



COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE

LA LIBERTE RELIGIEUSE POUR LE BIEN DE TOUS

Une approche théologique aux défis contemporains

Index

Note préliminaire

1. Un regard sur le contexte actuel

2. La perspective de *Dignitatis Humanae* à son époque et aujourd'hui

Avant le concile Vatican II

Les points saillants de *Dignitatis Humanae*

La liberté religieuse après le Concile Vatican II

Un seuil de nouveauté ?

3. Le droit de la personne à la liberté religieuse

La discussion sur les fondements théoriques

Dignité et vérité de la personne humaine

L'être-personne est inhérent à la condition humaine

La médiation de la conscience

4. Le droit des communautés à la liberté religieuse

Dimension sociale de la personne humaine

Subsidiarité et récit fondateur

Pratiques religieuses et humanité concrète

Éducation intégrale et incorporation à la communauté

La valeur des corps intermédiaires et l'État

L'État, la toile et les communautés de conviction

5. L'État et la liberté religieuse

Christianisme et dignité de l'État

La dérive « monophysite » dans les relations entre religion et État

La réduction « libérale » de la liberté religieuse

Ambiguïté de l'État moralement neutre

6. La contribution de la liberté religieuse à la convivance et à la paix sociale

Liberté religieuse pour le bien de tous

L'être-ensemble a qualité de bien

Le juste discernement de la liberté religieuse

Les extensions de la liberté religieuse

7. La liberté religieuse dans la mission de l'Église

Le libre témoignage de l'amour de Dieu
 L'Église proclame la liberté religieuse pour tous
 Le dialogue interreligieux comme voie vers la paix
 Le courage du discernement et du refus de la violence au nom de Dieu

Conclusion

Note préliminaire

Au cours de son IX^e quinquennium, la Commission Théologique Internationale a pu mener à bien une étude sur le thème de la liberté religieuse dans le contexte d'aujourd'hui. Cette étude a été menée par une sous-commission constituée à cet effet, présidée par le P. Javier Prades López et composée des membres suivants : le P. Željko Tanjić, le P. John Junyang Park, le Prof. Moira Mary McQueen, le P. Bernard Pottier, S.I., le Prof. Tracey Rowland, Mons. Pierangelo Sequeri, le P. Philippe Vallin, le P. Koffi Messan Laurent Kpogo, le P. Serge-Thomas Bonino, O.P.

Les discussions générales sur le thème en question se sont déroulées lors des différentes rencontres de la sous-commission, et à l'occasion des sessions plénières de la Commission au cours des années 2014-2018. Le présent texte a été approuvé *in forma specifica* par la majorité des membres de la Commission par un vote écrit. Il a été ensuite soumis à l'approbation de son Président, Son Éminence le cardinal Luis F. Ladaria, s.j., Préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, lequel, après avoir reçu le 21 mars 2019 l'avis favorable du pape François, en a autorisé la publication.

1. Un regard sur le contexte actuel

1. En 1965 la Déclaration conciliaire *Dignitatis Humanae* fut approuvée dans un contexte historique notablement différent de celui d'aujourd'hui, aussi par rapport au thème qui en constituait le sujet central, savoir celui de la liberté religieuse dans le monde moderne. Sa mise au point courageuse des raisons chrétiennes de respecter la liberté religieuse des individus et des communautés dans le cadre de l'État de droit et des pratiques de la justice des sociétés civiles, suscite encore maintenant notre admiration. La contribution du Concile, que nous pouvons bien définir prophétique, a offert à l'Église un horizon de crédibilité et d'estime qui a énormément favorisé son témoignage évangélique dans le contexte de la société contemporaine.

2. Entretemps, le rôle de premier plan qu'ont récemment pris les traditions religieuses et nationales de la région du Moyen-Orient et de l'Asie a sensiblement changé la perception du rapport entre religion et société. Les grandes traditions religieuses du monde n'apparaissent plus seulement comme le résidu d'époques anciennes et de cultures prémodernes dépassées par l'histoire. Les diverses formes d'appartenance religieuse influent d'une manière nouvelle sur la constitution de l'identité personnelle, sur l'interprétation du lien social et sur la recherche du bien commun. Dans beaucoup de sociétés sécularisées les diverses formes de communauté religieuse continuent d'être perçues socialement comme d'importants facteurs de médiation entre les individus et l'État. L'élément relativement nouveau dans la configuration actuelle de ces modèles réside dans le fait que, aujourd'hui, cette importance des communautés religieuses doit se situer – directement ou indirectement – face au modèle démocratique-libéral de l'État de droit et de la gestion techno-économique de la société civile.

3. Partout où se pose aujourd'hui dans le monde le problème de la liberté religieuse, ce concept est discuté en référence – positive ou négative – à une conception des droits humains et des libertés civiles qui est associée à la culture politique libérale, démocratique, pluraliste et séculière. La rhétorique humaniste qui fait appel aux valeurs de la convivance pacifique, de la dignité individuelle, du dialogue inter-culturel et inter-religieux, s'exprime dans le langage de l'État libéral moderne. Et d'autre part, encore plus profondément, elle puise aux principes chrétiens de la dignité de la personne et de la proximité entre les hommes, qui ont contribué à la formation et à l'universalisation de ce langage.

4. La radicalisation religieuse actuelle désignée comme « fondamentalisme », dans le cadre des diverses cultures politiques, ne semble pas être un simple retour plus « observant » à la religiosité traditionnelle. Cette radicalisation est souvent connotée par une réaction spécifique à la conception libérale de l'État

moderne, en raison de son relativisme éthique et de son indifférence vis-à-vis de la religion. D'autre part, l'État libéral apparaît à beaucoup comme critiquable également pour la raison opposée : 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.

5. 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 qui, de fait, impose la marginalisation, sinon l'exclusion, de l'expression religieuse de la sphère publique. Et donc de la pleine liberté de participer à la formation de la citoyenneté démocratique. Ici se découvre l'ambivalence d'une neutralité de la sphère publique qui n'est qu'apparente et d'une liberté civique objectivement discriminante. Une culture civique qui définit son propre humanisme par la mise à l'écart de la composante religieuse de la réalité humaine se voit contrainte de mettre aussi à l'écart des pans décisifs de sa propre histoire : de son propre savoir, de sa propre tradition, de sa propre cohésion sociale. Le résultat en est la mise à l'écart de parties toujours plus importantes de l'humanité et de la citoyenneté dont la société elle-même est formée. La réaction à la faiblesse humaniste du système va jusqu'à faire apparaître à beaucoup (surtout aux jeunes) comme justifié le recours à un fanatisme désespéré, athée ou aussi théocratique. L'incompréhensible attraction qu'exercent des formes violentes et totalitaires d'idéologie politique ou de militantisme religieux, qui semblaient désormais consignées au jugement de la raison et de l'histoire, doit nous interpeller d'une manière nouvelle et avec une plus grande profondeur d'analyse.

6. En opposition à la thèse classique qui prévoyait la réduction de la religion comme effet inévitable de la modernisation technique et économique, on parle aujourd'hui d'un retour de la religion sur la scène publique. À la vérité, la corrélation automatique entre progrès civil et extinction de la religion avait été formulée sur la base d'un préjugé idéologique, qui voyait la religion comme la construction mythique d'une société humaine ne maîtrisant pas encore les instruments rationnels capables de produire émancipation et bien-être de la société. Ce schéma s'est révélé inadéquat, non seulement par rapport à la véritable nature de la conscience religieuse mais aussi pour ce qui est de la confiance naïve placée dans les effets humanistes attribués à la modernisation technologique. Néanmoins, c'est justement la réflexion théologique qui a contribué à tirer au clair, en ces dernières décennies, les fortes ambiguïtés de ce qu'on a hâtivement désigné comme un retour de la religion. Ce soi-disant « retour », en effet, présente également des aspects de « régression » par rapport aux valeurs personnelles et à la convivance démocratique qui sont à la base de la conception humaniste de l'ordre politique et du lien social. Beaucoup de phénomènes associés à la nouvelle présence du facteur religieux dans la sphère politique et sociale apparaissent tout à fait hétérogènes – pour ne pas dire contradictoires – par rapport à la tradition authentique et au développement culturel des grandes religions historiques. Des formes nouvelles de religiosité, cultivées dans la ligne de contaminations arbitraires entre recherche du bien-être psycho-physique et constructions pseudo-scientifiques de la vision du monde et du soi, apparaissent plutôt, aux croyants eux-mêmes, comme des déviations inquiétantes de l'orientation religieuse. Pour ne rien dire de la grossière motivation religieuse de certaines formes de fanatisme totalitaire, qui visent à imposer la violence terroriste, même à l'intérieur des grandes traditions religieuses.

7. Le progressif retrait post-moderne vis-à-vis de l'engagement sur la vérité et sur la transcendance pose certainement en termes nouveaux aussi le thème politique et juridique de la liberté religieuse. D'autre part, les théories de l'État libéral qui le pensent comme radicalement indépendant de ce qu'apportent l'argumentation et le témoignage de la culture religieuse, le doivent concevoir comme plus vulnérable aux pressions des formes de religiosité – ou de pseudo-religiosité – qui cherchent à s'affirmer dans l'espace public en dehors des règles d'un dialogue culturel respectueux et d'une confrontation démocratique citoyenne. La protection de la liberté religieuse et de la paix sociale présuppose un État qui non seulement développe des logiques de coopération réciproque entre les communautés religieuses et la société civile, mais qui se montre aussi capable de mettre en œuvre la circulation d'une culture adéquate de la religion. La culture civile doit dépasser le préjugé d'une vision purement émotionnelle ou idéologique de la religion. La religion à son tour doit être sans cesse stimulée à élaborer la vision de la réalité et de la convivance qui l'inspirent en un langage recevable au regard de l'humanisme.

8. Le christianisme – le catholicisme d’une manière spécifique, et justement avec le sceau du Concile – a conçu une ligne de développement de sa qualité religieuse qui passe par la répudiation de toute tentative d’instrumentaliser le pouvoir politique, même pratiquée en vue d’un prosélytisme de la foi.

L’évangélisation se tourne aujourd’hui vers la mise en valeur positive d’un contexte de liberté religieuse et civile de la conscience, que le christianisme conçoit comme un espace historique, social et culturel favorable à un appel de la foi qui ne veut pas être confondu avec une imposition ou profiter d’un état de soumission de l’homme. La proclamation de la liberté religieuse, qui doit valoir pour tous, et le témoignage rendu à une vérité transcendante qui ne s’impose pas par la force, apparaissent profondément cohérents avec l’inspiration de la foi. La foi chrétienne, par sa nature, est ouverte à la confrontation positive avec les raisons humaines de la vérité et du bien, que l’histoire de la culture met au jour dans la vie et la pensée des peuples. La liberté de rechercher les paroles et les signes de la vérité de Dieu, et la passion pour la fraternité entre les hommes vont toujours ensemble.

9. Les transformations récentes de la scène religieuse, comme aussi de la culture humaniste, dans la vie politique et sociale des peuples, confirment – s’il en était besoin – que les relations entre ces deux aspects sont étroites, profondes et d’importance vitale pour la qualité de la convivance et pour l’orientation de l’existence. Dans cette perspective, la recherche des formes les plus aptes à garantir les meilleures conditions possibles pour leur interaction, dans la liberté et dans la paix, sont un facteur décisif du bien commun et du progrès historique des civilisations humaines. L’impressionnante période de migrations de peuples entiers, dont les terres sont désormais hostiles à la vie et à la convivance, surtout parce que s’y installent de façon endémique la pauvreté et un état de guerre permanent, est en train de créer, dans le monde occidental, des sociétés structurellement inter-religieuses, interculturelles, inter-ethniques. Au-delà de l’urgence, ne serait-ce pas le moment de discuter du fait que l’histoire semble imposer ici la véritable invention d’un avenir nouveau pour la construction de modèles du rapport entre liberté religieuse et démocratie civile ? Le trésor de culture et de foi dont nous avons hérité à travers les siècles, et que nous avons accueilli librement, ne devrait-il pas engendrer un humanisme réellement à la hauteur de l’appel de l’histoire, capable de répondre à la requête d’une terre plus habitable ?

10. En référence aux « signes des temps » à venir, qui ont déjà commencé à se produire, il est nécessaire de se doter d’instruments adéquats pour mettre à jour la réflexion chrétienne, le dialogue religieux, et la confrontation citoyenne. La résignation en face de la dureté et de la complexité de certaines régressions du présent serait une faiblesse injustifiable vis-à-vis de la responsabilité de la foi. Le lien de la liberté religieuse et de la dignité humaine est devenu central même sur le plan politique : les deux sont étroitement connexes, d’une manière qui aujourd’hui apparaît définitivement claire. Une Église croyante qui vit à l’intérieur de sociétés humaines toujours plus marquées par la diversité religieuse et ethnique – c’est, semble-t-il, le mouvement de l’histoire – doit savoir développer à temps une compétence adaptée à la nouvelle condition existentielle de son témoignage de foi. Condition du reste qui, à bien y regarder, n’est pas si différente de celle en laquelle le christianisme fut envoyé jeter la semence et fut capable de fleurir.

11. Ce document débute en rappelant l’enseignement de la Déclaration conciliaire *Dignitatis Humanae* et sa réception, dans le magistère et dans la théologie, après le concile Vatican II (cf. Chapitre 2). Puis, par manière de cadre synthétique des principes, surtout anthropologiques, de la compréhension chrétienne de la liberté religieuse, on traite de la liberté religieuse de la personne, d’abord dans sa dimension individuelle (cf. Chapitre 3) et ensuite dans sa dimension communautaire, soulignant entre autres l’importance des communautés religieuses comme corps intermédiaires dans la vie sociale (cf. Chapitre 4). Les deux aspects sont inséparables dans la réalité. Toutefois, puisque l’enracinement de la liberté religieuse dans la condition personnelle de l’être humain indique le fondement ultime de sa dignité inaliénable, il semble utile de procéder selon cet ordre. On considère ensuite la liberté religieuse par rapport à l’État et on propose une mise au point sur les contradictions inscrites dans l’idéologie d’une conception de l’État qui serait neutre dans le domaine de la religion, de l’éthique et des valeurs (cf. Chapitre 5). Dans les derniers chapitres le document s’arrête sur la contribution de la liberté religieuse à la convivance et à la paix sociale (cf. Chapitre 6), avant de mettre en relief la place centrale de la liberté religieuse dans la mission de l’Église aujourd’hui (cf. Chapitre 7).

12. La réflexion que nous proposons dans ce texte adopte une approche générale que l’on peut décrire brièvement dans les termes suivants. Notre intention n’est pas de proposer un texte académique sur les nombreux aspects du débat sur la liberté religieuse. La complexité du thème, aussi bien du point de vue

des différents facteurs de la vie personnelle et sociale qui y sont impliqués, que du point de vue des perspectives interdisciplinaires qu'il met en jeu, est évidente pour tous. Notre choix méthodologique fondamental peut être présenté synthétiquement comme une réflexion théologico-herméneutique qui poursuit un double but. a) En premier lieu, proposer *une mise à jour raisonnée de la réception de Dignitatis Humanae*. b) En second lieu, expliciter les raisons de la juste intégration – anthropologique et politique – entre *l'instance personnelle et l'instance communautaire de la liberté religieuse*. L'exigence d'un tel éclaircissement découle essentiellement de la nécessité pour la doctrine sociale de l'Église de tenir compte des données historiques les plus importantes de la nouvelle expérience globale.

13. L'indifférence absolue de l'État en matière éthique et religieuse affaiblit la société civile par rapport au discernement requis pour l'application d'un droit vraiment libéral et démocratique, en mesure de tenir compte *effectivement* des formes communautaires qui interprètent le lien social en vue du bien commun. En même temps, l'élaboration correcte de la pensée sur la liberté religieuse dans la sphère publique demande à la théologie chrétienne elle-même un approfondissement conscient de la complexité culturelle de la forme civile d'aujourd'hui, qui permette de barrer *théoriquement* la route à la régression du droit commun vers une forme théocratique. Le fil conducteur de l'éclaircissement proposé ici est inspiré par l'utilité qu'il y a à maintenir étroitement liés, tant sous l'angle anthropologique que théologique, *les principes personnalistes, communautaires et chrétiens de la liberté religieuse de tous*. Le développement n'aspire pas (il ne le pourrait d'ailleurs pas) au caractère systématique d'un « traité ». En ce sens, on ne doit donc pas attendre de ce texte un exposé théorique détaillé sur les catégories (politiques et ecclésiologiques) impliquées. Par ailleurs tout le monde sait que beaucoup de ces catégories se trouvent exposées à des oscillations de signification : soit en raison de leur emploi dans des contextes culturels différents, soit en fonction des diverses idéologies de référence. Malgré cette limite objective, imposée par la matière elle-même et par son évolution, cet instrument de mise à jour pourra offrir une aide valable pour un meilleur niveau d'entente et de communication du témoignage chrétien. Aussi bien dans le domaine de la conscience ecclésiale, par rapport au juste respect des valeurs humanistes de la foi, qu'à l'intérieur du conflit actuel des interprétations sur la doctrine de l'État, qui requiert une meilleure élaboration – non seulement théologique, mais aussi anthropologique et politique – du nouveau rapport entre communauté civile et appartenance religieuse.

