NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

128 N° 3 Juillet-Septembre 2006

Vérité et tolérance

Le problème posé par la déclaration de 1789

Laurent SENTIS

p. 428 - 443

https://www.nrt.be/fr/articles/verite-et-tolerance-661

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

NRT 128 (2006) 428-443
L. Sentis

Vérité et tolérance

LE PROBLÈME POSÉ PAR LA DÉCLARATION DE 1789

Peut-on concilier l'annonce de l'Évangile et la tolérance? Faut-il, pour évangéliser, accepter de se situer en rupture avec une société qui fait de la tolérance une vertu fondatrice du lien social? Faut-il au contraire, pour que notre message soit crédible, le proposer comme un chemin parmi d'autres vers une vérité que nous ne prétendons nullement posséder et que d'autres pourraient atteindre par un autre chemin? Nous le savons, ces questions nous assaillent dès que nous prenons au sérieux l'appel à la nouvelle évangélisation que nous a adressé le pape Jean-Paul II de vénérée mémoire. Elles ne se posent guère tant que la mission n'est envisagée que comme transmission familiale de la foi ou comme réponse à une demande de catéchèse et de sacrements, ou encore comme action caritative. Elles surgissent dès que l'audace ou l'enthousiasme pousse le fidèle du Christ à une proposition plus insistante de la foi à celui qui ne la partage pas. Habituellement, son interlocuteur lui reproche son intolérance et lui demande d'où lui vient son assurance. Comment peut-il être certain de détenir la vérité? Le blâme peut aussi venir de ses frères catholiques. Ne tombe-t-il pas dans un prosélytisme de mauvais aloi? Notre évangélisateur risque alors de se durcir de façon sectaire ou d'intérioriser ces objections et de justifier son repli stratégique. Nous connaissons des chrétiens rigides, capables de condamner sans nuance tous ceux qui ne pensent pas comme eux. Nous connaissons aussi des chrétiens relativistes qui semblent avoir oublié que Jésus s'est lui-même identifié à la vérité.

Se poser ces questions et tenter un discernement sur l'idée moderne de tolérance n'est pas un simple exercice intellectuel. Bien au contraire, il me semble qu'il s'agit d'un travail indispensable pour que les communautés chrétiennes se situent de façon plus juste dans le monde moderne et orientent de façon plus adaptée leur œuvre évangélisatrice. Pour avancer avec méthode, il nous faut d'abord clarifier la signification du mot tolérance et découvrir que ce mot semble devoir être pris en plusieurs sens. Nous devrons préciser les conditions historiques qui ont favorisé

l'émergence de la valorisation moderne de cette notion. C'est cette enquête qui nous conduira à la problématique du siècle des Lumières et de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789.

I. – La notion de tolérance

Il faut d'abord revenir au sens précis du mot *tolérance* et du verbe *tolérer* sur lequel ce mot est construit. Tolérer, c'est renoncer à interdire. On tolère un écart de conduite, on tolère une opposition, etc. Dès lors il est clair que seul celui qui a un pouvoir de contrainte est capable de tolérer. En soi, le fait de tolérer est dépourvu de valeur morale et ne saurait, en tant que tel, être considéré comme vertueux. Parfois, il ne révèle rien d'autre que la faiblesse ou la lâcheté des responsables de la communauté. Comme Aristote l'avait souligné, toute communauté est fondée sur une communauté de sentiment concernant le juste et l'injuste[1]. Il est clair que certaines opinions ou certains comportements mettent en péril l'existence même de la communauté. Si aucune mesure n'est prise contre un désordre, celui-ci va s'étendre ou bien les victimes de ces désordres se vengeront d'une manière ou d'une autre. En revanche, certaines opinions ou certains comportements peuvent s'écarter de la norme sans mettre en péril la cohésion de la communauté. Si la répression de ces écarts risque d'induire un trop grand désordre, il semble prudent de les tolérer. Dans une communauté donnée, la frontière entre le tolérable et l'intolérable est toujours mouvante. Et cette frontière, repérable par les mesures disciplinaires, est aussi importante que la proclamation des valeurs. En un sens, elle désigne clairement par la négative les valeurs importantes pour la stabilité de la communauté.

Ainsi prise au sens propre, la tolérance n'est moralement ni bonne ni mauvaise. Pourtant, une analyse un peu plus approfondie pourrait faire apparaître une tolérance comprise comme vertu morale qui concerne chaque membre de la communauté. En effet, chaque membre de la communauté influence le gouvernement de celle-ci. Il y a donc place pour une tolérance vertueuse qui consiste à faire preuve de sérénité, à supporter

1. Aristote, *La Politique*, 1253a15, tr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1987, p. 29.

patiemment des désordres mineurs et à ne porter plainte que pour des choses sérieuses. Pour le dire autrement, les opinions et les comportements qui ne se conforment pas aux valeurs officielles, sans pour autant mettre en péril l'existence de la communauté, sont l'objet d'une tolérance non seulement de la part des responsables mais aussi de la part de chacun des membres de la communauté.

