



Fraternité Saint-Vincent-Ferrier
www.chemere.org



Sedes Sapientiae

La liberté religieuse, entre rupture et continuité

par le père Louis-Marie de Blignières

parution dans *Sedes Sapientiae* n° 121

Le cinquantenaire de l'ouverture de Vatican II et les discussions entre la Fraternité Saint-Pie X et le Saint-Siège ramènent au premier plan de l'actualité théologique les questions de continuité doctrinale. Nous avons pensé qu'il était opportun dans ce contexte de porter à la connaissance des lecteurs de Sedes Sapientiae deux textes publiés, respectivement en janvier et juin 1988, dans une publication aujourd'hui disparue, le Bulletin du Cices. Le premier article, intitulé : « La liberté religieuse : contradiction ou continuité ? », explique les raisons et les modalités du changement de position sur cette question de la Fraternité Saint-Vincent-Ferrier, à l'hiver 1987-1988. Le second, intitulé : « Sur la liberté religieuse. Seize réponses du père L.-M. de Blignières », présente de façon synthétique l'état de la question. Toutes les notes qui enrichissent ces deux textes ont été ajoutées par la rédaction, notamment afin de montrer comment le Catéchisme de l'Église catholique a fait progresser la question.

* *
*

La liberté religieuse : contradiction ou continuité ?

La déclaration de Vatican II sur la liberté religieuse, intitulée *Dignitatis humanae* et promulguée le 7 décembre 1965, est un document de moindre autorité que les grandes constitutions dogmatiques du concile : *Lumen gentium* et *Dei Verbum*. Mais elle est apparue comme le centre d'une controverse passionnée. Dans l'esprit de certains experts et d'une partie de la majorité conciliaire, *Dignitatis humanae* devait marquer une rupture par rapport à l'enseignement antérieur. On prétendait effacer le souvenir du *Syllabus* de Pie IX (8 décembre 1864).

Lors de son élaboration, la déclaration est rapidement devenue un enjeu. Une rupture avec le magistère antérieur était souhaitée comme une libération par les uns, redoutée comme un reniement par les autres. Cette rupture a-t-elle eu lieu ? Non sur le fond, affirment les théologiens de la ligne conciliaire la plus conservatrice. Si, soutiennent les plus avancés des progressistes (pour s'en réjouir) et une grande partie des traditionalistes (pour le déplorer).



I - DANS LA PERSPECTIVE DE LA CONTRADICTION

La thèse de la rupture

À la suite d'études parues en 1976 dans un bulletin traditionaliste ¹, j'ai adhéré à cette position : il y a une contradiction formelle entre certaines propositions de *Dignitatis humanæ* et l'enseignement de *Quanta cura*, l'encyclique de Pie IX qui accompagnait le *Syllabus*. Il faut dire que, si l'on regarde la juxtaposition matérielle des propositions, sans étudier soigneusement la signification que leurs auteurs donnent aux mots employés, il y a bien de quoi se tromper. D'autant que l'attitude de nombreux pasteurs et d'une foule de théologiens accrédite l'idée d'une volonté de rupture.

Conséquences théoriques et pratiques de cette position

Je constatais que cette contradiction introduisait une déconsidération du magistère catholique, qui devait absolument être résorbée sous peine de voir périr la crédibilité de l'Église. Si elle s'était trompée sur ce point, rien n'interdisait de penser qu'elle se trompait aujourd'hui dans le domaine, par exemple, de l'éthique sexuelle. C'est d'ailleurs ce que des théologiens comme Curran n'ont pas hésité à affirmer. Je pensais aussi que la conséquence logique d'une telle rupture était une forme de vacance de l'autorité dans l'Église (qui n'était pas le sédévacantisme). J'en déduisais qu'il était d'autant plus urgent de faire revenir sur ce point les détenteurs de la succession apostolique, afin qu'ils retrouvent leur autorité pour le bien de l'Église.

Avec un groupe de théologiens et d'universitaires de divers pays, nous avons donc mis au point (en 1981-1983) un mémoire comportant une vue d'ensemble des équivoques ou des points faibles de certains textes magistériels, et une annexe sur le point précis de la liberté religieuse ². Ce travail a reçu l'approbation de Mgr de Castro-Mayer et a été envoyé à un bon nombre d'évêques, en 1983-1985. Il a été aussi remis au Saint-Siège. J'ai su qu'il a été jugé comme sérieux dans les sphères officielles, et je pense qu'il a contribué pour sa modeste part à orienter le débat vers l'aspect doctrinal de la crise. Disons qu'il a été une étape utile, compte tenu de notre point de départ.

Enquête et confrontation

Les contacts que nous avons eus à cette occasion avec des évêques nous ont donné une idée plus exacte de la situation de l'épiscopat, en face de la crise ecclésiale. Ils nous ont aussi montré la nécessité de concentrer les efforts sur un point restreint et précis, permettant de circonscrire les discussions. C'est alors que, grâce à des échanges avec des théologiens romains, nous avons décidé de mettre en chantier

¹ Il s'agit d'une étude de Michel Martin parue dans le n° 157 du 15 mai 1976 du *Courrier de Rome*.

² *Lettre à quelques évêques*, Société Saint-Thomas-d'Aquin, janvier 1983.



un mémoire exhaustif consacré uniquement à la liberté religieuse.

Une grande enquête chez les Pères de l'Église, les conciles, les papes, nous a occupés de longs mois (1986-1987). Les matériaux accumulés ne sont d'ailleurs pas entièrement exploités. Avant de les mettre tous à profit, l'étude de la genèse et du contexte de *Quanta cura*, ainsi que la lecture des *Actes de Vatican II*³ nous ont en effet réservé une surprise... de taille. C'est celle que nous expliquons dans une petite étude qui vient de paraître⁴.