2. La perspective de *Dignitatis Humanae* à son époque et aujourd'hui

Ce chapitre se propose de relever la signification que les Pères conciliaires ont donné à la liberté religieuse comme droit inaliénable de toute personne. Nous évaluerons l'enseignement magistériel en considérant de façon synthétique ce qu'était la perception de l'Église avant le concile Vatican II et quelle a été sa réception dans le Magistère récent.

Avant le concile Vatican II

14. La Déclaration du Concile Vatican II sur la liberté religieuse révèle une maturation de la pensée du Magistère sur la nature propre de l'Église en relation avec la forme juridique de l'État[1]. L'histoire du document démontre l'importance essentielle de cette corrélation pour l'évolution homogène de la doctrine, en raison de changements substantiels du contexte politique et social, dans lequel la conception de l'État et de son rapport avec les traditions religieuses, avec la culture civile, avec l'ordre juridique, avec la personne humaine, connaît une transformation[2]. *Dignitatis humanae* témoigne d'un progrès substantiel dans la compréhension ecclésiale de ces rapports, dû à une intelligence de la foi plus approfondie, qui permet de reconnaître la nécessité d'un progrès dans l'exposition de la doctrine. Cette meilleure intelligence de la nature et des implications de la foi chrétienne, qui puise aux racines de la Révélation et de la tradition ecclésiale, implique une nouveauté de perspective et une attitude différente vis-à-vis de certaines déductions et applications du magistère antécédent.

15. Une certaine configuration idéologique de l'État qui avait interprété la modernité de la sphère publique comme émancipation par rapport à la sphère religieuse, a incité le Magistère de l'époque à condamner la liberté de conscience, entendue comme indifférence légitime et arbitraire subjectif vis-à-vis de la vérité éthique et religieuse[3]. La contradiction apparente entre revendication de la liberté ecclésiale et condamnation de la liberté religieuse doit désormais être éclaircie – et dépassée – par la prise en compte des nouveaux concepts qui définissent le domaine de la conscience civile : la légitime autonomie des réalités temporelles, la justification démocratique de la liberté politique, la neutralité idéologique de

la sphère publique. La première réaction de l'Église s'explique à partir d'un contexte historique où le christianisme représentait la religion d'État et la religion dominante de fait dans la société occidentale. La mise en place agressive d'un laïcisme d'État qui répudiait le christianisme de la communauté d'abord fait l'objet d'une lecture théologique en termes d'« apostasie » de la foi, plutôt que de légitime « séparation » entre l'État et l'Église. L'évolution de cette position initiale de la question a été favorisée essentiellement par deux développements : une meilleure auto-compréhension de l'autorité de l'Église dans le contexte du pouvoir politique et un élargissement progressif des raisons de la liberté de l'Église dans le cadre des libertés fondamentales de l'homme[4].

16. Dans le sillage de ce dynamisme des droits humains, saint Jean XXIII avait ouvert la voie au Concile. Dans *Pacem in terris*, il décrit les droits et devoirs des hommes, dans une perspective ouverte à la *Déclaration universelle des droits de l'homme*, et il enseigne que la convivance des hommes doit s'effectuer dans la liberté, « c'est-à-dire de la façon qui convient à des êtres raisonnables, faits pour assurer la responsabilité de leurs actes » [5]. Comme telle, la liberté favorise le dynamisme de la convivance humaine dans l'histoire et l'ordre de création voulu par Dieu l'authentifie. En effet, elle est la capacité dont le Créateur a doté l'homme afin qu'il puisse chercher la vérité avec son intelligence, choisir le bien avec sa volonté, et adhérer de tout son cœur à la promesse divine du salut, qui rachète et achève dans l'amour de Dieu sa vocation à la vie. Cette disposition de la liberté de l'être humain doit être défendue contre toute espèce de prévarication, intimidation ou violence[6].

Les points saillants de Dignitatis Humanae

17. Nous abordons maintenant, bien que d'une façon très synthétique, l'enseignement du Concile Vatican II. D'une manière solennelle la *Déclaration* affirme : « Le droit à la liberté religieuse a son fondement réel dans la dignité même de la personne humaine telle que l'ont fait connaître la Parole de Dieu et la raison elle-même. 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 ». (DH 2a). *Dignitatis humanae* propose quatre arguments qui justifient le choix de la liberté religieuse précisément comme un droit qui se fonde sur la dignité de la personne humaine (cf. DH 1-8). Ces arguments sont repris de façon ample à la lumière de la Révélation divine (cf. DH 9-11), librement accueillie dans l'acte de foi (cf. DH 10), précisant également l'usage qu'en a fait l'Église (cf. DH 12-14)[7].

18. Le premier argument est l'intégrité de la personne humaine, c'est-à-dire l'impossibilité de séparer sa liberté intérieure de sa manifestation publique. Ce droit de la liberté n'est pas un fait subjectif, mais il jaillit ontologiquement de la nature et de la vocation foncière par laquelle tout être humain est une personne, douée de raison et de volonté, en vertu desquelles elle est appelée à entrer en une relation avec le bien, la vérité, la justice, qui l'implique existentiellement. En termes religieux, cette vocation intrinsèque de l'être personnel, c'est l'être humain selon le dessein divin originaire : créé comme *capax Dei*, ouvert à la transcendance. Tel est le fondement radical et ultime de la liberté religieuse (cf. DH 2a, 9, 11, 12). Le point central est donc la liberté sacro-sainte de l'individu de ne pas être contraint ou empêché dans l'exercice authentique de la religion. Tout individu, à cet égard, doit répondre de ses actes d'une manière responsable : dans le sérieux de sa conscience du bien et dans la liberté de sa recherche de la vérité (et de la justice ; cf. DH 2, 4, 5, 8, 13).

19. Le second argument est intrinsèque au devoir de chercher la vérité, qui requiert et présuppose le dialogue entre êtres humains selon leur nature, donc d'une manière sociale. La liberté religieuse, loin d'évacuer l'importance du lien social, demeure la condition partagée d'une recherche de la vérité digne de l'homme. La valeur du dialogue est décisive puisque « la vérité ne s'impose que par la force de la vérité elle-même qui pénètre l'esprit avec autant de douceur que de puissance » (DH 1c). Le dialogue mis en œuvre par cette recherche permettra à tous, sans discriminations, d'exposer et argumenter la vérité reçue et découverte, afin d'en reconnaître l'importance pour la communauté humaine tout entière (cf. DH 3b[8]). Le sujet de la liberté religieuse n'est donc pas seulement l'individu, mais aussi la communauté et, en particulier, la famille. D'où le rappel de la nécessité de l'exercice de la liberté dans la transmission des valeurs religieuses à travers l'éducation et l'enseignement (cf. DH 4, 5, 13b). Pour ce qui concerne la famille et les parents, il est affirmé : « Chaque famille, en tant que société jouissant d'un droit propre et primordial, a le droit d'organiser librement sa vie religieuse à la maison, sous la direction des parents. À ceux-ci revient le droit de décider, selon leur propre conviction religieuse, de la formation religieuse à

donner à leurs enfants. C'est pourquoi le pouvoir civil doit leur reconnaître le droit de choisir en toute liberté les écoles ou autres moyens d'éducation » (DH 5a).

20. Le troisième argument découle de la nature de la religion, que l'*homo religiosus*, en tant qu'être social, vit et manifeste dans la société à travers actes internes et culte public^[9]. Le droit à la liberté religieuse s'exerce, en effet, dans la société humaine et permet à l'homme avant tout l'immunité à l'égard de n'importe quelle coercition extérieure pour ce qui touche au rapport avec Dieu (cf. DH 2, 3c-e, 4, 10, 11, 13). Les autorités civiles et politiques, dont la finalité propre est de prendre soin du bien commun temporel, n'ont aucun droit de s'ingérer dans les questions concernant la sphère de la liberté religieuse personnelle, qui demeure intangible dans la conscience de l'individu, ni non plus dans sa manifestation publique, à moins qu'il ne s'agisse d'une question d'ordre public juste, fondée, en tous les cas, sur des faits avérés et des informations correctes (cf. DH 1, 2, 5)

21. Le quatrième argument, enfin, concerne les limites du pouvoir purement humain, civil et juridique, en matière de religion. Il faut aussi que la religion elle-même ait une pleine conscience de la légitimité ou non de sa manifestation publique. En effet l'explicitation des limites de la liberté religieuse, en vue de la sauvegarde de la justice et de la paix, sont parties intégrantes du bien commun (cf. DH 3, 4, 7, 8) et implique les croyants eux-mêmes (cf. DH 7, 15).

La liberté religieuse après le Concile Vatican II

22. Avec le principe de la liberté religieuse désormais clairement défini en tant que droit civil du citoyen et des groupes à vivre et à manifester la dimension religieuse inhérente à l'homme, les Pères conciliaires laissent encore ouvert un approfondissement ultérieur. Ayant souligné les fondements, la déclaration *Dignitatis Humanae* favorise une maturation des points qui ressortent du document conciliaire. En effet aujourd'hui encore « il est des régimes, où, bien que la liberté de culte religieux soit reconnue dans la Constitution, les pouvoirs publics eux-mêmes s'efforcent de détourner les citoyens de professer la religion et de rendre la vie des communautés religieuses difficile et précaire. Saluant avec joie les signes favorables qu'offre notre temps, mais dénonçant avec tristesse ces faits déplorables, le saint Concile demande aux catholiques, mais prie aussi instamment tous les hommes d'examiner avec le plus grand soin à quel point la liberté religieuse est nécessaire, surtout dans la condition présente de la famille humaine » (DH 15b-c). C'est ainsi que cinquante ans plus tard les nouvelles menaces à la liberté religieuse ont pris des dimensions globales, mettant en danger aussi d'autres valeurs morales, et interpellent le Magistère pontifical dans ses principales interventions internationales, discours et enseignements^[10]. Les Papes de notre époque laissent clairement entendre que ce thème, comme expression plus profonde de la liberté de conscience, pose, en amont, des questions anthropologiques, politiques et théologiques qui apparaissent maintenant décisives pour le sort du bien commun et de la paix entre les peuples du monde.

23. Pour saint Paul VI le droit à la liberté religieuse est une question liée à la vérité de la personne humaine. Doué d'intellect et de volonté, l'homme a une dimension spirituelle qui fait de lui un être d'ouverture, de relation, et de transcendance^[11]. La vérité sur l'homme révèle qu'il cherche à franchir les limites de la temporalité, jusqu'à reconnaître qu'il est créé par Dieu et, en tant que croyant, jusqu'à la conscience d'être appelé à participer à la Vie divine. Cette dimension religieuse est enracinée dans sa conscience, et sa dignité consiste précisément à correspondre à la vérité des impératifs moraux et à dialoguer avec les autres. Dans le contexte d'aujourd'hui le dialogue engage aussi les religions, qui doivent avoir des attitudes d'ouverture les unes à l'égard des autres, sans condamner a priori et en évitant les polémiques qui pourraient offenser injustement les autres croyants.

24. Saint Jean-Paul II affirme que la liberté religieuse, fondement de toutes les autres libertés, est une exigence inaliénable de la dignité de tout homme. Elle n'est pas un droit parmi d'autres mais constitue « la garantie de toutes les libertés qui fondent le bien commun des personnes et des peuples »^[12]. Il s'agit d'une « pierre angulaire dans l'édifice des droits humains »^[13] comme aspiration et tension vers une espérance plus haute, espace de liberté et de responsabilité. Par conséquent, la liberté de l'homme dans la recherche de la vérité et dans la profession des convictions religieuses doit trouver une garantie claire dans l'ordre juridique de la société ; autrement dit, elle doit être reconnue et sanctionnée par le droit civil. Il faut que les États s'engagent à travers des documents normatifs à reconnaître le droit des citoyens à la liberté religieuse, base d'une convivance civile pacifique, élément substantiel d'une véritable démocratie,

garantie nécessaire pour la vie, la justice, la vérité, la paix, et la mission des chrétiens et de leurs communautés[14].

25. On peut indiquer comme synthèse de la pensée de Benoît XVI sur la liberté religieuse le message pour la célébration de la *Journée mondiale de la paix* de 2011[15]. Il enseigne que le droit à la liberté religieuse s'enracine dans la dignité de la personne humaine comme être spirituel, relationnel et ouvert à la transcendance. Ce n'est donc pas un droit réservé aux seuls croyants mais il vaut pour tous, parce que synthèse et sommet des autres droits fondamentaux. Comme origine de la liberté morale, la liberté religieuse, si elle est respectée par tous, est le signe d'une culture politique et juridique qui garantit la réalisation d'un authentique développement humain intégral. C'est pourquoi elle promeut la justice, l'unité et la paix pour la famille humaine, favorise la recherche de la vérité qui se concentre sur Dieu, sur les valeurs éthiques et spirituelles, universelles et partagées, et enfin suscite le dialogue de tous pour le bien commun. C'est ainsi que se construit l'ordre social et pacifique. Au contraire, le fait de ne pas respecter la liberté religieuse à quelque niveau que ce soit de la vie individuelle, communautaire, civile et politique, offense Dieu, la dignité humaine elle-même, et crée des situations contraires à l'harmonie sociale. Malheureusement on enregistre encore dans le monde de fréquents épisodes de négation de la liberté religieuse qui se manifestent dans les formes équivoques de religion comme le sectarisme ou le fondamentalisme violent, dans la discrimination religieuse et aussi dans les manipulations idéologiques de type laïciste. Il y a donc besoin d'une laïcité positive des institutions étatiques pour promouvoir l'éducation religieuse, « route privilégiée pour donner aux nouvelles générations la possibilité de reconnaître en l'autre un frère et une sœur, avec qui marcher ensemble et collaborer »[16]. Les religions doivent, de leur côté, s'insérer dans une dynamique de purification et de conversion, œuvre de la droite raison éclairée elle-même par la religion.

26. Le pape François souligne que la liberté religieuse ne vise pas à préserver une « sous-culture » comme le voudrait un certain laïcisme, mais constitue un don précieux de Dieu pour tous, garantie fondamentale de toute autre expression de liberté, rempart contre les totalitarismes et contribution décisive à la fraternité humaine. Certains textes classiques des religions ont une force de motivation qui ouvre des horizons toujours nouveaux, stimule la pensée et fait grandir l'intelligence et la sensibilité. Ainsi peuvent-ils aussi offrir un sens pour toutes les époques. Les gouvernements doivent – parmi toutes leurs tâches – protéger et défendre les droits humains comme la liberté de conscience et religieuse. En effet, respecter le droit à la liberté religieuse rend une nation plus forte et la renouvelle. Pour cette raison, François porte une grande attention aux nombreux martyrs de notre temps, victimes des persécutions et des violences pour motifs religieux comme des idéologies qui excluent Dieu de la vie des individus et des communautés. Selon le Pontife, la religion authentique doit arriver, à partir de sa propre intériorité, à rendre compte de l'existence de l'autre pour favoriser un espace commun, un milieu de collaboration avec tous, dans la détermination de marcher ensemble, de prier ensemble, de travailler ensemble, de nous aider ensemble à établir la paix[17].

Un seuil de nouveauté ?

