique de l'Etat que les Pontifes récents ont mise en lumière à la suite des théoriciens du droit politique, catholiques et autres.

Dans la conception catholique, on ne peut admettre, en principe, que le gouvernement puisse validement faire appel à son devoir envers le bien commun comme à un fondement de son droit à réprimer le libre exercice de la religion. Il y a à cela deux raisons que nous avons déjà mentionnées. D'abord, le libre exercice des droit civils par les citoyens est, en lui-même, un élément essentiel du bien commun, puisqu'il est une exigence essentielle de la dignité de la personne humaine, qui est pour ainsi dire la racine d'où fleurit l'idée organique du bien commun. Aussi, les exigences du bien commun ne peuvent pas être alléguées comme la raison qui justifie une action répressive empêchant l'exercice de ces droits civils. Au contraire, le bien commun lui-même exige que les citoyens puissent jouir de la liberté — c'est-à-dire d'être exempts de toute contrainte — dans l'exercice de leurs droits civils. Deuxièmement, et en conséquence, il serait contradictoire pour le gouvernement de faire appel au soin qu'il a du bien commun à un titre qui lui garantirait le droit de coercition du libre exercice d'un droit civil. La raison obvie en est que le soin du bien commun exige du gouvernement qu'il garantisse lui-même l'immunité de toute action coercitive. Ces principes généraux appartiennent à la doctrine catholique du véritable ordre juridique de la société et des limites de tout gouvernement, telle qu'elle a été élaborée principalement par Pie XII et Jean XXIII. Ils sont également valables en ce qui regarde le droit civil au libre exercice de la religion.

c) la déclaration base donc sa doctrine sur la distinction traditionnelle entre le bien commun et l'ordre public.

Cette distinction est, cela va de soi, inadéquate. L'ordre public est un élément constitutif et fondamental du bien commun, puisqu'il comprend les trois biens essentiels qui sont nécessaires à l'existence

même de l'ordre social comme tel et qui peuvent et doivent être protégés par la force coercitive de la loi et du gouvernement contre tout sérieux dommage. La société est essentiellement un ordre de justice élémentaire, d'un minimum de moralité et de paix substantielle ; sans cela elle ne serait ni humaine, ni civile ; elle ne serait pas un ordre du tout mais un chaos plus ou moins barbare.

C'est pourquoi la déclaration affirme que le fondement du droit reconnu à l'Etat d'empêcher une action publique de caractère religieux au moins présumé existe quand on peut prouver que l'action est soit une violation de la justice (c.à d. une violation du droit des autres), soit un manquement à la moralité publique (c.à d. un manquement aux règles de moralité publique communément acceptées), soit un attentat à la paix publique (c'est-à-dire un tort sérieux fait à l'*opus justitiae* primordial qu'est la paix). Dans ces trois cas, nous avons affaire à une offense civile à proprement parler, à un crime ou à un délit. En ce cas, l'autorité civile peut revendiquer à bon droit une compétence. L'immunité du citoyen ou de la communauté religieuse cesse, puisque l'action publique en question n'est pas, en fait, un exercice de la religion mais un délit public. Il faut remarquer que dans ces trois cas on peut alléguer un tort fait aux droits des autres, même quand le cas concerne formellement la moralité ou la paix publique.

La déclaration n'affirme en aucune façon ou n'implique que l'ensemble des devoirs du gouvernement à l'égard de la société ne consistent que dans le souci de l'ordre public. Le gouvernement a une foule d'autres fonctions en rapport avec le bien commun. Toutefois, ces fonctions ne sont pas ici en cause. La déclaration n'a en vue qu'une question très limitée, à savoir le fondement du droit légal de répression, par la contrainte, d'un exercice public de la religion. Puisqu'un droit civil est ici en question, le critère qui règle l'action de la loi et du gouvernement doit être strict, plus strict même que les critères qui règlent l'intervention du gouvernement dans les autres domaines de la société, dans l'ordre économique par exemple.