Durant toutes ces recherches, nous avons bien sûr pris connaissance des arguments des partisans de la continuité entre la tradition et *Dignitatis humanae*. Cependant, leur argumentation nous paraissait forcée. Nous avons l'impression qu'elle procédait d'un désir de justifier à tout prix le concile. Ce n'est qu'en allant voir nous-mêmes le détail des textes et des commentateurs que nous avons découvert qu'elle avait un fondement sérieux. Je dis seulement : un fondement, car je demeure convaincu que la mise en forme de cette argumentation était souvent défectueuse. Je dois cependant signaler une exception : les travaux du Rev. Brian Harrison. Il me semble qu'il est le premier à avoir vraiment bien compris les difficultés des théologiens traditionalistes. Je pense que sa thèse, qui a le grand mérite de réfuter courageusement certains points de vue d'un des pères de la déclaration, J.-C. Murray, est un travail qui fait progresser la réflexion dans cette question embrouillée⁵. Car il faut souligner combien le problème est complexe.

Confusion

La question de la liberté civile des cultes et de son fondement est en effet au carrefour de difficiles problèmes théologiques, philosophiques, juridiques et historiques. Le concile, en raison de sa perspective pastorale particulière, a mis en lumière un seul point, très restreint, dans cet écheveau de droits et de devoirs, mettant en jeu la personne, la communauté civile, le pouvoir étatique, l'Église et Dieu. Par ailleurs, le texte de *Dignitatis humanae* est incontestablement déroutant pour un non-spécialiste en droit public. Il tente de récupérer les catégories des juristes modernes pour faire passer un enseignement d'éthique naturelle. Ce n'est pas illégitime. Mais cela demande un travail de précision dans les définitions qui est rarement fait. D'où une confusion inextricable.

Interrogez au hasard un catholique de culture moyenne. Demandez-lui ce que c'est que « la liberté religieuse selon Vatican II ». Il vous répondra bien souvent : cela signifie que l'on a le droit de faire ce que l'on veut en matière religieuse. Dans l'esprit de la plupart des fidèles, « liberté religieuse » est un concept confus, à mi-chemin entre l'indifférentisme doctrinal (toutes les religions se valent), et la liberté morale de l'erreur (on a le droit positif de croire et de faire tout ce que l'on veut). Or, Vatican II écarte explicitement ces deux acceptions. Mais qui le dit clairement ? La confusion est accrue par la

³ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Œcumenici Vaticani II* [dans la suite : *AS*].

⁴ *Le droit à la liberté religieuse et la liberté de conscience*, Supplément au° 22 de *Sedes Sapientiae*, hiver 1988.

⁵ Cf. B.-W. Harrison, *Le développement de la doctrine catholique sur la liberté religieuse. Un précédent pour un changement vis-à-vis de la contraception ?*, Chéméré-le-Roi / Bouère, Société Saint-Thomas-d'Aquin / DMM, 1988.



conjonction de cette idée moyenne de « liberté religieuse » avec un faux œcuménisme trop répandu dans la mentalité ecclésiale depuis le concile.

II - CONTRE-ENQUÊTE : IL Y A CONTINUITÉ

Ce que dit *Dignitatis humanae*

Ce que dit la déclaration conciliaire, c'est très exactement ceci : à l'intérieur des limites d'un ordre public juste, fondé sur la morale objective, la personne humaine a, par rapport à l'État, un droit à ne pas être forcée ou empêchée d'agir en matière religieuse. Il s'agit d'un droit négatif portant sur l'absence de contrainte, non sur le contenu éventuellement erroné de la religion. Et ce droit s'enracine dans la nature même de la personne, antérieure à l'État qui n'a pas de juridiction directe sur son rapport avec Dieu.

C'est tout. C'est cela que le concile a affirmé « avec autorité »⁶ et demande d'admettre. Et je pense maintenant que c'est admissible. Le déclic s'est produit (pour les frères qui travaillaient cette question et pour moi) en découvrant un philosophe classique du droit naturel, Taparelli d'Azeglio, qui soutient clairement que l'État livré à ses seules lumières naturelles n'a ni le droit ni le devoir d'empêcher les cultes qui ne perturbent pas l'état paisible de la société. Le rapporteur officiel du schéma, Mgr De Smedt, affirme nettement que le point de vue de la déclaration est seulement celui-là : les rapports personne-État dans l'ordre naturel. Cette constatation a achevé de nous éclairer.

Cette doctrine a d'ailleurs des racines bien plus anciennes, puisque l'on voit un Jean de Torquemada écrire en 1449 dans sa *Somme sur l'Église* : « La puissance séculière, en tant que telle, ne connaît rien de la félicité céleste et de ce qui dispose les hommes à l'obtenir » (L. I, c. 90).

Ce que dit le magistère antérieur

Quant aux condamnations portées par les papes du XIX^e siècle, spécialement par Pie IX, elles visent une liberté civile illimitée, jointe d'ailleurs inextricablement à une liberté morale. C'est ce que nous établissons dans notre étude. Lamennais et les naturalistes du XIX^e siècle perdaient de vue ou niaient le rôle médiateur de l'État dans l'ordre de la morale naturelle, alors que ce rôle est clairement enseigné par saint Paul (*Rm*, 13). Si l'homme est une personne que l'on doit, autant que possible, laisser libre de se déterminer, il n'en est pas moins aussi essentiellement un être social. La liberté civile ne peut donc se concevoir indépendamment de (ou antérieurement à) l'ordre social : elle en est une composante.

⁶ « Il doit être clair que l'argumentation n'est pas proposée avec autorité (*auctoritative*) », Mgr De Smedt, *AS* IV, VI, 735.



