NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

115 N° 3 1993

Le statut de la communauté ecclésiale dans le droit des États modernes

Gustave THILS

p. 379 - 399

https://www.nrt.be/es/articulos/le-statut-de-la-communaute-ecclesiale-dans-le-droit-des-etats-modernes-435

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le statut de la communauté ecclésiale dans le droit des États modernes

Le sous-titre de la Déclaration conciliaire de Vatican II sur la liberté religieuse est rarement cité. Il est cependant assez significatif : « Du droit de la personne et des communautés à la liberté sociale et civile en matière religieuse ». La personne et les communautés. Mais quelles « communautés » ?

Au n. 4, la Déclaration évoque ce que comporte dans le domaine religieux la liberté de ces « groupes », appelés à diverses reprises *communitates religiosae*. Un peu plus loin, le n. 6 explique en quoi consiste la responsabilité du pouvoir civil à l'égard de ces « communautés religieuses ». Enfin, au n. 13, l'Église est appelée cette fois « societas hominum », une association de personnes, dont le statut est présenté comme suit :

> Dans la société humaine et devant tout pouvoir public, l'Église revendique la liberté en tant qu'autorité spirituelle, instituée par le Christ Seigneur et chargée par mandat divin d'aller par le monde entier prêcher l'Évangile à toute créature. L'Église revendique également *(pariter)* la liberté en tant qu'elle est aussi association d'hommes *(societas hominum)* ayant le droit de vivre dans la société civile selon les préceptes de la foi chrétienne. Dès lors, là où existe un régime de liberté religieuse, non seulement proclamée en paroles ou seulement sanctionnée par des lois, mais mise effectivement et sincèrement en pratique, là se trouvent enfin fermement assurées à l'Église les conditions, de droit et de fait, de l'indépendance nécessaire à l'accomplissement de sa divine mission, indépendance que les autorités ecclésiastiques ont revendiquée dans la société avec de plus en plus d'insistance.

En lisant « communautés religieuses », les lecteurs de langue française auront sans doute pensé tout d'abord aux couvents, aux monastères, aux communautés du renouveau charismatique. Mais, dans la Déclaration, l'expression revêt une amplitude maximale et concerne tout groupement de personnes ayant adopté une option foncière de type religieux et même de type philosophico-religieux. Pour les Pères conciliaires, la formule *in re religiosa* (« en matière religieuse ») s'applique en ce domaine aux horizons les plus vastes. Ainsi, la solution négative qu'un athée pourrait donner au problème religieux est à situer dans la sphère de *in re religiosa*. On pourra, à ce

propos, se référer à l'avis particulièrement autorisé du Cardinal P. Pavan[1].

Appliquée aux catholiques, l'expression « communauté religieuse » désigne l'Église envisagée comme « société organique de citoyens-fidèles ». Ce n'est pas là une définition doctrinale, théologique, de l'Église : l'Église est, et demeure, le Corps du Christ, le Temple de l'Esprit, le Peuple de Dieu. Ce n'est pas là non plus une nouvelle définition juridique de l'Église : celle-ci est, et demeure, à ce point de vue, une société universelle, dotée d'un droit originaire propre et non dérivé, indépendante dans l'accomplissement de sa mission divine. Alors, que s'est-il passé ? Où se situe le changement ? Pour le dire en bref, d'entrée de jeu, c'est le concept de l'État qui a évolué assez radicalement depuis les temps modernes en nos régions. On a assisté à l'accession de plus en plus accomplie de l'État « moderne », à savoir de droit, démocratique, non confessionnel, pluraliste. En suite de quoi, en se remémorant ce que fut la relation Église-État au cours des siècles passés et, surtout, bien conscientes que ce type de relation n'avait été adopté qu'en vue de garantir la « libertas Ecclesiae » dans l'accomplissement de sa mission divine, les autorités ecclésiastiques ont estimé préférable de changer de stratégie dans cette relation et de garantir l'indépendance et la liberté d'exercer leur mission en faisant appel à l'obligation assumée par l'État moderne de respecter et harmoniser tous les droits humains fondamentaux, y compris les droits religieux, de tous les citoyens, individus et groupes ou associations.

Il nous importe donc surtout de savoir si et pourquoi les Pères conciliaires ont adopté ce type de relation Église-État, et aussi de percevoir et vivre les conséquences qui en résultent pour la vie de l'Église dans les temps à venir.

I. - Une évolution et son devenir

Le nœud de la question

En notre siècle, la doctrine relative à la relation appelée couramment « Église-État » est considérée comme soumise à un changement notable. On peut risquer d'en esquisser les traits les plus généraux tels qu'ils apparaissent dans l'histoire de l'Église depuis l'Édit de Constantin.

---

1. Dans *Vatican II. La liberté religieuse*, coll. Unam Sanctam, 60, Paris, Cerf, 1967, p. 156.

a. De 500 à 1500, cette relation fait interférer « deux Pouvoirs ». — Du Pape Gélase à l'aube de la Réforme, les relations se poursuivent dans les perspectives unitaires de l'Empire chrétien, de la *Respublica christiana*, de la chrétienté médiévale. C'est donc à l'intérieur de ce cadre institutionnel que sont vécues et perçues les démarches de coopération ou de confrontation entre l'empereur et les papes notamment. Dans l'esprit de l'époque, une dualité de pouvoirs authentiques est reconnue. Mais comme le but de la vie humaine est le salut éternel, chacun des deux pouvoirs est censé apporter à cette finalité unique la contribution que lui permet sa nature propre, selon le dessein de la divine Providence qui les a institués.

b. De la Réforme au XX^{e} siècle, l'Église et l'État se présentent comme « deux sociétés parfaites et souveraines ». — Depuis la Réforme, en effet, la rupture confessionnelle que connaît l'Europe s'accompagne d'un renforcement de l'absolutisme des princes et des pouvoirs civils. Pour être à même d'y faire face avec un maximum de poids et d'autorité, l'Église et les États déploient la théorie des sociétés « parfaites », celles qui sont dotées par elles-mêmes de tous les moyens nécessaires à obtenir leur finalité propre. Le droit public ecclésiastique, en ce sens, définit et défend la théorie de l'« État catholique ».

Pour rappeler brièvement ce qu'était cet État « catholique », voici un court extrait d'un Document préparatoire au Concile Vatican II et que présenta le Cardinal A. Ottaviani, en juin 1962, à la Commission centrale conciliaire, laquelle n'y fut guère favorable[2].

