

LA DECLARATION DIGNITATIS HUMANAЕ (1965-2025)
Perspectives juridiques et d'éthique politique

THE DECLARATION DIGNITATIS HUMANAЕ (1965-2025)
Legal and Political Ethical Perspectives

JEAN-PIERRE SCHOUUPPE*

RÉSUMÉ : À l'occasion des 60 ans de cette déclaration conciliaire, l'étude souligne l'importance de la liberté religieuse ainsi que les périls qui la menacent. Elle retrace les développements de ce droit dans le sillage de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* et de la *Convention européenne*. Une certaine « concordance » existe entre ladite déclaration conciliaire et les *iura nativa* de l'Église et ces deux instruments juridiques. L'auteur propose une remise en valeur de la dignité humaine comme fondement de tous les droits humains. Ce droit « civil » revenant à tout citoyen ne gomme nullement le devoir moral incitant à chacun de chercher la vérité morale et de s'y conformer. La liberté de religion implique la responsabilité de transmettre la foi et les vraies valeurs humaines. Mais le contexte de la sécularisation exige de renoncer aux arguments d'autorité et de se préparer le mieux possible au discours dialogique de notre temps.

MOTS CLEFS : Concile Vatican II, *Dignitatis humanae*, Liberté religieuse, Droits de l'homme, *Iura nativa*.

ABSTRACT: To mark the 60th anniversary of this conciliar declaration, the study highlights the importance of religious freedom and the dangers that threaten it. It traces the development of this right in the wake of the Universal Declaration of Human Rights and the European Convention. There is a certain “concordance” between the aforementioned conciliar declaration and the *iura nativa* of the Church and these two legal instruments. The author proposes a renewed emphasis on human dignity as the foundation of all human rights. This “civil” right of every citizen in no way erases the moral duty incumbent on everyone to seek moral truth and to conform to it. Freedom of religion implies a responsibility to transmit the faith and true human values. However, the context of secularisation demands that we renounce arguments from authority and prepare ourselves as best we can for the dialogical discourse of our time.

KEYWORDS: Vatican Council II, *Dignitatis humanae*, Religious Freedom, Human Rights, *Iura nativa*.

ANNALES THEOLOGICI 2 (2025), VOL. 39, 347-383
e-ISSN 1972-4934
DOI 10.17421/ATH392202502

* Pontificia Università della Santa Croce, Roma. Orcid: 0000-0001-6494-9176

SOMMAIRE : I. *Les points saillants de Dignitatis humanae.* II. *La dignité humaine comme fondement de la liberté religieuse.* III. *Le devoir moral de chercher la vérité et d'y conformer son comportement.* IV. *Le droit individuel à la liberté religieuse est un droit à l'immunité de coercition.* V. *La dimension communautaire de la liberté religieuse.* VI. *La dimension communautaire catholique : les iura nativa de l'Église.* VII. *L'abandon du confessionnalisme des États.* VIII. *L'éclairage complémentaire de l'éthique politique.* IX. *Une mission spécifique pour les facultés ecclésiastiques au sein d'une société sécularisée.*

I. LES POINTS SAILLANTS DE *DIGNITATIS HUMANAЕ*

Durant ces soixante ans, la déclaration sur la liberté religieuse a déjà fait l'objet de nombreuses études, notamment à l'occasion des célébrations de ses diverses décennies.¹ Cela dispensera de revenir sur les détails de son élaboration, les circonstances concrètes de sa rédaction, ou encore les vicissitudes qui ont jonché l'*iter* de son approbation en fin de parcours par l'assemblée conciliaire. De nombreux théologiens et historiens s'en sont déjà chargés avec brio. Cela permettra d'aborder directement les questions qui méritent de retenir spécialement notre attention. Elles ont été choisies à la fois en fonction de nos recherches personnelles et dans une optique interdisciplinaire et de complémentarité par rapport à la théologie. Comme le sous-titre l'évoque, il s'agira principalement de donner une lecture juridique de la déclaration conciliaire, mais il conviendra également, pour éviter tout enfermement stérile dans un “vase clos” académique et ecclésiastique, de mettre à profit les res-

¹ J. HAMER, Y. CONGAR (dir.), *La liberté religieuse. Déclaration Dignitatis humanae personae*, Cerf, Paris 1967 ; P. PAVAN, *Dichiarazione sulla libertà religiosa Dignitatis humanae*, Piemme, Casale Monferrato 1986 ; J. RODRÍGUEZ, L.C. (a cura di), *Secularismo e libertà religiosa. Atti del Congresso Internazionale nel trentesimo anniversario della promulgazione della dichiarazione conciliare Dignitatis humanae*, Roma, 5-7 dicembre 1995, LEV, Città del Vaticano 1998 ; B. BOURGINE, *La déclaration Dignitatis humanae et la liberté religieuse en 2014*, « Revue Théologique de Louvain » 45 (2014) 533-561 ; A. GARCÍA GÓMEZ, E. MARTÍNEZ ALBESA, O. SANGUINETTI (a cura di), *Dignitas humanae. A cinquant'anni dalla chiusura del Concilio Vaticano II*, Edizioni Scientifiche Italiane, Roma 2015 ; D.L. SCHINDLER & N.J. HEALY JR., *Freedom, Truth, and Human Dignity. The Second Vatican Council's Declaration on Religious Freedom. A New Translation, Redaction History, and Interpretation of Dignitatis Humanae*, W.B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan-Cambridge (U.K.) 2015 ; COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *La liberté religieuse pour le bien de tous. Une approche théologique aux défis contemporains*, Cerf, Paris 2019. Concernant la généalogie du texte, on renverra au n° 6 de la *Concilii Vaticani II Synopsis* éditée par la Université pontificale de la Sainte-Croix : F. GIL HELLÍN, *Declaratio de Libertate religiosa Dignitatis humanae*, Edusc, Roma 2008.

sources de cette éthique des institutions qu'est l'éthique politique. Tel sera le thème de la huitième section de cette étude qui se clôturera par une dernière section concernant la mission spécifique incomptant aux facultés ecclésiastiques dans un contexte de sécularisation. Quant aux autres sections, elles commenteront les cinq points saillants de la déclaration conciliaire, avec une sixième partie intercalée qui mettra en exergue l'importance des droits innés de l'Église catholique.

Mais pour commencer, il est souhaitable de rappeler brièvement les principaux traits de la déclaration *Dignitatis humanae* :

1°) Il sera tout d'abord question du *fondement* : *la dignité humaine* est affirmée comme le fondement du droit à la liberté religieuse, mais la dignité n'est-elle pas tout autant le fondement des autres droits de l'homme ? Voilà qui élargit l'amplitude de cette thématique à ce qu'il convient d'entendre par dignité humaine comme fondement des droits de l'homme : une question capitale pour leur assurer un avenir.

2°) La déclaration rappelle avec insistance l'obligation morale incomptant à chacun de *rechercher la vérité* et d'y conformer son comportement.

3°) Le noyau central du *droit individuel* à la liberté religieuse est le droit à *l'immunité de coercition*. Ce droit, de signe négatif, fortement mis en évidence dans le document, doit être complété par un volet positif. Celui-ci renvoie principalement au 4°), à savoir la dimension communautaire de la liberté religieuse, que le texte examiné formule également de manière négative.

4°) La *dimension communautaire* de la liberté religieuse semble parfois bénéficier d'une moindre attention de la part des commentateurs, alors que le texte identifie précisément de nombreux droits communautaires qui ont exercé une influence non négligeable.

5°) *L'abandon* de l'exigence du *confessionnalisme* des États va modifier les rapports entre l'Église et les États traditionnellement catholiques et contribuer à une *sécularisation* qui a débuté bien avant 1965.

II. LA DIGNITÉ HUMAINE COMME FONDEMENT DE LA LIBERTÉ RELIGIEUSE

La question majeure est celle du fondement de la liberté religieuse, qui n'est autre que le fondement de tous les droits de l'homme. Après avoir expliqué que la liberté religieuse, comme droit individuel, est à com-

prendre essentiellement comme une immunité de coercition, la déclaration affirme que « le droit à la liberté religieuse a son fondement dans la dignité même de la personne humaine telle que l'ont fait connaître la parole de Dieu et la raison elle-même ».² Le fondement préconisé est donc abordé selon une double approche : à la lumière de la révélation et à la lumière de la *raison*. Cette distinction détermine la structure-même du document. La dignité des personnes est présentée comme celle d'êtres « doués de raison et de volonté libre » et, par suite, « pourvus d'une responsabilité personnelle ». Il est précisé que « ce n'est pas sur une disposition subjective de la personne, mais sur sa nature même, qu'est fondé le droit à la liberté religieuse ». Les pères soulignent ainsi qu'il s'agit d'une conception objective de la dignité basée sur la nature humaine, à l'exclusion de toute interprétation purement subjectiviste. Mais le texte ne s'aventure pas à préciser davantage la signification de la dignité humaine.

D'autres documents magistériels successifs pallient cette lacune, notamment un document de la Commission Théologique internationale de 1983,³ mais aussi la récente déclaration *Dignitas infinita* du Dicastère pour la Doctrine de la Foi.⁴ Celle-ci met l'accent sur la dignité ontologique, qui est à distinguer de la dignité morale, sociale et existentielle. Tandis que ces dernières acceptations de la dignité peuvent se perdre et se récupérer, la dignité ontologique est inaltérable et inammissible. Elle est « inconditionnelle » et « au-delà de toute circonstance ». Cette déclaration signale aussi un danger : lorsque la dignité humaine est présentée avant tout comme une « capacité de raisonner », elle peut donner lieu à une interprétation biaisée qui risquerait d'aboutir à l'exclusion de certains êtres humains qui n'acquerront jamais cette capacité ou qui,

² CONCILE VATICAN II, Déclaration *Dignitatis humanae*, 7-XII-1965, n. 2. La note 2 de la déclaration renvoie à différentes encycliques et documents pontificaux remontant à Léon XIII, mais c'est l'encyclique *Pacem in terris* de Jean XXIII qui figure comme première référence, sans toutefois renvoyer à un passage concret.

³ Pour une bonne synthèse des conceptions et définitions théologiques proposées, voir COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Les chrétiens d'aujourd'hui devant la dignité et les droits de la personne humaine*, 1983, Commission pontificale « Iustitia et Pax », Cité du Vatican 1985.

⁴ Voir DICASTÈRE POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Déclaration *Dignitas infinita*, 2-IV-2024, nn. 7-9.

l'ayant acquise, risquent de la perdre suite à une maladie ou en fin de vie, alors qu'ils possèdent la dignité humaine par le seul fait d'être. Il y a donc lieu d'entendre le terme "rationnel" dans un sens large qui « englobe en fait toutes les capacités de l'être humain : aussi bien celle de connaître et de comprendre que celle de vouloir, d'aimer, de choisir, de désirer ».⁵

L'on aurait pu s'attendre à ce que *Dignitatis Humanae* saisisse l'occasion pour affirmer que la dignité est le fondement de tous les droits de l'homme. En réalité, cette affirmation peut être considérée comme implicite, car il ne semble pas raisonnable d'envisager que la liberté religieuse puisse avoir un fondement différent des autres droits de l'homme : le droits et les devoirs humains forment un tout cohérent qui découle de la participation à la nature humaine. Chaque personne peut revendiquer ces droits du simple fait d'être et de partager cette nature : c'est bien d'une dignité ontologique qu'il s'agit. À cet égard, le concile Vatican II a eu la fortune de pouvoir s'inspirer de la matrice des droits humains qu'est la *Déclaration universelle des droits de l'homme* (1948) mais, ce faisant, il lui ajoute la profondeur de vue que la lumière de la révélation est la seule à offrir. Le préambule, dans son premier considérant, fait de « la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables [...] le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde ». L'article premier confirme que « tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité ».⁶

⁵ DICASTÈRE POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Dignitas infinita*, n. 9. Sur le concept de dignité humaine du point de vue du droit comparé des religions, on renverra notamment à la monographie collective *Dignità umana: un concetto universale? Il valore primario della persona nel confronto tra diritti religiosi e diritti secolari*, Daimon, il Mulino, Bologne 2024. Voir en particulier M.C. RUSCIATO, "Dignitas humanae personae magis in dies consciū". *La dignità della persona nell'insegnamento e nella tradizione giuridica della Chiesa cattolica*, *ibidem*, 71-97.