Allons plus loin dans la réflexion. Dans une communauté rassemblée autour de certaines valeurs, il y a des opinions et des comportements qui ne s'opposent pas à ces valeurs mais divergent entre eux. Ces divergences peuvent conduire à la méfiance et à l'hostilité. Une vertu semble nécessaire pour modérer les ardeurs des uns et des autres et développer une atmosphère pacifiée. La tolérance est ici envisagée en un sens nouveau comme acceptation des différences. Pour clarifier notre réflexion, nous distinguerons la tolérance passive qui consiste à supporter patiemment un désordre et la tolérance active qui consiste à accepter que l'autre pense et agisse autrement que nous. C'est cette tolérance qui semble valorisée de nos jours. Elle est en effet indispensable à la démocratie parlementaire.

Alors que la tolérance au sens propre est un acte régi par la prudence politique, ces deux tolérances, l'une passive et l'autre active, envisagées comme dispositions stables demandées à chacun de nous, apparaissent comme une modération des passions agressives que font naître en nous, soit la présence d'un désordre, soit la simple expression d'une divergence. L'expérience nous prouve que ces passions peuvent devenir violentes. En ce sens, la tolérance, qu'elle soit passive ou active, est une vertu particulièrement nécessaire.

II. – La tolérance dans la tradition chrétienne

La tolérance, dans tous les sens que nous venons de préciser, a toujours été pratiquée dans toutes les sociétés, mais ce n'est qu'avec le siècle des Lumières qu'elle devient un objet de réflexion important pour la philosophie morale et politique. Chez saint Thomas d'Aquin, elle n'est pas étudiée pour elle-même mais dans le cadre de l'étude de la vertu de foi. À propos du péché d'infidélité, notre auteur se demande s'il convient de pousser les infidèles vers la foi. En ce qui concerne les païens et les juifs, la réponse est négative.

> De tels infidèles, il n'y a aucunement à les pousser vers la foi pour qu'ils croient parce que croire est acte de volonté… Si les fidèles du Christ font la guerre aux infidèles, ce n'est pas pour les forcer à croire puisque même si, après les avoir vaincus, ils les avaient faits captifs, ils leur laisseraient la liberté au cas où ces infidèles voudraient croire[2].

En ce qui concerne les rites des païens, on peut les tolérer:

> Bien que les infidèles pèchent en leurs rites, ceux-ci peuvent être tolérés soit à cause du bien qui en provient, soit à cause du mal à éviter. Pour ce qui est des juifs, il faut même dire qu'il y a un bien réel à ce qu'ils continuent d'observer leur rite… c'est pourquoi les juifs sont tolérés dans leurs rites (*IIa IIae 10, 11*).

Thomas pose ainsi les principes d'une réelle tolérance au cœur même de la société chrétienne. Et en ce qui concerne la question de savoir si on doit baptiser les petits enfants des juifs et autres infidèles, la réponse est négative et l'argumentation particulièrement instructive. Tout d'abord parce que Thomas invoque ici la pratique immémoriale de l'Église «qui n'a jamais admis que les enfants des juifs fussent baptisés malgré leurs parents» (*IIa IIae 110, 12*). Ensuite parce qu'il développe à ce propos l'idée que «cela répugne au droit naturel».

On le voit, la pensée de Thomas se situe dans la ligne qu'il avait clairement mise en lumière à propos du gouvernement civil, à savoir qu'il se fonde sur la loi naturelle (cf. *Ia IIae 95, 2*). Cela signifie implicitement que ce gouvernement ne s'appuie pas sur la loi divine.

Mais lorsqu'il s'agit des hérétiques, Thomas aboutit à des conclusions tout autres. Il estime que la tolérance n'est plus de mise:

> Les hérétiques et les apostats doivent être poussés, même corporellement, à remplir ce qu'ils ont promis et à tenir ce qu'ils ont une fois reçu (*IIa IIae 10, 8*).

Et un peu plus loin, Thomas se demande s'il faut tolérer les hérétiques. Il répond:

> Par son péché, l'hérétique a mérité non seulement d'être séparé de l'Église par l'excommunication, mais aussi d'être retranché du monde par la mort… S'il se trouve que l'hérétique s'obstine encore, l'Église n'espérant plus qu'il se convertisse, pourvoit au salut des autres en le séparant d'elle par une sentence d'excommunication et ultérieurement elle l'abandonne au jugement séculier pour qu'il soit retranché du monde par la mort (*IIa IIae 11, 3*).

