



À la veille du concile Vatican II, Hugo Rahner, s.j. (1900-1968) a publié une édition révisée de son ouvrage classique *L'Église et État dans le christianisme primitif*. Dans la nouvelle « Préface » datée de 1960, il rappelle le contexte historique original du livre :

La première édition de cet ouvrage parut en langue allemande, il y a de cela vingt ans, à une époque où faisait rage en Allemagne la lutte entre l'État et l'Église. Son titre était : *Liberté de l'Église d'Occident. Documents sur l'Église et l'État dans les premiers siècles du christianisme*. Depuis lors, un certain calme est revenu, calme qui n'est peut-être qu'apparent et que provisoire. Mais le problème des rapports entre l'Église et l'État demeure aussi fascinant que jamais¹.

Ces propos sur la question des relations entre l'Église et l'État n'ont rien perdu de leur pertinence. Dans un document publié en 2019, *La liberté religieuse pour le bien de tous : approches théologiques et défis contemporains* [ci-après LRBT], la Commission théologique internationale note que « le contexte historique de 1965 – lorsque la déclaration conciliaire *Dignitatis Humanae* [sur la liberté religieuse] a été publiée – [était] sensiblement différent de celui d'aujourd'hui² ». Quels sont les nouveaux défis de la liberté religieuse à notre époque ? Comment la situation contemporaine de l'Église par rapport à l'État libéral moderne peut-elle appeler à une compréhension plus profonde à la fois de la signification de la liberté religieuse et de la nature et de l'objectif de l'autorité politique ? L'un des nouveaux défis signalés par LRBT est l'idéologie du libéralisme moderne et d'un État « moralement neutre ». À la suite d'Alasdair MacIntyre (né en 1929) et de David L. Schindler (1943-2022), LRBT détecte une ambiguïté fonda-

1 Hugo RAHNER, *L'Église et l'État dans le christianisme primitif*, Paris, Cerf, 2010, p. 13.

2 https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20190426_liberta-religiosa_fr.html

mentale dans la théorie et la pratique du libéralisme politique³. Tout en prétendant être neutre, l'État libéral moderne tend en fait à concevoir la religion comme essentiellement privée. Il en résulte, pour la liberté religieuse authentique et le bien commun, une nouvelle menace que LRBT décrit comme une forme de « totalitarisme doux ».

Sa neutralité proclamée ne semble pas en mesure d'éviter la tendance à considérer la foi professée et l'appartenance religieuse comme un obstacle à l'admission à la pleine citoyenneté culturelle et politique des individus. Une forme de « totalitarisme doux », pourrait-on dire, qui rend particulièrement vulnérable à la diffusion du nihilisme éthique dans la sphère publique. La prétendue neutralité idéologique d'une culture politique qui déclare vouloir se construire sur la formation de règles purement procédurales de justice, en écartant toute justification éthique et toute inspiration religieuse, manifeste la tendance à élaborer une idéologie de la neutralité [...] (LRBT, 4-5).

Thème

Mon objectif dans ce qui suit est d'étudier et de développer cette critique motivée du libéralisme moderne à la lumière de l'enseignement de *Dignitatis Humanae* sur la nature et le but de l'autorité politique. Dans une première étape de mon argumentation, je rappellerai certains des débats-clés qui ont façonné les rédactions préparatoire et finale de la *Déclaration sur la liberté religieuse*. La deuxième partie de mon essai examinera les implications de cet enseignement sur le bien commun, en dialogue avec la théorie du libéralisme politique.

