

## Laval théologique et philosophique



### ANDRÉ-VINCENT, Philippe I., *Liberté religieuse, question cruciale de Vatican II*

Jean-Guy Pagé

Volume 35, numéro 3, 1979

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/705756ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/705756ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Pagé, J.-G. (1979). Compte rendu de [ANDRÉ-VINCENT, Philippe I., *Liberté religieuse, question cruciale de Vatican II*]. *Laval théologique et philosophique*, 35(3), 319–322. <https://doi.org/10.7202/705756ar>

l'Alliance biblique. « L'Alliance pose les conditions d'un excès et d'une vie qui se déploie en se donnant, en un mot, d'un amour. Le croyant, qui reconnaît l'Autre, ne le reconnaît nulle part ailleurs que dans la communication, venue dans le concret d'une histoire où son désir naît du désir de l'Autre et se rapporte au désir de l'Autre. Dieu, reconnu comme don, se donnant dans le silence de la création, n'inclut aucune parcimonie. Jésus, homme, se donnant corps et parole comme don de la vie dans le silence de la création, corps de visibilité de Dieu se donnant, apparaît au chrétien comme cet excès. Mais, de l'excès et de l'inouï, on ne peut rien dire, dans l'ordre de la nécessité, sinon après coup, pour en dégager une logique. Ni nécessaire, ni utile, Jésus de Nazareth est reconnu comme don de Dieu par ceux qui croient en Lui » (p. 225).

L'Alliance chrétienne est celle du don gratuit par excellence, l'amour. Pour le chrétien plus que pour tout autre homme la question de Dieu devrait donc être « une question libre, c'est-à-dire non nécessaire, inutile. Mais dire inutile est encore trop faible. Car, on en appelle encore à une utilité. Elle est au-delà, ou en deçà de l'utile ou de l'inutile. Par-delà (*Jenseits...*) utile et inutile, elle est une question gratuite, un don, une blessure que chacun reçoit des autres et qui nous suit dans les actes les plus simples de notre vie. La question de Dieu se lève, non parce qu'elle apporte quelque solution aux problèmes que nous reconnaissons être les nôtres. Nous n'avons aucun besoin de Dieu pour résoudre nos problèmes. Mais elle se lève comme le mouvement même du désir, dans la gratuité de l'Amour, dans le sans appui d'un don qui échappe aux appuis de notre raison efficace » (pp. 325-326).

L'auteur nous amène à sa vision des choses notamment par l'analyse structurale très poussée de deux passages bibliques : *Deutéronome* 6, 4-9 et le chapitre 2 des *Actes des apôtres*.

Tout au long de l'ouvrage, on se trouve confronté aux questions les plus fondamentales de la théologie : Quel doit être le statut de l'Écriture en christianisme ? Qui est Jésus-Christ ? Comment concevoir le salut ? etc... La réponse est toujours cherchée « par-delà l'utile ou l'inutile », dans l'ordre de la gratuité.

Certains trouveront peut-être l'ouvrage un peu « rêveur » dans le présumé culturel d'où il part, à savoir la fin de la problématique de la référence stable. En milieu nord-américain, du moins les premières questions qu'on pose au

théologien nous semblent toujours dans l'ordre de la causalité : pourquoi ? comment ? etc. Seul l'ordre de questionnement semble avoir changé. Autre remarque : l'auteur ne nous a pas convaincu qu'il propose une théologie moins anthropocentrique que la théologie traditionnelle ; bien sûr, sa théologie ne l'est pas de la même manière, mais l'homme du désir, c'est toujours secrètement l'homme qui a besoin de l'Autre pour devenir quelqu'un.

L'ouvrage est sûrement l'une des meilleures illustrations que nous connaissons de l'apport des sciences humaines en théologie. C'est tout un esprit, pas seulement une technique qu'on a trouvé de ce côté. L'intuition n'est pas neuve ; mais elle est remarquablement vérifiée.

Comme théologien, nous avons perçu l'ouvrage, par moments, un peu comme une version contemporaine de la théologie apophatique classique. Les présupposés philosophiques sont évidemment tout autres.

Un ouvrage tel que celui-là ne peut faire autrement que de marquer celui qui accepte d'en jouer le jeu. Il le traversera de part en part.