---

2. THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique* IIa IIae 10, 8.

Que l'hérétique soit exclu de l'Église semble légitime car, si la cohésion de l'Église dépend de la cohésion de la foi, une contestation obstinée de la foi de l'Église menace la cohésion de la communauté chrétienne et devient intolérable au sens précisé plus haut. L'excommunication de l'hérétique, liée au pouvoir des clés confié par le Christ à son Église, ne pose donc aucun problème ni théologique ni moral. Mais ce qui en pose, c'est la condamnation par le bras séculier, c'est-à-dire le gouvernement civil. Thomas semble ici avoir oublié le principe, qu'il avait si bien mis en lumière, selon lequel les lois humaines dérivent de la loi naturelle: il ne fait nulle part une distinction entre le péché contre la foi qui justifie l'excommunication et le trouble occasionné à la société civile qui, s'il était avéré et s'il était vraiment dangereux, légitimerait la condamnation à mort.

On peut expliquer cela en considérant les réalités politiques dont Thomas avait l'expérience. Tout d'abord, par sa famille et son appartenance à l'ordre dominicain, notre docteur était très lié à la papauté et donc préoccupé par l'autorité du pape sur les États pontificaux. À l'intérieur de ces États comme dans toutes les principautés ecclésiastiques, le pouvoir civil relevait directement de l'autorité épiscopale. L'hérésie, du fait qu'elle remettait en cause l'autorité ecclésiastique, était perçue immédiatement comme une menace pour la paix civile. Par ailleurs, Thomas connaissait des royaumes entièrement catholiques comme la France. Comme on peut le voir dans son opuscule sur le gouvernement royal, il considère que la mission du prince temporel chrétien est de conduire ses sujets vers leur fin ultime. Sa vision est celle d'une totale subordination de l'action politique à la perspective de la foi chrétienne.

Nous le constatons, l'Aquinate, tout en jetant à un niveau spéculatif très général les bases de la réflexion ultérieure sur le droit naturel, continue à raisonner en ce qui concerne les problèmes concrets en fonction de la situation historique particulière et contingente de son époque.

On sait que pendant les siècles suivants, les européens ne pensèrent pas pouvoir réaliser une unité politique nationale sans préserver une unité de foi. Au XVI^{e} siècle, la réforme protestante se concrétisa par la constitution de nations qui organiseront des Églises nationales soustraites à l'autorité du pape. En France, durant les guerres de religion, émergea l'idée d'une coexistence pacifique de communautés catholiques et protestantes sous l'autorité d'un monarque catholique faisant preuve de tolérance vis-à-vis des protestants. Cette tolérance a fonctionné de façon correcte

pendant un siècle. Cependant l'intolérance est réapparue et a conduit à la révocation de l'édit de Nantes (1685). Mais comment justifier moralement et politiquement la persécution déclenchée contre les protestants alors que l'expérience semblait avoir prouvé que leur existence ne constituait aucune menace pour la paix civile? On peut considérer que c'est à partir de ce moment que l'intolérance religieuse a été ressentie de plus en plus comme immorale.

L'intolérance de la monarchie et des hommes d'Église a suscité par réaction le combat des Encyclopédistes en faveur de la tolérance. Or, il faut bien le reconnaître, sur ce point, la théologie catholique semble bien avoir été prisonnière de la doctrine de saint Thomas. Nous en avons un signe clair dans le Bref *Quod aliquantum*[3] (1791), par lequel Pie VI a pris une position contre la constitution civile du clergé.

III. – L'Église et la révolution française

Rappelons que la constitution civile du clergé fut votée le 12 juillet 1790. Il s'agissait d'une rupture unilatérale du concordat de 1516. Elle établissait une indépendance totale (sauf en matière doctrinale) de l'Église de France à l'égard de la papauté. Louis XVI et une partie de l'Église de France, perplexes, sollicitèrent l'avis du pape. La réponse de Pie VI, le 10 mars 1791, est particulièrement importante, puisque ce rejet a eu pour conséquence le conflit violent de la France révolutionnaire contre la France fidèle au Pape. Pour l'essentiel, ce Bref du pape proteste contre le rejet de la juridiction pontificale sur l'Église de France, rejet qui avait pour conséquence la soumission de cette Église au pouvoir civil. De ce point de vue, il est clair que la constitution est inacceptable pour un catholique attaché à la liberté de l'Église. Mais le point qui attire notre attention est un passage relativement court (à peu près 5% du texte) dans lequel le pape manifeste son opposition à la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen:

> [12] C'est dans cette vue qu'on établit, comme un droit de l'homme en société, cette liberté absolue, qui non seulement assure le droit de n'être pas inquiété sur ses opinions religieuses, mais qui

3. Ce texte peut être consulté sur internet: membres.lycos.fr/les bons textes/pviquodaliquantum.htm. Les références de cet article y renvoient.

> accorde encore cette licence de penser, de dire, d'écrire, et même de faire imprimer impunément en matière de religion, tout ce que peut suggérer l'imagination la plus déréglée: droit monstrueux, qui paraît cependant à l'Assemblée résulter de l'égalité et de la liberté naturelles à tous les hommes. [13] Mais que pouvait-il y avoir de plus insensé, que d'établir parmi les hommes cette égalité et cette liberté effrénée qui étouffe complètement la raison, le don le plus précieux que la nature ait fait à l'homme, et le seul qui le distingue des animaux? Dieu, après avoir créé l'homme, après l'avoir établi dans un lieu de délices, ne le menaça-t-il pas de la mort s'il mangeait du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal? Et, par cette première défense, ne mit-il pas des bornes à sa liberté?