Aussi le droit à la liberté civile comporte-t-il des limites qui font partie de sa définition elle-même⁷ : ces limites sont celles qu'imposent la connivence de tous dans la vraie justice, les droits de chacun et la moralité publique. Tout cela n'est pas seulement d'ordre matériel et étend la compétence du pouvoir civil bien plus que ne le voulaient les naturalistes.

D'ailleurs, la paix publique de ces naturalistes qui exclut par principe toute référence à la vraie religion était pratiquement incompatible avec la protection de la liberté de l'Église, puisque tout ce qui était d'ordre spirituel était exclu de la protection des lois. Un premier sondage dans les archives secrètes du Vatican a achevé de nous convaincre que le point de vue des naturalistes condamnés par Pie IX est essentiellement différent de celui qu'enseigne *Dignitatis humanae*.

Ombres et lumières

Il faut préciser maintenant ceci : l'enseignement central de la déclaration, bien compris dans le sens même où il a été promulgué, constitue un authentique développement homogène de la doctrine et doit être reçu comme tel. Cependant, un catholique a le droit d'estimer très faibles certains des considérants qui étayaient l'argumentation. Il est aussi en droit de trouver étrange et regrettable le silence du texte sur des points importants et de constater que l'interprétation généralement reçue est assez proche de la pensée de Lamennais sur l'incompétence morale et religieuse absolue de l'État. Il peut aussi penser que la déclaration, au moins sous sa forme actuelle, n'était guère opportune. J'ajoute que les dégâts indéniables qui découlent des équivoques ou des silences de *Dignitatis humanae* rendent urgente une clarification du texte par le Saint-Siège⁸. Cette clarification pourrait opportunément s'accompagner du redressement des points difficiles ou douteux de certains autres textes conciliaires, notamment sur l'œcuménisme⁹. Personnellement, j'incline à croire que le concile ne pourra vraiment être « reçu » par tous les catholiques qu'à ce prix.

La découverte qu'il n'y a pas contradiction entre *Dignitatis humanae* et le magistère antérieur implique déjà pour nous plusieurs conséquences. D'abord, le fait que l'Église, malgré la crise terrible qui l'obscurcit, n'est pas veuve de son autorité. Ensuite, un sentiment de soulagement de constater que l'Église ne s'est pas contredite dans un enseignement de cette importance. Et, malgré les craintes pour l'avenir qui est bien incertain, une certaine espérance. Celle que cela rende plus aisées au magistère les

⁷ Ce droit étant un droit civil *néгатif*, c'est-à-dire une immunité de contrainte par rapport à l'autorité temporelle, il lui est intrinsèque de recevoir les limites nécessitées par le bien commun que cette autorité a charge de promouvoir. C'est ainsi que le droit à l'inviolabilité de la sphère privée est limité par le droit de l'autorité temporelle à veiller à la sécurité publique et aux droits des autres : il y a donc possibilité de le lever en certains cas (par exemple si une perquisition est nécessaire). Dans le cas d'un droit *positif* comme le droit de l'innocent à la vie, il n'y a aucune limite intrinsèque.

⁸ Cette clarification a reçu un heureux commencement dans le *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 2104-2109, que nous citons dans l'article suivant.

⁹ Depuis la parution de cet article, un bon nombre de textes magistériels, spécialement la déclaration de la Congrégation pour la doctrine de la foi *Dominus Jesus*, du 6 août 2000, ont apporté des clarifications opportunes. Il est regrettable qu'ils soient minimisés par certains traditionalistes et très souvent escamotés dans la prédication et la pastorale communes, comme dans l'enseignement des facultés catholiques.



indispensables clarifications et plus facile à tous les catholiques soucieux de l'unité le regroupement dans la vérité.

Il faut, à ce propos, prier la Sainte Vierge, Mère de l'Église, pour que le magistère intervienne avant que le cancer néomoderniste n'ait rongé tout le cerveau théologique de l'Église. Il me semble d'ailleurs que depuis quelques années une partie du sacré collège et de l'épiscopat, et Jean-Paul II lui-même, commencent à mieux prendre la mesure du mal. Mais les mesures pratiques tardent considérablement...

Dans ce contexte, la mission du cardinal Gagnon constitue certainement un signe d'espérance qu'il faut porter dans la prière. Je crois que cette mission (même si, par malheur, elle échouait) marque un tournant dans la crise¹⁰. Le Saint-Siège envisage en effet d'accorder l'usage des livres liturgiques de 1962 à toute une catégorie de prêtres de l'Église latine¹¹. Or la messe tridentine, avec sa beauté liturgique, sa valeur pédagogique et sa puissance d'adoration, véhicule un patrimoine doctrinal d'une telle richesse qu'elle est un point de référence nécessaire dans tout redressement.

En fait, je crois que ce rite est finalement très pastoral. Il répond à l'attente des âmes modernes désorientées dans un univers matérialiste et spirituellement vide. C'est pourquoi il est absolument exclu pour nous d'abandonner ce rite liturgique qui nourrit admirablement la foi au sacrifice propitiatoire du Christ. Son essor est l'un des éléments nécessaires (même s'il ne suffit pas) de l'expansion missionnaire qui doit ramener les esprits déboussolés au Règne de Jésus par Marie. Mais, bien sûr, la solution de la crise ne peut faire l'économie des questions doctrinales, car l'intelligibilité de la foi est au cœur de la vie du Corps mystique.