27. Face à certaines difficultés dans la réception de l'orientation nouvelle de *Dignitatis Humanae*, le Magistère postconciliaire a souligné la dynamique immanente au processus de l'évolution homogène de la doctrine, que Benoît XVI a désignée comme « 'herméneutique de la réforme', du renouveau dans la continuité de l'unique sujet-Église »[18]. La déclaration elle-même en anticipait le sens : « Cette doctrine, reçue du Christ et des Apôtres, l'Église l'a donc, au cours des temps, gardée et transmise. Bien qu'il y ait eu parfois dans la vie du peuple de Dieu, cheminant à travers les vicissitudes de l'histoire humaine, des manières d'agir moins conformes, bien plus même contraires à l'esprit évangélique, l'Église a cependant toujours enseigné que personne ne peut être amené par contrainte à la foi » (DH 12, §1). Le texte conciliaire ramène donc à son donné fondamental l'enseignement du christianisme selon lequel on ne doit pas contraindre à la religion parce que cette contrainte n'est pas digne de la nature humaine créée par Dieu et ne correspond pas à la doctrine de la foi professée par le christianisme. Dieu appelle à Lui tout homme, mais ne contraint personne. C'est pourquoi cette liberté devient un droit fondamental que l'homme peut revendiquer en conscience et de façon responsable vis-à-vis de l'État.

28. Telle est la dynamique de l'inculturation de l'Évangile qui est une libre immersion de la Parole de Dieu dans les cultures pour les transformer de l'intérieur, en les éclairant à la lumière de la Révélation, de telle façon que la foi elle-même se laisse interpeller par les réalités historiques contingentes –

interculturalité – comme point de départ pour pouvoir discerner des significations plus profondes de la vérité révélée, laquelle doit à son tour être reçue dans la culture du contexte[19].

3. Le droit de la personne à la liberté religieuse

29. Dans l'anthropologie chrétienne, chaque personne individuelle est toujours en relation avec la communauté humaine, depuis sa conception et tout du long de la maturation de sa vie : « Lorsqu'on parle de la personne, on fait référence à l'identité irréductible et à l'intériorité qui constituent l'être individuel particulier, ainsi qu'à la relation fondamentale avec d'autres personnes qui est le fondement de la communauté humaine »[20]. Cette relation, dans laquelle se façonne historiquement la qualité humaine de l'individu et de la société, est une dimension propre de l'existence humaine et de sa condition spirituelle elle-même. Le bien de la personne et le bien de la communauté ne doivent pas être compris comme des principes opposés, mais comme finalités convergentes de l'engagement éthique et du développement culturel.

30. Le dialogue sur la vérité recherchée par tous et sur le bien désiré par tous, dans l'horizon de la convivance, nous engage par conséquent à développer les conditions les meilleures pour penser et pratiquer la vérité sur l'anthropologie et sur les droits de la personne dans le dialogue. Nous devons certainement faire davantage, puisqu'il s'agit de la question culturelle probablement la plus décisive pour renouer les liens de la civilisation moderne, de l'économie et de la technique avec l'humanisme intégral de la personne et de la communauté. C'est aussi une question cruciale pour la crédibilité humaine de la foi chrétienne, qui reconnaît dans le dévouement pour la justice de cet humanisme intégral un témoignage d'importance universelle pour la conversion de l'esprit et du cœur à la vérité de l'amour de Dieu.

La discussion sur les fondements théoriques

31. La réaction contre l'expérience traumatisante des totalitarismes qui au XX^{ème} siècle ont massacré les individus au nom du pouvoir de l'État, considéré comme un absolu dans lequel les personnes sont absorbées comme fonctions et instruments de sa réalisation, joue un rôle central dans le développement et la défense actuelle des droits inaliénables de chaque individu. Dans ce cadre, le droit à la liberté religieuse apparaît comme un des droits fondamentaux de toute personne humaine[21]. Presque tout le monde s'accorde sur le fait que les « droits fondamentaux de l'homme » sont fondés sur la « dignité de la personne humaine ». Mais la nature de cette dignité est objet de discussion et d'opposition. Ce fondement transcende-t-il objectivement l'auto-détermination humaine ou bien dépend-il exclusivement de la reconnaissance sociale ? Est-il d'ordre ontologique ou bien de nature purement légale ? Quel est son rapport avec la liberté des choix personnels, avec la sauvegarde du bien commun, avec la vérité de la nature humaine ? Faute d'un consensus – ou du moins d'une orientation commune – quant à l'identification des critères de l'exercice juste des droits à la liberté religieuse, le caractère arbitraire des pratiques et le conflit des interprétations va devenir ingérable pour la société civile (et dangereux pour la communauté humaine). Le risque est redoublé dans les sociétés dans lesquels l'ouverture religieuse à la transcendance n'est plus perçue comme un élément unifiant pour la confiance partagée à l'égard du sens de la condition humaine, mais plutôt comme la survivance historique d'une vision archaïque et désormais révolue.

Dignité et vérité de la personne humaine

32. L'incipit de *Dignitatis Humanae* rattache les droits de la personne humaine, et spécialement le droit à la liberté religieuse, à la dignité de la personne humaine. En un sens très général, la dignité renvoie à l'inaliénable perfection de l'être-sujet dans l'ordre ontologique moral ou social[22]. La notion est employée dans l'ordre moral des relations intersubjectives pour désigner ce qui possède une valeur en soi-même et ne peut par suite jamais être traité comme s'il n'était qu'un simple moyen. La dignité est donc une propriété inhérente à la personne comme telle.

33. Dans la perspective de la métaphysique classique, intégrée et réélaborée par la réflexion chrétienne, la personne a été définie traditionnellement, eu égard à sa singularité irréductible et à sa dignité individuelle, comme « une substance individuelle de nature rationnelle »[23]. Tous les individus qui, en vertu de leur filiation biologique, appartiennent à l'espèce humaine participent de cette nature. Chaque

individu de nature humaine, par conséquent, quel que soit l'état de son propre développement biologique ou psychologique, quel que soit son sexe ou son ethnique, réalise la notion de personne et appelle de la part des autres le respect absolu qui lui est dû. La nature humaine dans son irréductibilité est située à l'horizon du monde spirituel et du monde corporel[24]. La dignité de la personne humaine concerne donc également le corps qui en est dimension constitutive et « participe à l'*imago Dei* »[25]. Le corps ne peut pas être traité comme un simple moyen ou un instrument, comme s'il n'était pas une dimension intégrante de la dignité personnelle. Le corps partage le destin de la personne et sa vocation à la divinisation[26].

34. La dimension intrinsèquement personnelle de la nature humaine se déploie dans l'ordre moral comme capacité de s'autodéterminer et de s'orienter vers le bien, c'est-à-dire comme liberté responsable. Cette qualité constitue radicalement la dignité de la nature humaine, objet de responsabilité et de soin pour la communauté humaine tout entière. « Il existe aussi une écologie de l'homme. L'homme aussi possède une nature qu'il doit respecter et qu'il ne peut manipuler à volonté. L'homme n'est pas seulement une liberté qui se crée de soi. L'homme ne se crée pas lui-même »[27]. Depuis le commencement, en effet, l'homme et la femme se découvrent ultimement eux-mêmes comme donnés à soi-même par Dieu à travers leurs parents. Cet « être-donné » requiert d'être reçu, en s'intégrant avec le développement de la conscience. Il ne constitue pas une limite pour la liberté de se réaliser soi-même, mais représente plutôt la condition qui oriente la liberté en tant qu'« être-don » pour l'autre. Cette reconnaissance originaire barre la route à une conception auto-référencée de l'individualité, en orientant la construction de la personne vers le développement partagé de la réciprocité.

35. « Dans la tradition théologique chrétienne, la personne présente deux aspects complémentaires »[28]. La notion de personne « renvoie à l'unicité d'un sujet ontologique qui, étant de nature spirituelle, jouit d'une dignité et d'une autonomie qui se manifeste dans la conscience de soi et la libre maîtrise de son agir »[29]. Ce même sujet spirituel « se manifeste dans sa capacité à entrer en relation : la personne déploie son action dans l'ordre de l'intersubjectivité et de la communion dans l'amour »[30]. La nécessité de rendre plus parfaitement évidente la raison métaphysique du lien originaire entre être-individuel et être-relationnel, qui s'est affirmée à l'intérieur de l'intelligence de la foi, a produit des développements qui ont enrichi de façon décisive la pensée chrétienne et ses potentialités de dialogue avec la culture moderne. La philosophie, la science, l'anthropologie sociale de la modernité, de leur côté, en accueillant aussi la sollicitation même de la vision chrétienne originaire, ont donné une vigoureuse impulsion aux structures de l'être personnel – notamment, *conscience* et *liberté* – en les identifiant comme dimensions constitutives de la nature humaine.

36. Dans cette mise en valeur moderne de la singularité humaine, les dimensions de l'*historicité* et de la *praxis* ont acquis un relief inédit par rapport à la tradition précédente. Cette légitime mise en valeur, dans ses multiples interprétations, ne s'est pas effectuée sans contradictions, qui se reflètent maintenant en bien des processus de la société et de la culture contemporaine. Par exemple, dans l'accent mis sur l'instance inconditionnelle de la liberté individuelle dans le domaine politique, affectif, moral, en un contexte où apparaît de plus en plus forte la prise en compte scientifique des conditionnements impersonnels et matériels qui déterminent les pensées, les sentiments, les décisions. La théologie, de son côté, dès avant le Concile Vatican II, avait déjà commencé à se confronter, à la lumière de la Révélation, avec les instances de la nouvelle culture anthropologique. Soit en considérant plus profondément la vocation divine de chaque personne individuelle à la responsabilité de se réaliser elle-même à travers son agir historique. Soit en explorant plus profondément la qualité sociale de l'être personnel, appelé à se définir lui-même par rapport à Dieu, aux autres hommes, au monde et à l'histoire.

L'être-personne est inhérent à la condition humaine

37. Dans ce cadre dialectique, on pourrait résumer synthétiquement le point anthropologique central du document conciliaire. *Dignitatis Humanae* établit le lien radical des droits inviolables de l'homme, et donc de sa liberté individuelle, avec la nature même de son être-personne. Il y a en effet un unique critère pour la reconnaissance effective de l'*a priori* personnel : l'appartenance biologique au genre humain. La dignité personnelle, et les droits humains qui lui sont inhérents, sont déjà inscrits de façon inconditionnelle dans cette appartenance. L'être-personne, en ce sens, n'est pas une attribution liée à une qualité ou un don spécifique de l'être humain, comme le fait d'être conscient ou la capacité d'auto-détermination. Il ne s'agit pas non plus d'une potentialité ou d'un effet de sa maturation. La dignité

personnelle est déjà radicalement inhérente à chaque individu, comme facteur constitutif de sa condition humaine : celle-ci est la matrice de toute qualité individuelle, de toute condition existentielle, de tout degré de développement. L'exister personnel évolue et se développe, certes ; l'être-personne cependant n'est pas quelque chose que chacun peut s'ajouter à lui-même (ou à quelqu'un d'autre). Il n'y a pas de processus de l'être humain par lequel « quelque chose » devient « quelqu'un » : on est toujours et inséparablement être-humain et être-personne, parce qu'on ne devient pas humain si on est quelque chose d'autre. Et la manière humaine d'être est d'être individualité personnelle.

38. La reconnaissance de l'être-personne, comme dimension inhérente à chaque être humain individuel, fonde la communauté des êtres humains, à l'intérieur de laquelle chacun occupe une place irrévocable et se pose comme titulaire de droits inaliénables. En ces termes, on peut dire que les droits de la personne sont les droits de l'homme. La communauté humaine qui prétendrait exproprier l'individu de sa qualité humaine-personnelle, commencerait donc à ce moment même à violer sa propre dignité et à se détruire elle-même : aussi bien en tant que communauté qu'en tant qu'humaine. D'un autre côté, il apparaît également clair que la reconnaissance de l'inaliénable qualité personnelle de tout être humain est le principe même de l'appartenance à l'humanité de chaque individu. Et justement cette appartenance, qui rend légitime le projet d'une pleine réalisation de soi, n'est pas livrée à son arbitraire, mais à sa responsabilité envers l'humain, qui est commun. Et donc envers tous. La reconnaissance et la pratique de la communauté humaine, en tant qu'humaine et constituée de personnes, est précisément la manière dont chacun réalise et honore sa propre et irréductible qualité personnelle humaine. Dans cette perspective, il apparaît définitivement clair que le respect de la dignité personnelle de l'individu et la participation de l'individu à la construction communautaire de l'humain se correspondent radicalement.

39. L'engagement à soutenir une conception relationnelle de l'être personnel revêt pour cela une importance spéciale, en développant une réflexion anthropologique en mesure de corriger de façon convaincante les visions individualistes du sujet[31]. D'autre part, non seulement les orientations les plus importantes de la pensée philosophique récente, mais aussi des courants majeurs du savoir politique, économique et même scientifique, convergent de façon significative pour mettre en lumière de la dimension constitutive des dynamiques relationnelles. L'interaction et la réciprocité qui caractérisent l'existence personnelle correspondent à la condition profonde de la singularité humaine, dans la vie du corps comme dans celle de l'esprit. La personne se manifeste dans toute sa beauté justement à travers sa capacité de se réaliser en relation avec l'intériorité spirituelle dans l'ordre des rapports intersubjectifs et dans celui de la nature du monde. Il n'est point besoin de souligner ici l'importance fondamentale qu'assume la communion entre les personnes, finalisée ultimement par la vérité de l'amour, dans la vision chrétienne de la personne et de la communauté[32].

La médiation de la conscience

40. Cette vérité de la condition humaine interpelle la personne au moyen de la conscience morale, c'est-à-dire du « jugement de la raison par lequel la personne humaine reconnaît la qualité morale d'un acte concret qu'elle va poser, est en train d'exécuter ou a accompli »[33]. La personne ne doit jamais agir contre le jugement de sa propre conscience – qu'elle a la responsabilité de former de manière droite avec toutes les aides nécessaires. Ce serait de sa part consentir à agir contre ce qu'elle croit être l'exigence du bien, et par conséquent, en dernière analyse, la volonté de Dieu[34]. Parce que c'est Dieu qui nous parle dans ce « centre le plus secret de l'homme, le sanctuaire où il est seul avec Dieu »[35]. Agir contre le jugement de sa propre conscience, correctement formée, est moralement erroné. Au devoir moral de ne pas agir contre le jugement de sa propre conscience, même invinciblement erronée, correspond le droit de la personne à n'être jamais contrainte par personne à agir contre sa propre conscience, spécialement en matière religieuse. Les autorités civiles ont le devoir corrélatif de respecter et de faire respecter ce droit fondamental dans les justes limites du bien commun.

41. Le droit de ne pas être contraint à agir contre sa propre conscience est en profonde harmonie avec la conviction chrétienne que l'appartenance religieuse se définit essentiellement par une attitude – la foi – qui, de par sa nature, ne peut pas ne pas être libre. Cette insistance chrétienne sur l'indispensable liberté de l'acte de foi a vraisemblablement joué un rôle de premier plan dans le processus historique d'émancipation de l'individu dans la première modernité. « L'obéissance de la foi » (Rm 1,5) est une libre adhésion de la personne au dessein d'amour du Père qui, par le Christ et dans la puissance de l'Esprit, invite tout homme à entrer dans le mystère de la communion trinitaire. L'acte de foi est l'acte

par lequel « l'homme s'en remet tout entier et librement à Dieu [...] dans un assentiment volontaire à la révélation qu'il fait »[36]. Ainsi, malgré les comportements historiques des chrétiens en sérieuse contradiction avec sa doctrine constante [37], l'Église sait que Dieu respecte la liberté de l'agir humain et son insertion dans les processus de la vie et de l'histoire. En défendant la liberté de l'acte de foi, l'Église offre à tous les hommes un haut témoignage : s'il est vrai que la liberté grandit avec la vérité, il tout aussi évident que la vérité a besoin d'un climat de liberté pour s'épanouir (cf. Jn 8,32).

42. En effet, à bien y réfléchir, la liberté de la foi est le modèle le plus élevé que l'on puisse concevoir pour la dignité de l'homme. Dans ce cadre on comprend que l'Église interprète sa mission fondamentale en termes de rachat de la liberté à l'égard de la puissance du péché et du mal, qui veut convaincre la créature de l'impossibilité de l'amour de Dieu. Le soupçon insinué par le serpent malin dont parle le livre de la Genèse (cf. Gn 3), enferme l'être humain dans la pensée d'une secrète hostilité de Dieu. Cette corruption de l'image de Dieu engendre conflit entre les êtres humains, étouffe la liberté, détruit les relations. L'image despotique de Dieu, insinuée par la tromperie du malin, se reflète en tous les rapports humains (en commençant par celui entre l'homme et la femme) et donne naissance à une histoire de violence et d'assujettissement, qui conduit à la dégradation de la dignité personnelle et à la corruption du lien social[38]. La doctrine sociale de l'Église affirme explicitement que le centre et la source de l'ordre politique et social ne peut être que la dignité de la personne humaine, inscrite dans la forme de la liberté[39]. Il s'agit d'un principe absolu, inconditionnel. Cette approche converge, sur ce point, avec un principe universellement accepté par la modernité philosophique et politique : la personne humaine ne peut jamais être considérée simplement comme un moyen, mais comme une fin[40].