R.-Michel ROBERGE

Ph.-I. ANDRÉ-VINCENT, **Liberté religieuse, question cruciale de Vatican II**, Paris, Téqui, 1978, 11 x 18 cm, 57 pages.

L'auteur rassemble dans cette brochure, à l'intention d'un public plus large, les thèses essentielles d'un ouvrage publié en 1976 : *La liberté religieuse, droit fondamental*. En guise d'introduction, il note que, dans certains pays, la persécution religieuse s'abrite derrière le masque d'une proclamation des droits de la personne, y compris celui de la liberté religieuse. Vatican II, pour sa part, a revendiqué dans la déclaration *Dignitatis humanae* le droit à la liberté religieuse. Pourtant, il l'a fait à ses risques et périls. En effet, deux interprétations opposées ont biaisé la pensée du concile sur ce sujet : les uns, oubliant la doctrine des droits fondamentaux élaborés par Pie XII et Jean XXIII, ont vu dans cette déclaration une menace aux droits de Dieu ; d'autres ont prétendu que l'Église se ralliait désormais à l'idéologie des « Droits de l'homme » qu'elle avait naguère condamnée. Pour d'aucuns, la liberté religieuse serait le « cheval de Troie du modernisme dans l'Église de Vatican II ». D'autres y voient la

grande nouveauté du concile et l'invoquent pour l'autodémolition des structures traditionnelles. « Sous le couvert d'un concept ambigu une dialectique d'irrégion est à l'œuvre » : en liturgie la créativité remplace la règle et elle remplacera bientôt les dogmes.

La liberté moderne est née dans un climat nominaliste et s'est développée en climat idéaliste et subjectiviste, négateurs de la vérité ontologique des choses. C'est l'esprit de l'homme qui crée la vérité et sa volonté, le bien. Il n'y a d'obligation qu'en vertu de contrats toujours révocables : le mariage est tel. Mais, comme cette notion de la liberté est destructrice non seulement de l'ordre naturel, mais aussi de la société, on sauve celle-ci en transposant la liberté dans la loi, sous la forme d'un contrat social. De la sorte « l'infailibilité de la Conscience passe de l'individu au Pouvoir ». Et il va sans dire que, dans un tel contexte, toute relation de l'homme à Dieu est exclue.

Est-ce une telle notion de la liberté que Vatican II aurait introduite dans la doctrine de l'Église ? Bien sûr que non ! La déclaration *Dignitatis humanae* ne peut être interprétée dans l'optique de la Déclaration des droits de l'homme ; elle doit l'être selon la doctrine des Souverains Pontifes les plus récents sur les droits inviolables de la personne humaine et l'ordre juridique de la société.

Dans un premier chapitre de son opuscule, l'auteur retrace l'histoire de la liberté religieuse à l'époque moderne et dénonce sa perspective purement individualiste. Au Moyen Âge et même à l'époque de la Renaissance et de la Réforme, la liberté religieuse comportait deux éléments : un élément individuel et un élément communautaire ; on insistait d'ailleurs davantage à cette époque sur le second que sur le premier, ce qui amena des persécutions en divers pays et, en conséquence, l'exode des chrétiens ainsi persécutés vers des terres de liberté, v.g. l'Amérique. Barthélémy de Las Casas fut le grand défenseur de la liberté religieuse, même païenne, des Indiens, tant sur le plan individuel que sur le plan communautaire. Mais, avec la Révolution de 1789, la liberté religieuse n'est plus définie que dans une optique individuelle par suite de l'influence des courants de pensée de l'époque. Dans ce contexte, la religion devient une opinion parmi d'autres ; elle est refoulée dans le sanctuaire de la conscience personnelle et elle perd ses droits à l'expression sociale. Par la Constitution civile du clergé, l'Église était nationalisée et démocratisée. Une telle agression des législations libérales contre les

communautés religieuses se poursuivra tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle en divers pays et cela au nom de l'absolutisme des droits individuels et de la loi civile. C'est contre cette liberté religieuse partiellement fausse que se dressèrent les Papes, de Grégoire XVI à Léon XIII.