* *
*

¹⁰ Il s'agit d'une visite de la Fraternité Sacerdotale Saint-Pie-X, effectuée durant l'automne 1987 au nom du Saint-Siège par le cardinal Édouard Gagnon. La réconciliation souhaitée échouera, du fait de la dénonciation par Mgr Marcel Lefebvre du Protocole d'accord qu'il avait signé le 5 mai 1988 et des sacres épiscopaux conférés sans mandat apostolique et contre l'ordre du Saint-Père le 30 juin 1988. Cependant, les rapports repris à l'été 2000 entre la Fraternité Sacerdotale Saint-Pie-X et le Saint-Siège n'ont pas cessé depuis lors.

¹¹ Ce sera réalisé, pour tous les prêtres de rit latin qui le désirent, le 7 juillet 2007 par le motu proprio *Summorum Pontificum* de Benoît XVI, précisé par l'instruction *Universae Ecclesiae* du 30 avril 2011. Le motu proprio *Ecclesia Dei* du 2 juillet 1988 accordait déjà cet usage, mais de façon plus restrictive.



Sur la liberté religieuse Seize réponses du père L.-M. de Blignières

Deux articles, publiés dans le Cices en décembre et en janvier derniers, traitaient de l'enseignement de Vatican II et de l'enseignement traditionnel de l'Église sur la liberté religieuse. Ils exposaient pourquoi et comment ces enseignements ne se contredisent pas mais se complètent. Ces articles ont provoqué de nombreuses réactions d'approbation et quelques discussions ou ripostes plus ou moins adéquates et courtoises. Précisons d'abord que la thèse complète du P. Harrison¹² sera vraisemblablement disponible en français à la fin de l'été. Pour sa part, le P. de Blignières répond ici aux principales difficultés qui ont été opposées, tant à son article qu'à d'autres travaux publiés par le Prieuré Saint-Thomas d'Aquin. Il donne dans ses seize réponses une version volontairement simplifiée des commentaires approfondis déjà parus ou à paraître dans divers numéros et suppléments de Sedes Sapientiae, revue d'étude théologique éditée sous sa direction par le Prieuré Saint-Thomas¹³.

1. Quel est l'objet du débat ?

C'est la déclaration *Dignitatis humanae* du concile Vatican II qui enseigne : « La personne humaine a droit à la liberté religieuse » (DH 2, 1). À ce même endroit, elle déclare en quoi consiste ce droit, affirme qu'il est fondé dans la dignité de la personne humaine et précise qu'il doit être reconnu comme droit civil dans l'ordre juridique de la société. Tel est l'enseignement essentiel de la déclaration : c'est cela qui, selon les explications du rapporteur du schéma, est présenté « avec autorité »¹⁴ à l'adhésion des fidèles. Les autres parties de *Dignitatis humanae* exposent les raisons d'opportunité de la déclaration, développent la nature du fondement, les limites du droit, etc. Elles ne sont pas aussi rigoureusement normatives et peuvent comme telles comporter « des éléments contingents » plus ou moins discutables.

2. Quel est le point précis de la controverse ?

On a affirmé que l'enseignement essentiel de la déclaration était inacceptable au regard de la doctrine antérieure du magistère catholique et, précisément, des condamnations portées par les souverains pontifes au XIX^e siècle contre « la liberté de conscience ».

Pour que cette objection soit recevable, il faut que soit établi avec une pleine certitude que l'on a bien affaire à une contradiction réelle. Insistons sur ces deux points. Il faut une pleine certitude. Nous

¹² Cf. note 5. L'article de B.-W. Harrison, « Vatican II et la liberté religieuse : contradiction ou continuité ? », in *Sedes Sapientiae*, n° 31, pp. 15-40, est l'exposé en résumé de ce travail.

¹³ Introduction originale de l'article dans le *Bulletin du Cices*.

¹⁴ Cf. note 6.



sommes en effet en présence, avec l'enseignement central de *Dignitatis humanae*, d'une « doctrine du magistère suprême de l'Église » (notification du Secrétaire général du concile, 16 novembre 1964). En face de cette autorité surnaturelle, un doute ou même une simple probabilité ne suffiraient pas. En cas d'obscurité dans la lecture d'un texte normatif du magistère, c'est le *credo ut intelligam* (croire pour comprendre) qui s'applique normalement.

Il faut que la contradiction soit réelle ou « formelle » : c'est-à-dire qu'il y ait vraiment contradiction entre deux doctrines. Une contradiction « matérielle », l'opposition terme à terme de deux propositions, l'une affirmant apparemment ce que l'autre nie, ne suffit pas. Il faut encore s'assurer que les termes sont pris dans le même sens dans les deux cas, et que c'est sous le même rapport qu'il y a affirmation, d'une part, et négation, de l'autre.

Pour éclairer le débat, il convient donc d'examiner le contenu du droit à la liberté religieuse et de voir à quel point de vue il est affirmé par *Dignitatis humanae*. Voyons donc en quel sens *Dignitatis humanae* parle de droit.

3. Le droit à la liberté religieuse est-il un droit de l'erreur ?

Non. On confond souvent « droit de l'erreur » et « droit des personnes qui sont dans l'erreur ». À parler proprement, l'erreur ou le mal n'ont aucun droit, ils ne sont pas sujets de droits. Ce sont les personnes qui peuvent être sujets de droits. Les personnes qui sont dans l'erreur religieuse peuvent avoir des droits et, de fait, elles en ont : celui de propriété privée, celui de ne pas être empêchées d'élever leurs enfants selon leurs convictions, etc. Vatican II n'affirme aucun « droit des faux cultes », mais un droit à l'immunité de contrainte en matière religieuse, qui concerne aussi ceux qui adhèrent à un faux culte ¹⁵.

4. Le droit à la liberté religieuse est-il un droit d'agir mal ?

Non. Il faut en effet soigneusement distinguer le droit d'agir du droit de ne pas être empêché d'agir qu'enseigne Vatican II.