Etant donné ce but très déterminé de la déclaration, bien d'autres questions ne sont pas abordées. On peut citer par exemple toutes les questions concrètes au sujet du degré de coopération qui doit exister entre les institutions religieuses et celles du gouvernement. Ces questions n'entrent pas dans la visée du document conciliaire.

Conclusion

Il est possible à présent de considérer la seconde objection qui avait été soulevée au début. Elle concerne la notion de liberté religieuse en tant précisément que droit civil. En s'appuyant sur la distinction

traditionnelle — inadéquate évidemment — entre société et Etat, la question a deux aspects. Du fait que le droit humain à la liberté religieuse est incarné formellement dans une institution légale et reconnu comme un droit civil, cela équivaut-il à affirmer l'indifférence religieuse, la neutralité, ou l'agnosticisme soit de la société soit de l'Etat ? La question semble bien n'appeler qu'une réponse qui est négative.

Du point de vue de la société, l'institution de la liberté religieuse n'est que l'expression légale de la conscience sociale publique de la dignité de la personne humaine. Par cette institution, la communauté rend effective sa revendication légitime qu'aucune personne humaine ne peut être contrainte à agir contre sa conscience ou empêchée d'agir en conformité avec sa conscience.

Du point de vue de l'Etat, l'institution légale de la liberté religieuse n'est que la proclamation des limites imposées à la loi civile et au gouvernement par la vérité de la dignité et de la liberté de l'homme. L'Etat reconnaît qu'il n'a aucun droit d'empêcher le libre exercice de la religion en dehors des cas d'offense civile à l'ordre public. L'Etat reconnaît aussi légalement son devoir moral de protéger la personne humaine contre toute contrainte en matière religieuse. Il est évident que tout ceci n'a rien à voir avec une reconnaissance publique ou même l'acceptation de l'idéologie de l'indifférentisme, soit par la société soit par l'Etat.

La méprise consisterait ici à considérer la doctrine de la déclaration dans les perspectives, étrangères au débat, de la polémique que l'Eglise a menée au XIX[e] siècle contre le laïcisme continental et son dogme de l'Etat qui doit être athée parce que omnipotent (cfr *Syllabus*, prop. 39).

La conséquence en serait inévitablement une mésintelligence du document et une critique à partir d'arguments hors de propos. La déclaration indique ses perspectives propres qui sont toutes différentes et qui posent le problème de façon assurément plus sereine. Ces perspectives sont posées par la conception juridique de l'Etat dont les pouvoirs doivent être limités parce qu'ils s'exercent sur la personne humaine qui est faite à l'image de Dieu. Assurément on ne peut dire de l'Etat qu'il est athée ou indifférent à l'égard de Dieu, simplement parce qu'il respecte l'image de Dieu en l'homme.

LE PROBLEME DU DEVELOPPEMENT DE LA DOCTRINE

La déclaration ne soulève pas explicitement le problème du développement de la doctrine catholique bien qu'elle y fasse allusion [25].

25. Decl. n. 1 : texte cité à la n. 8 et 28.

Elle se fonde néanmoins consciemment sur l'aboutissement d'un développement qui s'est déroulé au siècle passé. La doctrine ici en vue est, en premier lieu, la philosophie de l'Eglise — morale, politique, légale — qui fait partie de ce qu'on est convenu d'appeler, en un sens large, la « doctrine sociale de l'Eglise ». Puisque le problème du développement y est implicitement soulevé, il convient de déterminer en quoi précisément il consiste.

1. *Le fait préliminaire*

Le fait qu'un développement de la doctrine catholique, dans les domaines mentionnés, s'est produit, disons de Léon XIII à notre époque, est communément admis et ne peut être mis en doute. *Mater et Magistra* représente indubitablement un progrès de la doctrine par rapport à *Rerum Novarum*. De même également, les discours de Noël de Pie XII des années 1941, 1942 et 1944 [26] (d'où *Pacem in terris* a tiré les lignes principales de son enseignement) constituent de toute évidence un développement qui va bien au-delà de *Immortale Dei* et de *Libertas praestantissimum*. L'Eglise est restée fidèle à la fameuse injonction de Vincent de Lérins, qui a été solennellement réitérée par le premier Concile du Vatican (Dz. 1800).