⁶ Après une relative recrudescence du iusnaturalisme suite aux crimes et horreurs commis dans les deux guerres mondiales, cet instrument onusien a contribué de manière significative à l'affirmation des droits humains fondamentaux comme un système éthico-juridico-politique à visée universelle. Ledit système, qui s'est constamment étendu jusqu'à connaître l'actuelle « crise de croissance » des droits humains, présente de nombreux points forts mais aussi quelques faiblesses. À cet égard, comment ne pas rappeler le silence éloquent du pape Pie XII concernant l'ambiguïté du fondement de la Déclaration universelle, suivi de l'appui nuancé de Jean XXIII à cet instrument de

Le recul dont nous disposons à présent permet d'observer que les différents instruments de droits de l'homme, tant internationaux que nationaux (constitutions), qui se sont prononcés expressément sur le fondement des droits de l'homme – tous ne se sont pas prononcés – affirment à l'unisson que ce fondement est la dignité humaine. En revanche, dès que l'on tente de préciser la signification de la dignité, le consensus fait défaut. Nous touchons du doigt l'un des principaux problèmes qui se posent actuellement en matière de droits humains. Pour paraphraser le n° 2 de la déclaration conciliaire, il n'y a pas de consensus sur la notion de dignité lorsqu'on écarte la « parole de Dieu » et se borne à regarder vers la « raison humaine ». En agissant à la manière de Grotius, « comme si Dieu n'existant pas », la raison humaine livrée à elle-même se prive de la transcendance qui lui permettrait de saisir la dignité humaine plus pleinement et, partant, sa compréhension de la dignité humaine devient partielle. Comme la constitution *Gaudium et spes* le prophétise sans ménagement, « la créature sans Créateur s'évanouit » et « l'oubli de Dieu rend opaque la créature elle-même ».⁷ Suite à cette perception réductrice de la dignité, la raison finit par être mise en difficulté pour dégager une conception de la dignité de l'homme qui soit universellement partagée. En effet, les principaux courants de pensée, notamment l'autonomie kantienne et la création à l'image et à la ressemblance de Dieu, sont deux explications qui, en prônant une vision soit immanentiste, soit transcendante, sont incompatibles entre elles. Elles semblent pourtant appelées à coexister.

Alors qu'au milieu du XX^e siècle, lorsque furent élaborées la Déclaration universelle et, deux ans plus tard, la *Convention européenne des droits de l'homme*, il fut possible, sous l'égide de l'UNESCO, de réunir autour de Jacques Maritain une équipe représentative des principales convictions et populations du monde entier pour réfléchir à la dignité de la per-

l'ONU dans l'encyclique *Pacem in terris*, n. 144 : « Nous n'ignorons pas que certains points de cette Déclaration ont soulevé des objections et fait l'objet de réserves justifiées ». Son contenu juste et équilibré ainsi que le prestige moral et le poids politique qu'il ne tardera pas à gagner lui ont permis d'être universellement reconnu comme la matrice des droits de l'homme contemporains. De plus, l'absence de force juridique contraignante propre à une déclaration a été surmontée par la conclusion de deux Pactes des Nations unies en 1966, qui en sont le prolongement et l'aboutissement.

⁷ CONCILE VATICAN II, Constitution *Gaudium et spes*, 7-XII-1965, n. 36, §3.

sonne et aux droits fondés sur cette dernière. D'emblée, pour avoir des chances d'aboutir, il fut décidé d'éviter soigneusement toute référence expresse à une religion ou à un courant philosophique déterminé, et même de s'abstenir de parler de Dieu, de la création ou d'une nature humaine. En revanche, le terme " personne " est souvent préféré à celui d'" individu ".⁸ Mais, alors que les horreurs commises durant les deux guerres mondiales avaient rendu absolument nécessaire un accord sur une déclaration commune des droits humains, il régnait encore chez les protagonistes de ces travaux une idée de la dignité humaine, sans doute vague, mais suffisamment convergente et homogène pour pouvoir en tirer un accord concernant les droits humains et leur contenu. Une autre équipe rédigea un projet de déclaration dans le cadre de la Commission de droits de l'homme de l'Organisation des Nations unies, qui s'avéra juste et équilibré. Grâce à l'insistance de René Cassin, le rédacteur considéré comme principal, la déclaration ne reste pas une déclaration de portée « internationale », mais s'autoproclame « universelle ». Ce changement d'échelle est loin d'être indifférent puisque les États qui n'y adhèrent pas devront se demander pourquoi ils restent en marge et seront amenés à s'en expliquer.⁹

Un demi-siècle plus tard, l'Union européenne adopte une *Charte des droits fondamentaux* (2000), intégrée ensuite dans son droit primaire. Ce texte présente un tout autre visage que les instruments de 1948-1950. Tout en faisant preuve de perfectionnements techniques, il est marqué par l'instauration des « nouveaux droits » déconnectés de la nature objective de l'homme et altérés par l'individualisme, le relativisme et l'utilitarisme. Prenons un exemple parmi d'autres : la distinction que l'article 9 de ladite Charte établit entre le droit de se marier et le droit de construire une famille ouvre la voie de l'acceptation de modèles fami-

⁸ Voir notamment J.-L. CHABOT, *Le courant personnaliste et la déclaration universelle des droits de l'homme*, « Persona y Derecho » 46 (2002) 73-95.

⁹ Voir notamment V. ZUBER, E. DECAUX, A. BOZA (dir.), *Histoire et postérité de la Déclaration universelle des droits de l'Homme. Nouvelles approches*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2022 ; V. GENIN, *L'article 18 de la Déclaration des droits de l'homme de 1948. Temporalité des droits de l'homme et liberté religieuse*, « Revue d'Histoire Ecclésiastique » 119/1 (2024) 158-193. Le 75^e anniversaire de la Déclaration universelle a été célébré en demi-teinte, vu la complexité de la situation géopolitique et son incidence déstabilisatrice sur le droit international multilatéral.

liaux qui ne sont pas issus du mariage entre un homme et une femme.¹⁰ Il n'est pas possible d'illustrer ici d'autres aspects préoccupants de ce qu'il est convenu d'appeler des "nouveaux droits". Il suffira de souligner que la décadence éthique, à laquelle conduisent certaines innovations (nouveaux droits ou interprétations évolutives par les juges de droits bien enracinés), pourra difficilement être combattue tant que fera défaut une notion de dignité humaine clarifiée et largement partagée. Or, actuellement, on ne constate guère de courants de pensée se proposant de faire avancer les choses dans cette direction. Et pour cause : nombreux sont les auteurs et les institutions qui, sous l'influence du positivisme juridique, du pragmatisme et de l'individualisme, s'accompagnent fort bien du caractère vague et ambigu de la dignité. Au fond, le flou actuel arrange bien ceux qui souhaitent laisser de la marge pour pouvoir continuer à introduire aisément de nouveaux droits ou pour modifier à leur gré la teneur de droits plus anciens. Il en résulte que le système juridique des droits de l'homme repose sur un fondement indiscuté (la dignité) mais dépourvu de toute efficacité interne. Du coup, il faut bien reconnaître que son rôle de fondement du système reste purement théorique et, pour ainsi dire, "décoratif". La dignité humaine comme fondement est ainsi réduite à une référence "passe-partout" qui ouvre les portes à une légitimité seulement apparente ou formelle. Par ailleurs, la notion de dignité se prête à différents usages qui risquent de provoquer des confusions entre ses diverses acceptations et de l'user avant d'en abuser : selon les cas, la dignité est invoquée comme droit fondamental, comme droit ordinaire, comme principe, comme valeur, comme critère d'exercice d'un droit, etc. De la sorte, la dignité humaine est comme diluée et empêchée de peser de tout son poids dans son rôle principal, qui devrait être celui de fondement du système des droits humains.

¹⁰ Alors que l'article de la CEDH prévoit classiquement : « À l'âge nubile, l'homme et la femme ont le droit de se marier et de fonder une famille selon les lois nationales régissant l'exercice de ce droit » (article 12), la Charte des droits fondamentaux de Nice stipule dans son article 9 : « Le droit de se marier et le droit de fonder une famille sont garantis selon les lois nationales qui en régissent l'exercice ». Ces lois nationales reçoivent ainsi le feu vert pour traiter séparément le mariage et la famille ; par ailleurs, le mariage n'est plus exclusivement une union entre un homme et une femme.

Cette thématique lancinante a retenu notre attention dans un petit ouvrage,¹¹ qui souligne l'importance du fondement des droits de l'homme et dénonce les incertitudes qui minent son identité véritable. Il attire l'attention sur la nécessité de tenter quelque chose comme une “refondation” des droits humains sur la base d'une notion de dignité correcte, claire et partagée. La clarification de la notion de dignité est, à mon sens, d'autant plus nécessaire que le niveau de confusion, voire d'errement, concernant ce repère fondamental s'est nettement aggravé depuis 1948. Pour s'en rendre compte, il suffit d'évoquer la nécessité actuelle de défendre jusqu'à la centralité de la personne humaine en matière de droits humains, même si c'est tautologique. Telle est la conséquence de certains thèmes en vogue qui lui font concurrence comme l'antispécisme ou les droits des animaux, de la terre, de la nature, qui prétendent niveler la place réservée à la personne humaine, tandis que, par ailleurs, des projets transhumanistes semblent ambitionner la production d'un “surhomme” affranchi de toute limite imposée par la nature humaine : il n'y aurait plus d'autre frontière que les possibilités actuelles de la médecine et de la technique, elles-mêmes considérées comme pouvant être indéfiniment déplacées.

Or, il ne faut pas se leurrer : seules une définition satisfaisante de la dignité humaine et une référence à la nature humaine permettront de surmonter ces écueils et de relever les défis actuels. Mais comment atteindre un but aussi élevé ? Cela supposerait de recommencer, à nouveaux frais, une réflexion et un dialogue analogues aux travaux réalisés jadis, dans le cadre de l'Unesco, par une commission de sages sous la houlette de Jacques Maritain.¹² Il ne faut se faire aucune illusion : un tel projet peut sembler utopique, s'inscrit sur le long terme et aura une issue difficilement prévisible. Mais ne rien faire annoncerait la débâcle du système des droits de l'homme, qui est le théâtre de tensions et de contradictions internes de plus en plus vives et fréquentes. Il est sans doute prématuré de désigner le cadre ou le lieu le plus propice à sa

¹¹ J.-P. SCHOUOPPE, *Refonder les droits de l'homme*, Boleine, Paris 2025.

¹² On renverra notamment au célèbre rapport J. MARITAIN, *Communication with regard to the Draft World Declaration on the Rights of Man*, 18-VI-1947, Doc. UNESCO n. 124341 ; IDEM, *Introduction aux textes réunis par l'Unesco* (1948), in *Œuvres Complètes*, vol. IX, Éditions Universitaires et Éditions Saint-Paul, Fribourg-Paris 1990, 1215.

réalisation : convient-il de commencer par une réflexion académique et de poursuivre le travail sous l'égide d'une instance mondiale ? Laquelle ? Lorsque cette *commission de sages* arrivera à se réunir, qui sait si la structure actuelle de l'Organisation des Nations Unies existera encore ? À supposer que l'on parvienne à atteindre l'objectif d'une (re)définition de la dignité humaine, il reviendrait ensuite aux juges siégeant dans les respectives instances *juridictionnelles* compétentes d'accomplir leur part de travail : le Comité des droits de l'homme, les cours régionales (au sens international du terme), sans oublier les magistrats appartenant aux cours et tribunaux étatiques.