> Le pouvoir civil ne peut être indifférent à l'égard de la religion. Institué par Dieu, afin d'aider les hommes à acquérir une perfection vraiment humaine, il doit non seulement fournir à ses sujets la possibilité de se procurer les biens temporels — soit matériels, soit intellectuels —, mais encore favoriser l'affluence des biens spirituels leur permettant de mener une vie humaine de façon religieuse. Or, parmi ces biens, rien de plus important que de connaître et de reconnaître Dieu, puis de remplir ses devoirs envers Dieu ; c'est là en effet le fondement de toute vertu privée et, plus encore, publique.
>
> Ces devoirs envers Dieu obligent envers la Majesté divine non seulement chacun des citoyens, mais aussi le pouvoir civil, lequel, dans les actes publics, incarne la société civile. Dieu est, en effet,

2. Texte latin dans *Acta et Documenta Concilii Œcumenici Vaticani II* ***Apparando*, Series II (Praep.), vol. II, Pars IV, p. 658 s.**

l'auteur de la société civile et la source de tous les biens qui, par elle, découlent en tous ses membres. La société civile doit donc honorer et servir Dieu. Quant à la manière de servir Dieu, ce ne peut être nulle autre, dans l'économie présente, que celle que Lui-même a déterminée, comme obligatoire, dans la véritable Église du Christ, et cela, non seulement en la personne des citoyens, mais également en celle des autorités qui représentent la société civile.

Toutefois, au cours des temps modernes, un autre phénomène prend corps, et de plus en plus vivement depuis la fin du XVIII[e] siècle. C'est une conception de l'État appelée « moderne », conception qui, dans sa forme la plus achevée, désigne un État de droit, démocratique, pluraliste, non confessionnel. Au cours de cette même période, constatant que l'idéal de l'« État catholique » était de moins en moins réalisé, le droit public ecclésiastique développa la théorie de la « thèse » et de l'« hypothèse », grâce à laquelle il était possible de proclamer un principe idéal tout en acceptant aussi, et couramment, un modus vivendi d'exception. Un document préparatoire du Concile Vatican II présentait encore cette théorie ; mais déjà la majorité de l'épiscopat n'y adhérait plus, et elle fut oubliée dès les premières discussions.

c. Le Concile Vatican II a sanctionné en quelque sorte l'évolution qui était en cours. L'Église ne situe plus son organisation externe comme relevant d'un type de société analogue à celui de l'État ; elle ne présente plus à ce dernier des revendications en tant qu'elle est une société parfaite, souveraine et suprême. Elle veut, au contraire, occuper ce qu'on pourrait appeler l'espace public de la société civile. Elle ne fait plus valoir sa nature de société parfaite et surnaturelle, puisque l'État moderne, par définition, est censé reconnaître et harmoniser tous les droits humains fondamentaux de tous les citoyens, individus et communautés, également en matière religieuse. C'est dans le cadre de ce droit « commun » à la liberté religieuse que l'Église revendique le droit d'être reconnue structurellement et juridiquement pour ce qu'elle est. Le Concile est donc allé très loin dans l'adoption du point de vue de l'État dans la recherche des principes « communs » fondant la liberté que l'Église requiert : sa « souveraineté spirituelle » s'exerce en effet dans le cadre juridique d'un droit « commun » à la liberté religieuse. Cette transformation est réellement ébauchée. Elle se développe actuellement d'année en année, dans un contexte historique plein d'aléas, mais imperturbablement, comme il sera montré plus loin.

Ce changement, on s'en doute, ne s'est pas produit subitement, à Vatican II, en 1965. Il était déjà en cours dans la réalité de l'histoire,

puisque la plupart des concordats et conventions étaient réglés avec des États qui se trouvaient en situation d'« hypothèse ». Le changement était également en cours dans les esprits, car la relation Église-État des pays d'Europe n'était guère perçue dans les perspectives théoriques de l'État « catholique ». Et à l'époque de Pie XII déjà la question de la non-confessionnalité de l'État a connu quelques discussions à Rome même[3]. Mais le Cardinal A. Ottaviani continuait imperturbablement à défendre son Droit public ecclésiastique. Et celui-ci constituait une sorte de vérité officielle en la matière. Si bien que Mgr P. Parente, avant Vatican II, reconnaissait que, « depuis le Concile de Trente, l'ecclésiologie elle-même fut plus juridique que théologique »[4].

C'est pourquoi, dans les pages qui suivent, seront rappelées quelques données qui permettent de comprendre de l'intérieur l'évolution scellée à Vatican II.

L'aggiornamento de l'ecclésiologie

Sans être directement liée à l'évolution juridique en cours, l'aggiornamento ecclésiologique décidé lors de la convocation du Concile Vatican II en constitue un accompagnement particulièrement favorable. Cette mise à jour, on le sait, fut le résultat des travaux et des recherches d'ordre biblique, patristique, historique entrepris depuis le début de ce siècle. Mais en quoi consistait donc cet aggiornamento ?

À Vatican II, tout d'abord, l'idée de « communion » devint prédominante par rapport à celle de « société ». La « communion », c'est-à-dire un tout organique et vivant, résultant de l'ensemble des biens dont le peuple chrétien est constitué et vit : éléments visibles, certes, comme les confessions de foi, l'économie sacramentelle, le ministère des pasteurs ; éléments invisibles surtout, comme la grâce et le don de l'Esprit, la foi, l'espérance et la charité. Pour être pleinement incorporé à l'Église, il faut avoir l'Esprit du Christ, précise *Lumen gentium*, 14. La *Relatio* du schéma explique l'ajout *Spiritum Christi habentes* dans ce passage de la Constitution conciliaire : « les pécheurs ne sont pas pleinement incorporés à l'Église, quoiqu'ils lui appartiennent » *(quia peccatores Ecclesiae non plene incorporantur, etsi ad Ecclesiam pertinent)*. L'Église ne peut donc être définie par ses seuls constituants « sociétaires ».

---

3. Voir G. THILS, *Le statut de l'Église dans la future Europe politique*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 1991, p. 27-30.
4. *Theologia fundamentalis*, 4[e] éd., Roma, Marietti, 1955, p. 208.