Il serait trop long de décrire en détails ce développement et d'expliquer sa fidélité à la loi fondamentale, à savoir que la croissance et le progrès doivent se faire « eodem sensu eademque sententia ». On a esquissé plus haut très rapidement quelques aspects de ce progrès, lorsqu'on a traité du problème politique. Nous allons en esquisser quelques autres ici plus brièvement encore.

Premièrement, la conception dominante que Léon XIII avait du gouvernement était paternaliste ; elle était adaptée aux conditions historiques de son époque. La conception de Pie XII regarde davantage l'aspect politique ; elle représente un retour à la tradition (à S. Thomas par exemple) et cherche à la clarifier.

Deuxièmement, la conception paternaliste de Léon XIII doit beaucoup au fait historique des « masses informes et illettrées », l'« *imperita multitudo* » d'*Immortale Dei*. La conception politique de Pie XII est un retour à l'idée traditionnelle de « peuple », notion structurée qui a pour base le « citoyen » conscient de sa propre personnalité, de ses devoirs et de ses droits, de sa liberté propre jointe au respect de la liberté et de la dignité des autres [27]. Ce retour à la tradition marque également un progrès dans l'intelligence de cette tradition.

Troisièmement, chez Léon XIII, la distinction traditionnelle entre société et Etat est, pour une large part, oubliée, ce qui s'explique

26. Cfr *N.R.Th.*, 1945, pp. 146-150, 168-172, 154-158 et 172-177.
27. Pie XII, Radiomessage du 24 déc. 1944 ; cfr *N.R.Th.*, 1945, pp. 154-158 et 172-177.

par les circonstances du monde politique où il a vécu. Pie XII réassume cette distinction et en fait le pilier de toute sa doctrine sur l'organisation juridique de la société, c'est-à-dire sa notion de l'Etat juridique qui, comme nous l'avons dit plus haut, représente une de ses principales contributions en ce domaine. Par ces exemples et d'autres qu'on pourrait encore apporter, le terme de ce développement a été une doctrine plus pure dans son inspiration et son expression, plus pleinement traditionnelle et moins historiquement conditionnée.

La question ne se pose plus en ce moment de savoir si la doctrine de la déclaration n'est simplement qu'une reproduction littérale et fidèle de la doctrine de Léon XIII. S'il en était ainsi, elle serait entachée de cette erreur de l'archaïsme qui a été condamné dans *Humani Generis* (Dz B. 2313-2314), c'est-à-dire le désir de revenir à des formulations plus anciennes et à des synthèses de la doctrine, en rejetant les formulations subséquentes qui présentent la doctrine ancienne dans un état plus avancé de compréhension, moins obscur, plus différencié, moins lié au temps et plus soustrait aux situations changeantes.

La question précise est alors de savoir si la doctrine de la déclaration est en accord avec la philosophie de l'Eglise dans sa forme présente plus développée — selon un mode plus différencié de compréhension, de conception, d'expression auquel elle a été amenée par la réflexion des penseurs et les déclarations décisives des derniers Souverains Pontifes. La réponse à cette question ne fait aucun doute. Elle est explicitement mentionnée dans le procemium liminaire de la déclaration [28]. En un mot, la déclaration du droit civil et humain à la liberté religieuse, dans le sens du document, est non seulement en harmonie avec quatre vérités de l'ordre rationnel, mais elle est exigée par elles ; ces vérités sont non seulement traditionnelles, mais elles ont été récemment plus pleinement comprises et d'une façon nouvelle, en elles-mêmes et selon leurs exigences sociales, dans la pensée contemporaine comme dans l'enseignement de l'Eglise.