Quel pourrait alors être le rôle du fondement des droits humains ? Comme tout fondement, le fondement de l'édifice des droits humains devrait veiller à assurer la stabilité et la durabilité du système. Cela pourrait se traduire par l'exercice d'une *fonction multiple* orientée à cette fin. Les instances juridictionnelles compétentes, aux différents niveaux qui viennent d'être mentionnées, seraient concrètement chargées des tâches suivantes : *promouvoir* les droits humains, *sélectionner* les nouveaux droits proposés, renforcer la *protection* des droits, *contrôler* leur exercice légitime et veiller à leur correcte *interprétation*. Chacune de ces tâches devrait impérativement être accomplie à la lumière de la notion *de dignité humaine* éclaircie, laquelle devrait être le fruit d'un débat dialogique lui permettant d'être largement partagée.

Certes, la réalisation d'un tel projet requiert une puissante motivation : l'urgence de la situation actuelle en matière de droits humains nous la procure. Elle doit s'ancrer aussi dans l'expérience vécue, à savoir que l'humanité – avec l'aide de la Providence – a déjà réussi à faire face à d'autres crises mondiales d'une ampleur relativement comparable. De plus, l'actuelle crise de croissance des droits de l'homme pourrait bien avoir une incidence positive sur ce challenge, en ce qu'elle met en évidence la nécessité pressante de parvenir à un résultat tangible. À cet égard, on ne peut s'empêcher d'établir une comparaison entre la situation actuelle et l'urgence et la gravité qui stimulèrent les travaux d'envergure confiés au groupe de réflexion réuni par Jacques Maritain après la Seconde guerre mondiale, qui aboutirent, sous les auspices de l'ONU, à la Déclaration universelle de 1948 approuvé au Parvis des droits de l'homme à Paris. On peut se demander si ce projet aurait eu la moindre chance de réussir en dehors du contexte de crise et de la forte

pression internationale qui l'enveloppait. Même si cela peut paraître un peu cynique, il est permis de penser que plus grande sera la décadence éthique des droits de l'homme (ce qui, bien entendu, n'est nullement souhaitable), plus une refondation des droits humains sera rendue nécessaire et aura ainsi plus de chances d'aboutir.

III. LE DEVOIR MORAL DE CHERCHER LA VÉRITÉ ET D'Y CONFORMER SON COMPORTEMENT

Le texte plusieurs fois amendé de la déclaration souligne qu'il y a lieu de maintenir le lien existant entre le droit civil à la liberté de religion et la morale. Comme l'on sait, ses rédacteurs ont voulu tranquilliser une frange importante de l'assemblée conciliaire qui regardait avec méfiance ce « droit civil » à la liberté religieuse. Elle redoutait qu'il puisse servir de cheval de Troie au relativisme moral ou à l'indifférentisme religieux. Si l'insistance du texte sur ce point frôle parfois l'exagération, il est certainement plus prudent d'abonder dans ce sens que de s'exposer à une incohérence éthique fondamentale. Bien que le devoir moral de respecter la vérité constitue l'un des points saillants de la déclaration, ayant déjà été souvent traité, il ne fera pas l'objet d'un vrai développement, pas plus qu'il ne sera question de la position soutenue par Mgr Lefebvre.

Mais il faut, en revanche, expliquer un autre aspect du document, qui est novateur et fondamental. Si le Concile a opéré un changement de cap, c'est toutefois en continuité avec le magistère précédent, comme Benoît XVI l'a montré. Les circonstances de la société du XX^e siècle rendaient nécessaire la reconnaissance de la liberté religieuse en tant que « droit civil ». Il n'était plus possible de résERVER le thème de la liberté religieuse à la seule théologie morale traditionnellement engagée sur le thème des « droits de la vérité ». Il fallait passer des droits de la vérité à ceux de la personne. La société contemporaine exigeait ainsi un déplacement du curseur : du domaine de la morale à celui du droit et de la politique. Cette « révolution copernicienne »¹³ devait s'opérer sans remettre en cause les exigences objectives de la morale. Le texte précise utilement que l'existence de ce droit civil n'est pas conditionné par la foi effective du sujet ou par son adhésion à des convictions éthiques

¹³ S. MÜCKL, *Kommentierung*: Art. 4 GG, in W. KAHL, CH. WALDHOFF, CH. WALTER (Hrsg.), *Bonner Kommentar zum Grundgesetz*, 210. Aktualisierung, Februar 2021, n. 85.

déterminées. Chaque personne possède ce droit civil à la liberté religieuse indépendamment de ses convictions intimes, mais elle conserve le devoir moral de chercher la vérité concernant la vie bonne et la religion et, une fois qu'elle l'a trouvée, elle est tenue de s'y conformer. Ce devoir de cohérence demeure au plan de la morale, sans affecter l'existence des droits civils du sujet. Puisque toute personne est libre et responsable, aucune autorité ne peut exercer de contrainte : même le rejet de la foi ou d'une vérité morale (selon l'Église) ne fait pas perdre au citoyen son droit civil. Au sein de l'Église, il est rappelé expressément une limite très claire à respecter absolument par l'autorité religieuse : l'acte de foi doit rester libre.¹⁴ Sauf cette exception, la déclaration conciliaire reste centrée sur la liberté de religion dans la *société civile* et s'abstient de développer les rapports internes entre autorités et adhérents au sein des divers groupements religieux, car ce n'est pas son objet.¹⁵

IV. LE DROIT INDIVIDUEL À LA LIBERTÉ RELIGIEUSE EST UN DROIT À L'IMMUNITÉ DE COERCITION

Pour présenter le droit individuel à la liberté religieuse, il convient de citer l'un des extraits les plus significatifs de la déclaration :

Ce Concile du Vatican déclare que la personne humaine a droit à la liberté religieuse. Cette liberté consiste en ce que tous les hommes doivent être exempts de toute contrainte de la part tant des individus que des groupes sociaux et de quelque pouvoir humain que ce soit, de telle sorte qu'en matière religieuse nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience ni empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience, en privé comme en public, seul ou associé à d'autres. [...] Ce droit de la personne humaine à la liberté religieuse dans l'ordre juridique de la société doit être reconnu de telle manière qu'il constitue un droit civil.¹⁶

¹⁴ CONCILE VATICAN II, Déclaration *Dignitatis humanae*, n. 12.

¹⁵ À cet égard, certains canonistes, dont Errázuriz, ont considéré que le droit naturel à la liberté religieuse est à la société civile ce que le respect de l'autonomie des fidèles laïcs concernant leurs opinions et leurs options temporelles est à l'Église catholique (voir C.J. ERRÁZURIZ M., *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa*, I, Giuffrè, Milano 2009, 223). Par ailleurs, une série de droits fondamentaux des fidèles ont été reconnus dans le deux codes de droit canonique en vigueur. Ils protègent ces derniers par rapport à d'éventuels abus de pouvoir de la hiérarchie (voir M. DEL POZZO, *L'ordine costituzionale del Popolo di Dio*, Edusc, Roma 2023, 89-146, ainsi que la revue « Fidelium Iura », qui reprendra ses publications en 2026 sous la forme d'une revue électronique).

¹⁶ CONCILE VATICAN II, Déclaration *Dignitatis humanae*, n. 2.

L'expression « droit civil » dénote l'influence américaine qui a servi pour une part d'inspiration au Concile notamment par l'entremise du théologien John Courtney Murray.¹⁷ Il s'agit d'une conception négative de la liberté religieuse conçue comme immunité de coercition. La doctrine juridique continentale européenne postérieure au Concile aurait sans doute utilisé l'expression « droit fondamental » à la place de droit civil. Elle aurait aussi préféré parler de « liberté de religion » plutôt que de « liberté religieuse », comme le fait notamment la jurisprudence de la Cour européenne en adoptant la terminologie de l'article 9 CEDH. S'il peut y avoir certaines différences de nuances entre ces deux dénominations, on notera surtout l'existence d'une équivalence de fond : dans les deux cas, il s'agit d'un droit fondamental.

Les constitutionalistes allemands et quelques autres États européens distinguent attentivement entre les droits fondamentaux et les autres droits. Les premiers sont fondés formellement sur la Constitution ou la Loi fondamentale, tandis que les seconds sont des droits communs qui peuvent découler d'une loi ordinaire. Alors que les seconds sont facilement modifiables, voire abrogeables, les droits fondamentaux sont de rang constitutionnel et dès lors sont protégés par une juridiction spécialisée. Dans un discours prononcé devant le Parlement allemand, Benoît XVI met précisément à l'honneur cette distinction : « Pour une grande partie des matières à réguler juridiquement, le critère de la majorité peut être suffisant. Mais il est évident que dans les questions fondamentales du droit, où est en jeu la dignité de l'homme et de l'humanité, le principe majoritaire ne suffit pas ».¹⁸ Le pape s'appuie sur la protection particulièrement forte accordée par la Loi fondamentale allemande (*Grundgesetz*) de 1949 suite à la guerre mondiale provoquée par le nazisme et à l'influence importante de juristes positivistes comme Hans Kelsen qu'il importait de contrebalancer. L'article 79 §3 de cette Loi fondamentale prévoit que ce qui se réfère au “ noyau de la dignité humaine ” (cf. article 1^{er}) ne peut en aucun cas être modifié. Si les droits fondamentaux peuvent être modifiés en vertu des articles 2-19 de ladite Loi fondamentale, l'article 1^{er} leur impose une limite : ces droits

¹⁷ Voir notamment J. COURTNAY MURRAY, *The Problem of Religious Freedom*, Chapman, Londres 1965.

¹⁸ BENOÎT XVI, *Discours devant le Bundestag*, 22-IX-2011.

fondamentaux ne sont modifiables qu'au-delà du noyau de la dignité humaine. Mais il ne faut pas perdre de vue qu'une telle protection des droits fondamentaux est une caractéristique du droit allemand qui est loin d'être généralisée dans les divers droits constitutionnels.

Il serait ingénue d'espérer que la jurisprudence européenne ou les cours et tribunaux des différentes nations acceptent de reconnaître la nature humaine comme fondement ultime de ces droits fondamentaux. Les juges n'ont pas pour office de se livrer à la spéulation ni de révéler leurs convictions intimes. S'ils reconnaissent leur incomptence en matière religieuse (et, en général, ils l'observent), ils se soucient du correct exercice de leur fonction propre : dire le droit dans des litiges concrets dont ils sont saisis. Formés le plus souvent dans des facultés de droit à tendance nettement positiviste, il n'est pas étonnant que cette conception du droit continue à prédominer dans la jurisprudence, même en matière de droits fondamentaux. Il n'est pas rare que ces derniers soient considérés comme découlant de "codes", soit nationaux, soit internationaux. De plus, comme nous le verrons plus loin, notre société occidentale pluraliste adopte une attitude immanentiste qui refuse toute vision objective des droits humains basés sur la nature humaine qui renvoie à un Dieu transcendant. Cela met l'Église dans la situation cornélienne d'avoir à transmettre fidèlement sa doctrine (notamment le droit naturel) et, dans le même temps, de veiller à rendre son message compréhensible à un public sécularisé qui risque de manquer des outils conceptuels nécessaires pour le comprendre.