À ce propos, il serait bon d'éviter certains malentendus concernant la place et l'importance de l'aspect « sociétaire » de l'Église. À Vatican II, les Pères ont voulu dépasser la perspective « sociétaire » de l'Église, dominante depuis la Réforme et fortement appuyée par le Droit public ecclésiastique. Si bien que le terme « societas » apparaît plutôt rarement dans les documents conciliaires, mais sans être jamais renié, au contraire (*Lumen gentium*, 8). Or, dans la doctrine du rapport Église-État dont il est question ici, c'est l'aspect « sociétaire » qui est mis en lumière. Le droit de l'État use du vocabulaire qui est le sien, et il parle d'« association » ou de « société ». Toutefois, cela ne concerne en aucune façon le « mystère » de l'Église selon toutes ses dimensions : ce point n'est pas de la compétence de l'État, et telle n'est pas d'ailleurs l'intention des gouvernants. L'orientation diffère de celle du Concile : mais il n'y a ni confrontation, ni désaveu, ni restauration : les domaines sont autres, tout simplement.

L'Église est aussi le Temple de l'Esprit. « Le Concile veut être le réveil printanier d'immenses énergies spirituelles et morales qui sont comme latentes au sein de l'Église[5]. » Ces paroles de Paul VI au début de la deuxième période du Concile montrent bien l'orientation donnée à tous pour l'avenir. L'on s'est plaint parfois de la pneumatologie de Vatican II. Mais l'œuvre vivifiante et sanctifiante de l'Esprit s'y trouve évoquée plusieurs fois en toute clarté, et avec son plein dynamisme. Elle est amplement décrite dans le Décret sur l'œcuménisme, 3. Elle est également soulignée là où il est question des « charismes », « grâces spéciales ajustées aux nécessités de l'Église et destinées à y répondre » (*Lumen gentium*, 12). L'Esprit anime tout spécialement la communauté des croyants, afin que ceux-ci deviennent « spirituels » et portent des « fruits spirituels » au cœur du monde, en vue du Royaume.

L'Église est également « service ». Dès les débuts du Concile, à l'initiative des Cardinaux Liénart et Léger, les Pères conciliaires adressèrent un Message « à tous les hommes et à toutes les nations », où l'appel au « service », et notamment celui des plus démunis, est marquant.

> Notre adhésion au Christ, dans la foi, l'espérance et l'amour nous engage tout entiers au service de nos frères, à l'exemple de notre Maître adorable, 'qui n'est pas venu pour être servi, mais pour servir'.

---

5. Dans *DC* 60 (1963) 1353.

> Il a donné sa vie pour nous ; nous devons donc, à notre tour, livrer notre vie pour nos frères[6].

Les ministères ecclésiastiques sont en effet, « ontologiquement », des services. Ils se « qualifient ontologiquement comme service et mission », du même mouvement et au même niveau de profondeur où ils se qualifient comme chrétiens, écrit Y. Congar. Le thème de la « hiérarchie consistant essentiellement en un service », écrit-il encore, court à travers toute la tradition chrétienne. Et il lui a consacré diverses études, avec d'abondantes références d'ordre bibliographique qui réjouiront les chercheurs[7].

Un regard sur le passé

L'aggiornamento ecclésiologique a été également l'occasion de se remémorer les aléas contrastés de l'« alliance » traditionnelle entre le Sacerdoce et l'Empire, les papes et les rois. Et l'on sait que, si la communauté ecclésiale a enregistré des avantages temporels et des succès spirituels grâce à l'aide des princes et des autorités civiles, le passif du bilan n'était pas mince, loin de là !

Dès le IV^e^ siècle, c'est une convocation impériale qui réunit une assemblée épiscopale. Charlemagne, quant à lui, veut régir lui-même l'Église en matière disciplinaire et pastorale. L'histoire de l'Église rapporte les rudesses des interventions du «bras séculier». Le spectre de l'inquisition réapparaît à chaque éventualité d'intolérance. Et une kyrielle d'erreurs et de dérapages de ce genre forment le dossier du procès réanimé d'âge en âge par tout leader de l'anticléricalisme militant.

Or, aujourd'hui, diverses raisons invitent les catholiques à se débarrasser de semblable fardeau.

a. Tout d'abord, un changement d'importance est intervenu dans le comportement de l'Église avec les « non-catholiques ». Les autorités ecclésiastiques invitent à développer une communion « fraternelle » avec tous les autres chrétiens. Elles favorisent diverses formes de « rencontres » avec les religions, et la prière d'Assise est devenue un symbole. Elles amorcent de diverses manières un « dialogue » serein et en profondeur avec les humanistes qui en acceptent le jeu. En fait, la condition « théologique » des non-catholiques (chrétiens, croyants, humanistes) a été mise à jour foncièrement. À l'aube du concile, et certainement au début du siècle, les non-catho-

6. *Ibid.*, 1409.
7. Dans *L'Épiscopat et l'Église universelle*, coll. Unam Sanctam, 39, Paris, Cerf, 1962, p. 67-132.

liques étaient généralement considérés d'un regard « négatif », simplement comme les *acatholici* du Droit canonique de 1917. Et ce « regard négatif » se déployait en un comportement, une théologie, un statut juridique du même type. Mais un changement d'attitude, un regard plus « réaliste » — à savoir tenant compte de la réalité des « autres » — a transformé les perspectives. Depuis, l'éclairage est différent, et aussi le vocabulaire employé pour nommer les autres, et encore la doctrine théologique proposée pour expliquer les autres, et enfin l'attitude adoptée pour rencontrer les autres. On est loin, très loin même, de l'appel ambigu à l'aide du « bras séculier ».

b. De plus, et ceci est fondamental, on a remis en lumière la raison profonde pour laquelle une « alliance » entre Sacerdoce et Empire a été engagée et maintenue depuis Constantin. Ces va-et-vient, riches en aléas ambivalents, ont été l'expression d'une requête indéfectible de liberté : jouir d'une pleine indépendance dans l'accomplissement intégral de l'œuvre confiée par Dieu lui-même à son Église : l'annonce de l'Évangile et le salut de l'humanité entière. La revendication séculaire de la « libertas Ecclesiae » est à la source de toutes les confrontations entre les deux pouvoirs. Et cette revendication fut d'autant plus absolue, inébranlable, qu'il s'agissait précisément d'une mission « divine » devant laquelle aucune forme d'opposition n'était digne de la moindre faiblesse.