4. Le droit des communautés à la liberté religieuse

Dimension sociale de la personne humaine

43. La conception chrétienne des droits de la personne – qui trouverait des échos dans l'anthropologie explicite ou implicite d'autres traditions religieuses – affirme que la liberté inhérente au sujet humain est appelée à vivre dans la responsabilité pour le bien de tous. Cependant elle n'a aucune possibilité de grandir en force et sagesse sans la médiation de relations humanisantes qui aident cette liberté à s'engager, à s'éduquer, à s'affermir et aussi à se transmettre, au-delà des aliénations où l'individualité pure, ravalée à l'individualisme, ne peut que végéter. En d'autres termes, aucune personne, de fait, ne vit seule dans l'univers, mais elle est toujours ensemble avec d'autres, avec lesquels elle est appelée à constituer une communauté[41]. Il a été reconnu depuis longtemps que nous ne pourrions jamais juger si une chose est meilleure par rapport à une autre si une conscience élémentaire de la vérité n'avait été déjà instillée en nous. Le jugement de la conscience sur la rectitude de l'agir est élaboré sur la base de l'expérience personnelle, à travers la réflexion morale ; et ce jugement se définit par rapport à l'*ethos* communautaire qui instruit et qui rend manifeste la valeur des comportements vertueux conformes à la vérité de l'humain[42]. En ce sens, les communautés d'appartenance (famille, nation, religion) précèdent l'individu pour l'accueillir et l'assister dans la grande aventure anthropologique de sa personnalisation intégrale[43]. Ici se vérifie la forme historique et sociale de réalisation de la nature humaine, qui comporte un mouvement d'intégration réciproque entre vérité et liberté.

44. La reconnaissance de l'« égale dignité » des personnes, en tout cas, ne se résout pas dans la simple formulation juridique des « droits égaux ». Une conception trop abstraite et formelle de l'égalité juridique des individus, dans le cadre de la légalité institutionnelle, tend à ignorer la richesse des différences qui peuvent et doivent être valorisées et mises en relation comme source de richesse humaine, et non neutralisées comme si elles étaient, en elles-mêmes, fondement de discrimination et exténuation de l'identité. D'un autre côté, il convient de distinguer les différences qui structurent la condition humaine de l'arbitraire des inclinations subjectives privées. L'État qui se bornerait à enregistrer ces désirs subjectifs, en les transformant en liens juridiques, sans aucune considération du rapport avec le bien commun risquerait d'affaiblir le soutien institutionnel qui est dû aux raisons éthiques qui protègent le lien social[44]. La protection de l'humain, qui est notre bien commun le plus précieux, est de cette façon exposée à une inévitable érosion, qui finit par faire tort aussi à l'individu[45]. En particulier, nous le reconnaissons aujourd'hui avec une évidence qui n'a pas été aussi forte à d'autres époques, l'égalité de dignité de la femme doit se traduire par la pleine reconnaissance des droits humains égaux. De fait, « la Bible n'apporte aucun appui à l'idée d'une supériorité naturelle du sexe masculin sur le sexe féminin »[46]. Bien qu'on puisse reconnaître clairement dans le texte vétérotestamentaire (cf. Gn 2,18-25),

comme aussi dans les paroles et l'attitude de Jésus (Cf. Mt 27, 55 ; 28, 6 ; Mc 7, 24-30 ; Lc 8, 1-3 ; Jn 4, 1-42 ; 11, 21-27 ; 19, 25), l'égalité de la créature de Dieu, en vertu de laquelle la réciprocité doit mettre en valeur et non éliminer la différence de son être « homme et femme » [47], l'élaboration concrète et universelle de ce principe ne fait que commencer, non seulement dans la pensée chrétienne, mais encore dans la culture civile [48].

Subsidiarité et récit fondateur

45. L'évacuation procédurale des institutions conduit à ignorer le rôle humanisant propre à la famille, dans laquelle le lien intime de l'homme et de la femme assure une continuité personnelle dans la génération et l'éducation des enfants. L'unité – biologique et spirituelle – de cette introduction à la condition humaine et à l'identité personnelle, dans un milieu primordial de réciprocité et de responsabilité affective, constitue une prémisses indispensable pour l'acquisition du sens humain de la socialité [49]. La société entière vit de ce fondement : l'expérience millénaire des communautés humaines, dans l'extrême variété de leurs cultures, en sait très bien le caractère irremplaçable.

En second lieu, l'obsession d'une parfaite neutralité éthique – qui tend vers l'agnosticisme – à l'égard de la vision religieuse du sens, incline inévitablement la légalité institutionnelle à prendre ses distances par rapport à tout l'univers symbolique de la communauté civile, c'est-à-dire de la culture proprement humaine. Toute communauté religieuse puise à cette matrice symbolique et s'exprime en la mettant en lumière et en l'interprétant. L'indifférence de l'État le rend progressivement étranger aux fonctions symboliques dont se nourrit l'appartenance sociale et il devient de plus en plus incapable de les comprendre, et donc de les respecter, comme il déclare vouloir le faire.

46. L'expérience religieuse est gardienne du niveau de réalité où la convivance sociale vit et affronte les thèmes et les contradictions qui sont propres à la condition humaine (l'amour et la mort, le vrai et le juste, ce qu'on ne peut comprendre et ce qu'on peut espérer). Le témoignage religieux est le gardien de ces thèmes de la vie et du sens avec toute leur mystérieuse profondeur. La religion en effet explicite et maintient la transcendance des fondements éthiques et affectifs de l'humain : elle les soustrait au nihilisme de la volonté de puissance et les restitue à la foi dans l'amour de l'Autre. L'unité indissoluble de l'amour de Dieu et du prochain, scellée dans la foi chrétienne, confère au récit familial de la justice et de la destinée des affections l'horizon de l'unique vérité de l'espérance réellement à la hauteur des promesses de la vie.

Pratiques religieuses et humanité concrète

47. La promesse d'un rachat éternel pour l'aventure des affections humaines, qui correspond à l'espérance qu'elles seront justifiées et sauvées – au-delà même de toute espérance humaine – barre la route à un mélancolique repli sur soi individualiste et matérialiste de la condition humaine et de la culture civile elle-même. L'universelle mémoire affective des défunts, qui a été – et demeure – une caractéristique de la communauté religieuse, démontre la force de la fidélité au caractère irrévocable des liens humains. En eux quelque chose d'inachevé demeure en attente de rachat, même lorsqu'ils sont défiés par la mort. La tradition la plus ancienne de l'humanité atteste que l'humain est originairement disposé à accueillir une vérité transcendante des langages symboliques de la vie, qui résiste spontanément à sa réduction biologique et ouvre ses liens au mystère de la vie divine. D'autre part, dans les conditions-limite des événements tragiques qui bouleversent la vie et ses liens, même dans beaucoup d'États sécularisés on fait place publiquement à la vérité symbolique de la célébration religieuse. Lorsqu'une catastrophe de grande envergure frappe la communauté civile, la fermeté de la résistance religieuse au nihilisme de la mort apparaît à tous comme un irremplaçable rempart d'humanité. La justice des affections de la famille et de la communauté, qui apparaît inaccessible à l'impuissance des ressources humaines, ne renonce pas à son espérance, qui ne peut qu'être confiée à la justice et à l'amour du Créateur. Dans de tels cas, le thème du sens et de la destinée ultime de l'humain apparaît en toute son évidence de question publique. Et la « forme religieuse » de cette reconnaissance se légitime pour ainsi dire d'elle-même, comme une véritable « fonction publique », même dans le cadre de l'État laïc.

48. Le récit national, dans lequel les destinées individuelles tentent de s'inscrire à travers la succession des générations – pour trouver leurs racines et leur identité profonde avant et au-delà de la forme spécifique de l'État – est aujourd'hui un défi de géopolitique globale. S'il est vrai – et il est vrai – que la

liberté et la dignité des personnes ne peuvent être façonnées que par les traditions et les récits qui les expriment et les actualisent, alors il est urgent que le récit national parvienne à s'enrichir, en acceptant la complexité et la différenciation de leurs apports, moyennant le récit familial de chaque citoyen, en référence au récit global de l'universel humain. Donc, directement ou indirectement, également à travers le récit particulier de la communauté religieuse [50]. Pour cette raison, ceux qui, ne connaissant désormais plus le christianisme, le confondent avec une idéologie, un moralisme, une discipline, ou bien avec une superstructure archaïque, ne pourront être approchés de nouveau qu'à travers une rencontre familiale-humaine, où l'on peut écouter le récit de l'histoire qui a permis de reconnaître Dieu et dans laquelle on doit garder les générations qui se suivent : « Lorsqu'à l'avenir ton fils te demandera : 'Que signifient ces instructions, ces lois et ces normes que le Seigneur notre Dieu vous a données ? tu répondras à ton fils : 'Nous étions esclaves de Pharaon en Egypte et le Seigneur nous fit sortir d'Egypte (...) Il nous fit sortir de là pour nous conduire au pays qu'il avait juré à nos pères de nous donner. Alors le Seigneur nous ordonna de mettre en pratique toutes ces lois, de craindre le Seigneur notre Dieu pour que nous ayons du bonheur et qu'il nous garde en vie' » (Dt 6, 20-24).

Éducation intégrale et incorporation à la communauté

49. La libre adhésion à la personne de Jésus, à ses paroles et à ses gestes, est vécue à travers une communauté, l'Église, dans laquelle la relation de chacun des croyants avec le Christ présent est rendue existentiellement possible et se déploie socialement dans la communion ecclésiale [51]. Ainsi, l'existence chrétienne unit-elle la liberté individuelle de l'acte de foi et l'insertion dans une tradition communautaire, comme les deux faces d'un même dynamisme personnel. L'évocation de cette généalogie de la foi chrétienne nous ramène à la conviction, essentielle dans l'optique anthropologique, que la liberté humaine, protégée par la reconnaissance des droits humains, ne peut être réalisée de façon spontanée et individualiste. Les hommes libres viennent à la lumière dans la relation avec d'autres qui ont déjà conquis plus de liberté, et apprennent de ceux qui sont davantage libres à corriger en eux-mêmes tout ce qui demeure encore en dépendance des pulsions, des conditionnements, des contraintes conformistes, de l'auto-confirmation narcissique. Quelles que soient les qualifications – 'démocratique', 'libéral', 'pluraliste' – avec lesquelles l'État moderne entendait se définir comme structure solide et pérenne, naturelle et historique, dans laquelle les citoyens peuvent développer leurs droits humains, il est essentiel de comprendre de quelle manière ce processus peut être soutenu et régulé de la façon la plus juste et efficace.

50. En d'autres termes, il s'agit de spécifier de quelle manière ces formules générales sont en mesure d'assumer le mouvement de la vie et la participation à la citoyenneté, dans des conditions aptes à harmoniser les différences des processus d'humanisation et l'unité de l'histoire qui engendre la communauté nationale [52]. Il n'y a pas un seul État qui puisse garantir d'une autre manière les communautés qui le composent, et à travers elles, la vitalité de sa « démocratie » comme bien commun [53]. Dans le cas contraire, même les formules les plus nobles demeureront de pures paroles, voire même deviendront des fétiches bien plus trompeurs et vains que les *arcana imperii* d'antan. La conception chrétienne du bon gouvernement inclut l'idée que la liberté humaine n'a pas en elle-même sa propre fin, comme si son sens et son achèvement coïncidaient avec l'arbitraire illimité et indéterminé de toutes les possibilités de l'affectivité et du vouloir. La fin de la liberté réside plutôt dans sa cohérence avec la dignité humaine de l'affectivité et du vouloir, qui se tourne toujours vers la qualité du bien par rapport auquel elle se détermine.

51. La qualité humaine, personnelle et relationnelle, qui se réalise à travers la liberté instruite par la raison et par la révélation du bien, est la fin propre de la liberté humaine. C'est à partir de là que se mesure son progrès dans la manière de construire l'histoire et d'habiter la terre. Cette idée est aujourd'hui incluse dans l'expression bien connue de « écologie humaine », à savoir l'engagement pour une organisation de la vie et de l'habitat humain cohérente avec les raisons suprêmes (naturelles et divines) de son origine et de sa destination. C'est pour cela qu'on a élargi l'expression jusqu'à proposer une « écologie intégrale » qui embrasse clairement ses dimensions humaines et sociales [54]. Dans la vision chrétienne qui a inspiré de nouvelles voies dans l'histoire de la liberté et de la responsabilité humaine par rapport à la constitution et à la destinée de la personne, la liberté est certainement le reflet merveilleux du geste créateur de Dieu à l'égard de l'homme et de la femme. Le passage à travers la conscience et la liberté est fondamental pour la sauvegarde et l'accroissement de la dignité de la créature, et en ce sens il est une condition essentielle pour la réalisation de l'histoire du salut. Le libre vouloir et

l'affection intime de l'être humain dans la relation avec Dieu, décide de la qualité salvifique de l'histoire humaine, conçue comme projet d'alliance et de communion avec un Dieu qui veut être cru et aimé et pas seulement subi passivement.

La valeur des corps intermédiaires et l'État

52. Pour élargir cette réflexion sur la dimension sociale on peut encore rappeler l'importance spécifique de ce que l'on appelle les 'corps intermédiaires', c'est-à-dire des formations sociales qui se présentent et s'auto-représentent dans des secteurs ou des lieux déterminés de la société civile[55]. En tant que tels, ils assurent une fonction de médiation entre les droits personnels et le gouvernement de l'État. Il faut les distinguer des groupes d'opinion ou de revendication (comme par exemple les *lobbies* de pression ou les groupes de *class action*), qui entendent procurer des avantages exclusivement au groupe de conviction et d'agrégation, sans égard pour le bien commun. Les corps intermédiaires exercent une médiation active vis-à-vis de l'État avec des fonctions de subsidiarité institutionnelle et dans l'intérêt du bien commun[56].

53. L'Église catholique refuse d'être identifiée à un sujet d'intérêt privé qui se bat pour affirmer ses privilèges. La mission de l'Église est l'évangélisation qui annonce la justice de l'amour universel de Dieu et ne se laisse pas réduire à un intérêt politique partisan. Par conséquent, sa contribution à la bonne culture et aux pratiques de l'éthique publique passe à travers le lien social et la participation à la vie civile. La valeur publique de cette médiation renvoie à l'intérêt pour le bien commun et au souci pour l'humanisme politique. En ce sens on peut dire que l'Église est principe animateur d'institutions intermédiaires, qui concourent loyalement à soutenir l'éthique publique et le lien social à l'intérieur des possibilités et des limites du gouvernement étatique sur le plan national et aussi sur le plan international. Partant, elle ne s'identifie pas comme un simple groupe d'opinion ou de pression. Elle ne se place pas non plus en compétition avec l'État dans la fonction de gouvernement de la société civile. Dans cette perspective, qui refuse de toutes façons le modèle du gouvernement théocratique, l'Église contribue, même d'un point de vue méthodologique, à définir le cadre correct de la liberté religieuse dans la sphère publique. L'instance de liberté en laquelle l'Église s'inscrit idéalement prend, en effet, ses distances par rapport au modèle d'un multiculturalisme agnostique, qui accepte la pure autoréférentialité des corporations idéologiques ou religieuses, en les excluant en même temps de toute légitime fonction médiatrice – éthique, culturelle, communautaire – entre citoyenneté active et gouvernement de l'État.

L'État, la toile et les communautés de conviction

54. Après le développement des communications à travers internet et les réseaux sociaux, on peut entrevoir les potentialités des nouvelles ressources technologiques pour l'interaction entre les hommes. Le thème est bien connu et sa complexité requiert une attention constante. Les réseaux de l'information moderne donnent un relief exceptionnel aux manifestations des religions, mais diffusent aussi, et amplifient, des théories et des pratiques qui leur sont attribuées indûment. La facilité et la rapidité d'intervention sur la plateforme de la toile, à bien des niveaux, ouvre des potentialités de participation sociale inaccessibles jusqu'à hier. Nous ne pouvons qu'apprécier ces nouvelles possibilités. Néanmoins, elles favorisent un style d'interaction émotif, d'une intensité croissante, comme le soulignent désormais les observateurs. L'apparente liberté des formes de l'expression individuelle *online*, jointe à la difficulté grandissante de vérifier la fiabilité des contenus, favorise des phénomènes de massification de fausses nouvelles (*fake news*) et de polarisation de la violence persécutrice (*haters*). Tous ces éléments rendent ambivalente la valeur des effets d'information/discussion, et de consensus/désaccord, qui caractérisent la participation à cette nouvelle *agora*. Leur poids ne saurait être sous-estimé, même du point de vue des effets de type politique et social.