Joseph Ratzinger, qui soutient vigoureusement l'existence d'un ordre objectif naturel à partir du *Logos*, la Raison divine créatrice, saisit bien le problème lorsqu'il reconnaît l'aspect « émoussé »¹⁹ du droit naturel dans le monde juridico-politique contemporain (ce qu'il constate déjà en 1987 dans une publication sur l'œcuménisme). Les limites de l'efficacité du droit naturel dans une société sécularisée le conduisent à s'intéresser au dialogue et à la théorie de la discussion : un dialogue qu'il a lui-même pratiqué avec plusieurs philosophes et

¹⁹ J. RATZINGER, *Christliche Orientierung in der pluralistischen Demokratie?*, in *Kirche, Ökumene, Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln, 1987, 191.

politiques de premier plan, dont Jürgen Habermas et Marcello Pera.²⁰ Dans son célèbre débat avec Habermas, il préfère se référer aux droits de l'homme, qu'il situe tout de même dans le sillage du droit naturel. Il admet toutefois qu'en dépit de leurs prétentions d'universalité, la raison occidentale et le christianisme ne sont admis que dans certaines parties de l'humanité. Taxés d'occidentaux, même les droits humains soulèvent divers problèmes dans d'autres régions du monde. En dépit de ces critiques, Ratzinger ne manque pas de rappeler avec conviction que ces deux pôles (la raison occidentale et le christianisme) continuent à être les principaux acteurs du dialogue et il nourrit l'espoir qu'ils puissent faire preuve de la volonté d'apprentissage mutuel et d'autolimitation réciproque. Selon lui, la raison et la foi chrétienne possèdent toutes les deux les qualités nécessaires pour se compléter et se corriger mutuellement.²¹ Il convient donc d'élaborer une telle méthodologie qui devrait permettre aux chrétiens-citoyens de communiquer de manière rationnelle à leurs contemporains ce qu'ils connaissent par la foi et la révélation, en sorte que ces arguments puissent être partagés avec d'autres interlocuteurs.

Nous reviendrons plus loin sur ce point délicat, mais il convient à présent de nous pencher sur le n° 2 de *Dignitatis humanae*. Ce texte met l'accent sur le droit *individuel* à la liberté religieuse, qu'il définit de manière négative, comme une *immunité de coercition* en matière religieuse, qui concerne également la liberté de conscience fondée sur la religion. Il convient d'y observer une nuance importante : la différence entre le caractère *absolu* revenant à la liberté de ne pas être « forcé d'agir contre sa conscience » et le caractère seulement *relatif* de la liberté d'agir en matière religieuse : « nul ne peut être empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience ». La raison de cette asymétrie et de l'imposition de « justes limites » dans la seconde hypothèse uniquement est la suivante : toute « manifestation extérieure » de la liberté religieuse peut provoquer des interférences nuisibles aux droits d'autrui ou à la société : il faut dès lors tenir compte de la possibilité d'atteintes aux droits d'autrui, au bien commun et à l'ordre public juste, alors que ce risque n'existe en principe pas dans la première hypothèse (être forcé d'agir contre sa conscience),

²⁰ Voir notamment M. PERA, *Diritto e cristianesimo: la Chiesa alla prova della modernità*, Marsilio, Venezia 2015.

²¹ J. RATZINGER, *Les fondements prépolitiques*, 232-233.

puisque l'exercice de la liberté négative reste confinée dans le sanctuaire de la conscience.

Les pères conciliaires peuvent s'appuyer sur l'article 9 de la Convention européenne (CEDH) en matière de liberté de pensée, conscience et religion. Cette disposition, comme le fait également la déclaration conciliaire, distingue entre, d'une part, ce qui relève du *for interne* et jouit d'une protection absolue et, d'autre part, ce qui relève de la « manifestation » de la religion ou de la conviction. Ces manifestations affectant le *for externe*, sont susceptibles de provoquer des interférences nuisibles à l'égard d'autres sujets ; elles peuvent dès lors faire l'objet de « restrictions » par l'autorité publique compétente au sens du §2 de cette disposition.²²

Il y a lieu de donner ici une précision terminologique et conceptuelle que certains auteurs laissent parfois dans l'ombre. Lorsque la déclaration se réfère à la liberté religieuse « associé à d'autres », c'est-à-dire à une liberté « collective », celle-ci est-elle assimilable à la liberté religieuse des « groupes sociaux », dont il est question un peu plus haut dans le texte ? Voilà qui soulève la question de savoir si ces deux catégories suffisent ou bien s'il convient d'en ajouter une troisième. On peut estimer nécessaire de distinguer, en outre, la liberté religieuse « collective » de la liberté « communautaire ». La liberté de religion « collective », est un droit dont plusieurs individus sont titulaires mais qu'ils exercent conjointement (par exemple, une procession religieuse), tandis que la liberté de religion « communautaire ou institutionnelle » a trait à un droit dont le titulaire n'est pas l'individu, mais bien le groupement religieux comme tel (en ce sens, la déclaration conciliaire parle de droits revenant à des « groupes religieux » ou à des « groupes sociaux »). On songe, par exemple, au droit revenant à l'Église de nommer librement un évêque ou un autre titulaire d'office ecclésial, sans ingérence de l'État et à l'abri de pressions exercées par un autre groupement religieux. Cette troisième catégorie qui, selon les classifications d'auteurs, peut être considérée comme une

²² « La liberté de manifester sa religion ou ses convictions ne peut faire l'objet d'autres restrictions que celles qui, prévues par la loi, constituent des mesures nécessaires, dans une société démocratique, à la sécurité publique, à la protection de l'ordre, de la santé ou de la morale publiques, ou à la protection des droits et libertés d'autrui » (article 9 §2 CEDH). Le §1 précise que ces manifestations de la liberté religieuse peuvent avoir lieu « en privé comme en public, seul ou associé à d'autres ».

variante de la liberté de religion collective, est souvent qualifiée de liberté de religion « institutionnelle », assimilée à la liberté religieuse « communautaire ».²³ Bien sûr, la liberté institutionnelle doit toujours être exercée par le groupement au service de l'adhérent individuel et venir conforter sa liberté religieuse. Même si la jurisprudence européenne a reconnu plus facilement le droit individuel en matière de liberté de religion, la dimension institutionnelle a fini par s'imposer également.

V. LA DIMENSION COMMUNAUTAIRE DE LA LIBERTÉ RELIGIEUSE

L'attention d'un certain nombre de commentateurs semble se focaliser davantage sur l'immunité de coercition garantie à l'individu que sur la liberté religieuse communautaire ou institutionnelle, qui, comme nous le verrons, comporte aussi un volet positif.²⁴ La structure de la déclaration explique en partie ce constat : lorsqu'elle traite de son objet, elle souligne surtout l'aspect de l'immunité, qui est considéré comme l'un des apports le plus significatifs du Concile, lequel se rapporte d'abord à la liberté de conscience individuelle. Cependant *Dignitatis humanae* affirme sans ambages que les groupements peuvent aussi jouir d'une liberté religieuse, comme l'un des sous-titres de la doctrine générale le confirme : « la liberté des groupes religieux ». Loin de se borner à affirmer vaguement l'existence d'une dimension communautaire, le document détaille les principaux aspects découlant de la liberté religieuse de l'Église, même si ce n'est plus seulement l'Église catholique qui est visée, mais les divers groupements religieux. Ils ont, eux aussi, droit à cette immunité de coercition déjà présentée pour le droit individuel. Nous retrouvons ici le manque de précision lexicale déjà dénoncé concernant la non-distinction entre l'aspect collectif (agir ensemble) et l'aspect institutionnel de la liberté religieuse (droit revenant au groupement).²⁵ Si les jurisprudences européennes et nationales n'utilisent guère l'expression

²³ Ces notions ont été développées dans J.-P. SCHOUINNE, *La liberté de religion institutionnelle dans la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme*, préface d'E. Decaux, Éd. Pedone, Paris 2015, (« Publications de l'Institut International des Droits de l'Homme » n. 24), chap. 3, 173-244.

²⁴ Voir COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *La liberté religieuse pour le bien de tous. Une approche théologique aux défis contemporains*, Cerf, Paris 2019, avec la note de S.-TH. BONINO, *Pour lire le document*.

²⁵ CONCILE VATICAN II, Déclaration *Dignitatis humanae*, n. 4a.

liberté de religion communautaire ou institutionnelle, elles sont en revanche familiarisées avec le concept d'« autonomie » des groupements religieux qui y renvoie. Bien que ce dernier ne soit pas un synonyme de l'immunité de coercition du groupement religieux, il y a entre ces deux notions une indéniable convergence, car, en raison de son autonomie, une communauté religieuse ne peut pas être obligée à agir à l'encontre de sa doctrine ou de son éthique propre.

Cette immunité de coercition d'ordre éthique ou doctrinal se traduit parfois par la catégorie d'« objection de conscience institutionnelle ». Même si cette expression appliquée à un groupement peut prêter le flanc à la critique en raison du caractère strictement individuel de la conscience, elle est néanmoins devenue d'usage courant. Il faut aussi signaler le fait que certaines législations civiles font preuve de réticence, voire de rejet, par rapport aux objections de conscience qui ont été invoquées notamment par des centres scolaires ou des hôpitaux confessionnels, qu'ils soient catholiques ou d'autres confessions religieuses. Cependant, les juges de Strasbourg soutiennent l'*autonomie* des groupements religieux ou convictionnels, en ce compris des entreprises qui se rattachent à ladite autonomie en qualité d'« entreprises de tendance » (ou « entreprises identitaires »). Cependant, la protection dont ces entités peuvent jouir n'est pas à toute épreuve. En effet, les juges européens, jusqu'à présent peu enclins à admettre des objections de conscience individuelles en dehors du domaine du service militaire obligatoire, font preuve, de manière générale, d'une faible prévisibilité, s'autorisant à exercer un contrôle de plus en plus incisif à l'égard des groupements religieux ou convictionnels, ainsi qu'envers les entreprises identitaires en général, surtout concernant le contrôle du principe de proportionnalité. Encore plus préoccupante est l'attitude de certains législateurs nationaux qui, sous la pression d'idéologies contemporaines, vont jusqu'à interdire la pratique courante des « clauses de conscience », quand bien même ces entreprises de tendance s'appuient expressément sur des « chartes » démontrant l'incompatibilité de leur identité, croyance ou éthique avec certains pratiques comme l'avortement ou l'euthanasie que les autorités publiques entendent leur imposer.²⁶ Plus consternant est

²⁶ Ainsi, en Belgique, la loi du 15 mars 2020 visant à modifier la législation sur l'euthanasie (M.B., 23 mars 2020) prévoit que désormais « aucune clause écrite ou non écrite ne peut empêcher un médecin de pratiquer une euthanasie dans des conditions

le constat que ce sont parfois les entités catholiques elles-mêmes qui renoncent volontairement à leur cohérence éthique, mais c'est une autre problématique qui ne peut guère être reprochée à l'État...