La Déclaration des Droits de l'Homme votée par l'O.N.U. en 1948 est, sur le sujet de la liberté religieuse (art. 18), moins négative que celle élaborée par la Révolution de 1789 ; elle admet même le droit de manifester ses convictions religieuses sur le plan social ou public. Il lui manque cependant un élément fondamental : l'affirmation que la religion est avant tout une réalité inscrite par Dieu lui-même dans la nature de l'homme et non une simple option ou opinion de l'individu. La liberté religieuse implique le droit pour les enfants d'être éduqués par leurs parents dans une religion donnée. Elle s'oppose cependant aux moyens d'intimidation psychologique, qu'ils soient employés pour ou contre la religion. L'auteur fait ici référence à la lettre courageuse adressée en 1972 par Soljenytzine aux autorités soviétiques et au patriarche de Moscou. Ce sont d'ailleurs d'autres victimes de la persécution religieuse dans les pays derrière le rideau de fer, les cardinaux Wyszynski, Béran et Slipy, qui ont mis les Pères conciliaires en garde contre une conception « libérale » de la liberté religieuse et les ont orientés vers la doctrine des droits fondamentaux élaborée par Pie XII, systématisée par Jean XXIII dans *Pacem in terris* et confirmée par Paul VI.

Mais en quoi cette doctrine consiste-t-elle ? Voilà l'objet du second chapitre de l'opuscule. Cette doctrine a d'abord été énoncée par Pie XII dans son message de Noël 1942 : « la personne est la fin et le fondement de la société », mais elle n'est pas une fin séparée, elle est une fin essentiellement dépendante de tous les autres êtres créés et ordonnée à autrui, en premier lieu à Dieu. Cette « ordination de la personne à Dieu est première : elle fondera le premier des droits fondamentaux ». Jean XXIII, dans *Pacem in terris*, se situe dans la perspective ouverte par Pie XII. Dans sa proclamation des droits fondamentaux, il insiste particulièrement sur la liberté religieuse (art. 14) qu'il définit par son objet et par son fondement. Par son objet, en affirmant que « chacun a le droit d'honorer Dieu suivant la juste règle de la conscience et de professer sa religion dans la vie privée et publique ». Ici l'objet de la religion est nommé, c'est Dieu, alors que les Déclarations des droits de l'homme de 1789 et de

1948 affirmaient la liberté religieuse en omettant de le mentionner. Jean XXIII définit aussi la liberté religieuse par son fondement : c'est la relation à Dieu comme créateur qui est inscrite dans l'être de l'homme et qui prend le nom de « piété filiale » lorsque la Révélation dévoile que ce créateur est Père.

Vatican II, dans *Dignitatis humanae*, reprend cette doctrine en précisant que l'ordination de l'homme à Dieu est une ordination de l'esprit humain qui doit chercher la vérité religieuse conséquente à son ordination fondamentale au Créateur, adhérer à cette vérité une fois qu'elle a été trouvée et régler sur elle toute sa vie. Mais cette quête de la vérité requiert, comme condition, la liberté. « Le droit à la liberté accompagne donc nécessairement cette obligation envers la Vérité... » : telle est l'idée maîtresse de *Dignitatis humanae*. Cette idée n'est cependant pas exposée assez clairement. Distinguant, pour des raisons doctrinales et pastorales, l'ordre naturel de la raison et l'ordre surnaturel de la révélation, le Concile n'a pu arriver cependant à un texte suffisamment cohérent, d'où les reproches contradictoires qu'on lui adresse d'être imprégné des équivoques de la « liberté moderne » ou de ne pas s'être dégagé de la conception traditionnelle de droit naturel. Pourtant, tel qu'il se présente, ce texte a valeur d'enseignement : il doit être lu tel qu'il est, dans son contexte doctrinal et en continuité avec l'enseignement des Papes auxquels il se réfère. C'est à une telle lecture que l'auteur s'adonne dans le troisième chapitre de sa brochure.