Ce passage n'est pas l'objet propre du Bref et n'est pas comme tel revêtu d'une autorité doctrinale. Le point important est que, pour justifier ces affirmations, le pape cite précisément le texte si problématique de saint Thomas sur le fait qu'on ne doit pas tolérer les hérétiques:

> [18] C'est dans cette vue que nous allons envisager ici la liberté sous un autre rapport, et faire sentir la différence qui se trouve entre les peuples étrangers à l'Église tels que les infidèles et les juifs, et ceux que la régénération du baptême a soumis à ses lois. Les premiers ne doivent pas être assujettis à l'obéissance prescrite aux catholiques mais pour les seconds elle est un devoir. Saint Thomas (*S. Th.* IIa IIae 10, 8) prouve cette différence avec sa solidité coutumière.

Le pape ne veut pas renoncer au droit d'inquiéter les hérétiques. De fait, de son point de vue, y renoncer détruit son autorité sur ses États. Mais le point préoccupant est cette condamnation sans nuance de la *Déclaration*. Celle-ci n'est sans doute pas acceptable en totalité par un catholique. Mais il convient d'abord de ne pas se méprendre sur sa portée et sa signification, de reconnaître ce qui, en elle, est d'inspiration chrétienne et ce qui n'est pas incompatible avec la foi avant de désigner avec précision les points qui doivent être rejetés. Or, il faut bien le reconnaître, la condamnation prononcée par Pie VI[4], qui deviendra au XIX[e] siècle la vulgate de la pensée contre-révolutionnaire, et qui se maintient encore dans les milieux intégristes, est étrangement

4. Cette condamnation de la *Déclaration* de 1789 est explicite dans le document *Adeo Nota* du 23 avril 1791, § 13: «Les 17 articles sur les droits de l'homme (que l'assemblée du Comté d'Avignon a adopté pour être la base de sa nouvelle constitution) qui sont une répétition de la déclaration de l'assemblée nationale de France de ces mêmes droits si contraires à la religion et à la société». Consultable sur internet: ar.geocities.com/magisterio_iglesia/adeo_nota.html.

inadaptée[5]. D'une part, parce qu'elle ne perçoit la profondeur chrétienne du premier article de la *Déclaration*. D'autre part, parce qu'elle attribue à cette *Déclaration* une conception de la liberté qui n'a rien à voir avec ce qu'en dit son texte. Et enfin, parce qu'elle passe à côté d'affirmations qu'il aurait été important de repérer pour en signaler le danger.

Reprenons ces trois points.

1. En proclamant la liberté et l'égalité de tous les hommes, le premier article de la *Déclaration* affirme le caractère illégitime de l'esclavage. Rappelons que, selon la foi chrétienne, l'esclavage est une conséquence du péché[6]. Ce qui signifie que la différence du maître et de l'esclave, contrairement à la différence de l'homme et de la femme, ne fait pas partie de la condition humaine telle que Dieu l'a créée. En revanche, un philosophe païen comme Aristote estime que les deux différences homme-femme et maître-esclave sont naturelles[7]. Dans l'Écriture et la Tradition, on perçoit davantage un souci d'adoucir la condition des esclaves que de l'abolir. En fait, l'esclavage disparaît progressivement dans l'Occident médiéval chrétien, ce qui montre l'efficacité du message chrétien lorsque celui-ci pénètre une société. La question resurgit au XVI[e] siècle et, si Las Casas arrive à protéger les Indiens, il n'empêche pas la traite des Noirs. De nombreux philosophes et théologiens essayent de montrer que l'esclavage n'est pas incompatible avec le droit naturel. Ce fut le mérite de Condorcet de réfuter méthodiquement ces arguments, et c'est sous son

5. Peut-être certains seront-ils choqués par la critique sévère que je propose de ce passage d'un texte pontifical. J'ai pourtant clairement souligné 1) que ce passage est marginal par rapport à un texte dont l'intention est conforme à la foi, 2) que ce passage doit être resitué dans son contexte historique: dans ses États, Pie VI ne pouvait pas envisager de tolérer des hérésies qui inévitablement étaient source de désordre. Mon propos n'est nullement de juger des personnes en oubliant l'histoire, mais d'évaluer des doctrines. Il ne faut pas hésiter à dire qu'en proclamant son décret sur la liberté religieuse, l'Église a manifestement pris position contre la doctrine thomiste selon laquelle il est permis de livrer les hérétiques au bras séculier. Cette doctrine ne fait donc pas partie du dépôt de la foi. Ce n'est pas manquer de respect pour Pie VI que de le dire clairement. Et c'est notre devoir de montrer quelle est la logique interne sous-jacente au rejet intégriste du décret en question. En rejetant ce décret, l'intégrisme ne défend nullement une vérité de foi mais une situation historique de chrétienté qui ne peut être présentée comme le seul mode possible d'existence pour le christianisme.