Le second volet du droit à l'immunité de coercition montre encore plus manifestement des traits de concordance avec la jurisprudence européenne. En effet, à la réflexion, « ne pas être empêché de » est une double négation qui revient à une affirmation. À condition de respecter les exigences de l'ordre public et quelques autres principes de base,²⁷ les groupements religieux jouissent ainsi d'un arsenal de 14 droits proclamés par *Dignitatis humanae*, dont l'énumération n'est pas exhaustive.²⁸ Le n. 4 §1 du énonce cinq droits parmi les plus élémentaires : 1^o) « pouvoir se régir selon leurs propres normes » ; 2^o) « honorer d'un culte public la divinité suprême » ; 3^o) « aider leurs membres dans la pratique de la vie religieuse » (ce qui est plus large que la seule « liberté de culte ») ; 4^o) « les sustenter par un enseignement » ; 5^o) un droit aux contours plus vagues : la promotion d'« institutions au sein desquelles leurs membres coopèrent à orienter leurs vie propre selon leurs principes religieux » (ce qui semble désigner notamment des instituts de vie consacrée). Les §§2-3 présentent d'autres droits des groupements religieux plus spécifiques : 6^o) « choisir leurs propres ministres » ; 7^o) « les former, les nommer et les transférer » ; 8^o) « communiquer avec les autorités ou communautés religieuses résidant dans d'autres parties du monde » ; 9^o) « édifier des édifices religieux » ; 10^o) « acquérir et gérer les biens dont ils ont besoin » ; 11^o) « enseigner et manifester leur foi publiquement, de vive

légales » (article 3 insérant cet alinéa entre l'alinéa 3 et l'alinéa 4 de la loi du 28 mai 2002 relative à l'euthanasie). Cette disposition restreint la liberté des institutions qui souhaiteraient privilégier d'autres approches que la mort provoquée à la demande du patient. Dans son arrêt du 17 février 2022, la Cour constitutionnelle belge ne se prononce pas sur l'admissibilité d'une telle restriction au regard de la dimension collective de la liberté de pensée, de conscience de religion, considérant que les requérants, en tant que personnes physiques, ne « justifient pas de l'intérêt requis à demander l'annulation de cette disposition » (req. n° 26/2022, B.4.3). Voir E. MONTERO, L. VANBEL-LINGEN, *L'objection de conscience en droit belge*, dans L.-L. CHRISTIANS, S. WATTIER, F. AMEZ (dir.), *Les grands arrêts belges en matière de religions et de philosophies*, préface de R. Torfs, Éd. Lefebvre-Larcier, Bruxelles 2023, 48, note 45.

²⁷ L'on observe une certaine correspondance entre les « limites » signalées par *Dignitatis humanae* n. 7c et les « restrictions » prévues par l'article 9 §2 CEDH déjà citées.

²⁸ CONCILE VATICAN II, Déclaration *Dignitatis humanae*, n. 4bcde.

voix et par écrit » (cela suppose que l’apostolat se pratique dans le respect de la liberté des personnes et d’éviter à leur égard toute forme de coercition ou de prosélytisme de mauvais aloi) ; 12°) « manifester librement l’efficacité singulière de leur doctrine » ; 13°) « tenir librement des réunions » ; 14°) « constituer des associations éducatives, culturelles, caritatives et sociales ».²⁹

Ce texte, qui reflète en creux de nombreuses et diverses cicatrices que l’Église a portées au long de son histoire bimillénaire de rapports avec les pouvoirs temporels, est remarquable pour son époque. Pour en prendre pleinement conscience, il faut le resituer dans son contexte historique. *Dignitatis humanae* nous situe en 1965. Or, dix ans plus tard, dans le cadre de la l’Organisation pour la sécurité et la coopération en Europe, le Saint-Siège est appelé à produire un effort considérable pour compléter le document de clôture de la Conférence de Helsinki par l’ajout d’un « septième principe » consacré à la liberté de pensée, de conscience et de religion. Il en avait fait une condition préalable à sa participation à la conférence demandée par un État totalitaire : l’URSS. Le Saint-Siège réussit à y faire ajouter un §3 reconnaissant « la liberté de l’individu de professer et de pratiquer, seul ou en commun, une religion ou une conviction en agissant selon les impératifs de sa propre conscience ». On en est donc encore au stade des généralités de la liberté religieuse ! Or, l’accord (non contraignant) de Helsinki date de 1975, soit dix ans après la fin de Vatican II ! Ensuite, il faudra attendre le document de clôture de la Conférence de Vienne pour y découvrir un *paragraphe 16* souvent considéré comme le texte le plus protecteur de la liberté de religion en droit international public. Mais cela remonte à 1989.³⁰

Il y a donc lieu de saluer la clairvoyance et l’audace des pères conciliaires qui, en 1965, après avoir laborieusement tourné la page de la condamnation de la liberté religieuse, qui résultait d’un contexte et de circonstances tout à fait différents, ont osé opter en faveur de la liberté

²⁹ Le n. 5 parle aussi de la « liberté religieuse de la famille », qui comprend le droit des parents de décider de la formation religieuse qu’ils donneront à leurs enfants et notamment de choisir librement leur école.

³⁰ Voir E. DECAUX, *Sécurité et coopération en Europe : les textes officiels du processus de Helsinki : 1973-1992. Textes rassemblés et présentés*, La Documentation française, Paris 1992, 124.

religieuse, sans renier le droit divin comme fondement de la liberté de l'Église. Le n. 13c dudit document manifeste nettement leur position à ce sujet : « Il y a donc bien accord (*concordia igitur viget*) entre la liberté de l'Église et cette liberté religieuse qui, pour tous les hommes et toutes les communautés, doit être reconnue comme un droit et sanctionnée juridiquement ».

La perspective historique fait ainsi apparaître le lent développement de la protection juridictionnelle européenne en matière de liberté de religion (alors que d'autres droits et libertés ont progressé plus rapidement) et met en évidence la précocité relative de l'intuition conciliaire contenue dans *Dignitatis humanae*. Il faudra, en effet, attendre près de 30 ans pour que la jurisprudence européenne – la plus avancée des cours régionales spécialisées en droits de l'homme – concrétise la concordance annoncée par *Dignitatis humanae*. Ce parallélisme relatif mais indéniable est rendu possible grâce à une production autonome des juges européens ayant pris corps progressivement. Rappelons quelques dates : si la Convention européenne des droits de l'homme (CEDH) est adoptée en 1950 et la Cour EDH entre en fonction en 1959, il faudra attendre 1993 pour constater un premier arrêt de la Cour qui condamne un État (la Grèce) pour une violation de l'article 9 CEDH (suite à une question de prosélytisme de mauvais aloi) : c'est l'arrêt *Kokkinakis*.³¹ Dès la moitié des années '90, débutera une longue série d'arrêts rendus en matière de liberté institutionnelle.³² Cette thématique souhaitée par les pères conciliaires s'est donc développée au point de constituer à présent un important

³¹ Cour EDH, *Kokkinakis c. Grèce*, 25 mai 1993.

³² Fin 2023, soit 30 ans plus tard, on dénombre déjà plus de 380 arrêts en matière de conviction religieuse et philosophique, dont plus de 270 établissant une violation de ladite Convention (D'après le décompte effectué par l'Observatoire de la Chaire « Droit des religions » de l'UCLouvain : <https://uelouvain.be/fr/instituts-recherche/rscc/cdr>). Toutes les décisions et les arrêts de la Cour EDH peuvent être consultés et téléchargés sur la base de données HUDOC : <http://hudoc.echr.coe.int>. Pour une description précise de la concordance entre, d'une part, les droits mentionnés par l'Église dans *Dignitatis humanae* et, de l'autre, les droits reconnus que la jurisprudence de Strasbourg reconnaît aux groupements religieux, on peut consulter deux de nos publications qui mettent en vis-à-vis ces différents droits : J.-P. SCHOUPE, *Relations entre Église et communauté politique. Doctrines – pratiques juridiques*, Wilson & Lafleur, Montréal 2020, 163-209 ; IDEM, *La libertà religiosa istituzionale nella giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo: una rilettura canonica*, « Apollinaris » 88 (2015/1) 113-157.

secteur de la jurisprudence. Face à l'ampleur de cette jurisprudence qui – reconnaissons-le d'emblée – alterne lumières et ombres, il convient de proposer quelques brèves observations et de dégager quelques axes prometteurs en particulier pour la liberté de religion, en dépit de certaines décisions qui ont de quoi laisser perplexe ou préoccuper pour l'avenir.

- a) Tant *Dignitatis humanae* que l'article 9 CEDH comprennent dans la catégorie « liberté religieuse/liberté de religion » à la fois la liberté de religion et la liberté de conscience.³³ L'observation des affaires dont la Cour Européenne a été saisie permet de dégager deux premiers enseignements : 1°) c'est nettement à l'égard de la liberté de religion que la Cour EDH s'est montrée la plus active ; 2°) la protection de la liberté de religion qu'elle accorde s'est souvent avérée plus efficace que la promotion de la liberté de conscience, qui s'est trop longtemps focalisée sur la seule problématique des objections de conscience en matière de service militaire obligatoire. L'arrêt *Bayatyan*³⁴ a toutefois changé la donne en rattachant pour la première fois la thématique des objections de conscience à l'article 9 CEDH en lieu et place de l'article 4 §3 sur l'interdiction du travail forcé, ce qui prédispose un cadre adapté pour l'instauration d'autres types d'objections de conscience, même si jusqu'à présent la Cour EDH est restée circonscrite dans ce domaine.³⁵
- b) Dans le domaine de la *liberté de conscience individuelle*, la situation la plus préoccupante est sans doute celle des praticiens du secteur médical et, au sein de celui-ci, le sort réservé aux pharmaciens objecteurs, qui ont été déboutés plusieurs fois à Strasbourg.³⁶ Du point de vue du

³³ Pour être précis, l'article 9 CEDH protège également la liberté de pensée, mais il ne peut y avoir de confusion entre ces trois libertés.

³⁴ COUR EDH, Gr. Ch., *Bayatyan c. Arménie*, 7-VII-2011.

³⁵ Sur ce vaste et délicat sujet, voir notamment G. PUPPINCK, *Objection, de conscience et droits de l'homme : essai d'analyse systématique*, « Société, Droit, Religion » 6/1 (2016) 209-275 ; J.T. MARTÍN DE AGAR, *Libertà di coscienza*, in P. GIANNITI (a cura di), *La CEDU e il ruolo delle Corti*, Zanichelli, Bologna 2015, 1115-1154 ; R. NAVARRO-VALLS, J. MARTÍNEZ-TORRÓN, *Conflictos entre conciencia y ley. Las objeciones de conciencia*, Iustel, Madrid 2011 ; H. WATT (ed.), *Cooperation, Complicity and Conscience. Problems in Healthcare, Science, Law and Policy*, The Linacre Centre, Londres 2005 ; R. PALOMINO, *Las objeciones de conciencia*, Montecorvo, Madrid 1994.