Il y a d'abord la vérité de la dignité de la personne humaine, dont une prise de conscience croissante inspire toute l'œuvre doctrinale de Pie XII. Il y a ensuite la vérité que l'homme est investi de droits et de devoirs naturels, articulée par Jean XXIII dans *Pacem in terris*, plus pleinement qu'elle ne l'avait été précédemment, quoique en dépendance évidente de Pie XII. Il y a en troisième lieu la vérité au sujet de la nature juridique de l'Etat — sa première tâche étant de protéger l'exercice des droits de l'homme et de faciliter l'accomplissement de ses devoirs — qui fut la contribution historique de Pie XII au problème. Il y a, enfin, la vérité de la limitation des pouvoirs du

28. Decl. n. 1, sub fine : « Insuper de hac libertate religiosa agens, Sacra Synodus recentiorum Summorum Pontificum doctrinam... evolvere intendit ».

gouvernement par un ordre supérieur de droits humains et civils, que Jean XXIII a élaborée, toujours en dépendance de Pie XII, mais plus en détails et avec plus d'insistance.

Selon l'usage anglais, on parle de « gouvernement constitutionnel », c'est-à-dire d'un régime composé d'organes et d'offices, dont les pouvoirs sont définis et limités par une constitution écrite, une loi fondamentale qui inclut en quelque façon un « Bill of rights », dirige et contrôle toutes les activités du gouvernement. C'est là la notion, consignée et approuvée par Jean XXIII pour la première fois dans l'histoire des documents pontificaux [29] bien qu'elle ait été depuis longtemps inhérente à la tradition politique de l'Occident chrétien et qu'elle doive principalement son origine à la pensée chrétienne.

C'est en relation avec ces quatre vérités, en l'état actuel où l'Eglise les comprend, qu'il faut juger la doctrine de la déclaration.

Il reste à traiter deux questions particulières, mais qui sont toutes deux relatives au problème du développement de la doctrine. L'une concerne la doctrine pontificale sur la tolérance civile, l'autre la conception de l'Etat catholique dans son évolution historique.

2. *Le problème de la tolérance*

La tolérance a affaire au mal. A parler strictement, seul Dieu peut être dit tolérer le mal, bien que le mot « tolérant » soit un terme bien impropre à employer du Dieu et Père de N.S. J.C., le Père des miséricordes et le Dieu de toute consolation (*2 Co*, 1, 3-4). Dieu seul, qui sait ce qu'il y a dans l'homme (*Jn* 2, 25) est le juge de la vérité et de l'erreur, du bien et du mal. Seul Dieu a le pouvoir d'empêcher l'erreur et le mal, s'il le veut ; seul Dieu a les raisons décisives de permettre le mal, parce que Lui seul peut tirer le bien du mal. L'homme n'est pas le juge du cœur de son frère ; il a peu de pouvoir pour empêcher le mal, même s'il le veut ; et ses raisons valables de le permettre résident dans son incapacité d'agir autrement sans causer de plus grands maux. En tout cas, il serait préférable de laisser tomber la notion de tolérance et d'exprimer la doctrine catholique dans les termes de la distinction faite par Jean XXIII entre l'erreur et l'homme qui erre [30]. Cependant, le vocabulaire de la tolérance est toujours en usage dans certains milieux. La chose importante est de distinguer deux problèmes tout à fait différents, l'un moral, l'autre civil. Si l'on confond les deux, la discussion s'embrouille et devient inutile.