6. Voir l'article «Esclavage» de J. DUTILLEUL, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. V, 1913, col. 457-520.

7. ARISTOTE, *La Politique*, 1252a25 (cité *supra* n. 1), p. 25.

influence que l'on a précisé dans l'article 1 que les hommes non seulement naissent mais demeurent libres et égaux[8]. Si la loi naturelle est bien, selon saint Thomas, l'ensemble des inclinations spirituelles mises en nous par le Créateur, il faut reconnaître que l'article 1 exprime un élément de cette loi naturelle. Comment nier qu'il existe en tout homme une aspiration à être reconnu dans sa dignité et que l'esclavage répugne à cette aspiration? Pourtant, jusqu'au siècle des Lumières, les théologiens n'ont pas réussi à mettre ce point en valeur. Il faut reconnaître que la thèse selon laquelle l'esclavage est contraire à la loi naturelle n'a été découverte que tardivement, et non par des théologiens. Le fait que l'on doive à un philosophe athée la formulation de cette doctrine n'est cependant pas une objection. Quelle que soit la manière dont une vérité est explicitée, cette vérité est reconnue comme venant du Saint-Esprit et appartient de droit au trésor de la foi[9]. C'est pourquoi l'Église a accueilli cette vérité.

2. La *Déclaration* de 1789 ne conçoit nullement la liberté comme une licence de faire n'importe quoi. La liberté bornée par la loi n'est pas une liberté absolue ni une liberté effrénée (sans frein). Penser la liberté comme capacité d'initiative ne s'oppose nullement à la tradition chrétienne. Certes, comme nous le verrons, il n'est pas satisfaisant de n'envisager la loi que comme frontière entre ma liberté et celle d'autrui. Mais précisément, c'est la conception de la loi qui appelle un discernement critique et qui rend insatisfaisante la doctrine de la liberté exprimée par la *Déclaration*.

3. En prenant pour cible une conception de la liberté qu'il a au préalable caricaturée jusqu'à la rendre méconnaissable, le texte pontifical passe à côté des vrais problèmes posés par la *Déclaration*: la loi comprise comme expression de la volonté générale sans référence à une loi morale supérieure et la souveraineté nationale affirmée contre toute ingérence d'une autorité extérieure. C'est ce dernier point, affirmé dans l'article 3[10], qui est en

8. Voir VERGARA Fr., *Introduction aux fondements philosophiques du libéralisme*, Paris, La Découverte, 1992, p. 15-16.

9. «… Bien que des éléments nombreux de sanctification et de vérité subsistent hors de ses structures, éléments qui, appartenant proprement par don de Dieu à l'Église du Christ, appellent par eux-mêmes l'unité catholique» (*Lumen gentium* 8).

10. «Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation. Nul corps, nul individu, ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément».

fait à l'origine du conflit avec l'Église. Si nul corps, nul individu, ne peut exercer d'autorité qui n'émane expressément de la nation, comment le pape pourrait-il exercer une autorité sur l'Église de France? Or il s'agit d'un point fondamental, car c'est par cette autorité extérieure que l'Église de France peut ne pas tomber sous la tutelle du roi ou de la république. C'est cette autorité qui protège sa liberté. Mais du caractère problématique de l'article 3, on ne trouve nulle trace dans le Bref.

Il faudrait évoquer deux autres points litigieux. Remarquons d'abord la conception de la propriété comme «un droit inviolable et sacré» (article 17) qui sera la cible de la critique marxiste. L'Église mettra un certain temps pour corriger cette formule dans le sens de sa doctrine traditionnelle[11]. Notons ensuite l'assimilation de la foi religieuse à une opinion (article 10). Il s'agit bien sûr pour les auteurs de la Déclaration de fonder la tolérance à l'intérieur de la société civile. Le problème pour l'Église sera de fonder le principe de la liberté religieuse sans faire de la foi une simple opinion. Le premier point ne concerne pas directement notre sujet; le deuxième sera l'objet des réflexions qui suivent.

Revenons au conflit entre l'Église et la Révolution. En développant l'idée que le problème de fond n'est pas celui du libéralisme mais plutôt celui du nationalisme, mon analyse rejoint celle du cardinal Jean-Marie Lustiger:

> La pierre d'achoppement sera plutôt la Constitution civile du clergé. Cette mesure unilatérale met au jour des ambiguïtés jusqu'alors implicites ou latentes. C'est à elle que Pie VI réagira, et encore avec lenteur et prudence, après s'être dûment informé auprès des évêques français. Ce qui est inacceptable pour le Pape et pour tous les croyants, c'est une religion «nationale», qui n'est plus véritablement catholique, puisque la communion avec le successeur de Pierre à Rome n'est plus qu'une formalité quasiment dépourvue de sens. C'est là un nouvel épisode de la querelle multiséculaire du Sacerdoce et de l'Empire. Et c'est aussi un problème inédit, car un nouvel «absolu» apparaît et il contient en puissance les dérives totalitaires et idéologiques: la souveraineté de la nation qui induit, avec la «religion civile», une sacralisation de l'État[12].