- *Le droit affirmatif – ou droit d'agir –* signifie la faculté morale de poser un acte. « J'ai le droit de poser tel acte » = « Il est moralement licite pour moi de poser cet acte. » Pour un droit affirmatif, l'objet du droit, c'est-à-dire l'acte, doit être moralement bon. *Dignitatis humanae* ne reconnaît aucun droit affirmatif aux personnes par rapport à l'erreur religieuse.

¹⁵ Cette interprétation a été pleinement confirmée en 1992 par le *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 2108 : « Le droit à la liberté religieuse n'est ni la permission morale d'adhérer à l'erreur (cf. Léon XIII, enc. *Libertas præstantissimum*), ni un droit supposé à l'erreur (cf. Pie XII, discours 6 décembre 1953), mais un droit naturel de la personne humaine à la liberté civile, c'est-à-dire à l'immunité de contrainte extérieure, dans de justes limites, en matière religieuse, de la part du pouvoir politique. [...] »



- *Le droit négatif – ou droit de ne pas être empêché d’agir* – désigne une faculté morale d’exiger l’absence de contrainte des pouvoirs humains dans un certain domaine. « J’ai le droit (négatif) d’agir selon mon jugement personnel en tel domaine » = « Je peux exiger en justice que le pouvoir civil ne m’empêche pas. » L’objet du droit négatif, ce n’est pas l’acte (éventuellement mauvais) que je peux poser : c’est la non-intervention du pouvoir civil dans le domaine où je jouis de ce droit. C’est une autonomie relative de ce type qui protège le domaine privé ou familial. C’est ce droit négatif qu’enseigne *Dignitatis humanæ* pour le domaine religieux, dans des limites convenables (celles d’un ordre public juste). La déclaration parle toujours d’immunité de contrainte, de droit « à ne pas être empêché » et non de droit d’agir.

5. Le droit à la liberté religieuse implique-t-il l’indifférentisme individuel ?

Cet indifférentisme est exclu parce qu’il s’agit seulement d’un droit négatif, par rapport au pouvoir civil, et non d’un droit affirmatif par rapport à Dieu, au vrai et au bien. « Tous les hommes sont tenus de chercher la vérité, surtout en ce qui concerne Dieu et son Église ; et, quand ils l’ont connue, de l’embrasser et de lui être fidèles » (*DH* 1, 2). L’autonomie relative, intrinsèquement limitée par les exigences de l’ordre social, qui est reconnue à l’homme en matière religieuse, lui est accordée afin qu’il remplisse ses devoirs. S’il utilise cette liberté physique pour se détourner de la vérité et du bien, il abuse de son droit.

6. Ce droit implique-t-il l’indifférentisme de l’État, ou son incompétence religieuse absolue ?

Non. Le devoir de l’État de ne pas empêcher l’exercice des faux cultes dans la mesure où cela ne trouble pas l’ordre public juste n’est pas contraire à son devoir objectif de reconnaître la vraie religion et l’Église catholique, d’aider celle-ci dans sa mission autant qu’il est politiquement possible, de la protéger contre ceux qui l’attaquent, de rendre un culte public à Dieu et au Christ. Ces devoirs ne sont pas niés par *Dignitatis humanæ*. Ils sont même implicitement mentionnés, là où il est question du « devoir moral... des sociétés à l’égard de la vraie religion et de l’unique Église du Christ » (*DH* 1, 3). La royauté sociale du Christ n’est pas incompatible avec une certaine liberté civile laissée aux non-catholiques ¹⁶.

¹⁶ Cette interprétation a été également confirmée par le *Catéchisme de l’Église catholique*, n° 2105 : « Le devoir de rendre à Dieu un culte authentique concerne l’homme individuellement et socialement. C’est là “la doctrine catholique traditionnelle sur le devoir moral des hommes et des sociétés à l’égard de la vraie religion et de l’unique Église du Christ” (*DH* 1). En évangélisant sans cesse les hommes, l’Église travaille à ce qu’ils puissent “pénétrer d’esprit chrétien les mentalités et les mœurs, les lois et les structures de la communauté où ils vivent” (*AA* 10). Le devoir social des chrétiens est de respecter et d’éveiller en chaque homme l’amour du vrai et du bien. Il leur demande de faire connaître le culte de l’unique vraie religion qui subsiste dans l’Église catholique et apostolique (cf. *DH* 1). Les chrétiens sont appelés à être la lumière du monde (cf. *AA* 13). L’Église manifeste ainsi la royauté du Christ sur toute la création et en particulier sur les sociétés humaines (cf. Léon XIII, enc. *Immortale Dei* ; Pie XI, enc. *Quas primas*). »



7. Ce droit implique-t-il une absence de juridiction religieuse de l'État ?

Oui. Le concile enseigne que le pouvoir civil n'a pas, de lui-même, le droit d'empêcher par la coercition les actes religieux erronés qui ne menacent pas l'ordre public juste, c'est-à-dire qui ne troublent pas la paix et la moralité publiques et ne violent pas les droits des autres (*DH 7*). Parce que sa fin propre et prochaine est le bien commun temporel, il n'a pas de juridiction directe sur les actes qui ordonnent la personne au bien commun spirituel, à Dieu.

Cependant cette absence de juridiction ne signifie pas une incompétence religieuse absolue. L'État ne peut pas en effet être agnostique, indifférentiste ou athée, mais doit au contraire reconnaître la vraie religion et collaborer, à sa place et selon son rôle, à l'extension du règne du Christ.