55. La liberté d'expression et la responsabilité de la participation peuvent facilement être dissociées dans le milieu de l'interaction *online*, exposant les personnes et les collectivités à de nouvelles formes de pression, qui au lieu de favoriser une éthique de la liberté réfléchie et partagée, peuvent servir à une manipulation plus subtile de l'*ethos*. Dans ce nouveau cadre, les formes expressives de la religion sont parmi les plus exposées à l'émotivité incontrôlée et au malentendu piloté. Avec le temps, la communauté globale apprendra les règles qui conviennent à la gestion des formes de ce nouvel échange privé-public. Dès maintenant, il faut que la communauté chrétienne soit capable d'identifier des instruments d'éducation qui répondent de façon adéquate au caractère envahissant de la sphère médiatique dans les

processus de la construction de l'*ethos* relationnel et de la formation du consensus politique[57]. En ce sens, la communauté chrétienne doit porter une attention spéciale à la nécessité de ne pas se laisser enfermer médiatiquement dans l'image d'une corporation partisane, d'un lobby de pression, d'une idéologie de pouvoir en compétition avec le légitime gouvernement de l'État de droit et de la société civile.

5. L'État et la liberté religieuse

Christianisme et dignité de l'État

56. En termes généraux, déjà la révélation de l'Ancien Testament affirme toujours clairement la priorité de la souveraine seigneurie de Dieu comme objet de la libre obéissance de la foi dans la logique de l'alliance exclusive avec Dieu (cf. Dt 6, 4-6). Cependant, elle ne fait pas de cette obéissance une alternative à la constitution d'un légitime pouvoir de gouvernement du peuple, qui répond à des règles intrinsèques à la constitution de cadres institutionnels – politiques, économiques, juridiques – dotés de leur rationalité d'exercice, en correspondance avec toutes les formes normales de développement des fonctions d'administration et d'organisation de la « nation ». De fait, la forme instituée du gouvernement du peuple de Dieu dans l'histoire connaît des formes diverses d'organisation et d'exercice (depuis la fédération des tribus jusqu'à la formalisation de la [double] monarchie). Dans ce cadre, même s'il est conditionné par l'étroite conjonction de la dimension politico-institutionnelle et de la dimension théologico-culturelle, caractéristique de toutes les civilisations antiques, on peut remarquer deux aspects importants. Le premier réside justement dans le fait que le lien de l'obéissance de la foi vis-à-vis des commandements de Dieu est solidement enraciné dans la forme de l'alliance, comme libre choix de suivre Dieu. D'autre part, la fidélité à l'alliance, et donc l'observation de la loi divine, passe à travers la liberté d'une décision, toujours renouvelée, de veiller à la cohérence du commandement de Dieu avec le souci pour le bien commun du peuple (cf. Dt 7, 7-16 ; Jr 11,1-7). Cette même alliance doit par conséquent être toujours alimentée de la fidélité du cœur et de la pratique de la justice.

57. C'est la fidélité même à l'esprit de l'Alliance qui requiert de ne pas se transformer dans le privilège d'une élection qui dispense de l'observation de la justice économique, du bien commun, du respect réciproque, de la convivance solidaire. Dans l'histoire de l'ancienne alliance, une certaine distinction entre pouvoir politique et institutions religieuses apparaît durant la période des rois. Le pouvoir politique du roi est distinct du pouvoir religieux du prêtre, même si c'est au roi que revient ensuite le privilège de nommer le grand-prêtre, et si le prêtre garde une influence pratique à l'égard du roi (cf. 2 R 11-12). Lorsque la domination étrangère (Nabuchodonosor) abolit la royauté, se produit une concentration du pouvoir civil et religieux en la personne du grand-prêtre comme personne de confiance : mais demeure une certaine distinction entre les fonctions proprement politiques et les prérogatives spécifiquement religieuses[58]. L'exigence d'harmoniser la fidélité à Dieu et à ses commandements avec la pratique de la justice et de la solidarité dans le cadre de la vie sociale représente néanmoins l'inspiration profonde du code d'une conduite de la vie politique cohérente avec les principes de l'alliance avec Dieu. Lorsque les prophètes dénonceront l'injustice sociale et la corruption politique, l'intimidation violente et la prévarication économique, ils stigmatiseront en même temps la trahison de l'alliance religieuse avec Dieu et la dégénération de l'*ethos* politique (pensons à Samuel en 1 S 13, Nathan en 2 S 12, Élie en 1 R 17-19, ainsi qu'aux écrits prophétiques comme Am 4-6, Os 4, Is 1, Mi 1, etc.). Le caractère concret de la dénonciation, avec ses exemples circonstanciés, fait appel, pour ainsi dire, à une « rationalité intrinsèque » à la justice politique, dont la foi religieuse fait une partie intégrante de la « loi divine ».

58. En ouverture de sa mission d'annonce et d'instauration du Royaume de Dieu, Jésus reprendra, de façon radicale mais dans le même sens, l'esprit de la critique prophétique : aussi bien dans son enseignement en paraboles que dans sa critique du légalisme (cf. Mt 23,14-28 ; Lc 10, 29-37 ; 18,11-12). Dans cette perspective, Jésus se place certainement dans la ligne de la distinction entre l'exercice du pouvoir économique et politique, selon les possibilités et les limites des conditions historiques, et la sollicitude religieuse et pastorale pour le peuple, dans laquelle il inscrit la nouveauté absolue de la révélation et de l'action de Dieu qu'Il incarne. La légitimité de principe du pouvoir politique, distinct de l'autorité religieuse, ne fait pas débat dans la communauté primitive. Signe qu'il s'agit d'une consigne que l'on peut paisiblement rattacher à Jésus lui-même. Les recommandations de saint Paul et saint Pierre concernant le respect pour l'autorité civile légitime (cf. Rm 13,1-7 ; 1 P 2, 13-14) sont claires à ce sujet. Le pouvoir de gouvernement politique, accordé par Dieu en vue du bien du peuple, représente une

médiation de l'ordre historique et séculier de la justice qui ne peut être annulée. En effet, la représentation de cet ordre, inscrite dans le pouvoir politique légitime, renvoie ultimement au soin que Dieu prend de sa créature. Il n'y a pas de raison d'annuler la distinction ; d'autre part, justement par rapport à elle on doit toujours mettre en évidence la spécificité de la mission évangélique et ecclésiale et du pouvoir pastoral qui prend forme en elle, sur indication explicite de Jésus. En ce sens, il doit apparaître clairement que le Royaume inauguré avec Jésus n'est pas « de ce monde » (Jn 18, 36) ; et que l'exercice du pouvoir pastoral ne doit pas être confondu avec les logiques des puissants « qui dominent sur les nations » (Lc 22, 25). De toute façon, l'espace pour une légitime et nécessaire reconnaissance des prérogatives de l'autorité publique (« César ») n'est pas en discussion, à condition, naturellement, que celle-ci ne prétende pas occuper la place de Dieu (cf. Mt 22, 21)[59]. Dans ce cas, en effet, il ne fait pas de doute pour le chrétien que la suprême obéissance ne doive être réservée à Dieu, et à lui seul (cf. Ac 5,29). La liberté de cette obéissance, que le disciple du Seigneur revendique justement comme expression radicale de la liberté de la foi (cf. 1 P 3, 14-17), n'empiète par elle-même sur la liberté individuelle de personne, ni n'entend menacer l'ordre public légitime d'aucune communauté (1 P 2, 16-17).

59. Pour s'en tenir au contexte de l'empire romain, le témoignage de la résistance chrétienne face aux interprétations persécutrices de la *religio civilis* et à l'imposition du culte de l'empereur ne fait pas défaut[60]. Le culte religieux de l'empereur apparaît comme une véritable religion alternative à la foi christologique – laquelle représente l'unique incarnation authentique de la seigneurie de Dieu – imposée à travers la violence par le pouvoir politique[61]. L'inspiration évangélique – qui justifie le pouvoir civil soucieux du bien commun, mais résiste lorsqu'il prend la forme d'un substitut à la religion – est reprise par saint Augustin dans la *Cité de Dieu*[62]. Loin de dénigrer l'État, Augustin, avec l'idée que la tâche suprême de l'État qui est de garantir la paix temporelle se rattache à la destinée de paix promise par Dieu dans la vie éternelle, restitue à l'État l'intégrité de sa fonction. Le bien temporel de la communauté humaine et le bien éternel de la communion avec Dieu ne sont pas deux biens complètement séparés, comme on le laisse souvent entendre dans la vulgarisation de la pensée augustinienne des « deux cités ». Et de même la simplification selon laquelle l'État gouverne séparément « les corps », tandis que l'Église gouverne les « âmes », doit être considérée – des deux côtés – comme une simplification réductrice de la pensée d'Augustin.

60. Les coordonnées du problème de la liberté religieuse et des rapports entre l'Église et les autorités politiques apparaissent changées à partir des lois de l'empereur Théodose (vers 380-390). Le fait d'aboutir à une certaine interprétation du concept d'« État chrétien », où il n'y a pas plus d'espace officiel pour le pluralisme religieux, introduit une variante décisive dans la présentation du thème[63]. 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. Cependant, cet équilibre a toujours été menacé par une double tentation. La première est la tentation théocratique de faire découler 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. La formule théologique de l'équilibre, toujours cherchée néanmoins dans un cadre qui prévoit la supériorité de la compétence spirituelle de la *sacra potestas* par rapport au soin de l'ordre public reconnu comme appartenant au pouvoir politique, apparaît sous des formes variées et dans des contextes divers déjà à partir du V^{ème} siècle. (Gélase I, 494) jusqu'à la fin du XIX^{ème} siècle (Léon XIII, 1885)[64]. Le modèle de la recherche d'une juste harmonisation dans la distinction est confirmé par *Gaudium et Spes*, qui propose de l'interpréter à la lumière des principes d'autonomie et de coopération entre communauté politique et Église[65]. Le changement des coordonnées socio-politiques, qui recommandent de prendre des distances par rapport à la prétention de légitimer religieusement les compétences éthico-sociales du gouvernement politique, se produit dans le contexte contemporain à travers l'approfondissement de la valeur de la libre adhésion à la foi. Et en général, de la valeur d'une convivance civile qui exclut toute forme de contrainte, même psychologique, dans le domaine de l'adhésion aux valeurs de l'expérience éthico-religieuse. Cette vision apparaît comme un fruit mûr de la tradition chrétienne et, en même temps, comme un principe universel du respect pour la dignité humaine que l'État doit garantir.

La dérive « monophysite » dans les relations entre religion et État

61. 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[66]. La doctrine chrétienne des « deux cités » affirme leur distinction, mais ne l'explique pas en termes d'opposition entre réalités temporelles et spirituelles. Certes, Dieu n'impose pas une forme déterminée de gouvernement temporel ; reste cependant la donnée théologique que toute autorité de l'homme sur l'homme dérive ultimement de Dieu et est jugée selon la justice de Dieu. Malgré ce renvoi au fondement ultime posé par Dieu, le lien social et son gouvernement politique demeurent une entreprise humaine. Mais c'est justement cela qui pose une limite précise au pouvoir conféré à l'autorité terrestre concernant le gouvernement des personnes et des communautés humaines – et une dépendance ultime par rapport au jugement de Dieu[67]. De ce point de vue, par conséquent, on doit dire également qu'une « théocratie d'État », comme aussi un « athéisme d'État », qui prétendent, de manière diverse, imposer une idéologie qui substitue au pouvoir de Dieu le pouvoir de l'État, produisent respectivement une déformation de la religion et une perversion de la politique. Dans ces modèles, on peut saisir une certaine analogie politique du monophysisme christologique, qui confond – et finalement annule – la distinction des deux natures, réalisée dans l'Incarnation, en compromettant l'harmonie de leur unité. Dans cette phase historique, il apparaît évident que la tentation du « monophysisme politique », qu'on a connue dans l'histoire chrétienne, se fait jour de nouveau plus clairement dans certains courants radicaux de traditions religieuses non chrétiennes.

La réduction « libérale » de la liberté religieuse

62. Le concept d'égalité des citoyens, qui était à l'origine limité à la relation légale entre l'individu et l'État, telle que chaque membre d'un système donné de gouvernement était considéré égal devant la loi de ce système de gouvernement, a été transposé dans le monde de l'éthique et de la culture. Par cette extension, la simple possibilité qu'une évaluation morale différente ou une appréciation diverse des pratiques culturelle puissent être supérieures à d'autres ou contribuer plus que d'autres au bien commun, est devenue maintenant une question politique controversée. D'après cette idée de la neutralité, tout l'univers de la moralité humaine et du savoir social doit être lui-même démocratisé[68]. La perte de signification de l'*ethos* et de la culture, qui découle de l'application de cette idéologie égalitaire qui refuse d'exprimer quelque jugement de valeur que ce soit, ne peut qu'éveiller des inquiétudes. Les pratiques formatives et le lien social de la communauté sont amenés à la paralysie de leurs présupposés eux-mêmes. En outre, on ne peut s'empêcher de remarquer que lorsqu'un État de ce type, « moralement neutre », se met à contrôler le domaine de tous les jugements humains, il commence à assumer les traits d'un État « éthiquement autoritaire ». Dans son rapport original à la vérité, l'exercice de la liberté de conscience – au nom de laquelle tout jugement de valeur est censuré – finit par se trouver en constant danger. Au nom de cette « éthique d'État », on met parfois indûment en question, au-delà du critère de l'ordre public juste, la liberté des communautés religieuses à s'organiser selon leurs principes[69].

63. La neutralité morale de l'État peut se rattacher à certaines des diverses compréhensions de l'État libéral moderne. En effet, le libéralisme, comme théorie politique, a une histoire longue et complexe, qui ne se laisse pas réduire à une conception univoque et partagée par tous. Parmi ses diverses élaborations théoriques – certaines sont plus directement liées à une vision anthropologique d'inspiration radicalement individualiste, d'autres adhèrent davantage à une conception où son application politico-sociale est liée à la négociation –, on peut 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 ; (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.

Ambiguïté de l'État moralement neutre

64. La conscience morale exige la transcendance de la vérité et du bien moral : sa liberté est définie par cette référence, qui indique précisément ce qui la justifie pour tous, sans qu'elle puisse être la propriété à la disposition de personne. Parler de liberté de la conscience individuelle signifie parler d'un droit originaire de l'humain, qui ne peut être amputé de cette référence responsable à l'universel humain, soustrait à l'arbitraire des hommes. Faute de cela, nous ne parlons plus de conscience éthiquement inviolable, mais du simple reflet du monde donné ou de l'arbitraire voulu. L'instance éthique ne se superpose pas à la liberté de conscience et au bien de la convivance comme un élément optionnel ou idéologique. Elle est plutôt la condition de leur harmonisation intrinsèque avec la dignité de la personne. La référence à Dieu, comme principe transcendant de l'instance éthique qui habite le cœur de l'homme, doit être entendue, en dernière analyse, comme la limite posée à toute prévarication de l'homme sur l'homme et la défense de toute convivance fraternelle d'êtres libres et égaux. Lorsque la place de Dieu, dans la conscience collective d'un peuple, est occupée abusivement par les idoles fabriquées par l'homme, le résultat n'est pas un climat de liberté plus avantageux pour chacun, mais bien plutôt une servitude plus insidieuse pour tous. La neutralité idéologique présumée de l'État libéral, qui exclut sélectivement la liberté d'un témoignage transparent de la communauté religieuse dans la sphère publique, ouvre une brèche à la fausse transcendance d'une idéologie occulte du pouvoir. Le pape François nous a mis en garde contre cette sous-estimation de l'indifférence religieuse : « Quand, au nom d'une idéologie, on veut expulser Dieu de la société, on finit par adorer des idoles, et bien vite aussi l'homme s'égarer lui-même, sa dignité est piétinée, ses droits violés » [70].