³⁶ Voir Cour EDH, décis. *Pichon et Sajous c. France*, 2-X-2001.

volet collectif et institutionnel de la liberté de conscience, on a assisté au développement des objections dites de « *conscience institutionnelle* » soulevées par des centres scolaires et des établissements de soins, principalement en matière d'avortement et d'euthanasie. Ces clauses s'appuient souvent sur une « charte éthique » que la direction de l'entreprise et l'ensemble du personnel, du moins idéalement, souscrivent à l'embauche. Cependant, cette solution destinée à protéger individus ou institutions par rapport à certaines normes étatiques imposées qui, selon le cas, peuvent heurter leur conscience personnelle ou les valeurs fondatrices de l'entreprise, n'est pas toujours acceptée par les autorités publiques. En effet, les *clauses de conscience* sont exposées à la menace d'une radicalisation du positivisme juridique faisant caractérisant certains ordonnancements, comme nous l'avons signalé avec l'exemple de la Belgique. La bataille judiciaire sur ce point ne fait que commencer. Pour se faire une idée précise de la jurisprudence européenne à ce sujet, il faudra dès lors se donner le temps nécessaire pour que des litiges de cette nature, après avoir épousé les différents degrés de juridictions nationales, puissent faire l'objet d'un arrêt définitif rendu par la Cour EDH.

c) Ceci dit, le recours au statut d'« entreprises de tendance » ou d'« entreprises identitaires » a permis de protéger avec un certain succès de nombreux aspects de la *liberté de religion et de conscience* concernant des centres scolaires, des établissements médicaux ou encore des homes pour personnes âgées.³⁷ Cela a permis également de combler l'une ou l'autre lacune de la CEDH. En effet, le droit à l'instruction qui, suite à un défaut d'accord politique momentané, a été renvoyé au protocole n° 1, prend en compte, comme seuls sujets concernés par ce droit, l'État et les parents, ces derniers étant titulaires d'un droit prioritaire. On observe donc une éclipse totale de l'Église, en

³⁷ Dans le domaine de l'Union européenne, et plus particulièrement en matière de lutte contre les discriminations dans les relations de travail, les entreprises convictionnelles ont fait l'objet de l'article 4 de la Directive 2000/78, qui donné lieu à une jurisprudence intéressante, mais complexe, de la Cour de Luxembourg, qui par ce biais tend à augmenter le contrôle juridictionnel sur les entreprises identitaires notamment en raison d'une vérification minutieuse de la proportionnalité. Pour une présentation complète de ce sujet d'actualité, voir notamment S. CAÑAMARES ARRIBAS, *Igualdad religiosa en las relaciones laborales*, Thomson Reuters Aranzadi, Cizur Menor 2018.

dépit de son rôle historique de pionnière et de son protagonisme pluriséculaire dans ces domaines. Par ailleurs, si les écoles, les centres médicaux et l'assistance aux personnes démunies sont des thématiques réglées par le droit ecclésiastique de chaque État, ce sont aussi des matières de préférence pour les accords concordataires conclus avec le Saint-Siège.

d) Si le bilan de la protection de la liberté de religion semble nettement plus convaincant que celui de la liberté de conscience, il faut bien se rendre compte de son ampleur et de la diversité de ses aspects. Au sein des multiples facettes relevant de la liberté de religion individuelle, la question médiatique et controversée du voile islamique et des autres signes distinctifs ostentatoires ne représente que la partie apparente de l'iceberg, d'ailleurs fort dépendante de la politique locale. Pour ne pas trop allonger ce travail, nous passerons directement à la dimension institutionnelle ou communautaire de la liberté de religion, qui est spécialement concluante, même si les droits de la personne individuelle doivent toujours jouir d'une certaine priorité par rapport aux droits des groupements.

e) Il est possible de tracer certaines lignes d'interprétation de la *liberté de religion institutionnelle* par la jurisprudence européenne. De manière générale, les libertés revendiquées par l'Église dans *Dignitatis humanae* (ainsi que par les *iura nativa* codicils dont il sera question dans la prochaine section) bénéficient d'une protection juridique civile grâce à la diligence de la Cour EDH. Parmi les *points forts* de la jurisprudence de Strasbourg relatifs à la liberté religieuse institutionnelle, on soulignera la *libre nomination des chefs religieux*,³⁸ la protection de l'*unité doctrinale, rituelle et disciplinaire* du groupement religieux,³⁹ ainsi que divers autres aspects de son *autonomie d'organisation*,⁴⁰ dont la *liberté d'enseignement*.⁴¹ La *liberté de religion combinée avec la liberté d'association* (articles 9 et 11 CEDH) constitue également un axe de protection particuliè-

³⁸ Depuis Cour EDH, *Serif c. Grèce*, 14-XII-1999.

³⁹ Cour EDH, Gr. Ch., *Hassan et Tchaouch c. Bulgarie*, 26-X-2000.

⁴⁰ Cour EDH, Gr. Ch., *Sindicatul 'Pastoral cel Bun' c. Roumanie*, 9-VII-2013.

⁴¹ Cour EDH, Gr. Ch., *Fernández Martínez c. Espagne*, 12-VI-2014.

rement efficace.⁴² En revanche, les litiges opposant la liberté de religion à la liberté d'expression (article 9 contre article 10 CEDH) sont souvent tranchés en faveur de la *freedom of speech*, considérée comme le « chien de garde » de la démocratie, quand bien même la Cour reconnaît la liberté de religion comme « l'une des assises de la société démocratique ». De fait, cela ne l'a pas empêchée de venir au secours de la majorité des chrétiens d'Autriche qui se sentirent agressés par la projection d'un film obscène ridiculisant l'eucharistie. Estimant qu'il y avait lieu de prioriser la défense de la religion par rapport à la liberté artistique, la Cour EDH donna raison au Gouvernement qui avait fait interdire le film.⁴³

f) Enfin, il reste à considérer brièvement certains aspects signalés au n. 6 de *Dignitatis humanae* et à vérifier leur prise en compte par la Cour EDH. À défaut d'un droit strict à l'égalité entre groupements, c'est le droit à la *non-discrimination* (article 14 CEDH) qui préside principalement à leurs relations. Il importe de souligner que la non-discrimination n'est pas nécessairement incompatible avec la possibilité d'une « reconnaissance civile spéciale » pour autant qu'un certain niveau de liberté religieuse soit reconnu et respecté à l'égard de tous les citoyens et des communautés minoritaires. De plus, la Cour EDH condamne les États qui n'auraient pas suffisamment objectivé leurs critères de reconnaissance des cultes, ce qui pourrait engendrer des situations discriminatoires, par exemple vis-à-vis de certains groupements minoritaires ou installés plus récemment sur le territoire. Mais le *principe* de non-discrimination (plus envahissant que le *droit* homonyme en ce qu'il permet de remettre en cause l'ensemble de la législation d'un État) risque d'avoir à l'encontre d'autres droits fondamentaux un effet “rouleau-compresseur ”.⁴⁴ Les juges européens veillent également au respect du principe selon lequel l'État doit rester impartial vis-à-vis des religions (et des groupes philosophiques). Cela signifie que les autorités publiques de tout niveau ne peuvent rejeter ou interdire

⁴² Cour EDH, 97 membres de la Congrégation des Témoins de Jéhovah de Gldabi et 24 autres c. *Georgie*, 3-V-2007.

⁴³ Cour EDH, *Otto-Preminger-Institut c. Autriche*, 20-IX-1994.

⁴⁴ Voir la mise en garde de M. CARTABIA, *I 'nuovi diritti'*, dans L. GREGORIO (dir.), *Le confessioni religiose nel diritto dell'Unione europea*, il Mulino, Bologne 2012, 95-117.

aucune religion pour autant qu'elle respecte l'ordre public. Il leur est aussi interdit d'imposer une quelconque religion : personne ne peut être empêché d'entrer dans une religion ou de la quitter. Les questions de l'adhésion et du renvoi des adhérents relèvent exclusivement de l'autonomie et de l'auto-organisation des groupements religieux. À cet égard, comment passer sous silence la position des États islamistes qui, en priorisant la charia,⁴⁵ ne reconnaissent de manière générale que l'apparence des droits humains et viole en particulier le droit de « changer de religion » proclamé dans l'article 9 §1 CEDH ?⁴⁶

VI. LA DIMENSION COMMUNAUTAIRE CATHOLIQUE :

LES IURA NATIVA DE L'ÉGLISE

Avant d'envisager l'abandon du confessionnalisme de l'État, il semble nécessaire de ne pas taire un apport du droit canonique qui a puissamment contribué au processus de reconnaissance progressive de la liberté religieuse communautaire. L'Église catholique revendique une série de droits innés (*iura nativa*) qu'elle demande aux États de prendre en considération dans leurs relations avec elle.⁴⁷ Ces droits innés sont formulés dans les deux codes de droit canoniques en vigueur (CIC 83 et CCEO

⁴⁵ Dans la Déclaration des droits de l'homme de l'Organisation de la Coopération Islamique (OCI, 2020) il ne faut pas omettre de lire le dernier article contenant des dispositions générales et, en particulier, l'article 24a : « Sans préjudice des principes de la Charia Islamique et de la loi, toute personne a le droit d'exercer et de jouir des droits et libertés énoncés dans la présente déclaration ».

⁴⁶ L'article 9 §1 CEDH a fait preuve d'une plus grande fermeté sur ce point névralgique que l'article 18 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques (1966), dans lequel un simple droit d'avoir ou d'adopter une religion s'était substitué au droit de changer de religion jusqu'à ce que le Comité des droits de l'homme rétablisse le droit de changer de religion en 1993 (Voir Observation n° 22 [§5] de 1993 : https://www.humanrights.ch/cms/upload/pdf/2023/230926_General_comment_22.pdf; consulté le 24-VIII-2024).

⁴⁷ Diversement, le doyen Ulrich Rhode considère que les *iura nativa* relèveraient plutôt de la doctrine catholique à exposer aux fidèles dans des « documents doctrinaux », mais n'auraient pas leur place dans un code de droit canonique qui n'oblige pas les États, ces sujets n'étant qu'invités à en tenir compte dans leurs rapports avec l'Église : voir U. RHODE, *La funzione d'insegnare della Chiesa in un contesto secolarizzato*, dans J. MIÑAMBRES (a cura di), *Diritto canonico e cultura giuridiche nel centenario del Codex Iuris Canonici del 1917 (XVI Congresso internazionale della Consociatio studio iuris canonici promovendo)*, Edusc, Roma 2017, 418.

90) promulgués dans le sillage de Vatican II. L'origine préconciliaire de ces canons déjà présents dans le CIC de 1917, à quelques détails près, est moins connue. Le cardinal Pietro Gasparri a veillé à les y introduire à une époque encore totalement marquée par l'ancien *Ius publicum ecclesiasticum*, école à laquelle il appartenait et qui a influencé la plupart des canonistes de son temps. Ces canons ont donc curieusement survécu à la substitution du concept vraiment ecclésiologique de la *communio* du Peuple de Dieu à la notion obsolète de *societas iuridice perfecta*. D'où ces expressions, au style un peu suranné, figurent toujours dans le CIC 1983 et le CCEO 1990.⁴⁸ Les droits proclamés sont, par exemple, le droit inné de l'Église à posséder et à gérer des biens temporels : *iure nativo, independenter a civile potestate*.⁴⁹ Si ces termes conservent leur signification juridique traditionnelle, ils se sont enrichis de certaines nuances ecclésiologiques redevables à Vatican II que le droit canonique a assimilées. Pour prolonger l'exemple qui vient d'être donné, on songera au rôle renforcé dévolu aux laïcs dans l'administration des biens ecclésiastiques en comparaison avec l'organisation extrêmement cléricale du CIC 1917. On rappellera les accords concordataires qui peuvent porter sur ces matières dans le cadre des relations Église-États, conformément au cadre fixé par *Gaudium et spes* n. 76, à savoir comme un exemple de la coopération, facultative mais encouragée, entre l'Église et l'État. Il convient donc de souligner l'existence dans les deux codes de droit canonique d'un catalogue de droits innés (*iura nativa*) de l'Église实质iellement équivalents aux droits communautaires de liberté religieuse énoncés par *Dignitatis humanae*. Pour éviter de fastidieuses répétitions, il sera renvoyé aux publications indiquées en note.⁵⁰ L'expé-

⁴⁸ On pourrait se demander comment expliquer la longévité du concept de droit inné ? A cet égard, on peut émettre l'hypothèse suivante : d'une part, la plupart des droits innés de l'Église trouvant leur origine dans le droit divin, ne sont guère sujets à modification ni à suppression ; d'autre part, les limitations inhérentes au vocabulaire de la technique juridique rendent improbable, voire impossible, tout essai de renouvellement radical et total de la terminologie (voir J.-P. SCHOUUPPE, *Les iura nativa de l'Église : un anachronique vestige iuspubliciste ou une exigence actuelle du droit divin ?*, in J.I. ARRIETA [dir.] *Ius divinum*, Marcianum Press, Venezia 2010, 1229-1248).

⁴⁹ Voir canon 1254 §1 CIC 1983 relatif au droit patrimonial canonique.