1. *Dignitatis Humanae* sur la nature et la finalité de l'État

Dans le cadre de la préparation du concile Vatican II, deux commissions différentes ont rédigé des schémas présentant la doctrine catholique sur les relations entre l'Église et l'État. Sous la direction du cardinal Alfredo Ottaviani, la Commission théologique a préparé un schéma sur l'Église, *De Ecclesia*, qui comprenait un chapitre intitulé « Sur les relations entre l'Église et l'État et

3 Voir Alasdair MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1988); David L. SCHINDLER,

Heart of the World, Center of the Church: Communio Ecclesiology, Liberalism, and Liberation (Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1996).

sur la tolérance religieuse⁴ ». Citant une série d'encycliques papales du XIX^e et du début du XX^e siècle, le texte rappelle l'idée traditionnelle des devoirs de l'État à l'égard de la foi catholique :

Le bien de l'État lui-même exige que le pouvoir civil ne se considère pas comme indifférent à la religion. Il a été établi par Dieu pour aider les hommes à acquérir une perfection vraiment humaine. Il doit donc non seulement fournir à ses membres la possibilité de se procurer les biens temporels, matériels et culturels, mais aussi les assister pour que les biens spirituels permettant de mener une vie religieuse soient plus facilement disponibles... Cela exige avant tout que la pleine liberté soit accordée à l'Église et que *tout ce que l'Église juge être un obstacle à la réalisation du but éternel soit exclu de la législation, du gouvernement et de l'activité publique*⁵.

Le schéma de *De Ecclesia* explique que l'application de ces principes diffère selon les circonstances historiques. Dans un État dont les citoyens professent la foi catholique, « l'autorité civile peut réglementer et modérer les manifestations publiques d'autres cultes et défendre ses citoyens contre la diffusion de fausses doctrines⁶ ». En même temps, le bien commun de l'Église et de l'État peut exiger une « juste tolérance » à l'égard des autres religions. Indépendamment de la Commission théologique, le Secrétariat pour la promotion de l'unité des chrétiens (SUC) est chargé de rédiger un document sur la liberté religieuse. Sous la direction du cardinal Augustin Bea, s.j. (1881-1968), le Secrétariat a préparé un texte intitulé *Schema Constitutionis de libertate religiosa*. L'affirmation-clé de ce schéma est la suivante :

L'Église catholique n'a jamais admis et ne peut admettre que l'État propose positivement la doctrine de l'indifférentisme religieux qui affirme que toutes les religions ont la même valeur, mais elle approuve tout à fait les sociétés civiles modernes lorsque, dans l'organisation pratique de la vie civique, elles établissent par la loi que la liberté religieuse et l'égalité politique doivent être accordées aux adeptes de toutes les religions⁷.

4 *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando. Series secunda. (Praeparatio)* (Cité du Vatican : Typis Polyglottis Vaticanis, 1964-1969) [ci-après ADP], vol. II/4, pp. 657-72.

5 ADP II/4, 658-59.

6 ADP II/4, 660.

7 ADP II/4, 680.

La tâche consistant à harmoniser ces deux approches fondamentalement différentes de la liberté religieuse s'est avérée difficile et controversée⁸. Un nombre significatif de pères conciliaires ont soutenu que l'approche de la liberté religieuse du Secrétariat s'éloignait de l'enseignement catholique faisant autorité. Commentant cet aspect du débat conciliaire sur la liberté religieuse, John Courtney Murray, s.j. (1904-1967) écrit :

[*Dignitatis Humanae*] a été le document le plus controversé de tout le Concile, en grande partie parce qu'il a soulevé avec insistance la question qui est restée continuellement sous la surface de tous les débats conciliaires – la question du développement de la doctrine. C'est la notion de développement, et non celle de liberté religieuse, qui a été le véritable point d'achoppement pour beaucoup de ceux qui se sont opposés à la déclaration jusqu'au bout⁹.

