

## ***Dignitatis humanae* est-elle compatible avec le Magistère antérieur ?**

Selon les partisans de la rupture entre le Concile Vatican II et le magistère antérieur, le droit à la liberté religieuse tel que la Déclaration *Dignitatis humanae* le reconnaît répondrait à la revendication d'une certaine liberté de conscience, dénoncée en son temps par Grégoire XVI dans l'encyclique *Mirari vos*. L'« ordre public juste » dans les limites duquel s'inscrit un tel droit à la liberté religieuse (*DH* n° 2, § 2) se ramènerait à la « paix publique » dans le seul cadre duquel est reconnue la possibilité de « réprimer par des peines légales les violateurs de la vraie religion » (*Quanta cura*, 3 - il s'agit d'une proposition condamnée par Pie IX !), au détriment de la doctrine traditionnelle sur le « bien commun ». Vatican II, enfin, modèlerait un nouveau rapport entre l'Eglise et l'Etat, rapport occultant la royauté sociale du Christ affirmée solennellement par Pie XI dans l'encyclique *Quas primas*. Positivement, on se demandera si des préparations à *Dignitatis humanae* dans le magistère préconciliaire rendent compte de la cohérence diachronique de Vatican II. Trois moments nous paraissent décisifs : Un approfondissement de la notion de « bien commun » impliquant la transcendance de la personne humaine dans son ordination à l'Absolu religieux ; un déplacement de la tolérance de l'erreur religieuse (objet) vers la reconnaissance des droits de la personne (sujet) ayant éventuellement une conception religieuse erronée ; une accentuation de la doctrine sociale de l'Eglise plutôt que sur le droit public ecclésiastique.

### **1 - Réponse aux objections affirmant la rupture avec le magistère antérieur**

- Grégoire XVI, dans l'encyclique *Mirari vos* du 15 août 1832, avait en effet dénoncé la liberté libérale de la conscience telle que la postulait l'indifférentisme religieux pratique auquel aboutissaient ceux qui, à l'instar de Lammenais, demandaient la totale séparation entre l'Eglise et l'Etat. C'était très exactement la revendication du droit à la licence d'agir selon son arbitraire que Grégoire XVI réprouvait. Or, c'est le droit à une tout autre liberté religieuse (que la liberté libérale) qui, selon *Dignitatis humanae*, doit être reconnu et respecté. Le sujet de cette liberté n'est pas l'humanité abstraite et amoralisée, mais c'est la personne humaine concrète, avec une nature finalisée, « animal politique » dont les droits sont corrélatifs à des devoirs. Ceux qui doivent reconnaître et respecter ce droit, ce sont les pouvoirs publics en général. L'objet de ce droit, ce n'est pas l'erreur mais l'immunité (garantie à la personne) de contrainte (de la part des pouvoirs publics) lorsqu'il s'agit d'une action à poser ou à omettre selon la conscience en matière religieuse (cf *DH* n° 4).

- Concernant les limites de ce droit, la Déclaration *Dignitatis humanae*, requérant que « l'exercice [du droit à la liberté religieuse] ne [puisse] être entravé, dès lors que demeure sauf un ordre public juste » (*DH* n° 2), rejoint-elle la proposition, condamnée par Pie IX dans l'encyclique *Quanta cura*, selon laquelle « la meilleure condition de la société se rencontre quand on ne reconnaît pas au pouvoir l'obligation de réprimer par des peines légales les violateurs de la vraie religion, si ce n'est lorsque la paix publique le demande » ? Retenons simplement ici que si l'enseignement antérieur strictement doctrinal pouvait obliger les autorités civiles à réprimer l'erreur morale et religieuse jusqu'à la limite du bien commun, il relève d'un jugement pratique d'ordre prudentiel de déterminer quelle situation de fait requiert tel type de répression en vue de l'obtention ou de la conservation de ce bien commun temporel, lequel peut être considéré différemment selon qu'on se trouve dans un régime de chrétienté ou dans une situation de pluralisme religieux où les catholiques font l'expérience sociologique d'être minoritaires.