---

29. JEAN XXIII, Enc. *Pacem in terris*, *A.A.S.*, 55 (1963) 278-279.
30. *Ibid.*, pp. 299-300.

a) *La tolérance comme problème moral*

Le problème concerne ici les hommes dans leurs relations mutuelles dans un monde où l'erreur et le mal sont choses courantes, mais que domine l'ordre objectif de la vérité et de la moralité. La chose défendue est que l'homme puisse appeler erreur la vérité et mal le bien. Dans la terminologie malheureuse qui est en cours, l'erreur et le mal ne peuvent être que l'objet d'une tolérance. Personne ne peut positivement les approuver, les autoriser, les proposer comme base de l'action humaine. Tout ceci est évident comme est évidente également la vérité suivante sur laquelle est fondée la déclaration, à savoir que ce qui est mal ou erroné ne peut être l'objet d'un droit ni le fondement d'un droit. L'ordre juridique ne peut être disjoint de l'ordre moral.

b) *La tolérance comme problème civil*

Le problème ici concerne le gouvernement dans son rapport à la société. Un facteur peut être ici éliminé immédiatement. Aucun gouvernement ne peut imposer à ses citoyens un commandement positif ou leur accorder une autorisation positive d'enseigner ou de faire ce qui est contraire à la vérité ou à la moralité [31]. Il reste à noter que dans le cas de la liberté religieuse comme droit civil et institution légale, il n'est pas le moins du monde question d'un tel commandement positif ni d'une autorisation légale accordée par l'Etat de répandre l'erreur ou de faire le mal — du moins quand ce droit et cette institution sont comprises dans le sens de la déclaration.

On a déjà fait remarquer que les choses étaient bien différentes au temps de Léon XIII et de l'Etat laïc continental. Emanant de ce genre d'Etat, source et origine de tous les droits, le statut de la « liberté des cultes » prétendait n'être qu'une autorisation juridique positive en même temps que d'ordre social accordée également à la vérité et à l'erreur en matière religieuse, d'après le présupposé rationaliste que la vérité et l'erreur en matière religieuse sont du domaine de la conscience individuelle qui ne connaît pas de loi. Léon XIII avait certainement cette condamnation à l'esprit, quand il écrivait : « Revera si divini cultus varia genera eodem jure esse, quo veram religionem, Ecclesia judicat non licere... » (*Immortale Dei*). Et aussi lorsqu'il écrivait : « Vetat igitur justitia, vetat ratio atheam esse vel quod in atheismum recideret, erga varias, ut loquuntur, religiones pari modo affectam, eademque singulis jura promiscue largiri » (*Libertas*). Il faut noter dans le texte de Léon XIII la confusion fréquente entre société et Etat, due à l'emploi du mot « civitas », un mot pré-chrétien,

31. Pie XII, Alloc. *Ci riesce*. Cfr note 1.

de l'époque de l'antiquité païenne quand la société et l'Etat étaient confondus. Ces condamnations ne touchent pas la doctrine de la déclaration qui n'a absolument rien de commun avec le laïcisme continental, qu'il s'agisse de la notion de liberté religieuse ou de celle de l'Etat.

Il faut faire ici une autre distinction qui tient en deux propositions. La première est qu'une théorie de la tolérance civile de l'Etat à propos de la liberté religieuse se trouve effectivement chez Léon XIII ; elle est en plein accord avec sa conception de l'Etat. La seconde est que la conception de l'Etat chez Léon XIII a été dépassée aujourd'hui par le progrès de la doctrine catholique ; aussi la déclaration qui présuppose ce progrès accompli, dépasse-t-elle la théorie de Léon XIII sur la tolérance civile par sa doctrine de la liberté religieuse.

Léon XIII

Quand on examine la doctrine de Léon XIII, on ne peut échapper à l'impression que sa théorie de la tolérance civile n'est pas l'aspect le plus lumineux de toute sa doctrine. Deux sources de difficultés y apparaissent d'emblée.

D'abord il semble qu'il y ait une confusion entre deux ordres : l'ordre purement doctrinal et l'ordre historico-doctrinal. Affirme-t-il, dans l'ordre purement doctrinal de la théorie politique, que l'Etat comme tel peut tolérer l'erreur religieuse en vue d'un plus grand bien — en d'autres termes que la tolérance décrit exactement l'attitude propre à l'Etat comme tel envers l'erreur religieuse ? Ou bien affirme-t-il, dans l'ordre historique que lui-même — l'Eglise du XIX^me^ siècle — est prêt à tolérer, s'il le faut, l'Etat laïciste continental, en vue d'un plus grand bien ? En un mot qui tolère et que tolère-t-on ? Cette confusion apparaît dans le texte cité plus haut d'*Immortale Dei*, en lui-même ou dans son contexte.