Dans ses rapports avec les différentes formes de société qu'elle a connues, écrit R. Minnerath, l'Église a constamment développé les doctrines qui lui semblaient les plus adéquates à la fois pour répondre aux contraintes du moment et aux exigences permanentes de sa mission.

> Qu'y a-t-il de commun, à première vue, entre l'Église persécutée des trois premiers siècles, l'Église d'Empire de Théodose, l'Église vassalisée de Charlemagne, l'époque de la lutte pour le *dominium mundi* aux XII^e^ et XIII^e^ siècles avec les théories du pouvoir direct des papes *in temporalibus*, et l'Église plus ou moins marginalisée dans nos sociétés sécularisées ?

Et il répond :

> Dans tous ces contextes historiques ou doctrinaux changeants, l'Église est restée elle-même parce que, sous une forme ou sous une autre, elle a toujours défendu, par rapport à toutes les grandeurs d'ordre temporel, l'exigence de sa propre liberté. L'Église a été dotée par le Christ d'une liberté spirituelle indestructible... Pour elle, il s'agit d'un droit d'origine divine, constitutif de son être[8].

---

8. R. MINNERATH, *Le droit de l'Église à la liberté. Du Syllabus à Vatican II*, coll. Le point théologique, 39, Paris, Beauchesne, 1982, p. 14 s.

Cette revendication d'indépendance et de liberté est renouvelée régulièrement aujourd'hui dans tous les discours autorisés abordant la relation Église et pouvoirs civils.

c. Enfin, — troisième constatation — les nombreuses Déclarations officielles concernant les droits humains, notamment en matière de religion, ainsi que l'avènement d'un type d'État « moderne », à savoir un État de droit, démocratique, pluraliste, non confessionnel, permettent à l'Église d'établir sur une base nouvelle, et par des moyens juridiques nouveaux, la garantie nécessaire à l'accomplissement plénier de sa mission divine. Mais comment ?

Qu'est l'État moderne et comment est-il reçu dans les milieux catholiques ? Pour faire bref, voici la réponse que donne à cette question un auteur faisant autorité en la matière par ses travaux et par la part qu'il a prise dans l'élaboration de l'Encyclique *Pacem in terris* et la Déclaration conciliaire *Dignitatis humanae* : le Cardinal P. Pavan[9].

Jusqu'au milieu du XX[e] siècle, écrit-il, la majorité des canonistes et théologiens classiques défendaient la position suivante concernant la situation de l'Église dans l'État. En « thèse », l'État comme les individus étaient tenus d'honorer Dieu de la manière établie par Lui, et donc en professant publiquement la religion catholique, en reconnaissant aux seuls catholiques la liberté dans le domaine religieux, et sans reconnaître ce droit aux autres religions. À l'égard de celles-ci, l'État était tenu à exercer la tolérance pour des raisons de bien commun, et ce, à la mesure et dans les formes requises d'après les diverses circonstances historiques. Par ailleurs — c'est l'« hypothèse » — lorsque la majorité des citoyens n'est pas catholique, l'État est obligé de reconnaître à la minorité catholique la liberté en matière de religion, pour ce motif que les catholiques sont dans la vérité.

Or, poursuit le cardinal, « au cours des deux derniers siècles, un nouveau type d'État a été conçu et exprimé dans la réalité juridico-politique » en une gamme infinie de degrés et de formes : on l'appelle habituellement État moderne. Et celui-ci, « dans la phase ultime de son élaboration, se présente comme un État de droit, démocratique, social, laïc, pluraliste ». L'explication et la source de ce changement : la conscience que les êtres humains ont déjà acquise, et qu'ils acquièrent de plus en plus, de leur propre dignité personnelle.

---

9. P. PAVAN, *Dignitatis humanae. Dichiarazione sulla libertà religiosa*, Casale Monferrato, Piemme, 1986, p. 46 s.

Et qu'advient-il alors des valeurs de l'esprit, comme la création artistique, les convictions morales, les croyances religieuses, les théories scientifiques, les divers systèmes philosophiques, les opinions politiques ? En ce domaine, répond le Cardinal P. Pavan, « l'État moderne se considère comme non compétent à émettre des jugements de valeur *(giudizi di merito)*. » Mais cela ne signifie pas qu'il y soit indifférent. Au contraire. Il considère qu'il appartient à sa tâche fondamentale de les promouvoir, mais dans les formes qui sont en pleine consonance avec la dignité de ses citoyens, à savoir : en reconnaissant, respectant et protégeant les droits humains qui sont en rapport avec ces valeurs, et en y coopérant de manière efficace, par la création dans la vie sociale des conditions en lesquelles tous ces citoyens puissent trouver les moyens et possibilités d'exercer leurs droits et de remplir leurs devoirs respectifs.

L'Encyclique *Pacem in terris*, ajoute P. Pavan, estime que cette forme d'État est un « signe des temps ».

L'État moderne se comporte-t-il ainsi à l'égard des droits humains de la conscience, du culte, de la religion ?

Sans affirmer que les États reconnaissent juridiquement tous ces droits et en font des libertés publiques, on doit constater que les droits humains sont mis en relation concrète et constante avec les caractéristiques de l'État de droit, pluraliste, non confessionnel. Ce qui est, en fait, d'un poids considérable.

Car ces droits humains d'ordre religieux sont affirmés dans diverses Déclarations connues et de portée universelle dans leur visée.

La Déclaration universelle des droits de l'homme (1948), art. 18, stipule que « 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, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites ». Cet article est à compléter par ce qui est dit aux art. 29 et 30.

La Conférence sur la sécurité et la coopération en Europe (CSCE), dite processus d'Helsinki et adoptée en 1975 par 35 pays, y compris le Saint-Siège, comporte trois sections, trois « corbeilles ». La troisième concerne la liberté religieuse, les droits de l'homme « et les libertés fondamentales, y compris la liberté de pensée, de conscience, de religion ou de conviction pour tous, sans distinction de race, de sexe, de langue ou de religion ».

En vue de préciser les articles de la Déclaration des droits de l'homme de 1948, l'Assemblée générale de l'Organisation des Na-

tions Unies a préparé et finalement voté et adopté, le 25 novembre 1981, une « Déclaration sur l'élimination de toutes les formes d'intolérance et de discrimination fondées sur la religion ou la conviction ». Ce document a été publié par *L'Osservatore Romano*, les 24 et 25 octobre 1982.