L'un des points débattus était de savoir comment concevoir la nature et l'objectif de l'autorité politique elle-même. Pour aborder cette question, il est très instructif de comparer le troisième projet avec le texte final de la *Déclaration sur la liberté religieuse*. Le troisième projet, intitulé *Textus emendatus*, proposait une nouvelle conception de la finalité de l'autorité politique : « [I]l est plus clairement affirmé aujourd'hui que la principale fonction de l'État consiste à protéger, cultiver et défendre les droits naturels de tous les citoyens¹⁰ ». Il s'ensuit que l'État « dépasse complètement ses limites s'il s'implique de quelque manière que ce soit dans le gouvernement des esprits ou le soin des âmes¹¹ ». Comme le montre ce texte, cette première version de *Dignitatis Humanae* adopte l'un des principes fondamentaux du libéralisme politique,

8 Il existe plusieurs comptes-rendus bien documentés du débat conciliaire sur la liberté religieuse et des étapes de la rédaction de *Dignitatis Humanae*. Voir, entre autres, *History of Vatican II*, vol. 1-5, éd. Giuseppe Alberigo (Maryknoll, NY, Orbis, 1995-2006) ; David L. SCHINDLER et Nicholas 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* (*Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2015*) ; Jérôme HAMER, « Histoire du texte de la Déclaration », in *La Liberté Religieuse* (Paris, Cerf, 1967) ; Pietro

PAVAN, « Declaration on Religious Freedom » in *Commentary on the Documents of the Second Vatican Council*, vol. 4, éd. H. Vorgrimler (New York, Herder & Herder, 1969), pp. 49-86 ; Richard REGAN, *Conflict and Consensus: Religious Freedom and the Second Vatican Council* (New York, Macmillan, 1967).

9 John COURTNEY MURRAY, « Introduction à *Dignitatis Humanae* », dans *The Documents of Vatican II*, ed. Walter M. Abbott, (New York, America Press, 1966), p. 673.

10 AS III/8, 430.

11 AS III/8, 432.

à savoir l'incompétence totale ou la « neutralité » de l'État en ce qui concerne les questions religieuses.

Il n'est pas surprenant que cette première version de la *Déclaration sur la liberté religieuse* ait suscité une vive réaction de la part d'un certain nombre de pères du Concile. Citant *Immortale Dei* de Léon XIII, le cardinal Ottaviani (1890-1979), entre autres, a soutenu que la formulation du schéma concernant l'incompétence de l'État en matière religieuse n'était pas conforme à l'enseignement reçu de l'Église. À un moment crucial du débat conciliaire, Paul VI est intervenu directement pour s'assurer que le texte sur la liberté religieuse s'harmoniserait avec ce qu'il décrivait comme l'enseignement traditionnel du magistère ecclésiastique. Le 30 septembre 1965, le pape a rencontré Mgr Émile-Joseph De Smedt (1909-1995), secrétaire du SUC et rapporteur officiel de la *Déclaration sur la liberté religieuse*. Mgr De Smedt a consigné le résultat de cette rencontre dans une note manuscrite intitulée « Instructions de Paul VI pour la révision du texte¹² ». Gilles Routhier résume le contenu de cette note :

Souligner l'obligation de rechercher la vérité ; présenter l'enseignement traditionnel du magistère ecclésiastique ; éviter de fonder la liberté religieuse uniquement sur la liberté de conscience ; énoncer la doctrine de manière à ce que l'État laïc ne se croie pas dispensé de ses obligations envers l'Église ; préciser l'autorité de la déclaration (doctrinale, dogmatique, juridique ou pratique ?)¹³.

Nicholas J.
Healy, jr.

Le quatrième point de cette liste est particulièrement intéressant : la nécessité de formuler la doctrine sur la liberté religieuse d'une manière cohérente avec la doctrine catholique sur les obligations de l'État à l'égard de l'Église. Comment le schéma de la liberté religieuse a-t-il été révisé pour répondre à cette préoccupation ? Je me permettrai de relever, dans le texte de *Dignitatis Humanae*, trois changements significatifs qui concernent directement la question du but ou de la finalité de l'autorité politique.