---

11. Voir mon étude sur ce point dans *De l'utilité des vertus*, Beauchesne, Paris, 2004, p. 164-167.

12. LUSTIGER J.-M., *Dieu merci, les droits de l'homme*, Paris, Critérion, 1990, p. 117.

Notons que, dans la phrase qui précède cette citation, le cardinal écrivait que la *Déclaration* de 1789 «ne sera d'ailleurs jamais la raison ni essentielle ni majeure du conflit». Cela est vrai, mais nous ne devons pas oublier que toute la pensée contre-révolutionnaire s'est insurgée (et s'insurge encore) contre cette *Déclaration* en s'appuyant sur les textes d'Église que nous avons cités. Cette opposition est excessive et injuste. Mais il ne faudrait pas prendre la position diamétralement opposée et accepter la *Déclaration* sans réserves. Il me semble que celle-ci pose des problèmes réels à la conscience chrétienne. Dire cela est particulièrement important à l'heure actuelle où beaucoup d'esprits auraient tendance à approuver la pensée d'un homme comme Luc Ferry dont on doit reconnaître non seulement la clarté et la rigueur de l'intelligence, mais aussi la modération du jugement. Or Luc Ferry parle non seulement des droits de l'homme en général, mais de la *Déclaration* de 1789 qu'il appelle avec emphase «la grande Déclaration». Pour montrer sa vérité et son universalité face à un auditoire tunisien et musulman qui aurait pu le soupçonner d'européocentrisme, il n'hésite pas à prendre une comparaison dans le domaine mathématique:

> Ainsi, par exemple, c'est du monde arabe qu'est venue l'algèbre — le mot lui-même, dans toutes les langues, en conserve la trace. Or cela n'a jamais empêché les autres civilisations, *en tout temps et en tout lieu*, d'en faire l'usage que l'on sait. Bien que particulière dans ses sources, cette découverte appartenait, une fois faite, à l'histoire universelle. Il en va de même, à mes yeux, des vérités morales inscrites dans la grande Déclaration et c'est d'ailleurs pourquoi, *de facto* et non seulement *de jure*, elles sont reconnues, du moins en principe, par tous les pays membres de l'ONU[13].

Ma conviction est que la société française actuelle est profondément marquée par la *Déclaration* de 1789[14], que ce texte fonde la «laïcité à la française» et que c'est bien à cette laïcité que se heurte l'effort d'évangélisation. L'attitude intégriste qui consiste à condamner ce texte en bloc est non seulement une impasse mais en plus une injustice. Pour autant, celui qui veut être pleinement catholique et évangélisateur devra accepter d'être en décalage par rapport aux valeurs et aux représentations inscrites dans ce texte. Mais avant de revenir sur ces intuitions et de les approfondir,

---

13. Comte-Sponville A., Ferry L., *La sagesse des modernes*, Paris, Robert Laffont, 1998, p. 240.

14. N'oublions pas que c'est à ce texte que se réfère le préambule de la Constitution de la Cinquième République.

rappelons qu'une partie du conflit entre l'Église et le monde moderne a pu trouver une issue heureuse avec la déclaration sur la liberté religieuse de Vatican II.

IV. – La loi naturelle et la liberté religieuse

Notre lecture du Bref de Pie VI a permis de mesurer l'ampleur de ce conflit. La solution ne pouvait être seulement intellectuelle et théorique. Plus exactement, l'approfondissement doctrinal a plutôt accompagné les grands bouleversements du monde et de l'Église depuis deux siècles. Parmi ceux-ci, il me semble que l'on peut en privilégier deux: la chute des États pontificaux et la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme* proclamée en 1948.

La doctrine des papes sur le sujet qui nous préoccupe semble ne pas avoir évolué jusqu'à Pie IX. On le comprend aisément: tant que l'Église détient un pouvoir temporel de type politique, elle doit défendre la légitimité d'une société où le pouvoir civil est subordonné à l'autorité ecclésiastique. Mais on perçoit déjà chez Léon XIII, et donc juste après la perte des États pontificaux, une intéressante évolution doctrinale en ce qui concerne la nature de l'État:

> De même qu'il y a ici-bas deux grandes sociétés: la société civile qui a pour fin prochaine de procurer au genre humain les biens de l'ordre temporel et terrestre, et la société religieuse dont le but est de conduire les hommes au vrai bonheur, à cette éternelle félicité du ciel pour laquelle ils ont été créés, de même il y a deux puissances soumises l'une et l'autre à la loi naturelle et éternelle et chargées de pourvoir chacune dans sa sphère aux choses soumises à leur empire. Mais toutes les fois qu'il s'agit de régler ce qui, à des titres divers et pour des motifs divers aussi intéresse les deux pouvoirs, ce bien public demande et exige qu'un accord s'établisse entre eux[15].