Cet ensemble de recherches, de réflexions, de décisions, à quoi ont-elles abouti ? Le résultat en est formulé avec netteté par R. Minnerath. Les Pères du Concile ont résolument voulu placer le problème de l'Église et des sociétés politiques sur un terrain commun aux deux protagonistes. Ils l'ont trouvé

> dans la notion juridique de la liberté religieuse, que le droit contemporain range parmi les droits inaliénables de l'homme. C'est à l'émergence de ce nouveau principe unificateur d'une doctrine des relations des Églises et des États que nous assistons. L'accent se déplace maintenant de la distinction des « deux sociétés parfaites » à l'aménagement du cadre juridique garantissant à l'Église sa liberté dans la société civile. En somme, l'Église s'efforce de parler le même langage que l'État, et de valoriser les principes de droit sur lequel ce dernier se fonde[10].

II. - Un changement et ses implications

La position du Pape Jean-Paul II

Ce changement, le Pape Jean-Paul II l'a évoqué et décrit à diverses occasions, notamment au cours d'une homélie prononcée à Salerne, le 26 mai 1985, lors de la célébration du IX[e] centenaire de la mort du Pape Grégoire VII en cette ville.

Parler de Grégoire VII, pape de 1073 à 1085, c'est en revenir à un moment grave dans l'histoire de l'Église au Moyen Âge, à l'époque de la chrétienté médiévale, caractérisée par une forte compénétration du spirituel et du temporel, dit Jean-Paul II[11].

> Le *Regnum* (le Saint-Empire) inséré dans l'*Ecclesia*, marqué par la sacralité, exerce un rôle qui n'est pas seulement de protection ; l'Église, de son côté, est appelée à des tâches qui sont aussi temporelles, et elle est fortement insérée dans les structures mêmes du *Regnum*. C'est là une expérience particulière, qui offrit à l'Église bien des avantages, lui permettant de disposer de moyens pour

---

10. ***Le droit de l'Église à la liberté...*, cité n. 8, p. 16 s.**
11. **Voir *Oss. Rom.* 27-28.5.1985 ; trad. franç. dans *DC* 82 (1985) 851-853.**

l'évangélisation et la mise en œuvre d'un rôle de civilisation : la fondation de l'Europe sur des bases chrétiennes. Mais, à long terme, cette expérience a eu aussi des conséquences visibles de mondanisation, spécialement au X^e^ siècle. Parmi elles, les plus voyantes étaient la simonie et la décadence morale du clergé. Le mouvement de la réforme, qui se développe avec vigueur au XI^e^ siècle, appuie la lutte pour la liberté de l'Église.

Neuf siècles ont passé depuis les événements de l'époque grégorienne, poursuit le Pape.

> Aujourd'hui également, l'Église, toujours attentive aux signes des temps, a approfondi cette tâche fondamentale de son existence dans le monde, et l'a fait de manière particulière lors du Concile Vatican II, en présentant dans la Constitution *Gaudium et spes* la manière dont elle comprend sa présence propre et son action dans le monde actuel.

Et comment le Pape décrit-il cet approfondissement doctrinal ?

> Les communautés politiques et l'Église sont indépendantes et autonomes dans leurs domaines respectifs. Pour sa part, l'Église, en prêchant le message évangélique et en éclairant tous les secteurs de la vie humaine par sa doctrine et le témoignage des chrétiens, respecte et promeut aussi la liberté politique et la liberté des citoyens. Elle ne met pas son espérance dans les privilèges que lui offre l'autorité civile. Elle demande... de pouvoir avoir toujours et partout, et dans une pleine liberté, le droit de prêcher la foi, d'exercer sa mission, de donner son propre jugement moral également sur les réalités qui regardent l'ordre politique, chaque fois que les droits fondamentaux de la personne humaine ou le salut des âmes l'exigent.

Au cours de son IV^e^ voyage en France le Pape Jean-Paul II a été reçu par le Parlement européen à Strasbourg (11 octobre 1988). En cette occasion, le discours s'est fait plus systématique[12].

Jean-Paul II précisa notamment ce qu'il attendait de la liberté civile et politique. Ce n'est pas la marginalisation de l'Église ou des religions, ni d'autre part un retour à l'ordre « ancien » médiéval, mais bien une liberté civile qui garantit pleinement la liberté religieuse.

> Chez certains, la liberté civile et politique, jadis conquise par un renversement de l'ordre ancien fondé sur la loi religieuse, est encore conçue comme allant de pair avec la marginalisation, voire la suppression de la religion, dans laquelle on a tendance à voir un système

---

12. Dans *DC* 85 (1988) 1043-1046.

Signes et gages de cet accueil

Il est malaisé de dissocier dans les événements ecclésiastiques de l'après-concile ce qui relève de l'aggiornamento ecclésiologique général réalisé à Vatican II et ce qui peut être considéré comme lié de manière spécifique au nouveau statut juridique engagé dans *Dignitatis humanae*, 13. Mais quelques traits ou illustrations en sont des signes.

a. *Le cérémonial temporel et liturgique*

Quelques mois après son élection, le 6 janvier 1964, en sa première allocution de Nouvel An adressée à la noblesse et au patriarcat romain, Paul VI fit part de ses sentiments.

> Devant vous, qui êtes héritiers et représentants des antiques familles et des classes dirigeantes de la Rome papale et de l'État pontifical, Nous avons maintenant les mains vides. Nous ne sommes plus à même de vous conférer des offices, des bénéfices, des privilèges, des avantages dérivant de l'organisation d'un État temporel. Nous ne sommes également plus à même d'accueillir vos services inhérents à une administration civile. Nous nous sentons humainement pauvre devant vous[14].

C'était là un indice parmi d'autres signes, dont Mgr A. Silvestrini allait révéler l'importance au cours d'une Journée d'Études consacrée à *Paul VI et les réformes institutionnelles dans l'Église* (Fribourg, Suisse, 9 nov. 1985) et en un style très éloigné de la langue de bois.

> Il a voulu que les liturgies papales soient dépouillées des signes et des pratiques liées à un passé de pouvoir temporel, souvent héritées du cérémonial de la Cour impériale de Byzance. Il a abandonné la tiare, supprimé la garde noble, simplifié le protocole. Avec Paul VI, les messes pontificales ont cessé d'être des cérémonies fastueuses pour redevenir de vraies liturgies ecclésiales, centrées sur la Parole et l'Eucharistie[15].