1) Alors que le *Textus emendatus* décrivait la finalité de l'État en termes de « protection des droits des individus », le texte final définit la finalité de l'État en termes de « protection du bien

12 Voir *Histoire de Vatican II*, vol. 5, éd. Giuseppe Alberigo (Maryknoll, NY, Orbis, 2006), vol. 5, 111, n. 239.

13 *Ibid.*

commun temporel ». Qu'entend-on par « bien commun » dans ce contexte ? Deux ans avant la promulgation de *Dignitatis Humanae*, l'encyclique *Pacem in Terris* de Jean XXIII présentait une description du bien commun politique qui incluait explicitement une préoccupation pour le bien que constitue le salut éternel :

[...] Le bien commun concerne l'homme tout entier, avec ses besoins tant spirituels que matériels. [...] Aussi les moyens mis en œuvre au profit du bien commun ne peuvent-ils faire obstacle au salut éternel des hommes, mais encore doivent-ils y aider positivement¹⁴.

Dignitatis Humanae fait référence à ce texte qui fait autorité dans son exposé sur le *bonum commune* politique.

2) La formulation expliquant que la déclaration « ne porte aucun préjudice à la doctrine catholique sur la seule vraie religion, l'unique Église du Christ et le devoir moral des individus envers l'Église¹⁵ » a été révisée. Elle devient : « Elle ne porte aucun préjudice à la doctrine catholique traditionnelle au sujet du devoir moral de l'homme et des sociétés à l'égard de la vraie religion et de l'unique Église du Christ » (*DH*, 1). Dans le même ordre d'idées, alors que les versions précédentes exhortaient la « société civile » à fournir des conditions favorables à la religion, le texte final précise qu'il incombe à l'État (*potestas civilis*) de « reconnaître et favoriser la vie religieuse des citoyens » (*DH*, 3). Ces deux changements répondent au souci de Paul VI d'harmoniser le texte avec « l'enseignement traditionnel du magistère ecclésiastique ». Par exemple, dans *Immortale Dei*, Léon XIII présente les devoirs de l'État envers la vraie religion comme suit :

Les sociétés politiques ne peuvent impunément se conduire comme si Dieu n'existait en aucune manière, ou se passer de la religion comme étrangère et inutile, ou en admettre une indifféremment selon leur bon plaisir. En honorant la Divinité, elles doivent suivre strictement les règles et le mode suivant lesquels Dieu lui-même a déclaré vouloir être honoré. Les chefs d'État doivent donc tenir pour saint le nom de Dieu et mettre au nombre de leurs principaux devoirs celui de favoriser la religion, de la protéger de leur bienveillance, de la couvrir de l'autorité tutélaire des lois, et ne rien statuer ou décider qui soit contraire à son intégrité¹⁶.

14 JEAN XXIII, *Pacem in Terris*, 57-59. 16 LÉON XIII, *Immortale Dei*, 6.
15 AS IV/5, 78.

3) En ce qui concerne la question délicate de la reconnaissance par l'État ou de l'« établissement » du catholicisme, le texte final de *Dignitatis Humanae* confirme la légitimité d'un État accordant « une reconnaissance civile spéciale à une communauté religieuse », à condition que le droit à la liberté religieuse soit reconnu à tous les citoyens (*DH*, 6).

Dans sa *relatio* finale, De Smedt a résumé l'importance de ces révisions de la *Déclaration sur la liberté religieuse*. Il a expliqué que le texte avait été révisé pour répondre aux préoccupations de certains pères du Concile, qui estimaient que l'enseignement sur la liberté religieuse s'éloignait de l'enseignement catholique antérieur :

Alors que les documents pontificaux, jusqu'à Léon XIII, insistaient davantage sur le devoir moral du pouvoir civil envers la vraie religion, les Souverains Pontifes récents, tout en conservant cette doctrine, la complètent en soulignant un autre devoir des mêmes pouvoirs, à savoir celui d'observer les exigences de la dignité de la personne humaine en matière religieuse, en tant qu'élément nécessaire du bien commun. Le texte qui vous est présenté aujourd'hui rappelle plus clairement (voir numéros 1 et 3) les devoirs du pouvoir civil envers la vraie religion [*Textus hodie vobis praesentatus officia potestatis publicae erga verum religionem claris recalit*] ; d'où il ressort que cette partie de la doctrine n'a pas été négligée¹⁷.