65. Pour le christianisme, le problème naît au moment où les chrétiens eux-mêmes sont amenés à se considérer comme membres d'une 'société neutre', qui, dans les principes et dans les faits, ne l'est pas. Dans ce cas, leur condition de membres de communautés diverses, mais non opposées (la famille, l'État, l'Église) est amenée à se traduire dans le choix d'habiter de façon privée (d'une manière autoréférentielle) la communauté familiale ou ecclésiale, pour se concevoir ensuite comme appartenance neutre (non-religieuse) à la société libérale et politique. Autrement dit, dans le sillage de cette dérive, les chrétiens commencent à s'envisager eux-mêmes, dans la sphère publique, seulement comme membres de cette *polis* « moralement neutre » à laquelle il est arrivé par hasard de se constituer en un contexte historiquement chrétien. Lorsque les chrétiens acceptent passivement cette dichotomie de leur être entre une extériorité gouvernée par l'État et une intériorité gouvernée par l'Église, ils ont, de fait, déjà renoncé à leur liberté de conscience et d'expression religieuse. Les chrétiens ne peuvent pas, au nom du pluralisme de la société, favoriser des solutions qui compromettent la sauvegarde d'exigences éthiques fondamentales pour le bien commun [71]. Il ne s'agit pas, en soi, d'imposer des « valeurs confessionnelles » particulières, mais de concourir à la sauvegarde d'un bien commun qui ne perde pas de vue la référence obligatoire de la 'sphère publique' à la vérité de la personne et à la dignité de la convivance humaine. Comme nous le verrons ultérieurement dans les chapitres suivants, la foi chrétienne a une attitude de coopération avec l'État, justement en vertu de la juste distinction des tâches, pour rechercher ce que Benoît XVI a qualifié de « laïcité positive » dans le rapport entre le domaine politique et le domaine religieux [72].

6. La contribution de la liberté religieuse à la convivance et à la paix sociale

Liberté religieuse pour le bien de tous

66. Dans les chapitres précédents nous avons pris en considération les divers aspects du sujet personnel et communautaire de la liberté religieuse, approfondissant surtout les dimensions anthropologiques de la liberté religieuse, et aussi sa place vis-à-vis de l'État. Notre réflexion, développée dans la perspective unitaire de la dignité de la personne humaine, a décrit la signification et les implications de la liberté de conscience – d'un côté – et la valeur des communautés religieuses – de l'autre. Dans un deuxième temps, nous avons présenté quelques mises au point concernant les contradictions inscrites dans l'idéologie de l'État neutre, lorsque cette « neutralité » est déclinée en termes d'« exclusion » de la légitime participation de la religion à la formation de la culture publique et du lien social. Il convient maintenant

de nous arrêter sur l'exercice concret de la liberté religieuse, c'est-à-dire sur les thèmes pratiques de la médiation entre vie sociale et institution juridique qui doit régler son exercice concret.

L'être-ensemble a qualité de bien

67. Être ensemble, vivre ensemble, est, en soi, un bien, tant pour les individus que pour la communauté. Ce bien ne résulte pas de l'adoption d'une vision théorique particulière ; sa justification ressort de l'évidence même de son advenir[73]. Dans la mesure où ce fait est reconnu, apprécié et défendu, il contribue à la paix sociale et au bien commun. L'acceptation de la convivance humaine et la recherche de sa meilleure qualité représentent la prémisse fondamentale d'une entente – une alliance, pourrait-on dire – qui crée d'elle-même les conditions d'une vie bonne pour tous. De fait, une des données les plus impressionnantes, au sujet des conflits qui suscitent maintenant les plus graves préoccupations, est justement le fait que les fractures et les horreurs qui allument les foyers d'une guerre mondiale « par morceaux »[74], dévastent avec furie soudaine des convivances pacifiques longuement expérimentées et sédimentées dans le temps, et laissent derrière elles une série interminable de souffrances pour les personnes et pour les peuples[75]. Dans le contexte tourmenté d'aujourd'hui, nous ne pouvons pas ignorer les effets concrets qu'entraînent, pour le juste exercice de la liberté religieuse dans le monde, les migrations dues à des conflits politiques ou à des conditions économiques précaires, parce que les migrants se déplacent avec leur religion[76].

68. C'est seulement là où il y a la volonté de vivre ensemble que l'on pourra construire un avenir bon pour tous : sinon, il n'y aura d'avenir bon pour personne. À l'ère de la globalisation, le besoin humain fondamental de sécurité et de communauté n'a pas changé : naître dans un lieu concret implique toujours interagir avec d'autres, en commençant par les plus proches, mais en réalité interagir avec le monde entier. Ce fait même nous rend responsables les uns des autres, proches et lointains. Aujourd'hui les responsabilités sont de plus en plus interdépendantes, dépassant les différences sociales ou les frontières. Les problèmes décisifs pour la vie humaine ne peuvent être résolus de manière adéquate que dans une perspective d'interaction aussi bien locale que temporelle. Pour cette raison, le bien pratique du vivre ensemble n'est pas un bien statique mais en continuelle évolution, qui, pour pouvoir se développer d'une manière convenable doit être assuré aussi politiquement[77]. Les communautés religieuses, mises en condition de promouvoir les raisons transcendantes et les valeurs humaines de la convivance, sont un principe de vitalité de l'amour mutuel pour unir la famille humaine toute entière. Le bien du vivre ensemble devient une richesse pour tous, lorsque tous ont le souci de vivre bien ensemble.

69. Particulièrement importante, pour l'harmonisation des dimensions constitutives de la vie en commun, est la sphère des croyances religieuses et des convictions éthiques les plus intimes des hommes : c'est-à-dire celles où ils investissent leur identité profonde et orientent leurs attitudes à l'égard de la conscience et des comportements des autres. On ne voit pas pourquoi il devrait être impossible, dans le respect mutuel, de partager comme un bien à la disposition de tous la relation personnelle et communautaire que les communautés religieuses cultivent à l'égard de Dieu. En tout cas, ce n'est certainement pas un bien que cette expérience soi cultivée clandestinement, sans possibilité que tous les membres de la société la reconnaissent librement et y aient accès. L'esprit religieux cultive la relation avec Dieu comme un bien qui concerne l'être humain : la sincérité et la bénédiction de cette conviction doivent pouvoir être vérifiées et appréciées par tous. De là découle aussi l'engagement des croyants à améliorer la qualité du dialogue entre expérience religieuse et vie sociale. Tous ont intérêt à dépasser la dérive du savoir social relatif au sens vers l'indifférentisme et le relativisme radical.

Le juste discernement de la liberté religieuse

70. Comme nous l'avons déjà fait remarquer, on ne peut pas reconnaître la même valeur à toutes les formes possibles de l'expérience religieuse – individuelles ou collectives, historiques ou récentes. Il est donc nécessaire d'évaluer les diverses formes de religiosité et les comparer en fonction de leur aptitude à sauvegarder le sens universel et le bien commun de l'être ensemble[78]. En ce sens, chacune des religions actives dans une société doit accepter de « se présenter » devant les justes exigences de la raison « digne » de l'homme. Il revient, de fait, à l'autorité politique, gardienne de l'ordre public, de défendre les citoyens, spécialement les plus faibles, contre les dérives sectaires de certaines prétentions religieuses (manipulation psychologique et affective, exploitation économique et politique, isolationnisme...). Parmi les justes exigences de la raison dans ses implications juridico-politiques on

peut citer – dans les années récentes – la réciprocité pacifique des droits religieux, y compris celui de la liberté de conversion[79]. Réciprocité pacifique des droits signifie qu'à la liberté d'expression et de pratique qu'un pays accorde à une identité religieuse minoritaire, correspond une reconnaissance symétrique de la liberté pour les minorités religieuses des pays où cette identité est, en revanche, majoritaire. Cette réciprocité pacifique des droits va au-delà du célèbre principe *cuius regio eius et religio* consacré par la paix d'Augsbourg (1555). Le lien d'une religion d'État, qui fut proposé à un moment donné de l'histoire européenne pour contenir les excès de ce qu'on appelle les « guerres de religion », semble maintenant dépassé avec l'évolution actuelle du principe de citoyenneté, qui implique la liberté de conscience.

Les extensions de la liberté religieuse

71. De fait, dans certains pays il n'y a aucune liberté juridique de religion, tandis que dans d'autres la liberté juridique est drastiquement limitée à l'exercice communautaire du culte ou de pratiques strictement privées. Dans de tels pays l'expression publique d'une croyance religieuse n'est pas autorisée, toute forme de communication religieuse est généralement interdite, et des peines sévères, y compris la peine de mort, sont réservées à celui qui désire se convertir ou cherche à convertir d'autres personnes. Dans les pays à régime dictatorial où prévaut une pensée athée – et même, avec toutes les distinctions voulues, dans certains pays qui se considèrent démocratiques – les membres des communautés religieuses sont souvent persécutés ou soumis à des traitements défavorables dans leur lieu de travail, sont exclus des fonctions publiques et empêchés d'accéder à certains niveaux d'assistance sociale. Pareillement, les œuvres sociales fondées par des chrétiens (dans le domaine de la santé, de l'éducation...) sont soumises à des limitations sur le plan législatif, financier ou des communications, qui rendent difficile sinon impossible leur développement. Dans toutes ces circonstances il n'y a pas de vraie liberté de religion. Une véritable liberté de religion est possible seulement si elle peut s'exprimer activement[80].

72. Une conscience libre et éclairée nous permet de respecter tout individu, d'encourager l'accomplissement de l'homme et de refuser un comportement qui nuirait à l'individu ou au bien commun. L'Église s'attend à ce que tous ses membres puissent vivre leur foi librement et que les droits de leur conscience soient garantis dès lors qu'ils respectent, eux, les droits des autres. Vivre la foi peut parfois demander l'objection de conscience. En effet les lois civiles n'obligent pas en conscience lorsqu'elles contredisent l'éthique naturelle, et par conséquent l'État doit reconnaître le droit des personnes à l'objection de conscience[81]. Le lien ultime de la conscience est avec le Dieu unique, Père de tous. Le refus de cette référence transcendante expose fatalement à la prolifération d'autres dépendances, selon l'aphorisme incisif de saint Ambroise : « Combien de maîtres a celui qui en a fui un seul ! »[82]

7. La liberté religieuse dans la mission de l'Église

Le libre témoignage de l'amour de Dieu

73. L'évangélisation ne consiste pas seulement dans la proclamation confiante de l'amour salvifique de Dieu, mais dans la mise en œuvre d'une vie fidèle à la miséricorde qu'Il a manifestée dans l'événement de Jésus Christ, par lequel l'histoire tout entière s'ouvre à la réalisation du Règne de Dieu. La mission de l'Église inclue une double action qui se déploie dans l'engagement pour l'humanisme de la charité et le dévouement pour la responsabilité de l'éducation des nouvelles générations.

74. De cette façon l'Église exprime sa profonde union avec les hommes et les femmes, dans toutes les conditions de vie, en montrant une attention spéciale pour les pauvres et les persécutés. Dans cette prédilection apparaît clairement le sens de sa totale ouverture au partage des espérances et des angoisses de l'humanité entière[83]. Ce dynamisme correspond à la vérité de la foi, selon laquelle l'humanité du Christ, « homme parfait » (Ep 4,13), est intégralement assumée et non annulée dans l'Incarnation du Fils[84]. Et d'autre part, le mystère du salut en Jésus Christ implique que l'humain soit pleinement restitué – comme « création nouvelle » (2 Co 5,17) – à sa nature originarie « d'image et ressemblance » de Dieu[85]. En ce sens, l'Église est intrinsèquement orientée vers service du mystère salvifique de Dieu dans lequel l'humanité des hommes est radicalement rachetée et pleinement réalisée. Ce service est proprement un acte d'adoration de Dieu, qui Lui rend gloire pour son alliance avec la créature humaine.

L'Église proclame la liberté religieuse pour tous

75. La liberté religieuse ne peut être réellement garantie que dans l'horizon d'une vision humaniste ouverte à la coopération et à la convivance, profondément enracinée dans le respect pour la dignité de la personne et pour la liberté de la conscience. Du reste, amputée de cette ouverture humaniste, qui œuvre comme levain de la culture civile, l'expérience religieuse elle-même perd son authentique fondement dans la vérité de Dieu, et devient vulnérable à la corruption de l'humain[86]. Le défi est de taille. Les adaptations de la religion aux formes du pouvoir séculier, bien que justifiées au nom des possibilités d'obtenir de meilleurs avantages pour la foi, sont une tentation constante et un risque permanent. L'Église doit développer une sensibilité particulière dans le discernement de ce compromis, s'engageant constamment à se purifier des faiblesses face à la tentation de la « mondanité spirituelle »[87]. L'Église doit s'examiner elle-même pour retrouver avec un élan toujours renouvelé le chemin de la véritable adoration de Dieu « en esprit et en vérité » (Jn 4, 23) et du « premier amour » (Ap 2, 4). Elle doit ouvrir, justement à travers cette continuelle conversion, l'accès de l'Évangile à l'intime du cœur humain, en ce point où celui-ci cherche – secrètement et même sans le savoir – à reconnaître le vrai Dieu et la vraie religion. L'Évangile est réellement capable de démasquer la manipulation religieuse, qui produit des effets d'exclusion, d'avilissement, d'abandon et de séparation entre les hommes.

76. En définitive, la vision proprement chrétienne de la liberté religieuse puise son inspiration la plus profonde dans la foi en la vérité du Fils fait homme pour nous et pour notre salut. Par Lui, le Père attire à soi tous les fils dispersés et toutes les brebis sans pasteur (cf. Jn 12, 32 ; 10, 11-16 ; Mt 9, 36 ; Mc 6, 34). Et l'Esprit recueille les gémissements (cf. Rm 8,22), même les plus confus et imperceptibles, de la créature otage des puissances du péché, et les transforme en prière. L'Esprit de Dieu agit de toute façon, librement et avec puissance. Cependant, là où l'être humain est en mesure d'exprimer librement son gémissement et son invocation, l'action de l'Esprit devient reconnaissable pour tous ceux qui cherchent la justice de la vie. Et sa consolation devient témoignage d'une humanité réconciliée. La liberté religieuse libère l'espace pour la conscience universelle d'appartenir à une communauté d'origine et de destin qui ne veut pas renoncer à maintenir vivante l'attente d'une justice de la vie que nous sommes en mesure de reconnaître, mais incapables d'honorer avec nos seules forces. Le mystère de la récapitulation en Christ de toutes choses garde pour nous et pour tous l'attente amoureuse des fruits de l'Esprit pour chacun, et l'émouvante annonce de la venue du Fils pour tous (cf. Ep 1,3-14).

Le dialogue interreligieux comme voie vers la paix

77. Le dialogue interreligieux est favorisé par la liberté religieuse, dans la recherche du bien commun ensemble avec les représentants d'autres religions. Il est une dimension inhérente à la mission de l'Église[88]. Il n'est pas en tant que tel le but de l'évangélisation, mais il concourt grandement à celle-ci. Il ne doit donc pas être compris ni pratiqué en alternative ou en contradiction avec la mission *ad gentes*[89]. Le dialogue éclaire, déjà dans sa bonne disposition au respect et à la coopération, cette forme relationnelle de l'amour évangélique qui trouve son principe ineffable dans le mystère de la vie de Dieu[90]. L'Église reconnaît en même temps la capacité particulière de l'esprit de dialogue à saisir – et à nourrir – une exigence particulièrement ressentie dans le cadre de la culture démocratique actuelle[91]. La disponibilité au dialogue et la promotion de la paix sont en effet étroitement liées. Le dialogue nous aide à nous orienter dans la nouvelle complexité des opinions, des savoirs, des cultures : aussi, et surtout, en matière de religion.

78. Dans le dialogue sur les thèmes fondamentaux de la vie humaine, les croyants des diverses religions mettent en lumière les valeurs les plus importantes de leur tradition spirituelle, et rendent plus reconnaissable leur sincère implication dans ce qu'ils jugent essentiel pour le sens ultime de la vie humaine, et pour la justification de leur espérance en une société plus juste et plus fraternelle[92]. L'Église est certainement disponible à entrer en un dialogue concret et constructif avec tous ceux qui œuvrent en vue de cette justice et de cette fraternité[93]. Dans l'exercice de la mission évangélique à travers le dialogue, l'Évangile fait encore mieux resplendir sa lumière parmi les peuples et les religions.