Ensuite, dans tout le *Corpus Leoninum* ne se trouve nulle part un exposé quelque peu complet de la philosophie des lois humaines et de la jurisprudence. Léon XIII a été surtout un moraliste. Son but était d'insister sur le fait que l'ordre juridique de la société doit reconnaître les impératifs d'un ordre moral objectif supérieur. Cette accentuation était nécessaire contre l'antinomisme moral du laïcisme continental. En raison de cette nécessité polémique, Léon XIII ne se préoccupait pas beaucoup de l'ordre juridique de la société elle-même. Ce devait être par contre la préoccupation de Pie XII. Léon XIII n'était pas juriste. Il en résulte que sa théorie de la tolérance civile, qui est un problème d'ordre juridique, ne brille pas par sa clarté. En tout cas, sa cohérence avec sa conception de l'Etat est suffisamment claire et peut être aisément démontrée.

Pour Léon XIII, le législateur, le « Prince », était le « pater patriae », dont le pouvoir était une « patria potestas ». Comme Prince

et père, il peut et il est tenu de connaître ce qui est vrai et bon : la vraie religion et la loi morale. Comme Prince et père, sa première fonction est de guider ses sujets — ses fils — l'« *imperita multitudo* » d'*Immortale Dei* et le « *miserum vulgus* » de *Rerum Novarum* vers ce qui est vrai et bon. En conséquence, sa fonction est de les protéger contre l'erreur religieuse et l'aberration morale, puisqu'ils sont incapables de se protéger eux-mêmes, spécialement contre les « sectes » qui s'employaient alors à propager erreurs et aberrations. Comme Prince et père, qui connaît le vrai et le bien en eux-mêmes et sait aussi ce qui est bon pour ses sujets-enfants, son attitude en face de ce qui est religieusement faux et moralement mauvais ne peut être qu'une attitude de tolérance adoptée par nécessité en vue d'un plus grand bien qui est la paix de la communauté.

C'est là une théorie cohérente. Etant donné ses prémisses, on ne peut guère nier sa validité. Sa prémisse sociale était l'état culturel de la société à cette époque. Sa prémisse politique logiquement suivie, la conception paternaliste du pouvoir public, jointe à la conception éthique de l'Etat et de sa finalité. Sa prémisse historique était l'état décadent de la philosophie politique et légale du catholicisme, *damnosa haereditas* de l'Ancien Régime.

Le fait est, pourtant, que les prémisses de cette théorie de la tolérance civile rendent cette théorie elle-même liée à l'histoire et n'en font pas une pure et simple expression de la doctrine catholique.

La Déclaration

Les prémisses ne sont pas ici celles de Léon XIII. Ce sont les quatre vérités mentionnées plus haut, sous la forme développée dans laquelle l'Eglise possède aujourd'hui ces vérités traditionnelles. La théorie de Léon XIII sur la tolérance civile n'est en conformité avec aucune de ces vérités ni avec leur ensemble : la dignité de la personne humaine, le fait des droits de la personne, la conception juridique de l'Etat et la nature purement politique d'un gouvernement constitutionnel limité. C'est la raison pour laquelle la déclaration omet la théorie de la tolérance civile, tenue après la Réforme et au XIX^me^ siècle et, en conformité avec le progrès de la doctrine sociale catholique, propose sa doctrine du droit humain et civil à la liberté religieuse. Ce n'est pas que la théorie de Léon XIII soit, en aucune façon, fausse. On peut dire toutefois, aujourd'hui, qu'elle est devenue archaïque. La doctrine catholique d'aujourd'hui est celle de la déclaration.