Nicholas J.
Healy, jr.

Cette *relatio* officielle confirme que les pères conciliaires ont tenu compte de la recommandation faite par Paul VI de présenter la liberté religieuse comme un bien en soi « de telle sorte que l'État laïc ne se croie pas dispensé de ses obligations à l'égard de l'Église ». La responsabilité de l'État pour le bien commun comprend à la fois le bien de la liberté religieuse et le vrai bien de l'homme créé et racheté par Dieu, ce qui implique une ouverture ou un « devoir » à l'égard de la vraie religion.

En résumé, Martin Rhonheimer a partiellement raison d'affirmer que « la doctrine du Concile sur la liberté religieuse est essentiellement une doctrine sur les fonctions et les limites de l'État¹⁸ ». Cependant son affirmation qu'« avec le concile Vatican II, l'Église catholique en est venue à reconnaître pleinement l'État séculier,

17 AS IV/6, 719.

18 Martin RHONHEIMER, *The Common Good of Constitutional Democracy*

(Washington, D.C., Catholic University of America Press, 2013), p. 433.

religieusement neutre, comme une valeur positive¹⁹ » doit être nuancée à la lumière des rédactions successives de *Dignitatis Humanae*. Les pères conciliaires ont pris soin de supprimer les termes relatifs à l'« incompétence » ou à la neutralité de l'État et d'affirmer les obligations des individus et de la société à l'égard de la vraie religion et de l'unique Église du Christ. Sans confondre la distinction légitime entre l'Église et l'État, la *Déclaration sur la liberté religieuse* a confirmé ce que Léon XIII a décrit comme « les nombreux et importants devoirs qui l'unissent [l'État] à Dieu²⁰ ». L'enseignement du concile Vatican II sur la liberté religieuse ne doit pas être interprété comme une acceptation de la théorie libérale d'un État religieusement neutre. Comme le suggère le rapporteur officiel, la déclaration reprend la conception traditionnelle de la responsabilité de l'État à l'égard du véritable bien commun, même si le sens du bien commun s'enrichit à la lumière d'une conception plus profonde de la dignité de la personne, qui inclut le droit à la liberté religieuse.

Pour apprécier l'importance de l'enseignement de *Dignitatis Humanae* sur la responsabilité de l'État pour le bien commun, il est nécessaire de comparer cet enseignement avec l'idéologie du libéralisme.

Thème

2. L'idéologie libérale, une menace pour la liberté religieuse

Dans une partie intitulée « L'État et la liberté religieuse », LRBT propose un bref aperçu historique des relations entre l'Église et l'État. Depuis les persécutions de l'Empire romain jusqu'à l'émergence des États laïcs à la suite de la Révolution française, en passant par la querelle des investitures au Moyen Âge, « la réflexion chrétienne a cherché à maintenir une juste distinction entre le pouvoir politique et le pouvoir spirituel de l'Église sans jamais renoncer à penser leur articulation intrinsèque » (LRBT, 60). Dans des circonstances historiques radicalement différentes, deux principes ont guidé l'enseignement catholique sur les relations entre l'Église et l'État.