Le courage du discernement et du refus de la violence au nom de Dieu

79. Le christianisme lui-même, d'autre part, peut saisir, en même temps que les inévitables différences – voire même dissonances –, des affinités et ressemblances qui rendent encore plus appréciable

l'universalisme de la foi théologique[94]. Le droit de chacun à sa propre liberté religieuse est nécessairement connexe avec la reconnaissance du droit identique pour tous les autres, étant sauf le maintien général de l'ordre public[95]. Dans cette perspective, la question de la liberté religieuse se rattache au thème traditionnel de la tolérance civile. La véritable liberté religieuse doit se concilier avec le respect de la population religieuse et – symétriquement – aussi de celle qui n'a pas d'identité religieuse spécifique. On ne doit cependant pas négliger le fait que la simple tolérance relativiste, dans ce domaine, peut conduire – en contradiction même avec son intention de respecter la religion – à l'évolution du comportement vers l'indifférence à l'égard de la vérité de sa propre religion[96]. Lorsque, d'autre part, la religion devient une menace pour la liberté religieuse d'autres hommes, aussi bien dans les paroles que dans les faits, allant même jusqu'à la violence au nom de Dieu, on franchit une limite qui appelle l'énergique dénonciation en premier lieu des hommes religieux eux-mêmes[97]. Pour ce qui concerne le christianisme, ses « adieux définitifs » aux ambiguïtés de la violence religieuse peuvent être considérés comme un *kairos* qui favorise une nouvelle réflexion sur ce thème dans toutes les religions[98].

80. La recherche d'une adhésion plénière à la vérité de sa propre religion et d'une attitude résolue de respect vis-à-vis des autres religions, peut engendrer des tensions à l'intérieur de la conscience individuelle, comme aussi de la communauté religieuse. L'éventualité, tout autre qu'abstraite, qu'il en jaillisse un dynamisme de critique dans la mise en œuvre de la religion propre, qui demeure néanmoins à l'intérieur de celle-ci, fait naître à l'intérieur de la société civile une nouvelle problématique spécifique de la liberté religieuse. Il ne s'agit plus seulement d'appliquer la liberté religieuse au respect pour la religion des autres, mais aussi à la critique de sa propre religion. Cette situation pose des problèmes délicats d'équilibre dans l'application de la liberté religieuse. Dans ces cas, le défi de la protection de la liberté religieuse atteint un point-limite autant pour la communauté civile que pour la communauté religieuse. L'aptitude à concilier le souci de l'intégrité de la foi commune, le respect pour le conflit de conscience, l'engagement pour la sauvegarde de la paix sociale, requièrent la médiation d'une maturité personnelle et d'une sagesse partagée qu'il faut demander sincèrement comme une grâce et un don d'en-Haut.

81. Le « martyr », comme suprême témoignage non-violent de la fidélité à la foi, devenue objet de haine spécifique, intimidation et persécution, est le cas limite de la réponse chrétienne à la violence qui prend pour cible la confession évangélique de la vérité et de l'amour de Dieu, introduite dans l'histoire – profane et religieuse – au nom de Jésus-Christ. Le martyr devient ainsi le symbole extrême de la liberté d'opposer l'amour à la violence, et la paix au conflit. Dans beaucoup de cas, la détermination personnelle du martyr de la foi à accepter la mort est devenue semence de libération religieuse et humaine pour une multitude d'hommes et de femmes, jusqu'à obtenir la délivrance de la violence et le dépassement de la haine. L'histoire de l'évangélisation chrétienne en témoigne, aussi à travers la mise en route de processus et de mutations sociales de portée universelle. Ces témoins de la foi sont un juste motif d'admiration et d'imitation de la part des croyants, mais également de respect de la part de tous les hommes et les femmes qui ont à cœur la liberté, la dignité, la paix entre les peuples. Les martyrs ont résisté à la pression des représailles, annulant l'esprit de vengeance et de violence par la force du pardon, de l'amour et de la fraternité[99]. De cette façon, ils ont rendu évidente pour tout le monde la grandeur de la liberté religieuse comme semence d'une culture de la liberté et de la justice.

82. Parfois, les personnes ne sont pas tuées au nom de leur pratique religieuse mais elles doivent subir des attitudes profondément blessantes, qui les confinent aux marges de la vie sociale : exclusion des fonctions publiques, interdiction sans discernement de leurs symboles religieux, exclusion de certains avantages économique et sociaux... Ce qu'on appelle le « martyr blanc », comme exemple de confession de la foi[100]. Ce témoignage se rencontre encore aujourd'hui en de nombreuses parties du monde : il ne doit pas être minimisé, comme s'il s'agissait d'un simple effet collatéral des conflits pour la suprématie ethnique ou pour la conquête du pouvoir. La beauté de ce témoignage doit être bien comprise et bien interprétée. Il nous instruit sur le bien authentique de la liberté religieuse de la façon la plus limpide et la plus efficace. Le martyr chrétien montre à tous ce qui se produit lorsque la liberté religieuse de l'innocent est contrariée et supprimée : le martyr est le témoignage d'une foi qui demeure fidèle à elle-même en refusant jusqu'au bout de se venger et de tuer. En ce sens, le martyr de la foi chrétienne n'a rien à voir avec le suicide-homicide au nom de Dieu : une telle confusion est déjà en elle-même une corruption de l'esprit et une blessure de l'âme.

Conclusion

83. Le christianisme ne renferme pas l'histoire du salut entre les bornes de l'histoire de l'Église. Au contraire, dans le prolongement de l'enseignement du Concile Vatican II et dans l'horizon de l'Encyclique *Ecclesiam suam* de saint Paul VI, l'Église ouvre l'histoire humaine tout entière à l'action de l'amour de Dieu, qui « veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (1 Tm 2,4). La forme missionnaire de l'Église, inscrite dans la disposition même de la foi, obéit à la logique du don, c'est-à-dire de la grâce et de la liberté, et non à celle du contrat et de l'imposition. L'Église est consciente du fait que, même avec les meilleures intentions, cette logique a été contredite – et risque toujours de l'être – à cause de comportements qui ne sont ni conformes ni cohérents avec la foi reçue. Néanmoins, nous, chrétiens, nous professons avec une humble fermeté notre conviction que l'Église est toujours guidée par le Seigneur et soutenue par l'Esprit tout au long du chemin de son témoignage rendu à l'action salvifique de Dieu dans la vie de toutes les personnes et de tous les peuples. Et toujours à nouveau elle s'engage à honorer sa vocation historique, annonçant l'évangile de la véritable adoration de Dieu en esprit et en vérité. Sur ce chemin, dans lequel la liberté et la grâce se rencontrent dans la foi, l'Église se réjouit d'être confirmée par le Seigneur, qui l'accompagne, et d'être entraînée par l'Esprit, qui la précède. Par conséquent, toujours à nouveau elle déclare sa ferme intention de se convertir à la fidélité du cœur, de la pensée et des œuvres qui rétablissent la pureté de sa foi.

84. Le témoignage de la foi chrétienne habite le temps et l'espace de la vie personnelle et communautaire qui sont propres à la condition humaine. Les chrétiens sont conscients du fait que ce temps et cet espace ne sont pas des espaces vides. Ni des espaces indistincts, c'est-à-dire neutres et indifférenciés par rapport au sens, aux valeurs, aux convictions et aux désirs qui donnent une forme à la culture proprement humaine de la vie. Ce sont des espaces et des temps habités par le dynamisme des communautés et des traditions, des regroupements et des appartenances, des institutions et du droit. La conscience plus forte du pluralisme des diverses manières de reconnaître et d'atteindre le sens de la vie individuelle et collective, qui concourt à la formation du consensus éthique et à la manifestation du consentement religieux, engage justement l'Église à élaborer un style de témoignage de la foi tout à fait respectueux de la liberté individuelle et du bien commun. Ce style, loin d'atténuer la fidélité à l'événement salvifique qui est l'objet de l'annonce de la foi, doit rendre encore plus transparente sa prise de distance par rapport à un esprit de domination, intéressé par la conquête du pouvoir comme une fin en soi. C'est justement la fermeté avec laquelle le magistère définit aujourd'hui la sortie théologique de cette équivoque qui permet à l'Église de solliciter une élaboration plus cohérente de la doctrine politique.

85. En tant que membres du Peuple de Dieu, nous nous proposons humblement de demeurer fidèles à la mission confiée par le Seigneur, qui envoie les disciples à tous les peuples de la terre pour annoncer l'évangile de la miséricorde de Dieu (cf. Mt 28,19-20 ; Mc 16,15), Père de tous, et ouvrir librement les cœurs à la foi dans le Fils, fait homme pour notre salut. L'Église ne confond pas sa propre mission avec la domination sur les peuples du monde et le gouvernement de la cité terrestre. Elle voit plutôt une tentation maligne dans la prétention à une instrumentalisation réciproque du pouvoir politique et de la mission évangélique. Jésus a rejeté l'avantage apparent d'un tel projet comme une séduction diabolique (Mt 4,8-10). Il a repoussé clairement la tentative de transformer le conflit avec les gardiens de la loi (religieuse et politique) en un conflit en vue de remplacer le pouvoir de gouvernement des institutions et de la société. Jésus a aussi clairement mis en garde ses disciples au sujet de la tentation de se conformer, dans le soin pastoral de la communauté chrétienne, aux critères et au style des puissants de la terre (cf. Mt 20, 25; Mc 10, 42; Lc 22, 25). Le christianisme sait bien, par conséquent, quelle signification et quelle image doit assumer l'évangélisation du monde. Son ouverture au thème de la liberté religieuse est donc une clarification cohérente avec le style d'une annonce évangélique et d'un appel à la foi qui présupposent l'absence de privilèges indus de certaines politiques confessionnelles et la défense des justes droits de la liberté de conscience. Cette clarté, en même temps, requiert la pleine reconnaissance de la dignité de la profession de foi et de la pratique du culte dans la sphère publique. Dans la logique de la foi et de la mission, la participation active et réfléchie à la pacifique construction du lien social, comme aussi le généreux partage de l'intérêt pour le bien commun, sont des implications du témoignage chrétien.

86. L'engagement culturel et social de l'agir croyant, qui s'exprime aussi dans la constitution de regroupements intermédiaires et dans la promotion d'initiatives publiques, est également une dimension de cet engagement que les chrétiens sont appelés à partager avec tout homme et toute femme de leur temps, indépendamment des différences de culture et de religion. En disant « indépendamment », on n'entend naturellement pas dire que ces différences doivent être ignorées et considérées comme

insignifiantes. On veut plutôt signifier qu'elles doivent être respectées et jugées comme des composantes vitales de la personne, et convenablement valorisées dans la richesse de leurs contributions à la vitalité concrète de la sphère publique. L'Église n'a aucun motif de choisir une voie différente de témoigner. Que tout soit fait, recommande l'Apôtre Pierre « avec douceur et respect, ayant une bonne conscience, afin que, sur le point même où l'on vous calomnie, vous couvriez de confusion ceux qui diffament votre bonne conduite dans le Christ » (1 P 3,16). Et on ne voit aucun argument raisonnable qui devrait imposer à l'État d'exclure la liberté de la religion dans la participation à la réflexion et à la promotion des raisons du bien commun dans le cadre de la sphère publique. L'État ne peut être ni théocratique, ni athée, ni « neutre » (au sens d'une indifférence qui s' imagine que la culture religieuse et l'appartenance religieuse sont insignifiantes dans la constitution du sujet démocratique réel). Il est plutôt appelé à exercer une « laïcité positive » vis-à-vis des formes sociales et culturelles qui assurent le rapport nécessaire et concret de l'État de droit avec la communauté effective des ayants-droit.

87. De cette manière, le christianisme se dispose à soutenir l'espérance d'une commune destination vers le but eschatologique d'un monde transfiguré, selon la promesse de Dieu (cf. Ap 21,1-8). Le foi chrétienne est consciente du fait que cette transfiguration est un don de l'amour de Dieu pour la créature humaine, et non le résultat de nos efforts pour améliorer la qualité de la vie personnelle ou sociale. La religion existe pour maintenir éveillé ce sens de la transcendance du rachat de la justice de la vie et de l'achèvement de son histoire. Le christianisme, en particulier, est fondé sur l'exclusion du délire de toute-puissance de tout messianisme mondain, qu'il soit laïc ou religieux, qui débouche toujours sur la servitude des peuples et la destruction de la maison commune. Le soin de la création, confié dès le commencement à l'alliance de l'homme et de la femme (cf. Gn 1, 27-28), et l'amour du prochain (cf. Mt 22, 39), qui scelle la vérité évangélique de l'amour de Dieu, sont le sujet d'une responsabilité sur laquelle tous nous serons jugés – les chrétiens en premier – à la fin du temps que Dieu nous a donné pour nous convertir à son amour. Le Règne de Dieu est déjà à l'œuvre dans l'histoire, dans l'attente de l'avènement du Seigneur, qui nous introduira dans son achèvement. L'Esprit qui dit « Viens ! » (Ap 22, 17), qui recueille les « gémissements de la création » (Rm 8,22) et « fait toutes choses nouvelles », porte dans le monde le courage de la foi qui soutient (cfr. Rm 8,1-27), au bénéfice de tous, la beauté « de la raison [logos] de l'espérance qui est en nous » (1 P 3,15). Et la liberté, pour tous, de l'écouter et de le suivre.

[1] Le Concile se proposait de discerner la signification de la liberté religieuse en tenant compte de la compréhension qu'en avaient non seulement les communautés ecclésiales mais aussi les gouvernements, les institutions, la presse, les juristes de l'époque. Voir l'explication de A. J. De Smedt, *Relatio* (23 septembre 1964) (*Acta synodalia* III/2, p. 349). Une référence importante à ce sujet était la « Déclaration universelle des droits de l'homme » (1948), mais aussi d'autres expressions de la pensée philosophique et juridique. La *Commission Théologique Internationale* a proposé une hiérarchie des divers droits de l'homme, en renvoyant aux Documents internationaux où ils sont présentés : *Dignité et droits de la personne humaine* (1983), 1.2. (Commission Théologique Internationale, *Textes et documents* I [1969-1985], Préface du Cardinal J. Ratzinger, Cerf, Paris, 2013, p. 301-302).

[2] Cfr., entre autres, les études de J. Hamer – Y. Congar, *La Liberté religieuse. Déclaration «Dignitatis humanae personae»*, Cerf, Paris, 1967; R. Minnerath, *Le Droit de l'Église à la liberté. Du Syllabus à Vatican II*, Beauchesne, Paris, 1982 ; D. Gonnet, *La Liberté religieuse à Vatican II. La contribution de John Courtney Murray*, Cerf, Paris, 1994 ; S. Scatena, *La Fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione Dignitatis Humanae sulla libertà religiosa del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna, 2003 ; R. A. Siebenrock, « Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis Humanae* », dans *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. IV, Herder, Freiburg, 2005, p. 125-218 ; G. del Pozo, *La Iglesia y la libertad religiosa*, BAC, Madrid, 2007 ; R. Latala – J. Rime (éd.), *Liberté religieuse et Église catholique. Héritage et développements récents*, Academic Press Fribourg, Fribourg, 2009 ; J. L. Martínez, *Libertad religiosa y dignidad humana. Claves católicas de una gran comprensión*, San Pablo-UPC, Madrid, 2009 ; D. L. Schindler – N. J. Healey Jr., *Freedom, Truth, and Human Dignity. The Second Vatican Council's Declaration on Religious Freedom*, Eerdmans, Grand Rapids (Mi), 2015 ; S. Noceti – R. Repole (a cura di), *Commentario ai Documenti del Vaticano II*, Vol. 6 : *Ad Gentes, Nostra Aetate, Dignitatis Humanae*, Dehoniane, Bologna, 2018.

[3] Cf. Grégoire XVI, Lettre encyclique *Mirari vos* (15 août 1832) ; Bx Pie IX, Lettre encyclique *Quanta cura* (8 décembre 1864).

[4] Cf. Pie XII, *Radiomessage de Noël «Benignitas et Humanitas » aux peuples du monde entier* (24 décembre 1944) (AAS 37 [1945], p. 10-23).

[5] Cf. saint Jean XXIII, Lettre encyclique *Pacem in terris* (11 avril 1963), n. 18 (AAS 55 [1963], p. 261).