Il est opportun de noter ici que Pie XII, dans son Allocution *Ci riesce* ne réaffirme pas et ne revalorise pas la théorie de la tolérance civile de Léon XIII. En fait, il s'en détache — ou du moins de son développement canonique subséquent — en un point important. A

savoir, il dénie la validité d'une règle de jurisprudence qui affirmerait que l'intolérance civile doit être pratiquée autant que possible et la tolérance uniquement quand c'est nécessaire. Sous ce rapport, *Ci riesce* marque un progrès de la doctrine. Pour le reste, encore que Pie XII emploie toujours le vocabulaire de la tolérance, sa doctrine du « non impedire » doit être vue dans la perspective de la déclaration comme une sorte de relais entre la doctrine de Léon XIII et celle de la déclaration. Enfin cette doctrine, comme nous l'avons montré, est tout à fait en accord avec la doctrine de *Ci riesce* pour ce qui regarde la relation entre l'ordre moral et l'ordre juridique, à savoir que seul ce qui est vrai et bien et non ce qui est erroné et mauvais peut être le fondement et l'objet d'un droit.

3. *Le problème de l'Etat catholique*

La discussion de ce problème a été fort embrouillée du fait qu'on a omis de distinguer entre société et Etat. Autre chose en effet est de discourir sur la relation entre le christianisme, foi divinement révélée, qui inspire également une philosophie sociale rationnelle, et la société humaine à tous les niveaux de vie personnelle et communautaire : économique, sociale, culturelle, académique, etc. ; autre chose est de discourir sur les relations entre l'Eglise, en tant que religion et institution, et l'Etat, c'est-à-dire un ordre de lois constitutionnelles et statutaires avec les organes et les offices de l'administration publique. Le premier de ces sujets différents n'a pas de place ici puisque la déclaration n'entre dans aucune des questions qu'il soulève. Le second, par contre, a sa place ici, dans les limites du moins où il tombe sous la visée précise de la déclaration. Il n'a jamais été dans les intentions de celle-ci de traiter la série complète des questions que l'on range habituellement sous la rubrique « Eglise et Etat ».

Les réalisations historiques de la notion d'Etat chrétien ont été nombreuses et variées depuis les temps de Constantin et de Justinien ; aucune d'entre elles n'a été dépourvue d'ambiguïté. Une seule retiendra ici notre attention. Elle définit l'Etat catholique dans les termes de deux institutions légales corrélatives. En premier lieu, la religion catholique est formellement reconnue par une loi constitutionnelle ou par un édit gouvernemental comme l'unique religion d'Etat. En second lieu, de cette institution légale d'« établissement » résulte l'institution légale d'intolérance. Le lien est à la fois logique et juridique. Si le catholicisme est la seule religion qui ait un titre légal à l'existence publique et à l'action au sein de la société, il s'en suit que la force de la loi et le pouvoir policier du gouvernement peuvent et doivent être exercés pour refuser à toute autre religion cette même existence et cette action dans la société.

Ces deux caractéristiques peuvent encore être exprimées d'une autre façon. Une fois admis le présupposé légal que le catholicisme est la seule religion d'Etat, le législateur reconnaît son devoir de prendre soin exclusivement de la religion catholique. Ce devoir va bien au-delà d'une sollicitude pour la liberté de l'Eglise, la sauvegarde de son indépendance et de son autonomie. Il s'étend à la sollicitude légale et gouvernementale et à la protection de la foi catholique elle-même. L'Etat devient *defensor fidei*. Il s'ensuit donc, selon la logique et la loi, que l'Etat reconnaît aussi le devoir d'user de force coercitive pour empêcher les autres religions d'envahir le secteur de la vie publique et pour les confiner dans le secteur privé — celui de la famille et du home, peut-être aussi de l'école privée. Ces autres religions sont en effet un danger pour la foi catholique elle-même au sein de la société ; aussi on invoque contre elles la fonction de l'Etat comme *defensor fidei*. La condition du catholicisme est en ce cas celle du privilège légal. Seul le catholicisme a un titre à la protection de la loi. Aucune autre religion ne peut la réclamer. Au contraire, il serait illégal pour le gouvernement de l'accorder puisque ce serait une violation du devoir du gouvernement envers la seule religion d'Etat.