Le premier principe concerne l'« autonomie légitime » de l'ordre politique, ce qui implique une distinction permanente entre l'Église et l'État. Le Royaume inauguré par Jésus n'est pas « de

ce monde » (Jean 18, 36). Au IV^e siècle, le pape Gélase reste fidèle à cet enseignement du Seigneur dans sa célèbre lettre à l'empereur Anastase, *Famuli vestrae pietatis*, plus connue sous le nom de *Duo Sunt* : « Car il y en a deux, empereur Auguste, par lesquels le monde est principalement gouverné : l'autorité sacrée (*auctoritas*) des pontifes et le pouvoir royal (*potestas*)²¹ ». Après les bouleversements de la Révolution française, le pape Léon XIII a confirmé cette doctrine par une réflexion sur la distinction essentielle entre l'Église et l'État :

Dieu a donc divisé le gouvernement du genre humain entre deux puissances : la puissance ecclésiastique et la puissance civile ; celle-là préposée aux choses divines, celle-ci aux choses humaines. Chacune d'elles en son genre est souveraine ; chacune est renfermée dans des limites parfaitement déterminées et tracées en conformité de sa nature et de son but spécial²².

Réfléchissant à cet enseignement traditionnel, LRBT note que l'intégrité ou l'autonomie de l'ordre politique peut être menacée de deux façons :

La première est la tentation théocratique de tirer l'origine et la légitimité du pouvoir civil de la *plenitudo potestatis* de l'autorité religieuse, comme si l'autorité politique s'exerçait en vertu d'une simple délégation, toujours révocable, de la part du pouvoir ecclésiastique. La seconde tentation est celle d'absorber l'Église dans l'État, comme si l'Église était un organe ou une simple fonction de l'État, chargé de la dimension religieuse (LRBT, 60).

Pour éviter l'une ou l'autre de ces réductions, il est nécessaire d'affirmer que l'État dispose d'une « autonomie légitime » fondée sur la vérité de la création.

Le deuxième principe qui régit la doctrine catholique sur les relations entre l'Église et l'État est la mission surnaturelle de l'Église qui transcende et englobe tout l'ordre de la création, y compris l'ordre politique. L'Église fondée par Jésus-Christ est le signe et l'instrument du plan universel de salut de Dieu. Elle témoigne ainsi du mystère de la fin transcendante de l'homme :

21 *Les lettres de Gélase I (492-496)*, éd. et trad. Bronwen Neil et Pauline Allen (Turnhout, Brepols, 2014), p. 74.

22 LÉON XIII, *Immortale Dei*, 13.

la vie éternelle avec Dieu au-delà des limites de la vie sur terre. Selon les termes de *Gaudium et spes*, « la mission propre que le Christ a confiée à son Église n'est ni d'ordre politique, ni d'ordre économique ou social : le but qu'il lui a assigné est d'ordre religieux²³ ». En même temps, le don du salut dont l'Église est l'intermédiaire renouvelle tout l'ordre de la création. Comme le dit si bien le *Compendium de la Doctrine sociale de l'Église* :

Le salut qui, à l'initiative de Dieu le Père, est offert en Jésus-Christ, se réalisant et se diffusant par l'œuvre de l'Esprit Saint, est salut pour tous les hommes et de tout l'homme : c'est un salut universel et intégral. Il concerne la personne humaine dans chacune de ses dimensions : personnelle et sociale, spirituelle et corporelle, historique et transcendante²⁴.

L'Église cherche à renouveler l'ordre politique de l'intérieur, guidée par une compréhension du bien commun de l'État et de l'Église et à la lumière de la dignité de chaque personne créée et rachetée dans le Christ. Il s'ensuit que l'« autonomie légitime » de l'ordre politique ne doit pas être confondue avec l'idée d'une « séparation entre l'Église et l'État ». Selon LRBT,

la cité de Dieu vit et se développe « à l'intérieur » de la cité de l'homme. De là vient la conviction de la Doctrine sociale de l'Église, qui reconnaît comme une bénédiction l'engagement de toutes les personnes de bonne volonté à promouvoir le bien commun dans le cadre de la condition temporelle de la vie humaine. La doctrine chrétienne des « deux cités » affirme leur distinction, mais ne l'explique pas en termes d'opposition entre réalités temporelles et spirituelles (LRBT, 61).