Il note d'abord que certains — et il nomme un grand théologien moraliste et un cardinal éminent (p. 41 et p. 55, note 5) — lisent trop ce texte à travers le verre déformant des opinions modernes sur la liberté religieuse : pour ces dernières, le droit à la liberté religieuse recouvrirait également les actes de la conscience erronée et ceux de la conscience droite ; le critère de la vérité morale et religieuse devrait être absent de la notion de bien commun ou d'ordre public ; toutes les religions se valent et l'État n'a aucunement à se référer à la vraie religion. L'auteur s'efforce ensuite de démontrer que telle n'est pas la pensée profonde du texte conciliaire, même si cette pensée manque parfois de précision. Selon lui, l'article 2 affirme que « l'« obligation morale » à chercher la Vérité et à y adhérer repose sur la « nature » des personnes humaines. » « De même est requise par « leur propre nature » cette « immunité à l'égard de toute contrainte extérieure » qui est l'objet du

droit à la liberté religieuse. » Il rappelle encore que le Concile réaffirme que « la norme suprême de la vie humaine est la Loi Divine... » (art. 3). Le texte conciliaire pose donc un lien entre la loi naturelle (et l'obligation envers la Vérité qui en découle) et la Loi Divine, Dieu lui-même auteur de cette loi naturelle. Dans les articles 4, 5 et 6, la déclaration traite de l'aspect communautaire de la liberté religieuse.

Mais alors se pose le problème crucial de la *tolérance*. Si un individu ou une communauté ont des attitudes opposées à la vérité religieuse objective qui vient de Dieu, ont-ils encore un droit à la liberté ? D'après l'auteur, le Concile enseigne que cet individu ou cette communauté ont déchu de leur dignité dans leurs actes, mais non dans leur être, ce qui laisse leur droit inviolable. Cette immunité a cependant des limites : « ils ne peuvent être empêchés d'agir selon leur conscience, dans de justes limites », dit le texte conciliaire. Mais quelles seront ces limites et qui les déterminera ? Au plan de l'individu, la loi naturelle, en déterminant la moralité des actes, trace dans les consciences les justes limites de toute liberté. Au plan de la société, ce sera le Bien commun, que les lois civiles doivent servir, qui établira les limites de la liberté. Cependant ce Bien commun ne peut être abandonné à l'arbitraire du pouvoir étatique : il existe aussi à ce niveau un « ordre moral objectif » et ainsi « l'« ordre public juste » n'est pas celui qui découle du seul équilibre des forces concurrentes, de la seule coexistence des libertés subjectives... Il relève de l'ordre moral objectif (et) il est soumis (lui aussi) à l'éclairage de la loi naturelle... », dit notre auteur (p. 49).

Après avoir souligné que la responsabilité de sauvegarder le Bien commun incombe aux citoyens comme personnes et aux communautés religieuses, le Concile esquisse une ébauche des devoirs de l'État pour cette sauvegarde et particulièrement à propos de la religion et de la liberté religieuse. Car il ne s'agit pas seulement pour lui de protéger cette dernière : il faut aussi qu'il assure des conditions favorables au développement de la religion (cf. l'art. 6). Il eût cependant été souhaitable que le texte conciliaire insistât davantage sur ce lien entre la liberté religieuse et la vérité religieuse. Bien sûr que la fin de la société civile est le bonheur temporel des citoyens, mais ceux-ci, comme personnes, sont ordonnés à Dieu ; en conséquence, même si la poursuite de cet au-delà du bonheur temporel est l'objectif des diverses communautés religieuses et, selon le plan

divin, l'objectif privilégié de l'Église de Jésus-Christ, il ne peut être ignoré totalement par les lois de l'État.

L'État peut cependant se trouver devant diverses situations. Dans un premier cas, il se peut que la très grande majorité des citoyens adhère à la foi catholique : l'autorité civile pourra alors confesser elle-même cette foi, mais devra en même temps et au nom même de cette confession assurer la liberté religieuse, sur le plan privé et sur le plan public, des citoyens qui ne la professent pas. Le Concile n'a cependant pas abordé ce cas ; s'il l'avait fait, « alors serait apparu plus clairement », déclare l'auteur, « que toutes les religions ne se valent pas et que l'État, envers la vraie religion, a des devoirs radicalement solidaires de ses obligations envers la liberté religieuse » (p. 55). Ce qui est plus fréquent, c'est que plusieurs confessions soient « d'État » ou que l'autorité civile « remplisse ses devoirs envers Dieu à travers les diverses communautés religieuses dont il protège la liberté en respectant celle des personnes » (p. 54). Cette dernière situation n'est cependant pas à confondre avec celle d'un État neutre, « qui n'a d'autre devoir à l'égard de Dieu que de L'ignorer s'Il existe et d'ignorer les relations religieuses des personnes en tant que telles... »

Voilà une recension assez longue pour une brochure. Mais il ne faut pas oublier que la brochure est elle-même le résumé d'un ouvrage plus vaste et qu'il n'est pas facile de résumer une doctrine nuancée portant sur un point très chaud et très délicat.