- En ce qui concerne la 77<sup>e</sup> erreur recensée par le *Syllabus* : « En notre temps, il ne convient plus que la religion catholique soit considérée comme l'unique religion de l'Etat, à l'exclusion de tous les autres cultes », elle renvoie à l'Allocution *Nemo vestrum* du 26 juillet 1855 dans laquelle Pie IX établissait effectivement que, en Espagne, le catholicisme « continuerait à être la seule religion, à l'exclusion de tout autre culte ». Selon les règles d'interprétation théologique, il s'ensuit qu'est fautive la proposition négative et universelle : aucune nation ne sera opportunément catholique, et qu'est vraie sa contradictoire : quelque nation sera opportunément catholique, selon que les circonstances le requerront, sur la base d'un jugement prudentiel. Prenons maintenant, en contrepoint, l'affirmation suivante de *Dignitatis humanae* : « Si, en raison de circonstances particulières dans lesquelles se trouve un peuple, une reconnaissance civile spéciale est accordée dans l'ordre juridique de la cité à une communauté religieuse donnée, il est nécessaire qu'en même temps le droit à la liberté religieuse soit reconnu et respecté par tous les citoyens et toutes les communautés religieuses » (n° 6). L'Etat confessionnel comme tel n'est pas exclu : on a du reste précisé que la liberté religieuse « ne porte aucun préjudice à la doctrine catholique traditionnelle sur le devoir moral de l'homme et des sociétés à l'égard de la vraie religion et

de l'unique Eglise du Christ » (n° 1), ce qui, selon le rapporteur, renvoie explicitement « aux devoirs de la puissance publique à l'égard de la vraie religion ». La forme conditionnelle indique que la confessionnalité est suspendue à l'hypothèse de circonstances favorables et n'exclut pas qu'une reconnaissance civile spéciale soit accordée à une communauté religieuse, pourvu que cette reconnaissance ne porte pas atteinte au droit à la liberté. Quand *Gaudium et spes* affirme que l'Eglise « ne place pas son espoir dans les privilèges offerts par le pouvoir civil » et qu'« elle renoncera à l'exercice de certains droits légitimement acquis, s'il est reconnu que leur usage peut faire douter de la pureté de son témoignage ou si des circonstances nouvelles exigent d'autres dispositions » (GS n° 76, § 5), il ne s'agit là que d'un jugement prudentiel qui met en cause l'opportunité pastorale *hic et nunc* d'une telle confessionnalité de l'Etat et non d'une position (doctrinale) de principe prétendant à une valeur pérenne.

## 2 - Les préparations

- Le principe de totalité, dont saint Thomas d'Aquin fait un usage constant, s'énonce ainsi : le bien de la partie étant inférieur au bien du tout, la partie est ordonnée au tout, ce qui implique la primauté du bien commun. L'analogie part, dans le domaine physique, du rapport entre le corps (animal) et les membres qui font entre eux un tout substantiel pour s'étendre, dans le domaine politique, au rapport entre le corps social (la cité) et les membres (les individus) qui font un tout accidentel. Tandis, cependant, que le membre physique ne subsiste pas sans le tout qu'est l'organisme animal, la personne humaine est elle-même... un tout (un certain absolu) et ne subsiste pas seulement en vertu de sa relation à la cité : l'être-citoyen n'épuise pas l'être-humain ; l'homme n'est pas ordonné selon toutes ses virtualités à la société. Pour saint Thomas, « l'homme n'est pas ordonné à la société politique selon lui-même tout entier et selon tout ce qui est en lui », mais est ordonné à un « bien plus commun » que la cité, à savoir la béatitude ! Contre l'individualisme libéral, le magistère reprend à son compte le principe de primauté du bien commun (principe essentiel dans le développement de la doctrine sociale de l'Eglise). Contre le totalitarisme communiste, cependant, l'Eglise souligne le caractère analogique de l'application du principe de totalité au rapport homme-cité. C'est ainsi, que Pie XI, dans l'encyclique *Divini Redemptoris* sur le communisme athée, énonce : « la cité existe pour l'homme et non l'homme pour la cité ». Ce qui revient à dire que la cité est pour l'homme en ce que l'homme est partie d'un autre tout, d'un tout supérieur au tout de la cité - celle-ci étant « un tout de tous », le tout « plus commun » étant effectivement la béatitude. L'homme est pour la cité parce qu'il est un animal politique, la cité est pour l'homme en raison de la finalité surnaturelle de la personne humaine. N'est-ce pas affirmer du même coup que la personne humaine, dans son ordination transcendante à l'Absolu religieux, dépasse la compétence coercitive des pouvoirs publics, ce qui est l'enseignement substantiel de *Dignitatis humanae* ?