Après avoir énoncé ces deux principes directeurs, LRBT aborde ce qu'il décrit comme « la réduction "libérale" de la liberté de religion » :

Le libéralisme, en tant que théorie politique, a une histoire longue et complexe, qui ne se laisse pas réduire à une conception univoque partagée par tous. Parmi ses diverses élaborations théoriques – certaines sont plus directement liées à une vision anthropologique d'inspiration radicalement individualiste, d'autres adhèrent

23 *Gaudium et spes*, 42.

24 *Compendium de la Doctrine sociale de l'Église*, 38.

davantage à une conception où son application politico-sociale est liée à la négociation – nous pouvons identifier au moins quatre interprétations principales de la neutralité de l'État :

(a) une présentation qui définit pragmatiquement les matières qui peuvent être objet de normes contraignantes pour la liberté individuelle ; (b) une théorie qui précise le type de rationalité définissant la compétence normative du législateur ; (c) une théorie qui rend acceptables des effets différenciés, en rapport avec les avantages des divers groupes sociaux, à condition que ces avantages ne soient pas la raison formelle de la norme ; et (d) une théorie qui garantit un exercice des libertés politiques n'impliquant pas la référence obligatoire à une notion transcendante du bien. Dans cette dernière acception, le libéralisme politique apparaît étroitement associé avec des limitations de la liberté qui concernent la parole, la pensée, la conscience, la religion. La neutralité de la sphère publique, en effet, ne se borne pas en ce cas à garantir l'égalité des personnes devant la loi, mais impose l'exclusion d'un ordre déterminé de préférences qui associent la responsabilité morale et l'argumentation éthique à une vision anthropologique et sociale du bien commun. L'État tend à assumer, dans ce cas, la forme d'une « imitation laïciste » de la conception théocratique de la religion, qui décide de l'orthodoxie et de l'hérésie de la liberté au nom d'une vision politico-salvifique de la société idéale : en décrétant *a priori* son identité parfaitement rationnelle, parfaitement civile, parfaitement humaine. L'absolutisme et le relativisme de cette moralité libérale sont ici en contradiction, ce qui induit des effets d'exclusion antilibérale dans la sphère publique, à l'intérieur de la prétendue neutralité libérale de l'État (LRBT, 63).

Nicholas J.
Healy, jr.

La quatrième interprétation du libéralisme [(d) ci-dessus] comme « théorie [...] qui exclut expressément tout recours à une notion transcendante du bien » est particulièrement importante. Ce point de vue demande à être clarifié et développé. Quelle forme prend cette « exclusion » dans le contexte de l'État libéral moderne ? La réponse est subtile dans la mesure où le libéralisme se présente comme un arrangement politique qui protège et promeut la liberté dont jouit chaque individu de décider pour lui-même sur les questions concernant le bien. L'idée même de « liberté religieuse » est souvent conçue comme une réalisation spécifique du libéralisme. En théorie, le libéralisme politique accueille une pluralité de points de vue sur le bien ou la religion, tant que les institutions juridiques et politiques de l'État restent neutres. C'est précisément cette neutralité à l'égard de ce que John Rawls appelle les

« doctrines globales » qui permet la coexistence pacifique d'une pluralité de points de vue religieux²⁵.

Pourquoi, alors, LRBT dénonce-t-il une tendance au sein des régimes libéraux contemporains à « exclure la notion transcendante du bien » ? Deux réponses s'imposent. Premièrement, l'idée que les lois, les institutions et les actions qui constituent l'ordre politique sont moralement neutres ou dépourvues de « doctrines globales » est fautive. Malgré les affirmations contraires, l'État libéral moderne présuppose et impose de plus en plus une anthropologie autonome. Un exemple frappant de cette non-neutralité transparaît dans les formulations célèbres de la Cour suprême des États-Unis en défense du droit à l'avortement :

Au cœur de la liberté se trouve le droit de définir sa propre conception de l'existence, de ce qui fait sens, de l'univers et du mystère de la vie humaine. Les croyances sur ces sujets ne pourraient pas définir les attributs de la personne si elles étaient formées sous la contrainte de l'État²⁶.