⁵⁰ J.-P. SCHOUUPPE, *Relations entre Église et communauté politique*, 163-209 ; IDEM, *La libertà religiosa istituzionale nella giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo*, 113-157. Voir aussi L. OKULIK, *La libertà della Chiesa nel contesto attuale*, dans GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (dir.), *Libertà religiosa e rapporti Chiesa-società politica*, Glossa, Milan

rience démontre que, si les *iura nativa* n'obligent directement que les fidèles catholiques, ils constituent des repères utiles pour permettre aux États de tous types, qui ont parfois une idée approximative de l'Église catholique, de découvrir d'emblée les principaux contours de la position des fidèles dans l'Église ainsi que les revendications de cette dernière concernant la liberté religieuse. Le cas échéant, ils pourront conclure un accord avec le Saint-Siège, comme la République populaire de Chine l'a fait en matière de nominations épiscopales, un accord récemment renouvelé pour la troisième fois.

VII. L'ABANDON DU CONFESIONNALISME DES ÉTATS

Si la *Dignitatis humanae* se concentre sur la liberté religieuse, cette déclaration, en tant que document du Concile, doit être lue en lien avec le n. 76c de la constitution *Gaudium et spes*, qui établit le cadre général des relations Église-États et livre les principes qui doivent présider à ces rapports : d'une part, les principes d'*indépendance* et d'*autonomie* de l'Église et des États, chacun de ces deux sujets se limitant à son domaine propre, supposent une séparation ; d'autre part, il y a aussi un appel à une *libre coopération* entre eux, car ces deux sujets sont au service de la personne humaine. Ne pouvant être “ disséqué ”, le fidèle-citoyen influe comme facteur de rapprochement entre ces deux acteurs. Les documents conciliaires ne contiennent plus aucune référence concernant les fonctions de l'État jusque-là conçu comme bras séculier de l'Église.⁵¹ Ils prennent acte du pluralisme religieux. Le dualisme chrétien est devenu *dualisme pluriel*.

La sortie du régime de chrétienté et la forte évolution accomplie dans le sens de la sécularisation et du pluralisme constitue désormais un fait incontestable en Occident. Il est, en revanche, moins clair que tous les tenants et aboutissants de cette mutation y aient été assimilés jusqu'à dans leur dernière conséquence. Comme l'on sait, l'abandon du confessionnalisme d'État dans les assises conciliaires, même si ce point était en

2007 ; D. ALBORNOZ PAVISIC, *I diritti nativi della Chiesa nel Codice di Diritto Canonico e nel diritto concordatario vigente*, LAS, Rome 2008 ; D. LE TOURNEAU, *Los derechos nativos de la Iglesia independientes del poder civil*, « *Ius Canonicum* » 37 (1997) 601-617.

⁵¹ Voir l'excellente synthèse concernant l'évolution du dualisme : M. RHONHEIMER, *Fede cristiana, Chiesa cattolica e struttura politico-teologica del dualismo cristiano*, in P. DONATI (a cura di), *Laicità: la ricerca dell'universale nelle differenze*, il Mulino, Bologna 2008, 33-97.

crise depuis longtemps, constitue l'un des fruits du Concile, qui entraîna l'effondrement du *Ius publicum ecclesiasticum*.⁵² Cette école canonique, née à Würzburg et poursuivie à Rome, repose sur trois piliers : le concept de société juridique parfaite, le pouvoir indirect de l'Église dans les affaires temporelles ainsi que le confessionnalisme de l'État. En même temps qu'au confessionnalisme de l'État qui, sans être condamné, cesse d'être le modèle proposé, l'Église renonce officiellement à toute prétention de pouvoir (juridique) indirect dans les affaires temporelles et se borne à maintenir sa fonction (morale) magistérielle à l'égard de toute personne de bonne volonté, à laquelle elle ne pourrait renoncer sans compromettre sa mission. Parallèlement, au plan ecclésiologique, la notion de *communio* remplace celle de *societas iuridice perfecta*, qui avait fait son temps, bien que le cardinal Ottaviani ait tenté de défendre cette position devant l'assemblée conciliaire. Suite au vide provoqué par le désaveu de cette école, s'est ouvert un vaste chantier de reconstruction de la discipline canonique des relations Église-États sur les nouvelles bases indiquées et de nouveaux accords concordataires se concluent, alors que d'aucuns s'étaient empressés de considérer ceux-ci comme des instruments obsolètes...

Dans le sillage de Vatican II, d'importants bouleversements de régimes politiques dans le sens de la laïcité ne tardent pas à se manifester dans les anciens États catholiques, tandis que la plupart des États d'autres confessions chrétiennes et de religion islamique restent en place.⁵³ Pour importante que soit l'affirmation de l'indépendance et de l'autonomie de l'Église et des États dans *Gaudium et spes* n. 76c, celle-ci a toutefois de quoi susciter la perplexité des catholiques dans de nombreux États, surtout européens, dans lesquels la liberté de l'Église et des groupements religieux fait couramment l'objet de pressions sournoises, alors que d'autres régions du monde sont le théâtre de persécutions des chrétiens qui sont même parfois systématiques. On peut aussi déplorer le fait que les groupements religieux (mais pas seulement eux) fassent l'objet d'un contrôle étatique ou supranational de plus en plus incisif,

⁵² Voir notamment M. NACCI, *Chiesa e Stato dalla potestà contesa alla santa cooperatio. Un profilo storico-giuridico*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2015.

⁵³ Sauf la Suède et la Norvège, qui renoncèrent à la confession luthérienne en ce XXI^e siècle.

comme nous venons de le signaler à propos de la jurisprudence européenne.⁵⁴ Ce panorama pourrait donner l'impression que la protection de la liberté religieuse et de conscience représente une valeur qui, aux yeux de certains États, compte moins que les préjugés et les risques de violence entre religions ou encore la dangerosité de certaines sectes à caractère prétendument religieux.

Au-delà de ces signaux alarmants, il convient de reconnaître l'importance de la *sortie de la chrétienté* et d'en soupeser toutes les conséquences. Si cette profonde évolution encouragée par *Dignitatis Humanae* offre une opportunité pour développer la coresponsabilité des fidèles ainsi que la liberté des groupements religieux et le pluralisme, elle comporte inévitablement la disparition du bras séculier sur lequel l'Église a pu s'appuyer dans le passé, même si ce fut parfois au prix de certaines compromissions avec des pouvoirs non démocratiques. Désormais, les États religieusement neutres ou laïcs représentent la tendance *mainstream* des régimes étatiques en Occident. Dans la « grande Europe » actuelle (au sens des 46 États membres du Conseil de l'Europe), l'Église catholique continue à se trouver dans la situation d'un culte minoritaire dans de nombreux États demeurés confessionnels : anglican, orthodoxes, luthériens, calvinistes, voire islamiques. Par conséquent, qu'il s'agisse d'un État non confessionnel (où elle est souvent majoritaire mais privée de bras séculier) ou bien d'un État confessionnel (dans lequel elle est généralement minoritaire), l'Église catholique est aujourd'hui devenue une religion parmi d'autres. Elle prend ainsi progressivement conscience de l'ignorance généralisée de la doctrine chrétienne, voire de l'indifférence (plutôt que du rejet) qu'elle suscite dans de nombreuses nations occidentales. Le décrochage culturel avéré entraîne l'ignorance du droit naturel, auquel le magistère, la théologie et le droit canonique catholiques continuent pourtant de se référer, alors que le monde juridico-politique séculier, à quelques exceptions près (comme le continent africain), a priorisé une conception immanente et pluraliste.

Une telle métamorphose comporte de nombreuses implications dont l'assimilation requiert un certain temps de maturation. De plus, les fortes migrations de populations et divers autres phénomènes liés

⁵⁴ C'est le cas de la Cour EDH mais aussi de la Cour de Justice de l'Union Européenne, en particulier dans les litiges relatifs aux relations du droit du travail.

à la mondialisation ont accentué la sécularisation et le pluralisme de la société occidentale. L'Église a donc pris acte du fait que, si elle s'est vue confier la mission d'évangéliser, elle ne peut plus compter sur le bras séculier pour diffuser sa doctrine sociale et ses enseignements. L'affranchissement de leur obligation de confesser une religion déterminée signifie que, depuis plusieurs décennies, les États sont amenés à considérer la position catholique sur la dignité humaine et sur d'autres thèmes "substantiels" comme une "doctrine particulière" qu'ils ne peuvent plus endosser purement et simplement mais qui, pour prétendre au moindre effet civil, doit se justifier. Il en résulte une considération de la doctrine sociale de l'Église et du droit naturel comme une "doctrine globale devenue particulière", ce qui suppose un certain déclassement aux yeux des autorités publiques, même si celles-ci ne peuvent préjuger en rien la qualité de son contenu : le principe de l'incompétence des États en matière religieuse les obligeant à une certaine retenue et impartialité. De son côté, l'Église continue à revendiquer la valeur universelle de son message, notamment sa compréhension de la vérité sur l'homme, mais, dans l'accomplissement de sa mission, elle doit tenir compte de la sécularisation croissante des personnes à convaincre. Nous reviendrons dans le volet d'éthique politique sur cette véritable mutation en cours.

VIII. L'ÉCLAIRAGE COMPLÉMENTAIRE DE L'ÉTHIQUE POLITIQUE

Pourquoi aborder ici l'éthique politique ? On entend par là une discipline nécessaire pour connaître les principes et les règles censés présider aux débats publics qu'un État de droit devrait veiller à faire respecter en vue du correct fonctionnement des institutions démocratiques. Or, l'actualité politique de plusieurs États réputés « de droit » montre qu'on est souvent loin du compte. Il ne suffit pas de traiter dans une enceinte universitaire, de surcroît ecclésiale, au sujet des valeurs qui peuvent véritablement conduire au bonheur des personnes et contribuer au bien commun de la société : il faut veiller à ce que ces valeurs vraiment humaines parviennent effectivement aux instances démocratiques et soient reconnues, dans la mesure du possible, au sein même des débats publics ayant lieu non seulement à l'échelle étatique mais aussi aux autres niveaux de pouvoir. L'éthique politique apparaît ainsi comme un relais indispensable en vue d'une

transformation effective de la société dans le respect des règles régissant les institutions politiques.⁵⁵

Dans cette *Alma Mater*, il y a déjà un certain nombre d'années, Martin Rhonheimer a soutenu l'importance de l'éthique politique. Il a proposé un retour à l'unité aristotélicienne entre la pratique individuelle des vertus et la pratique des vertus dans la *Polis*. En effet, s'il convient de distinguer l'éthique de l'individu de l'éthique politique, cette dernière ne doit pas être séparée de la morale. N'est-ce pas aussi dans les institutions politiques que chaque citoyen acquiert et pratique les vertus civiques ? C'est en prenant ses responsabilités dans la vie politique que la personne peut se perfectionner dans la poursuite du bien commun. Étant donné la non réception actuelle du droit naturel, il convient de développer une éthique politique, plutôt qu'une éthique « naturelle », qui risquerait d'être repoussée en raison de sa rattachement possible à une doctrine catholique désormais devenue particulière. L'éthique politique est, selon cet auteur, une éthique « culturelle » reflétant une rationalité morale. Elle « continue, complète et perfectionne » l'éthique de l'individu et comporte une vérité propre, qui est une « vérité pratique » concernant « la praxis publique institutionnalisée selon les règles de droit ». Plutôt qu'une éthique de vertus personnelles, il s'agit avant tout d'une « éthique d'institutions ».⁵⁶

Il suffira d'aborder ici que quelques idées de base de l'éthique politique et de l'éthique de la discussion, dont la prise en compte est nécessaire pour qu'il soit possible de parler d'un débat public digne de ce nom.⁵⁷ Comme l'on sait, cela requiert d'abord de réunir les conditions pratiques d'une égale participation de tous les acteurs de la discussion

⁵⁵ Rhonheimer dénonce notamment le fait que « dans certaines occasions, la défense du caractère laïc de l'État n'est rien d'autre que le refus d'entrer dans un vrai débat public sur les arguments allégués par les citoyens “non laïcs” et par l'Église » (M. RHONHEIMER, *Democrazia moderna, Stato laico e missione spirituale della Chiesa: spunti per una concezione politica ‘sana’ della laicità*, in P. DONATI [a cura di], *Laicità*, 112 [traduction libre]). Il appelle « intégralisme de la laïcité » ce qu'on entend le plus souvent par laïcisme.