8. Pourquoi la doctrine traditionnelle ne parle-t-elle pas de droit, mais de tolérance, pour les non-catholiques ?

La doctrine traditionnelle se place au point de vue de l'ordre total, incluant à la fois l'ordre naturel et la Révélation. Elle suppose une société catholique, ayant reçu la Révélation, et une autorité publique catholique. En effet, c'est la Révélation qui fonde ultimement la distinction entre vraie et fausses religions, et une autorité qui n'a pas reçu la Révélation n'a pas le droit d'interdire ce qui ne s'oppose directement qu'à la Révélation et ne trouble en rien l'ordre social. Au point de vue naturel, on ne parlera donc pas de tolérance des faux cultes, mais de droit à la liberté en matière religieuse. Or *Dignitatis humanae* parle pour toutes les sociétés, dont la plupart sont malheureusement pluralistes ou non catholiques. Elle doit donc se placer à ce point de vue, et éviter un terme qui prêterait à confusion.

9. Le droit à la liberté religieuse est-il l'équivalent d'un « droit à être toléré » ?

On peut distinguer deux sens du terme « tolérer ». Au sens strict, il s'applique à ce que l'État a, non seulement le pouvoir physique, mais le droit d'empêcher. Selon ce sens, on ne tolère que pour des raisons extrinsèques à la personne tolérée. Mais, dans un sens plus large, le pouvoir « tolère » ce qu'il pourrait physiquement empêcher, mais qu'il n'a pas le droit de réprimer, par exemple les erreurs et fautes commises dans le domaine privé ou familial. Il commettrait une injustice « en raison de l'auteur, en portant une loi au-delà de la puissance qui lui est commise »¹⁷, s'il s'ingérait en ces domaines.

En ce sens, on peut dire que l'État a ici un devoir de tolérance qui correspond à quelque chose d'intrinsèque à la personne tolérée. Le droit (négatif) à la liberté religieuse est de ce type : c'est bien un « droit à être toléré ». Le fait que la tolérance est alors due en vertu d'une exigence de la nature des personnes ne s'oppose pas à ce que dit Léon XIII : à savoir que, « en vue du bien commun et pour ce seul motif, la loi des hommes peut et même doit tolérer le mal » (encyclique *Libertas*). Car les

¹⁷ Saint Thomas, *Somme de Théologie* [dans la suite : *ST*], I II, q. 96, a. 4.



exigences de la nature et de la dignité des personnes humaines appartiennent au bien commun (cf. Pie XII, 15 juillet 1950).

10. En quoi consiste le fondement du droit à la liberté religieuse ?

Le fondement d'un droit, c'est sa raison d'être, sa justification. Qu'est-ce qui justifie de laisser aux êtres humains, en matière religieuse, une certaine sphère d'autonomie dans la société ? Dans son enseignement essentiel, la déclaration répond seulement en disant : c'est la dignité de la personne humaine. Dans les considérants, elle tente de mettre en lumière l'aspect général de cette dignité (*DH* 2, 2) et l'aspect proprement religieux (*DH* 3). C'est l'un des points les plus délicats du texte.

L'aspect général. Il est valable pour l'activité humaine comme telle. « Les hommes sont des personnes, c'est-à-dire qu'ils sont doués de raison et de libre volonté » (*DH* 2). Ils sont capables, par nature, de se mouvoir eux-mêmes vers leur fin. « Le suprême degré de la dignité chez les hommes, c'est qu'ils soient mus, non par d'autres, mais qu'ils se meuvent eux-mêmes vers le bien¹⁸. » Le bien commun de la société requiert donc de laisser une certaine zone d'autonomie à l'agir des personnes, à l'intérieur de laquelle celles-ci se mouvront sous leur propre responsabilité : « Il est dans l'ordre que ni le citoyen ni la famille ne soient absorbés par l'État : il est juste (*aequum*) d'accorder à l'un et à l'autre la faculté d'agir avec liberté, aussi longtemps que le bien commun est sauvegardé et que cela ne fait injure à personne » (Léon XIII, *Rerum novarum*). Cette sphère raisonnable d'action libre qu'il est moral d'accorder doit être juridiquement protégée. « La protection de la liberté personnelle est le but de tout règlement juridique digne de ce nom » (Pie XII, 8 janvier 1947).

L'aspect proprement religieux. La dignité de l'homme, c'est tout spécialement le fait que, par son ordination à Dieu, il dépasse et transcende l'ordre temporel. « L'homme n'est pas ordonné selon tout lui-même, et selon tout ce qu'il a, à la communauté politique [...]. Mais tout ce que l'homme est, ce qu'il peut, ce qu'il a, doit être ordonné à Dieu¹⁹. » Le pouvoir civil, bien qu'il ne puisse y être indifférent en droit, n'a pas, de soi, la charge du salut éternel des hommes. « L'Église catholique a conscience que son divin fondateur lui a transmis le domaine de la religion, la direction religieuse et morale des hommes dans toute son étendue, indépendamment du pouvoir de l'État » (Pie XII, 7 septembre 1955). L'État n'interviendra donc ici que sous l'aspect du bien commun temporel qui est sa fin propre, en protégeant l'ordre public juste, d'une part, et en s'associant au culte public que la société doit rendre à Dieu, d'autre part.

11. Le droit à la liberté religieuse est-il quelque chose d'absolu, d'illimité ?

Non. C'est un droit négatif (cf. question 4), c'est-à-dire le droit à une immunité de contrainte, par rapport à l'État, dans une sphère déterminée. Les limites sont essentielles à ce type de droit. Celles

¹⁸ Saint Thomas, *Commentaire de l'épître aux Romains*, ch. 2, leçon 3.