En s'exprimant de la sorte, Mgr A. Silvestrini avait certainement en mémoire le spectacle auquel les Pères conciliaires de Vatican II ont pu assister le 13 novembre 1964. Ce jour-là, après la messe présidée par le Patriarche Maximos IV, le Pape Paul VI alla déposer sur l'autel la tiare qui lui avait été offerte personnellement et fit savoir

---

14. Dans *Oss. Rom.*, 15.1.1964 ; trad. franç. dans *DC* 61 (1964) 203.

15. Voir le *Notiziario*, n° 11, de l'Istituto Paolo VI, Brescia, nov. 1985, p. 107.

d'aliénation. Pour certains croyants, en sens inverse, une vie conforme à la foi ne serait possible que par un retour à cet ordre ancien, d'ailleurs souvent idéalisé. Ces deux attitudes antagonistes n'apportent pas de solution compatible avec le message chrétien et le génie de l'Europe.

On a bien lu : non compatible avec le message chrétien et le génie de l'Europe. Un peu plus loin dans ce discours, Jean-Paul II revient sur le même thème. Il évoque la chrétienté latine médiévale et la tentation intégraliste, pour conclure semblablement que cette position n'est pas compatible avec le génie de l'Europe, ni avec le message chrétien.

> Notre histoire européenne montre abondamment combien souvent la frontière entre 'ce qui est à César' et 'ce qui est à Dieu' a été franchie dans les deux sens. La chrétienté latine médiévale — pour ne mentionner qu'elle —, qui pourtant a théoriquement élaboré, en reprenant la grande tradition d'Aristote, la conception naturelle de l'État, n'a pas toujours échappé à la tentation intégraliste d'exclure de la communauté temporelle ceux qui ne professaient pas la vraie foi. L'intégralisme religieux, sans distinction entre la sphère de la foi et celle de la vie civile, aujourd'hui encore pratiquée sous d'autres cieux, paraît incompatible avec le génie de l'Europe tel que l'a façonné le message chrétien.

Parlant de cette manière, le pape suppose une situation de liberté civile impliquant un pluralisme réel. Et il en souligne la portée de manière tranchée :

> Car lorsque règne la liberté civile et que se trouve pleinement garantie la liberté religieuse, la foi ne peut que gagner en vigueur en relevant le défi que lui adresse l'incroyance, et l'athéisme ne peut que mesurer ses limites devant le défi que lui adresse la foi.

Au Colloque de Klingenthal, organisé par le Conseil Pontifical pour le Dialogue avec les non-croyants, le secrétaire du Conseil a rappelé ce discours de Strasbourg et en a résumé la signification comme suit :

> Contrairement à ce que certains pourraient penser, le pape n'offre pas la vision d'une Europe spirituellement unitaire, il ne propose pas la vision d'une chrétienté médiévale, loin de là[13].

---

13. Voir la revue du Conseil : *Athéisme et Dialogue* 24 (1989) 316.

qu'elle allait être vendue au profit des pauvres. Par la suite, ni Jean-Paul I[er] ni Jean-Paul II ne furent « couronnés ». La « messe du couronnement » s'est muée, selon l'expression officielle, en « messe solennelle marquant le début du ministère suprême » du Pontife romain[16].

b. *La non-confessionnalité de l'État*

On sait que la doctrine de l'État « catholique » défendue par le Cardinal A. Ottaviani n'a pas été reçue à Vatican II et que c'est en cours de discussion, et pour tenir compte de la situation de certains pays, que *Dignitatis humanae* a dit :

> Si, en raison de circonstances particulières dans lesquelles se trouvent des peuples, une reconnaissance civile spéciale est accordée dans l'ordre juridique *(specialis civilis agnitio in iuridica civitatis ordinatione tribuitur)*, il est nécessaire qu'en même temps et pour tous les citoyens et toutes les communautés religieuses le droit à la liberté en matière religieuse soit reconnu et respecté (n. 6).

Donc : « reconnaissance spéciale accordée » et non pas « privilège juridique reconnu ». Alors, l'Église et l'État en Italie, en Espagne[17] ?

Peu après le Concile Vatican II, dès 1971, des négociations commencèrent en vue de réviser le Concordat du Latran (1929). Le 18 février 1984, un Accord en abrogeait l'art. 1, selon lequel « la religion catholique... est la seule religion de l'État ». Sans doute, cet Accord reconnaissait aussi que « les principes du catholicisme font partie du patrimoine historique du peuple italien ». Il stipulait également que la République continuera à assurer « l'enseignement de la religion catholique dans les écoles publiques non universitaires ». Mais en même temps, des « Ententes » ont été signées avec plusieurs Églises ou communautés religieuses minoritaires (Cultes vaudois et méthodiste, Assemblées de Dieu, Églises adventistes du Septième Jour, Union des communautés israélites). Et la place plus importante jouée par les institutions catholiques — même protégées ou subventionnées par l'État — dépend uniquement de l'importance de la religion des citoyens italiens, mais sans qu'il y ait, de la part de l'État, choix doctrinal ou privilège d'ordre juridique.

---

16. Voir la couverture de *DC* n° 1437, du 6 décembre 1964.

17. Sur le passage de l'Espagne et de l'Italie à la non-confessionnalité de l'État, voir R. MINNERATH, *L'Église et les États concordataires (1846-1981)*, Paris, Cerf, 1983, p. 144-152. Également *Le Saint-Siège dans les relations internationales*, édit. J.-B. D'ONORIO, Paris, Cerf-Cujas, 1989, en consultant l'Index des États (p. 463) concernant ces deux pays.

En Espagne, la confessionnalité catholique de l'État, supprimée par la République en 1931, fut rétablie par la Constitution franquiste de 1945. Après le Concile, en 1967, une loi organique fut approuvée concernant « l'exercice du droit civil à la liberté religieuse ». À ce moment, la personnalité juridique, avec liberté de culte et d'enseignement, est reconnue aux confessions non catholiques. En 1978, la nouvelle Constitution de l'Espagne monarchique supprima toute reconnaissance étatique à n'importe quelle Église ou religion. Si une mention explicite est faite de l'Église catholique, c'est en raison de l'importance qu'elle a pour nombre d'Espagnols. Et même, en 1980, une loi organique accorde la liberté religieuse indistinctement à toutes les « associations religieuses », sous la seule réserve d'être inscrites au Registre du Ministère de la Justice. Dans la suite, divers « accords », diverses « ententes » ont été conclus avec les Églises ou communautés. L'importance de ces « accords » ou « ententes » avec les représentants de l'Église catholique est due simplement à la place prépondérante de cette religion dans la vie espagnole.