⁵⁶ M. RHONHEIMER, *Why is Political Philosophy Necessary?*, in IDEM, *The Common Good of Constitutional Democracy*, ed. by William F. Murphy Jr., The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2013, 24.

⁵⁷ Voir notamment IDEM, *The Common Good of Constitutional Democracy*, 72-141 ; E. VIO-
LA, *Autorità ed egualianza nella democrazia deliberativa*, dans R. LUPPI (a cura di), *Autorità e democrazia. Educare al pluralismo nel XXI secolo*, Armando Editore, Roma 2022, 59-94.

qui doivent pouvoir intervenir à égalité de droits. Ensuite, exiger de chacun d'eux une disposition et un effort d'écoute et de remise en question personnelle, qui ne va pas toujours de soi. De plus, comme il ne suffit pas de respecter des « procédures formelles », mais que, pour être réelle, la démocratie doit aussi être « substantielle », il y a lieu d'assurer dans toute discussion politique une place effective aux débats de fond, de façon à ne pas se borner à chercher, dans une optique limitée au court terme, la solution de facilité consistant à parvenir au plus vite à un consensus susceptible d'emporter la majorité des votes requise. En ce sens, il y a lieu de considérer comme insuffisante la quête d'un « overlapping consensus » (un consensus par recouplement de type rawlsien, que Habermas ne manqua pas de critiquer).⁵⁸ Ce phénomène récurrent dans nos démocraties occidentales peut s'avérer nuisible au principe démocratique dans la mesure où il risque de priver les institutions politiques concernées de l'épaisseur rationnelle et éthique nécessaire pour assurer la dimension dialogique de la discussion. Il ne serait pas non plus correct de limiter les intervenants dans leur choix, en excluant a priori certaines doctrines globales.⁵⁹

Parmi d'autres éléments de l'éthique politique qui mériteraient d'être rappelés ici, un principe semble sortir du lot : chaque partie à la discussion a non seulement un droit mais aussi un *devoir* d'exprimer et de défendre son point de vue avec conviction. En effet, si un acteur omet cette opportunité, il risque de priver le débat public d'un élément de vérité qu'il est peut-être le seul à connaître ou en état d'alléguer. Comme le souligne Francesco Viola, il ne s'agit pas tant de faire valoir ses propres préférences que de « montrer que la propre conception du bien commun est meilleure que celle des autres et que ceux-ci doivent

⁵⁸ J. HABERMAS, *Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls' Political Liberalism*, « Journal of Philosophy » 92 (1995) 109-131. Dernièrement, Habermas a repris l'écriture pour dénoncer les ravages que les réseaux sociaux, clos sur eux-mêmes, provoquent au détriment de la qualité de la discussion politique : J. HABERMAS, *Espace public et démocratie délibérative : un tournant*, Gallimard, Paris 2023 (« NRF Essais »).

⁵⁹ À une certaine époque Rawls reprocha à Habermas d'exclure certaines conceptions globales non rationalistes, par exemple de type métaphysique, et dès lors de ne pas respecter le pluralisme (Voir J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, expanded edition, New York 2005, 372-434).

l’accepter et la partager ».⁶⁰ Ce dernier point est particulièrement éclairant concernant les chrétiens, car ce devoir d’éthique politique au profit du bien commun vient en quelque sorte renforcer le devoir moral incombant aux fidèles de faire de l’apostolat. Plus la société se sécularise et se pluralise, plus les connaissances à la lumière de la révélation chrétienne et du magistère ecclésiastique deviennent une denrée rare, ce qui augmente la responsabilité d’en assurer la fidèle transmission. Mais, pour être fructueux, cet échange doit se produire de manière adéquate au temps présent, c’est-à-dire en veillant à “ traduire ” les références théologiques et magistérielles en arguments rationnels et adaptés à leurs interlocuteurs.

IX. UNE MISSION SPÉCIFIQUE POUR LES FACULTÉS ECCLÉSIASTIQUES AU SEIN D’UNE SOCIÉTÉ SÉCULARISÉE

Comme cela vient d’être rappelé, la *Dignitatis humanae* revendique pour l’Église-institution la liberté d’accomplir sa mission qui comprend de nombreuses facettes. Celle-ci comporte notamment la liberté institutionnelle de communiquer la position doctrinale officielle de la hiérarchie catholique et la liberté revenant à chaque fidèle de pratiquer cette religion et de faire de l’apostolat. Depuis Vatican II, cette voie personnelle de transformation du monde est devenue prioritaire, sans rendre pour autant obsolète la voie officielle et diplomatique qui, bien que passée au second plan, reste essentielle. Le constat de *l’existence de la liberté de religion*, toujours nécessaire d’une protection juridique attentive, implique une responsabilité dans l’évangélisation tant de la part des pasteurs que des fidèles. Mais, du moins en Europe,⁶¹ cette voie prioritaire est freinée dans son élan par la sécularisation. Celle-ci s’est tellement répandue que bon nombre de citoyens, même s’ils ont été baptisés, ne partagent même plus l’idéal de vivre en chrétiens, voire ne portent plus d’intérêt pour les choses de la religion. Bon nombre d’entre eux, tout

⁶⁰ F. VIOLA, *Il principio di maggioranza e la verità nella democrazia*, « Dialoghi » 4/3 (2004) 28-35. Voir aussi son argumentation (spécialement aux pages 4-5 ; traduction libre).

⁶¹ Le cas des États-Unis, où il est encore permis de parler de Dieu dans la vie publique, mais où les électeurs sont, à l’évidence, extrêmement divisés au plan des valeurs éthiques, est peut-être une exception qui confirme la règle qui vaut pour l’Occident. Il en va différemment, par exemple, en Afrique ou en Amérique latine.

en demeurant ouverts à une vague spiritualité, ne possèdent plus les notions philosophiques et théologiques de base nécessaires pour recevoir avec fruit la doctrine catholique.

La relégation de la doctrine chrétienne au rang d'une « doctrine particulière » implique, comme nous l'avons montré, la mise au point d'une pédagogie permettant l'évitement des arguments d'autorité qui, sauf dans certains milieux privilégiés et dans certaines circonstances, sont non seulement devenus irrecevables, mais aussi contreproductifs. Dans les débats publics et les institutions politiques, toute doctrine particulière doit nécessairement passer par le tamis du dialogue et de l'argumentation rationnelle. Suite au regrettable constat qu'un certain nombre d'universités dites « catholiques » ne souhaitent plus ou, du moins, ne paraissent plus être en mesure de remplir une telle mission, il semble que la tâche de former les étudiants en vue de ce défi revienne prioritairement aux facultés ecclésiastiques et aux universités pontificales. Dans cette optique, il s'agirait de poursuivre deux finalités complémentaires : d'une part, continuer à dispenser la formation philosophique et théologique nécessaire à une fidèle transmission du dépôt de la foi ; d'autre part, former au dialogue rationnel. Ce second aspect s'adresse tout spécialement aux fidèles laïcs qui, comme le Concile l'a mis en évidence, ont pour mission de « travailler comme du dedans à la sanctification du monde ».⁶² Ils sont donc spécialement appelés à s'engager davantage aux différents niveaux de la vie politique et culturelle.

En ce sens il serait souhaitable de coupler à une solide formation doctrinale une initiation à la pratique du dialogue et de l'argumentation rationnelle, de façon à ce que les fidèles puissent communiquer et à dialoguer avec leurs contemporains de manière convaincante. Si cela semble impliquer de renoncer à l'*utilisation* des arguments d'autorité, cela n'empêche pas un catholique de *s'inspirer* de la doctrine chrétienne (dont la doctrine sociale de l'Église) pour faire ses choix éthiques et de chercher ensuite à les rendre compréhensibles au plus grand nombre dans le cadre de débats politiques. Cette proposition méthodologique, qui est sans doute déjà suivie spontanément, au moins en partie, par tout enseignant qui a le sens de la pédagogie, n'est pas suspecte de relativisme. En somme, il s'agit de proposer aux professeurs et aux étudiants de sortir de

⁶² CONCILE VATICAN II, Constitution *Lumen gentium*, n. 31b.

la routine et de leur zone de confort pour faire ensemble un certain effort méthodologique, afin de traduire des contenus éthiques en *arguments rationnels* pour qu'ils puissent être *partagés* avec d'autres. Concrètement, cela conduirait à développer davantage la formation philosophique et l'art de l'argumentation. Toutefois, il ne s'agit pas d'une question d'ordre pratique résolvable en un tournemain. Cela supposera parfois une profonde réflexion et une recherche minutieuse de la part des enseignants pour trouver des arguments plus adaptés à la culture et aux mentalités contemporaines, mais aussi de la part des étudiants qui connaissent mieux les courants novateurs et les modes d'expression des générations montantes. À l'évidence, un tel défi requiert une collaboration solidaire de longue haleine qui ne peut être laissée à l'improvisation. Il peut être utile, par exemple, de rechercher des données économiques et statistiques afin, de chiffrer les conséquences négatives qu'un désordre éthique déterminé peut coûter à la société politique ; inversement, il est possible de constater l'incidence que la pratique de certaines vertus peut avoir en faveur du bien commun. Bien entendu, pour démontrer rationnellement le bien-fondé de ces enseignements, il conviendra de faire valoir de nombreux champs du savoir : des arguments juridiques, des stratégies politiques éprouvées, des données psychologiques et de observations sociologiques, la lumière du sens commun, etc.

Développer la capacité d'argumentation des étudiants afin qu'ils puissent se faire comprendre de leurs contemporains, et même les convaincre, n'est-ce pas une excellente manière de répondre au souhait de dialogue formulé par le pape François dans l'encyclique *Fratelli tutti*? Après avoir refusé de réduire le dialogue à de simples négociations en vue d'avantages que le pouvoir procure et après avoir encouragé la recherche de la vérité et du bien commun, le saint Père conclut : « les héros de l'avenir seront ceux qui sauront rompre cette logique malsaine et décideront de défendre avec respect un langage chargé de vérité, au-delà des avantages personnels. Plaise à Dieu que ces héros soient en gestation dans le silence au cœur de nos sociétés ! ».⁶³

Sans exclusive, il revient sans doute plus spécifiquement aux facultés ecclésiastiques de préparer ces « héros de l'avenir ». Cet énorme défi requiert une longue et sérieuse préparation. Si le langage, dans le

⁶³ FRANÇOIS, Encyclique *Fratelli tutti*, n. 202.

contexte des débats publics tenus dans une société sécularisée et plurielle, se doit d'être « chargé de vérité », la vérité comme telle doit en rester au stade de l'inspiration du discours et pénétrer progressivement son contenu. Elle a donc besoin d'être traduite en arguments rationnels et sagement illustrée, car si la vérité comme telle était directement “assénée”, elle acquerrait forcément le statut de (suprême) argument d'autorité brandi par une partie pour l'emporter, ce qui contredirait le caractère dialogique de la discussion et entraînerait *ipso facto* son échec.