¹⁹ Saint Thomas, *ST*, I II, q. 21, a. 4, ad 3.



qu'indique *Dignitatis humanæ* correspondent à cette part du bien commun naturel que le pouvoir civil a le devoir de protéger par des sanctions et qui est désignée sous le nom d'ordre public juste²⁰. Mais, si on considère que l'État pose encore d'autres actes par rapport à ce bien (par exemple la promotion positive), on voit que ses devoirs religieux ne s'arrêtent pas à cette répression des abus de la liberté religieuse. Ils comportent des obligations positives à l'égard du culte public de la vraie religion et également l'accueil de ce que le magistère catholique déclare en ce qui concerne la loi naturelle elle-même.

12. Le critère d'intervention reconnu ainsi à l'État n'est-il pas celui des naturalistes condamnés au XIX^e siècle ?

Non. La « paix publique », c'est-à-dire la tranquillité de l'ordre social selon les naturalistes, et l'ordre public juste de Vatican II sont formellement différents. Dans un cas, on détermine cet ordre social en niant explicitement que la Révélation puisse avoir quelque influence que ce soit sur l'organisation de la société. Dans l'autre cas, on ne nie nullement cette influence qui joue à un double niveau :

- dans la connaissance certaine, facile et sans mélange d'erreur de la loi naturelle. Qu'on pense aux conséquences pour l'avortement, l'euthanasie, les manipulations génétiques, la pornographie, le divorce, etc.²¹
- dans l'incarnation des principes proprement chrétiens dans les sociétés qui ont reçu la Révélation. La législation, les institutions faciliteront la mission divine de l'Église. Certaines déterminations de la loi naturelle seront faites d'après la Révélation (par exemple, le repos dominical ou l'interdiction de la polygamie qui n'est pas contraire au droit naturel primaire)²².

²⁰ Le *Catéchisme de l'Église catholique* a confirmé cette interprétation dans le n° 2109. Il y affirme explicitement, d'une part que les limites sont intrinsèques ou inhérentes au droit à la non-coercition en matière religieuse, d'autre part que c'est le bien commun qui détermine les justes limites de ce droit. « Le droit à la liberté religieuse ne peut être de soi ni illimité (cf. Pie VI, bref *Quod aliquantum*), ni limité seulement par un "ordre public" conçu de manière positiviste ou naturaliste (cf. Pie IX, enc. *Quanta cura*). [...] Les "justes limites" qui lui sont inhérentes [au droit à la liberté religieuse] doivent être déterminées pour chaque situation sociale par la prudence politique, selon les exigences du bien commun, et ratifiées par l'autorité civile selon des "règles juridiques conformes à l'ordre moral objectif" (DH 7). »

²¹ Cf. DH 14 : « De par la volonté du Christ, en effet, l'Église catholique est maîtresse de vérité ; sa fonction est d'exprimer et d'enseigner authentiquement la vérité qui est le Christ, en même temps que de déclarer et de confirmer, en vertu de son autorité, les principes de l'ordre moral découlant de la nature même de l'homme » ; et Benoît XVI, discours aux participants à la 13^e assemblée générale de l'Académie pontificale de la vie, 24 février 2007 : « Dans cette situation, il est opportun de rappeler que tout ordonnancement juridique, tant sur le plan interne qu'international, tire en ultime analyse sa légitimité de son enracinement dans la loi naturelle, dans le message éthique inscrit dans l'être humain lui-même. La loi naturelle est, en définitive, le seul rempart valable contre l'abus de pouvoir ou les pièges de la manipulation idéologique » (*La Documentation catholique* [DC], n° 2378, p. 335).

²² Cf. Jean-Paul II, Discours au parlement européen de Strasbourg, 11 octobre 1988, n. 7 : « [Les croyants] considèrent que l'obéissance à Dieu est la source de la vraie liberté, qui n'est jamais liberté arbitraire et sans but, mais liberté pour la vérité et le bien, ces deux grandeurs se situant toujours au-delà de la capacité des hommes de se les approprier complètement. Sur le plan éthique, cette attitude fondamentale se traduit par l'acceptation *de principes et de normes de comportement*



Si l'Église le juge opportun, elle peut demander la reconnaissance d'immunités particulières (par exemple, l'exemption du service militaire pour les clercs).

13. La liberté de conscience condamnée par les souverains pontifes n'est donc pas identique au droit à la liberté religieuse ?

Les naturalistes condamnés réclamaient une liberté de conscience qui découlait de l'indifférentisme individuel (cf. Grégoire XVI, *Mirari vos*) ou de celui de l'État (cf. Pie IX, *Quanta cura*). Vatican II exclut l'un et l'autre (cf. questions 5 et 6). Les catholiques libéraux, de leur côté, ne distinguaient pas clairement le droit affirmatif du droit négatif (cf. question 4). Cela est manifeste, par exemple, dans la façon dont Montalembert définit la liberté religieuse dans ses discours de Malines. Comme Lamennais, il réclamait d'ailleurs universellement la séparation de l'Église et de l'État, celui-ci étant proclamé « souverainement incompétent en matière de doctrine religieuse ». Les consultants du Saint-Office qui préparèrent *Quanta cura* lui reprochèrent de considérer « comme la meilleure condition de la société celle où le catholicisme n'est pas reconnu comme religion de l'État ».

En préparant la condamnation de la proposition : « La liberté de conscience et des cultes est un droit propre à chaque homme... », ils la déclaraient inacceptable parce qu'elle obligerait l'État à permettre le divorce et la polygamie, du fait que l'incompétence religieuse absolue du pouvoir civil le contraindrait à admettre ces pratiques des protestants et des musulmans. Il est clair que, même considérée comme un simple droit négatif, cette « liberté de conscience » a des limites bien différentes du droit à la liberté religieuse de *Dignitatis humanae*. Les limites étant intrinsèques à un droit négatif (cf. question 11), le droit à la liberté religieuse et la liberté de conscience sont formellement distincts²³. (Nous développons plus longuement ce point dans la réponse aux abbés Belmont et Lucien, pp. 10 à 20²⁴.)