Thème

Sous couvert de promouvoir les droits des citoyens, ces propos imposent une autonomie de la personne, une subordination de la vérité et du bien commun à la liberté individuelle. Un « bien » qui fait l'objet du choix arbitraire ou de la « préférence » d'un individu isolé n'est pas, en rigueur de termes, un bien véritablement commun. Ceci nous amène au deuxième point.

La seule forme de religion tolérée dans le contexte de l'État libéral moderne est une religion qui a renoncé à sa prétention de comprendre ou d'informer l'ensemble de l'existence humaine, y compris l'ordre politique. En d'autres termes, le libéralisme n'accorde la « liberté religieuse » qu'à une foi essentiellement privée. En niant que la religion est un bien commun, l'État libéral moderne est « particulièrement vulnérable à la propagation du nihilisme éthique dans la sphère publique » (LRBT 4). Pour contrer le « totalitarisme doux » du libéralisme moderne, il est nécessaire de dénoncer la prétention d'un État « moralement neutre » et de rappeler à ceux qui sont investis de l'autorité politique le véritable bien commun de l'État et de l'Église.

25 Voir John RAWLS, *Political Liberalism* (New York, Columbia University Press, 1996), pp. 58-66.

26 *Planned Parenthood v. Casey*, 112 S.Ct. 2803, 2807 (1992).

Conclusion

Participant à la mission universelle du Christ, l'Église cherche à ordonner l'ensemble de la création vers Dieu. Conformément à la logique de l'Incarnation, l'Église présuppose et approfondit l'autonomie légitime de l'ordre temporel. En rappelant à l'État sa véritable nature et sa finalité, mesurées à l'aune du bien commun, l'Église n'instrumentalise pas l'État à des fins « religieuses ». L'Église cherche à ennoblir l'État en accord avec sa propre nature et sa propre finalité :

C'est par le dedans que la foi transforme la raison, que l'Église influe sur l'État. Messagère du Christ, l'Église ne vient pas mettre l'État en tutelle ; elle l'ennoblit au contraire, lui inspirant d'être un État chrétien (on voit en quel sens) et, par là, plus humain²⁷.

La liberté religieuse pour tous fait partie intégrante de la mission évangélique de l'Église. En témoignant du mystère de l'amour de Dieu révélé dans la mort et la résurrection de Jésus de Nazareth, l'Église protège le fondement et la mesure de l'autonomie légitime de l'ordre politique. Cinquante-cinq ans après *Dignitatis Humanae*, la remarque de Hugo Rahner est toujours pertinente : « le problème des rapports entre l'Église et l'État demeure aussi fascinant que jamais²⁸ ».

Nicholas J.
Healy, jr.

(Traduit de l'anglais par Jean Duchesne. Titre original : « Dignitatis Humanae and the Modern Liberal State »)

Nicholas J. Healy jr, est professeur associé de philosophie et de culture à l'Institut pontifical Jean-Paul II pour les études sur le mariage et la famille à The Catholic University of America. Il est rédacteur de l'édition nord-américaine de *Communio*. Parmi ses ouvrages figurent *The Eschatology of Hans Urs von Balthasar : Being as Communion* (Oxford University Press, 2005) et, avec David L. Schindler, *Freedom, Truth, and Human Dignity : The Declaration on Religious Freedom* (Eerdmans, 2015).

27 Henri de LUBAC, « L'autorité de l'Église en matière temporelle », *Théologies d'occasion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1984, p. 229-230.

28 Hugo RAHNER, *L'Église et l'État dans le christianisme primitif*, op. cit., p. 13.