Cette conception de l'Etat chrétien peut être regardée comme la transcription juridique tardive de la conception de Léon XIII au sujet de l'Etat — à savoir des « *principes* », revêtus de la *patria potestas* en tant que *patres patriae*. Elle paraît, en fait, avoir été élaborée à partir de cette dernière conception et de la tradition historique qui l'appuie, la tradition de l'Ancien Régime en Europe continentale et de ses vues au sujet des prérogatives religieuses du monarque absolu.

La question est de savoir si cette conception de l'Etat chrétien concorde en tous points avec la doctrine catholique — politique, légale, sociale — dans son état présent de développement, c'est-à-dire dans l'état actuel de la compréhension qu'a l'Eglise des quatre vérités mentionnées plus haut, d'où découle naturellement la doctrine de la déclaration qui ne parle qu'en termes prudents de l'institution de la religion d'Etat. Son intention fut d'éviter de suggérer que, d'un point de vue catholique, cette institution repose sur des bases dogmatiques ou théologiques. Au contraire, elle ne se justifie qu'en raison de circonstances historiques. En outre, puisque ces circonstances sont contingentes, le texte ne ratifie pas positivement l'institution, mais n'en parle qu'au mode conditionnel. Enfin, le texte insiste sur la nécessité de reconnaître et de protéger la liberté religieuse dans son intégrité quand cette institution existe dans quelque pays. Toute intolérance est inconsistante avec les quatre vérités fondamentales sur lesquelles est fondée la déclaration. De la sorte, le lien historique entre ces deux institutions légales est brisé. Et avec la rupture de ce lien, le concept d'établisse-

ment, l'institution légale de l'unique religion d'Etat, doit être révisé pour satisfaire aux exigences des quatre vérités. En particulier, l'Etat chrétien ne peut plus assumer pour lui-même la prérogative de *defensor fidei*. En accord avec les principes catholiques, son rôle essentiel pour ce qui touche le domaine de la religion dans la société est de protéger et de favoriser la liberté de l'Eglise et de protéger et de favoriser la liberté de la personne humaine dans le domaine religieux. Ce rôle suffit, à lui seul, à garantir à l'Etat l'appellation de « chrétien ».

La déclaration va jusque-là et pas plus loin. Aussi laisse-t-elle ouvertes bien des questions de l'ordre pratique, par exemple les moyens concrets par lesquels l'Etat peut prêter une assistance financière ou toute autre assistance à l'Eglise et faciliter le libre exercice de la religion au sein de la société. Reste également pendant un problème concret dans le fait que les masses encore informes, l'*imperita multitudo*, sont toujours une lamentable réalité dans certaines régions de culture traditionnellement catholique. Ce fait n'a rien à voir avec la notion doctrinale d'une société chrétienne, dont il diffère profondément. Il n'a rien à voir également avec la notion doctrinale d'un Etat chrétien. C'est un simple fait qui crée un problème pratique.

Dans ces conjonctures historiques et culturelles, l'Etat peut-il invoquer la *patria potestas*, le pouvoir du gouvernement d'agir *ad instar parentis* en vue des intérêts religieux de ceux qui sont censés être considérés *ad instar puerorum*. La question peut se poser. La déclaration toutefois ne la soulève pas. Le point de départ de cette question est un fait et à partir de faits on ne peut tirer de conclusions au niveau des principes. D'ailleurs la question elle-même est un cas d'exception. Elle présente ce que les juristes appellent un « cas difficile ». Il y a une maxime en jurisprudence qui dit que les cas d'exception font de mauvaises lois. En tout état de cause, le cas se situe en dehors de la visée des principes politiques couramment admis, dont s'occupe uniquement la déclaration.

John Courtney Murray, S.J.