14. Le droit à la liberté religieuse accorde-t-il une immunité en face de l'Église ?

Non. *Dignitatis humanae* parle d'une immunité de coercition « par rapport à tout pouvoir humain ». Mais le pouvoir coactif de l'Église sur ses fidèles n'est nullement nié, car les droits de l'autorité ecclésiastique ont été expressément réservés selon les explications du rapporteur²⁵. D'ailleurs, le sous-titre de la déclaration parle d'un droit « à la liberté *sociale* et *civile* en matière religieuse ».

s'imposant à la raison ou *découlant de l'autorité de la Parole de Dieu*, dont l'homme, individuellement ou *collectivement*, ne peut disposer à sa guise, au gré des mondes ou de ses intérêts changeants » (DC, n° 1971, p. 1044, souligné par nous).

²³ Le *Catéchisme de l'Église catholique*, dans le n° 2109, en renvoyant à deux grands textes des Papes du XIX^e siècle, a confirmé cette différence fondamentale de la doctrine de *DH* avec celle des naturalistes : « Le droit à la liberté religieuse ne peut être de soi ni illimité (cf. Pie VI, bref *Quod aliquantum*), ni limité seulement par un "ordre public" conçu de manière positiviste ou naturaliste (cf. Pie IX, enc. *Quanta cura*). [...] »

²⁴ *Remarques sur la brochure des abbés Belmont et Lucien*, *Sedes Sapientiae*, supplément au n° 24, mai 1988.

²⁵ Cf. AS IV, V, 150 et IV, VI, 754, réponse au *modus* 4.



15. Comment expliquer, au regard de la doctrine de *Dignitatis humanæ*, la pratique de l'Église et des États chrétiens dans les siècles de chrétienté ?

On peut sommairement indiquer que les atteintes à la vraie religion pouvaient être réprimées à un double titre :

- *dans la ligne du pouvoir propre de l'État*, « dans la mesure où, étant supposé un état de société chrétienne, elles la perturbaient et lui infligeaient de grandes nuisances même quant à sa paix, à sa félicité externe, à sa conservation ». Beaucoup d'auteurs soulignent que la plupart des hérésiarques troublaient la paix et la moralité publiques. Or Vatican II range lui-même ces deux éléments de l'ordre social parmi ceux que le pouvoir public doit protéger par des sanctions.
- « *en raison d'une concession de la puissance ecclésiastique*, par une réclamation tacite ou expresse de cette dernière demandant le secours du bras séculier ».

Ces deux citations sont de Suarez (*De legibus*, L. III. ch. XI, n° 10) qui ajoute : « Toutes les lois civiles qui concernent des matières spirituelles, ou bien ne sont pas des lois, ou bien tiennent leur force de la puissance supérieure » (c'est-à-dire de l'Église). Vatican II ne parle que des droits naturels de l'homme en face de la puissance *propre* de l'État et « ne traite pas de tous les droits qu'il faut reconnaître à l'Église », selon les déclarations du rapporteur (*AS*, IV, I, 195 et IV, V, 102).

16. Comment expliquer la pratique du Saint-Siège depuis le concile, qui semble favorable au non-confessionnalisme de l'État ?

De soi, « la doctrine de la liberté religieuse ne contredit pas le concept historique de l'État dit confessionnel [...]. Elle n'empêche pas que la religion catholique soit reconnue par le droit humain public comme la religion commune des citoyens d'une région déterminée, ou que la religion catholique soit établie par le droit public comme religion de l'État. » Telles sont les paroles du rapporteur officiel du texte (*AS* III, VIII, 463).

Voilà la doctrine. La pratique concordataire du Saint-Siège est cependant, depuis le concile, défavorable au confessionnalisme formel de l'État²⁶. Il s'agit d'un jugement de prudence politique qui n'a évidemment rien d'infailible. On peut le déplorer, surtout dans le climat général d'indifférentisme où cela est interprété dans le sens que l'État n'a pas de devoirs spéciaux à l'égard de la vérité religieuse.

Il ne faut pas oublier en effet que le devoir indirect de la puissance civile vis-à-vis de l'ordre surnaturel relève de la loi divine. La société doit en tenir compte dans ses lois humaines. Mais l'inscription de ce

²⁶ Cf. cependant le Concordat entre le Saint-Siège et la Colombie, 1973, art. 1 : « L'État, eu égard au sentiment catholique traditionnel de la nation colombienne, considère la Religion Catholique, Apostolique et Romaine comme élément fondamental du bien commun et du développement intégral de la communauté nationale. »



devoir dans les constitutions est une disposition positive dont la réalisation peut être jugée (à tort ou à raison) impossible, ou inopportune au regard même des intérêts de la religion catholique.

Conclusion

L'enseignement essentiel de *Dignitatis humanæ* ne semble donc pas atteint par les difficultés et objections qui ont été soulevées à propos de nos études. Mais ces critiques ont contribué à mettre en lumière les limites de la déclaration. Il ne s'agit pas de vouloir la « réhabiliter » dans un esprit d'obéissance mal comprise, en s'aveuglant sur ses défauts. Il s'agit de voir où se situent réellement ces déficiences, afin de permettre qu'elles soient redressées au profit de l'intelligence de la foi.

La levée de toutes les ambiguïtés du texte, une mise en lumière plus claire du fondement du droit, et surtout une réaffirmation explicite des droits du Christ-Roi sur les sociétés paraissent vraiment nécessaires et urgentes en notre époque de laïcisme et de confusion intellectuelle. Une déclaration authentique de l'autorité sur tous ces points contribuerait opportunément à réunir tous les fidèles dans l'unité de la vérité.

Fr. Louis-Marie de Blignières