Et Murray commente:

> Le texte illustre bien le développement léonin de la doctrine gélasienne au-delà de son contexte médiéval. Il n'y a plus deux pouvoirs dans l'unique grande société considérée comme *christianitas*. Une différenciation s'est opérée dans l'histoire. Il y a désormais deux grandes sociétés, et par conséquent deux ordres de loi aussi bien que deux pouvoirs[16].

---

15. Lettre encyclique *Nobilissima Gallorum Gens*, 8 février 1884. Texte cité par J.C. MURRAY, «Vers une intelligence du développement de la doctrine de l'Église sur la liberté religieuse», dans *La liberté religieuse*, coll. Unam Sanctam 60, Paris, Cerf, 1967, p. 120.

16. *Ibid*.

De cette doctrine résulte d'une part le principe de la liberté de l'Église, d'autre part le principe de la liberté des gouvernants vis-à-vis de l'autorité ecclésiastique[17], étant bien entendu qu'ils demeurent soumis à la loi naturelle.

C'est bien sûr l'affranchissement de l'État par rapport à la loi naturelle que l'Église redoute. La montée des totalitarismes, qui fut à l'origine de la deuxième guerre mondiale, a montré que cette crainte n'était pas vaine. Conscients de ce péril, les États membres de l'ONU ont proclamé en 1948 une déclaration qui, tout en s'inspirant de celle 1789, la nuance, la précise et la corrige sur un certains nombre de points. De fait, ce qui, dans la *Déclaration* de 1789, peut gêner la foi catholique, se trouve gommé dans celle de 1948. En effet, le texte de 1948 et ceux qui s'en inspirent sont soucieux de limiter le pouvoir des États et de montrer qu'il est des exigences auxquelles ceux-ci doivent se soumettre. La question religieuse est envisagée de façon moins dépréciative que dans la *Déclaration* de 1789[18]. C'est à la suite de cette déclaration de 1948 que l'Église catholique a pris l'habitude de se référer aux droits de l'homme.

Avant d'aller plus loin, il convient de soulever ici une question: y a-t-il équivalence entre une doctrine des droits de l'homme et la loi naturelle? J'ai montré plus haut le progrès que la première a fait faire dans la connaissance de la seconde. Mais je ne pense pas que nous puissions dire avec Jean-Marie Aubert que «les droits de l'homme expriment la loi naturelle»[19]. Il est plus exact de dire

---

17. «Il est de toute évidence que les chefs d'États sont libres dans l'exercice de leur pouvoir de gouvernement et que non seulement l'Église ne répugne pas à cette liberté mais qu'elle la seconde de toutes ses forces». Lettre encyclique *Sapientiae christianae* du 10 janvier 1890. Texte cité dans MURRAY J.C., «Vers une intelligence…» (cité *supra* n. 15), p. 123.

18. Sans anticiper sur la suite de notre article, comparons le dixième article de 1789 («Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi») et le dix-huitième article de 1948 («Toute personne a droit à la liberté de pensée de conscience et de religion; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, seule ou en commun, tant en public qu'en privé par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites»). Nous remarquons en 1789 le souci typiquement français de protéger l'État contre une religion toujours soupçonnée de vouloir rétablir ses anciens privilèges. En revanche, la déclaration de l'ONU semble marquée par le souci caractéristique des États-Unis de protéger le citoyen contre l'intervention de l'État.

19. AUBERT J.-M., *Abrégé de la morale catholique*, Paris, Desclée, 1987, p. 101. Pour plus de précisions sur la loi naturelle, voir mon livre *De l'utilité des vertus* (cité *supra* n. 11), chapitre 12.

qu'il faut penser les droits de l'homme dans le cadre plus vaste de la loi naturelle.

Quoi qu'il en soit, l'article 18 de la *Déclaration* de 1948 a fourni l'occasion à l'Église de préciser sa pensée sur la liberté religieuse. Il faut remarquer que l'origine du texte conciliaire remonte à un document rédigé à Fribourg en Suisse le 27 décembre 1960 et intitulé «La tolérance»[20].

Ce document définissait la tolérance comme «la vertu qui doit régir les rapports entre des personnes humaines qui ne s'accordent pas dans leur conviction». Cette vertu s'identifie à ce que, dans le premier paragraphe de cette étude, j'ai nommé tolérance au sens actif. Il faut remarquer que, quand ce document a été repris et remanié par le secrétariat pour l'unité des chrétiens, «le mot tolérance n'a pas seulement disparu du titre du premier chapitre, il a été éliminé du schéma»[21]. On comprend aisément pourquoi. Compte tenu des évolutions doctrinales, on ne pouvait demander aux États de pratiquer une tolérance au sens passif pour les cultes non catholiques, en supportant ceux-ci comme un mal qu'il ne convient pas de réprimer. On ne peut l'envisager ainsi dès lors que l'on enseigne que les États ne sont soumis qu'à la loi naturelle. D'un autre côté, parler de tolérance au sens actif, pouvait être mal compris et conduire au relativisme. En parlant de droit à la liberté religieuse comme droit à ne pas être contraint par la société civile en matière religieuse, on pouvait articuler ce droit avec le devoir de chercher la vérité. On évitait ainsi l'écueil de l'intolérance et celui du relativisme.