Ajoutons, pour mémoire, que la France, dont la population se déclarant catholique est assez importante, est une « République laïque » depuis 1946.

En somme, en Europe, ce sont les États appelés, globalement, catholiques, qui sont le plus « déconfessionnalisés ».

c. *Les « concordats » et les « accords »*

On comprend sans peine que, entre les autorités de l'Église et les pouvoirs civils de l'époque, des contacts ont été engagés en vue de régler les interférences inévitables de leurs activités et de leurs décisions. Au cours des siècles, nombreuses furent les formes officielles de ces contrats : concordats, conventions, accords, ententes, protocoles. L'évolution postconciliaire a-t-elle touché ces documents juridiques, leur but, leur contenu ? Il semble que l'on peut répondre affirmativement.

Pour s'en apercevoir, on peut comparer les caractères de ces contrats antéconciliaires et postconciliaires en les décrivant d'une manière très schématique, très simplifiée, afin qu'on puisse en suivre le cours de décennie en décennie. Dans les concordats préconciliaires, des représentants de l'Église catholique, considérée comme société parfaite et souveraine, fixent avec les représentants des États un ensemble de normes et de décisions relatives à leurs activités. Dans les concordats de cette époque, il arrive également que l'État accorde à l'Église certains avantages ou privilèges en des domaines temporels

et qui n'ont aucun lien de nécessité avec sa mission religieuse propre (biens, tâches, immunités). De même, l'Église elle aussi reconnaît parfois à l'État certains privilèges qui ne relèvent nullement de la compétence du pouvoir civil (nomination des évêques). Aujourd'hui, de plus en plus, ces contrats révèlent une certaine métamorphose intérieure. Les États de type « moderne », et donc démocratiques et pluralistes en principe, se présentent comme ayant la charge d'assurer l'exercice des droits des citoyens, de tous les citoyens. Et l'Église, « communauté religieuse catholique », désire intervenir pour le service de ses fidèles. Comme la « rencontre » de ces divers services peut faire naître des problèmes, des différends, etc., l'accord permet d'éviter des malentendus fréquents ou inutiles.

Dans un compte rendu d'une étude sur l'histoire des concordats, G. Candelier décrit comme suit les grands traits de l'évolution.

> À partir du XI[e] siècle, deux puissances souveraines, l'Église et le pouvoir civil, se trouvent désormais presque à égalité, même si leur force respective est de nature différente. Des conflits éclatent, souvent pour le pouvoir ; il est finalement judicieux d'y mettre fin par un accord où chacun trouve un avantage. Sous des formes et des dénominations différentes, des concordats se concluent. Avec le Concile Vatican II, l'Église a modifié sa revendication. Dans l'esprit de la Déclaration conciliaire sur la liberté religieuse, elle vise désormais à assurer la liberté religieuse sous sa forme la plus générale, y compris naturellement pour ses membres et les institutions qui les regroupent. L'action diplomatique se poursuit mais c'est surtout, a déclaré Jean-Paul II, dans une volonté de dialogue, pour marquer l'intérêt de l'Église aux causes humaines, aider à les promouvoir, contribuer par une action spécifique à la justice et à la paix sur le plan international[18].

Dans *L'Église et les États concordataires (1846-1981). La souveraineté spirituelle*[19], Mgr R. Minnerath nous gratifie d'un exposé doctrinal et historique magistral de cette évolution.

La vie quotidienne de la communauté ecclésiale

Le nouveau statut de la communauté ecclésiale dans le droit de l'État moderne conduit progressivement celle-ci à apporter certains aménagements dans son existence quotidienne, concrète. En voici quelques illustrations.

---

18. Voir *Revue théologique de Louvain* 22 (1991) 552.
19. Cité n. 17.

a. *Maintenir et renforcer l'État de droit*

Si l'Église fait actuellement confiance à l'État moderne en ce qui concerne la liberté dans l'accomplissement de sa mission religieuse, c'est parce qu'en principe l'État moderne est de droit, démocratique, non confessionnel, pluraliste. Or cette situation historique de l'État n'est ni universellement réalisée, ni complètement assurée. L'État moderne est d'origine assez récente en Europe, en Occident. Il est conçu et vécu de manières diverses et nuancées. Il est, par nature, susceptible de ressentir le contre-coup des aléas de l'histoire des peuples. Hors de l'Occident, il représente un idéal encore assez lointain...

Il s'ensuit que tous les membres de la « communauté religieuse catholique » se doivent d'œuvrer, unanimement, et par tous les moyens légitimes offerts à tous les citoyens, en vue de maintenir et de renforcer l'État de droit qu'est leur pays. De là, pour tous les fidèles catholiques, une raison de plus, « spécifique » pourrait-on dire, et un devoir plus urgent, de prendre part activement à toute la vie politique.

La vigueur de l'État de droit importe également à l'exercice réellement reconnu, et donc ferme, des droits humains. En effet, ces droits font aujourd'hui l'objet de diverses Déclarations : droits humains en général, droits culturels, droits économiques, droits religieux. Par eux-mêmes, ces droits sont à la fois plus forts et plus faibles que les diverses libertés publiques décrites dans les principes constitutionnels et les lois des États. Plus forts, parce qu'ils expriment souvent des valeurs humaines foncières, plus radicales que les prescriptions de nature juridique. Plus faibles, parce que, précisément, la « juridisation » plus ou moins réelle, plus ou moins lente de ces droits fonciers peut ipso facto en limiter l'impact. Or, pour que ces droits humains deviennent une réalité juridique, trois conditions doivent être remplies : il faut qu'existe un État de droit ; ensuite qu'à l'intérieur de cet État un cadre juridique soit établi, dans lequel les droits humains puissent être exercés ; enfin, que cet exercice des droits soit assorti de garanties juridiques précises en assurant le respect. Tous les « citoyens-fidèles » sont donc spécialement invités à œuvrer avec persévérance pour qu'il en soit bien ainsi dans leur pays.

b. *La religion, « affaire privée » ?*

En se retirant de la sphère occupée par l'État, la communauté ecclésiale reconnaît-elle que la religion est « affaire privée » ? Telle est

bien l'erreur courante de nos jours en nombre de milieux, tel est donc le piège qui mine la mise au point actuelle sur le statut de l'Église. Et pourtant !