Jean-Guy PAGÉ

Henri GOUHIER, *Fénelon philosophe* (Bibl. de l'histoire de la philos.). Un vol. 24 16 de 218 pp., Paris, Vrin, 1977.

L'excellent historien qu'est H.G. nous comble, une fois de plus, par un beau travail tout en nuances et en délicatesses. Fénelon écrivait à l'Archevêque de Paris : « Tous les chrétiens, il est vrai, ne peuvent pas être métaphysiciens ; mais les théologiens ont grand besoin de l'être » (p. 9). Cette parole révèle bien son esprit et il y fut fidèle toute sa vie. Il est donc heureux — on n'était point spécialement gâté à cet égard — que H.G. ait centré son travail sur un Fénelon *philosophe*. Il s'explique fort bien sur son projet, énonçant aussi le contenu de son travail : Chez Fénelon, « si la

philosophie est partout, elle se trouve plus profondément engagée dans la théologie, la spiritualité et l'apologétique de Fénelon que dans sa pédagogie, sa politique, sa rhétorique, ses réflexions sur la modernité. On ira donc chercher la philosophie de Fénelon d'abord dans les œuvres où elle ne cesse d'occuper le premier plan quoiqu'intimement mêlée à des préoccupations d'un autre ordre. Le premier chapitre doit mettre en lumière la philosophie sous-jacente à la théologie de la grâce qui inspire la réfutation de celle de Malebranche dans une œuvre écrite par le jeune abbé à la demande de Bossuet, théologie qui s'exprime plus tard dans l'ardente polémique de l'archevêque de Cambrai contre le « jansénisme » au cours des quinze dernières années de sa vie. Le second chapitre doit découvrir la philosophie qui *structure* la théologie de la prière, d'après l'*Explication des Maximes des Saints* et l'interminable polémique de Fénelon avec l'archevêque de Paris, Antoine de Noailles, avec l'évêque de Chartres, Paul Godet-Desmarais, et surtout l'évêque de Meaux, Bossuet, ceci sans parler de l'abondante correspondance privée qui accompagne cette histoire. Le troisième chapitre doit prendre la philosophie de Fénelon dans les écrits où elle paraît avoir été exposée pour elle-même ; l'apparence, remarquons-le, n'est point trompeuse mais appelle une note sur sa signification : elle signifie que la vraie philosophie est, par sa vérité, au service de la vraie religion de sorte que la raison bien conduite exécute un dessein apologétique simplement en accomplissant sa vocation » (pp. 12-13). Quant au but principal de son livre, H.G. l'indique en disant : « le présent ouvrage a précisément pour fin de montrer en Fénelon philosophe l'auteur peut-être le plus original dans l'histoire de la convergence du cartésianisme et de l'augustinisme, une fois mis à part Malebranche qui, lui, donne son nom à un système vraiment nouveau, le "malebranchisme", ayant sa vie propre au-delà de ses deux sources » (p. 6). Aux philosophes qui s'intéressent aux preuves » de l'existence de Dieu, nous recommandons les pages 126-163, et spécialement le paragraphe : *preuves de l'existence de Dieu* (pp. 146-157). Toute la délicatesse d'analyse de H.G. s'y révèle, avec la profondeur de compréhension des *spécificités* d'auteurs qui s'y articule. C'est une vraie joie de l'esprit de voir comment Fénelon est, en l'occurrence, ce qu'il est, de façon particulièrement originale, et ce en quoi, tout en pouvant être rapproché à certains moments de Descartes et de Malebranche, il prend nettement ses distances à leur égard. Les thomistes, par ailleurs,