- Du devoir de tolérer (l'erreur religieuse) au droit (des sujets qui sont dans l'erreur) à ne pas être empêchés d'agir. Léon XIII, dans l'encyclique *Libertas praestantissimum*, reconnaît explicitement que l'autorité publique puisse et doive même parfois tolérer le mal (que différents cultes aient chacun leur place dans la cité) en vue du bien commun, pourvu que le mal ne soit ni approuvé ni voulu en lui-même (n° 52). Pie XII franchit un pas supplémentaire en affirmant, dans l'allocution *Ci riesce*, qu'on n'a pas le droit de ne pas tolérer : « [...] dans certaines circonstances déterminées, [Dieu] n'impose aucun devoir, ne donne même aucun droit d'empêcher et de réprimer ce qui est faux et erroné. » Jean XXIII, quant à lui, s'intéresse au sujet (passif) : avoir le droit d'être toléré, droit qui est corrélatif au devoir de l'autorité publique de tolérer (activement) : « Tout être humain a droit au respect de sa personne, [...], à la liberté dans la recherche de la vérité, dans l'expression et la diffusion de sa pensée, [...], les exigences de l'ordre moral et du bien commun étant sauvegardées. [...] Chacun a droit à honorer Dieu selon la juste règle de la conscience (*ad rectam conscientiae suae normam*) et de professer sa (la) religion dans la vie privée et publique. » A partir de là, s'opère un déplacement de l'objet (de la tolérance) au sujet (du droit). Si le mal de l'erreur n'a aucun droit mais peut être toléré, les personnes qui sont dans l'erreur (religieuse) peuvent avoir des droits. Les droits, en effet, n'ont pas comme sujets des valeurs, comme la vérité, le bien moral ou la justice, mais les personnes. C'est ainsi que la personne humaine, quand bien même elle errerait en matière religieuse, a le droit à ne pas être empêchée d'agir (dans les limites d'un ordre public juste).

- Du droit public de l'Eglise à la doctrine sociale de l'Eglise. Ce point est trop vaste, tant du point de vue historique que juridique, pour que l'on puisse faire davantage que l'effleurer, avec le risque certain de schématiser. Il est clair que, dans l'antiquité chrétienne, l'Eglise n'a rien demandé d'autre, face à un pouvoir romain persécuteur, que la liberté. Constantin, la lui accordant, la dotât de surcroît d'un patrimoine temporel, ce qui fit du pape un souverain aussi temporel. En régime de « chrétienté », chacun, le pape et l'empereur, put revendiquer d'être le chef de celle-ci. Le conflit entre le sacerdoce et l'empire vint de ce que le pouvoir civil voulut décider dans les affaires internes de l'Eglise (investitures laïques) tandis que le pouvoir ecclésiastique en

vint à réclamer le droit de déposer l'empereur et de délier ses sujets de leur serment de fidélité (cf. Grégoire VII, Boniface VIII). Jusque là, l'alliance entre le temporel et le spirituel, en tant que telle, n'était pas mise en cause. La seule question était de savoir qui est le souverain de cette synthèse et de ce tout organiques. L'idée d'une autonomie de l'ordre temporel, et donc d'une séparation entre l'Eglise et l'Etat, trouve sa source, en France, parmi les légistes sous Philippe le Bel. Le laïcisme décida de réduire le domaine religieux à une sphère purement privée, individuelle voire interne. Progressivement, jusqu'à la « question romaine », l'Eglise verra ses Etats pontificaux réduits à la plus simple expression que représente « le petit Etat du Vatican ». Le XX<sup>e</sup> siècle fut celui des grands totalitarismes et des martyrs (persécution religieuse). *Dignitatis humanae* affirme alors la transcendance de la personne humaine, dans sa relation à l'Absolu religieux, à l'égard des pouvoirs publics lorsqu'il s'agit de réprimer l'expression de cette relation, dans de justes limites. De gré ou de force, l'Eglise ayant perdu son autorité juridictionnelle sur la cité, il fallait bien qu'elle se contentât de ne demander aux nations que la *libertas Ecclesiae*. Mais *Dignitatis humanae* ne procède pas d'un tel cynisme. En renonçant, de façon conjoncturelle, à un statut privilégié, l'Eglise pense que sa mission est ailleurs : non pas tant dans la recherche d'un lien juridique (extrinsèque) d'Etat (pontifical) à Etat (laïque) que dans l'effort de pénétrer la société en profondeur de l'Evangile. En même temps que l'Eglise perd son régime de faveur au sein de l'Etat, elle commence à élaborer sa doctrine sociale, à la faveur de la question ouvrière. La revendication d'un statut privilégié pour l'Eglise est devenue somme toute une question d'école face à l'urgence de sa mission d'évangélisation de la société. L'application de la doctrine sociale de l'Eglise est le corollaire indispensable à l'affirmation du droit à la liberté religieuse.

Christian Gouyaud, *La Nef* 133(décembre 2002)