Tout d'abord, pourquoi ne pas relire, tout simplement, les nombreuses Déclarations des droits humains signalées plus haut ? Un exemple, l'art. 18 de la Déclaration 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 tant *en public* qu'en privé, par l'*enseignement*, le *culte* et *l'accomplissement des rites*.

Nous avons souligné quelques termes. Qu'en pensent les personnes qui invitent la religion à demeurer « dans l'intime des cœurs » ? Quelles sont les raisons de ce genre de considération ?

Certes, l'État moderne est pluraliste. Il se doit de respecter et d'harmoniser les droits de tous les citoyens, et donc de toutes les options philosophico-religieuses, étant sauf, comme l'on dit, l'ordre public. Mais, ici également, il serait intéressant d'examiner de plus près le genre de pluralisme dont sont porteurs les divers médias et services publics de nos pays. Un dialogue authentique et sérieux sur l'impact culturel de l'ensemble des médias, une analyse précise du sort que l'on réserve à telle ou telle information religieuse, seraient bienvenus... Bref, le catholique doit pouvoir « dire » et « se dire »...

Toutefois, il est une gamme considérable de « tons » dans l'acte de dire, de manifester, d'enseigner, de vivre sa religion en public. On peut s'expliquer, proposer, mettre au point, témoigner, mais aussi crier, proclamer, claironner, imposer, exclure. On touche ici la qualité des divers « moyens » mis en œuvre. Les moyens sont-ils « neutres », comme l'estiment certains, aussi parmi les catholiques ? À Vatican II, la Constitution *Gaudium et spes*, 76, estime au contraire qu'« il faut que tous ceux qui se vouent au ministère de la parole divine utilisent les voies et les moyens propres à l'Évangile *(viis et subsidiis Evangelio propriis)*, qui, sur bien des points, sont autres que ceux de la cité terrestre *(a terrenae civitatis subsidiis differunt)* ». Donc, répète la Constitution, « en utilisant tous les moyens et ceux-là seulement qui sont conformes à l'Évangile *(omnia et sola subsidia adhibendo, quae Evangelio... congruunt)* et en harmonie avec le bien de tous, selon la diversité des temps et des situations *(et omnium bono secundum temporum et condicionum diversitatem)* ». Peut-être faudrait-il relancer le débat soulevé par Maritain en son temps,

concernant les moyens temporels et spirituels, pauvres ou riches, avec les subdivisions habituelles chez ce philosophe[20].

c. *Coopération et dialogue*

La communauté ecclésiale, vivant dans un État « pluraliste », se déploie au milieu d'autres groupes et de courants socio-culturels, dont l'option philosophico-religieuse est diverse, parfois opposée. Elle sera en tout cas amenée régulièrement à coopérer et à dialoguer avec des non-catholiques.

Depuis le Concile Vatican II — voir le *Décret sur l'apostolat des laïcs*, 27 — jusqu'à ce jour, les épiscopats et la papauté insistent pour que tous — chrétiens, croyants, humanistes ou personnes « de bonne volonté » — unissent leurs recherches et leurs actions dans l'immense domaine de la solidarité, de la justice, de l'alphabétisation, de l'aide médicale, etc. En ces questions, en effet, si l'interprétation philosophique et la motivation personnelle peuvent différer, le geste concret et la démarche humaine sont, dans l'ensemble, identiques. Et, à ce propos, cette coopération est susceptible de progrès considérables.

Plus globalement, et lorsque des différends et des désaccords se présentent, c'est au « dialogue » qu'il sera fait appel. Les trois Conseils pontificaux pour l'unité des chrétiens, pour la rencontre des religions et pour le dialogue avec les non-croyants ont publié d'importantes études sur la question : d'où il apparaît que, même dans le secteur des vérités religieuses, nombre de questions demeurent en deçà d'une définition *de fide* et donc définitive. A fortiori en est-il ainsi de tous les domaines d'ordre socio-culturel. Dès lors, en tous ces secteurs, des hésitations, des réticences, des doutes peuvent exister normalement. Et comment parvenir à une ébauche de solution, sinon en prenant son temps, en examinant ensemble les sources de différends, en interrogeant des personnes compétentes...

Le Décret *Dignitatis humanae*, 3, nous rappelle sans hésiter le caractère progressif de la découverte de la vérité.

> La vérité doit être cherchée selon la manière propre à la personne humaine et à sa nature sociale, à savoir par une libre recherche, avec l'aide du magistère c'est-à-dire de l'enseignement, de l'échange et du dialogue par lesquels les uns exposent aux autres la vérité qu'ils ont trouvée, afin de s'aider mutuellement dans la quête de la vérité ; la

---

20. P.ex. dans *Du régime temporel et de la liberté*, Paris, DDB, 1933, p. 161-225, ou *Sort de l'homme*, Neuchâtel, La Baconnière, 1943, p. 97-150.

vérité une fois connue, c'est par un assentiment personnel qu'il faut y adhérer fermement.

En somme, respecter la dignité de la personne humaine, c'est non seulement obtenir la justice dans le domaine social, mais tout autant reconnaître son intelligence, sa responsabilité, sa liberté, et sa « bonne volonté ». Le refus du « dialogue » est un aveu de faiblesse ; il entame la crédibilité et fait appréhender quelque intolérance.

Voilà — *per summa capita !* — une question qui pourrait, me semble-t-il, faire actuellement l'objet de quelques débats[21].

B-3000 Leuven G. THILS
Leopoldstraat, 39, B4

Sommaire. — Après avoir rappelé l'évolution des relations de l'Église et de l'État au cours de l'histoire, l'article précise la manière dont ces relations sont vécues aujourd'hui selon les principes énoncés par la Déclaration *Dignitatis humanae*. Dans un État de droit, non confessionnel et pluraliste, l'Église ne revendique aucun privilège mais seulement la liberté d'exercer son ministère moral et spirituel. On souligne aussi la nécessité pour le fidèle d'apporter sa collaboration pour maintenir et renforcer cet État de droit.

21. On trouvera un déleloppement des thèmes évoqués dans cet article dans G. THILS, *La communauté ecclésiale dans le cadre juridique de l'État moderne*, **Louvain-la-Neuve, Peeters, 1993.**