Ainsi grâce au concile Vatican II, l'Église est parvenue, sans rien abandonner de sa foi ou plutôt par un approfondissement de sa foi, à se situer par rapport au monde moderne. Il nous reste à comprendre que, pour autant, toutes les difficultés ne sont pas aplanies et que, si nous voulons être fidèles, il faut bien accepter d'être parfois en porte-à-faux vis-à-vis de certains de nos contemporains imprégnés par la conception de l'homme et de la société qui s'exprime dans la *Déclaration* de 1789. Je l'ai déjà signalé, il me semble qu'en France et sans doute en de nombreux pays occidentaux, on repère davantage l'influence de la *Déclaration* de 1789 que celle de 1948.

---

20. Voir l'article de J. HAMER, «Histoire du texte de la déclaration», dans *La liberté religieuse* (cité *supra* n. 15), p 53.

21. *Ibid.* p. 57.

Conclusion

Vérité et tolérance ne s'opposent pas lorsque l'Évangile est nettement distingué de la loi naturelle et que par ailleurs l'Église a renoncé au régime de chrétienté. En effet, en proclamant l'Évangile comme vérité salutaire, l'Église sait que l'accueil de cette vérité est une grâce et qu'il ne peut être question de contraindre qui que ce soit. D'autre part, en précisant ce qu'est la loi naturelle inscrite dans le cœur de tout homme, elle ne fait nullement preuve d'intolérance. Elle laisse aux sociétés civiles le soin de réprimer les abus. En distinguant ce qui doit faire l'objet d'une tolérance au sens passif et ce qui doit faire l'objet d'une tolérance au sens actif, elle fonde la tolérance comme vertu. Mais en présentant comme vérité ce qui, pour des sociétés fondées sur les principes modernes, n'est qu'une opinion, et comme objets de tolérance passive (donc comme désordres), des comportements revendiqués dans ces sociétés comme des droits, le christianisme heurte l'idée que ces sociétés se font de la tolérance. Sous-jacente à l'accusation d'intolérance adressée à l'Église, se profile en fait une protestation contre une conception de la société qui procède de la loi naturelle. Il importe d'en prendre bien conscience pour ne pas se laisser piéger par cette accusation, soit en condamnant la tolérance au nom de la vérité, soit en relativisant la vérité au nom de la tolérance. Pour ce faire, il convient que les chrétiens perçoivent lucidement le décalage entre la perspective de la loi naturelle et celle de la *Déclaration des droits de l'homme* de 1789. Ce qui est d'autant plus délicat que, pour une grande part, la seconde découle de la première. Mais sur les points de désaccord, les évangélisateurs doivent percevoir qu'il n'y a aucune évidence rationnelle en faveur de la thèse moderne. Il ne leur reste qu'à supporter patiemment l'accusation d'intolérance, patiemment, c'est-à-dire: en faisant preuve de tolérance!

F – 83260 La Crau Laurent SENTIS
ablsentis@wanadoo.fr Séminaire La Castille

Sommaire. — Dans les pays occidentaux et spécialement en France, celui qui propose l'Évangile de façon insistante et explicite passe pour intolérant. Ce jugement négatif provient pour une large part d'une certaine conception de l'homme et de la société qui a trouvé son expression la plus claire dans la *Déclaration des Droits de l'Homme* de 1789. Une lecture critique du texte de cette déclaration s'avère bénéfique. Elle permet d'éviter une attitude de rejet systématique et injuste qui conduirait à une opposition frontale entre le christianisme et le monde moderne. Mais elle évite aussi une acceptation sans réserve. Cette lecture critique

du texte nous conduit à bien distinguer l'Évangile et la loi naturelle d'une part, l'Église et la chrétienté d'autre part. On peut alors constater que le souci de la vérité et une authentique tolérance vertueuse ne sont pas incompatibles.

Summary. — In the West, and especially in France, anyone who dares propose the Gospel in an insistent and explicit way is apt to be deemed intolerant. This negative judgment is largely due to a conception of man and society which finds its clearest expression in the *Déclaration des droits de l'Homme* (1789). A critical reading of this declaration might prove beneficial: it will help us to find a means to avoid a systematic and unjust rejection that would lead to a headlong opposition between christianity and the modern world… and which would by no means countenance an unreserved acceptation. Such a critical reading would lead us clearly to distinguish between the Gospel and natural law, between Church and christianity. An authentic virtuous tolerance is in no way incompatible with a real care for truth.

Nouvelle version 3.0 compatible PC/Mac

Nouveau prix !!!

80.000 pages pour 99 €,
port compris, hors tva



80 ANNÉES NRT DISPONIBLES SUR DVD 99 €UROS

Contactez-nous : info@nrt.be