[6] *Ibid.*, n. 9, 14, 45-46, 64, 75 (AAS [1963], p. 260-261, 268-269, 275, 279). Ces perspectives deviendront constantes à partir du Concile œcuménique Vatican II. Cf. Constitution pastorale *Gaudium et spes* (7 décembre 1965), n. 17 ; saint Jean-Paul II, Lettre encyclique *Veritatis Splendor* (6 août 1993), n. 35-41 (AAS 85 [1993], p. 1161-1166) ; *Catéchisme de l'Église Catholique*, n. 1731-1732 ; Benoit XVI, Lettre encyclique *Caritas in veritate* (9 juin 2009), n. 9, 17 (AAS 101 [2009], p. 646-647, 652-653).

[7] À ce sujet, voir plus avant les numéros 41, 42 et 76.

[8] Cf. aussi Concile œcuménique Vatican II, Déclaration *Nostra Aetate* (28 octobre 1965), n. 1, 5.

[9] Lorsqu'il se réfère à l'athéisme le Concile propose une description existentielle de la condition religieuse comme appartenant à l'expérience commune des hommes. (Cf. Concile œcuménique Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et Spes* [7 décembre 1965], n. 19-21). C'est une réflexion constante dans les textes ecclésiaux postconciliaires. Voir les synthèses du *Catéchisme de l'Église Catholique*, n. 27-30 ou du *Compendium de la Doctrine Sociale de l'Église*, n. 14-15, et aussi les documents de la Commission Théologique Internationale *Le Christianisme et les religions* (1996), n. 107-108 (Commission Théologique Internationale, *Documents II* [1986-2009], édité par G. Emery, o.p., Préface du Cardinal William Joseph Levada, Cerf, Paris, 2013, p. 260-262) ; *Dieu Trinité, unité des hommes. Le monothéisme chrétien contre la violence* (2014), n. 1-2.

[10] Voir plus loin le n. 44. Une synthèse significative sur la doctrine ecclésiale se trouve dans le *Compendium de la Doctrine Sociale de l'Église*, n. 421-423.

[11] Cf. saint Paul VI, Lettre encyclique *Ecclesiam suam* (6 août 1964), n. 30, 72, 81, 90 et passim (AAS 56 [1964], p. 618-619, 641-642, 644, 646-647) ; *Discours au corps diplomatique accrédité près le Saint Siège*, 14 janvier 1978 (AAS 70 [1978]), p. 168-174).

[12] Saint Jean-Paul II, Lettre encyclique *Redemptoris missio* (7 décembre 1990), n. 39 (AAS 83 [1991], p. 286-287).

[13] Saint Jean-Paul II, *Message pour la célébration de la XXI^e Journée Mondiale de la Paix, « La liberté religieuse, condition pour vivre ensemble la paix »* (1 janvier 1988) (AAS 80 [1988], p. 278-286).

[14] Cf. saint Jean-Paul II, Lettre encyclique *Redemptor hominis* (4 mars 1979), 12b-c ; 17f-i (AAS 71 [1979], p. 279-281, 297-300) ; *Rencontre avec les représentants des religions non chrétiennes à Madras* (5 février 1986), n. 5 (AAS 78 [1986], p. 766-771) ; Exhortation apostolique *Christifideles laici* (30 décembre 1988), n. 39 (AAS 81 [1989], p. 466-468) ; *Message pour la célébration de la XXI^e Journée Mondiale de la Paix, «La liberté religieuse, condition pour vivre ensemble la paix »* (1^{er} janvier 1988) (AAS 80 [1988], p. 278-286) ; *Message pour la célébration de la XXII^e Journée Mondiale de la Paix, «Pour construire la paix, respecter les minorités »* (1^{er} janvier 1989) (AAS 81 [1989], p. 95-103) ; *Message pour la célébration de la XXIV^e Journée Mondiale de la Paix, « Si tu veux la paix, respecte la conscience de tout homme »* (1 janvier 1991) (AAS 83 [1991], p. 410-421).

[15] Cf. Benoît XVI, *Message pour la célébration de la XLIV^e Journée Mondiale de la Paix, « Liberté religieuse, chemin vers la paix »*, (1^{er} janvier 2011)(AAS 103 [2011], p. 46-58). Voir aussi : Lettre encyclique *Caritas in veritate* (29 juin 2009), n. 29 (AAS 101 [2009], p. 663-664) ; *Discours aux membres du Corps diplomatique accrédité auprès du Saint Siège* (12 mai 2005) (AAS 97 [2005], p. 789-791) ; *Discours à la curie romaine à l'occasion de la présentation des vœux de Noël* (22 décembre 2006) (AAS 99 [2007], p. 26-36) ; *Discours aux représentants de la science, « Foi, raison et université. Souvenirs et réflexions »* (Ratisbonne, 12 septembre 2006) (AAS 98 [2006], p. 728-739) ; *Discours aux membres du Corps diplomatique accrédité auprès du Saint Siège* (10 janvier 2011)(AAS 103 [2011], p. 100-107) ; *Discours aux autorités civiles, Westminster, 17 septembre 2010* (AAS 102 [2010], p. 633-635)

; *Discours aux représentants institutionnels et laïcs des autres religions* (London Borough of Richmond, 17 septembre 2010) (AAS 102 [2010], p. 635-639) ; *Homélie* (La Havane, Cuba, 28 mai 2012) (AAS 104 [2012], p. 322-326).

[16] Benoît XVI, *Message pour la célébration de la XLIV^e Journée Mondiale de la Paix*, « Liberté religieuse, chemin vers la paix », (1^{er} janvier 2011), n. 4 (AAS 103 [2011], p. 49-50). Pour la signification de l'expression « laïcité positive », voir plus loin note 72. Benoît XVI propose en d'autres occasions le terme de « saine laïcité » pour identifier la modalité valable du rapport entre la dimension éthico-religieuse et la politique « (...) où la dimension religieuse, dans la diversité de ses expressions, est non seulement tolérée, mais valorisée comme 'âme' de la nation et garantie fondamentale des droits et des devoirs de l'homme » (*Audience générale*, 30 avril 2008). Déjà Pie XII avait parlé de « légitime saine laïcité de l'État » : *Discours aux gens des Marches résidents à Rome*, 23 mars 1958 (AAS 50 [1958], p. 220).

[17] Cf. François, Exhortation apostolique *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), n. 257 (AAS 105 [2013], p. 1123) ; *Discours lors de la rencontre avec les autorités* (Ankara, 28 novembre 2014) (AAS 106 [2014], p. 1017-1019) ; *Discours lors de la rencontre avec les leaders des autres religions et autres dénominations chrétiennes à l'Université Catholique « Nostra Signora del Buon Consiglio »* (Tirana, 21 septembre 2014) (*Enchiridion Vaticanum. Documenti ufficiali della Santa Sede*, vol. 30 [2014], Dehoniane, Bologna, 2016, p. 1023-1027) ; *Discours lors de la rencontre pour la liberté religieuse avec la communauté hispanique et autres immigrés* (Philadelphie, 26 septembre 2015) (AAS 107 [2015], p. 1047-1052).

[18] Benoît XVI, *Discours à la Curie romaine à l'occasion de la présentation des vœux de Noël* (22 décembre 2005) (AAS 98 [2006], p. 46) ; cf. François, Exhortation apostolique *Evangelii gaudium*, n. 129 (AAS 105 [2013], p. 1030-1033).

[19] Cf. Concile œcuménique Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n. 53c ; saint Paul VI, Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* (8 décembre 1975), n. 18-20 (AAS 68 [1976], p. 17-19) ; saint Jean-Paul II, Lettre encyclique *Slavorum Apostoli* (2 juin 1985), n. 21 (AAS 77 [1985], p. 802-803) ; François, Exhortation apostolique *Evangelii gaudium*, n. 116-117 (AAS 105 [2013], p. 1068-1069) ; Commission Théologique Internationale, *Foi et inculturation* (1988) 1.[11] (*Documents II*, p. 35). Pour la distinction entre « inculturation » et « interculturalité », voir J. Ratzinger, « *Christ, Faith and The Challenge of Cultures* », *Address Given to the Presidents of Asian Bishops' Conferences and Chairmen of Theological Commissions*, Hong-Kong, March 2-5, 1993 (voir le texte sur le site officiel http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/index_it.htm).

[20] Commission Théologique Internationale, *Communion et service : la personne humaine créée à l'image de Dieu* (2004), n. 41 (*Documents II*, p. 457-458), qui réfère la socialité constitutive à sa racine ultime dans le mystère trinitaire : « Dans la perspective chrétienne, cette identité personnelle qui est en même temps une orientation vers l'autre se fonde essentiellement dans la Trinité des personnes divines » ; cf. aussi n. 42-43 (*Documents II*, p. 458-459). *Compendium de la Doctrine Sociale de l'Église*, n. 149 : « La personne est de par sa constitution un être social, car ainsi l'a voulue Dieu qui l'a créée ».

[21] *Déclaration universelle des droits de l'homme* (1948), art.18 : « Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites ».

[22] Voir à ce sujet Commission Théologique Internationale, *Dignité et droits de la personne humaine* (1983) 2 (*Documents I*, p. 303-310) ; *Compendium de la Doctrine sociale de l'Église*, n.144-148.

[23] Boèce, *Liber de persona et duabus naturis. Contra Eutychem et Nestorium*, dans C. Moreschini (ed.), A.M.S. Boethius, *De consolatione philosophiae. Opuscula theologica (= Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum teubneriana)*, Saur, Monachii – Lipsiae, 2000, p. 206–241 [p. 214]. Cf. saint Bonaventure, *Commentaria in quatuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi*, I, d. 25, a. 1, q. 2, dans *Opera omnia*, vol. I, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, 1882, p. 439-441 ;

saint Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, I^a, q. 29, a. 1, dans *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, vol.1, ex Typographia Polyglotta, Romae, 1888, p. 327-329.

[24] Cf. saint Thomas d'Aquin, *Summa contra gentiles*, II, c. 68, dans *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, vol.13, Typis Riccardi Garroni, Romae, 1918, p. 440-441. Cf. Concile de Vienne (DS 902) ; Concile de Latran V (DS 1440) ; Concile œcuménique de Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, n. 14 ; *Catéchisme de l'Église Catholique*, n. 362-368.

[25] Commission Théologique Internationale, *Communion et service*, n. 31 (*Documents II*, p. 453).

[26] La Sainte Écriture est constante dans son enseignement à ce sujet : « Ne savez-vous pas que votre corps est le temple de l'Esprit-Saint qui est en vous ? » (1 Co 6,19). Par conséquent, dans le Christ, comme l'enseigne le *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 999 « 'tous ressusciteront avec leur propre corps, qu'ils ont maintenant' (DS 801), mais ce corps sera 'transfiguré en corps de gloire' (Ph 3, 21), en 'corps spirituel' (1 Co 15, 44) ». Voir aussi Commission Théologique Internationale, *Communion et service*, n. 26-31 (*Documents II*, p. 450-453).

[27] Benoît XVI *Discours devant le Bundestag*, Berlin, 22 septembre 2011 (AAS 103 [2011], p. 663-669).

[28] Commission Théologique Internationale, *À la recherche d'une éthique universelle : nouveau regard sur la loi naturelle* (2009), n. 67 (*Documents II*, p. 598).

[29] *Ibid.*

[30] *Ibid.* Voir aussi Commission Théologique Internationale, *Dignité et droits de la personne humaine* (1983) 2.2.1 (*Documents I*, p. 306-307). Sur le rapport créatif entre théologie et philosophie, voir la synthèse de saint Jean-Paul II, Lettre encyclique *Fides et Ratio*, n. 73-79 (AAS 91 [1999], p. 61-67).

[31] Sur les implications théologiques de la conception de l'être humain comme « imago Dei » cf. Commission Théologique Internationale, *Communion et service*, 2 (*Documents II*, p. 450-464).

[32] Cf. Commission Théologique Internationale, *Dignité et droits de la personne humaine* (1983), 2.2.1 (*Documents I*, p. 306-307) ; également *Communion et service*, n. 40-43 (*Documents II*, p. 457-459).

[33] *Catéchisme de l'Église Catholique*, n. 1778.

[34] Cf. saint Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae, Ia-IIae*, q. 19, a. 5, dans *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, vol. 6, Ex Typographia Polyglotta, Romae, 1891, p. 145-146.

[35] Concile œcuménique Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, n. 16.

[36] Concile œcuménique Vatican II, Constitution dogmatique *Dei Verbum* (18 novembre 1965), n. 5.

[37] Cf. Commission Théologique Internationale, *Mémoire et réconciliation : l'Église et les fautes du passé* (2000), 5.c (*Documents II*, p. 307-308).

[38] Dans la culture romaine, Virgile décrit avec perspicacité comment la déesse Junon, pour se venger d'Énée, envoie la Furie Alecto semer haine et division dans les cœurs des habitants du Latium, avec le résultat effectif qu'une guerre cruelle, pleine de jalousies et de rancunes, éclate, et le jeune héros ne peut pas atteindre son but. Cf. Virgile, *Aeneis*, VII, 341-405, dans O. Ribbeck (ed.), *P. Vergilii Maronis Opera*, Lipsiae, Teubner, 1895, p. 554-557.

[39] Concile œcuménique Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, n. 25a : « La personne humaine qui, de par sa nature même, a absolument besoin d'une vie sociale, est et doit être le principe, le sujet et la fin de toutes les institutions ».

[40] Cf. E. Kant, *Critique de la raison pratique*, Première partie, livre I, chap. III ; Commission Théologique Internationale, *À la recherche d'une éthique universelle*, n. 84 (*Documents II*, p. 607) : « La

personne est au centre de l'ordre politique et social parce qu'elle est une fin et non un moyen ».

[41] Cf. Commission Théologique Internationale, *À la recherche d'une éthique universelle*, n. 41 (*Documents II*, p. 582-583) ; *Compendium de la Doctrine Sociale de l'Église*, n. 110, 149.

[42] Cf. Commission Théologique Internationale, *À la recherche d'une éthique universelle*, n. 38 (*Documents II*, p. 580-581).

[43] Cf. Commission Théologique Internationale, *Communion et service*, n. 41-45 (*Documents II*, p. 457-460) ; *Foi et inculturation*, 1.6 (*Documents II*, p.34).

[44] Cf. J. Ratzinger - Benoît XVI, « La moltiplicazione dei diritti e la distruzione dell'idea di diritto », dans *Liberare la libertà. Fede e politica nel terzo millennio*, Cantagalli, Siena, 2018, p. 9-15 (tr. fr. : *Libérer la Liberté, Foi et politique*, Parole et Silence, Paris, 2018).

[45] À l'occasion du soixantième anniversaire de la *Déclaration des droits de l'homme*, le Saint-Siège a attiré l'attention sur le fait qu'il y a aujourd'hui un problème avec la reconnaissance arbitraire de pures options et inclinations, manipulées idéologiquement, qui n'ont pas grand-chose à voir avec les droits de l'homme authentiques. Dans beaucoup de cas, l'aptitude de ces contenus à représenter la dignité de l'humain universel n'est pas réellement examinée d'après le critère de son apport effectif au bien commun. Cf. M^{gr} S. M. Tommasi, *Intervention à la sixième session ordinaire du Conseil des droits de l'homme*, 10 décembre 2007, Genève.

[46] Commission Théologique Internationale, *Communion et service*, n. 36 (*Documents II*, p. 455).

[47] Cf. saint Jean-Paul II, Lettre apostolique *Mulieris Dignitatem* (15 août 1988), n. 12-16 (*AAS* 80 [1988], 1681-1692).

[48] Cf. saint Jean-Paul II, Exhortation apostolique *Familiaris consortio* (22 novembre 1981), n. 22-24 (*AAS* 74 [1982], p. 84-91) ; Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, n. 1 (*AAS* 88 [1988], p. 1653-1655).

[49] Cf. saint Jean-Paul II, Exhortation apostolique *Familiaris consortio*, n. 4-10, 36-41 (*AAS* 74 [1982], p. 84-91, 126-133). Voir les défis récents identifiés par François, Exhortation apostolique *Amoris Laetitia* (19 mars 2016), n. 50-56 (*AAS* 108 [2016], p. 331-335). Cf. Commission Théologique Internationale, *À la recherche d'une éthique universelle*, n. 35, 92 (*Documents II*, p. 578-579 ; 611).

[50] C'est là une des contributions maintenant reçues de Paul Ricœur. Voir, par exemple, *Temps et récit*, 1. *L'intrigue et le récit historique*, Seuil, Paris, 1983.

[51] Cf. Concile œcuménique Vatican II, Constitution dogmatique *Dei Verbum*, n. 7-8 ; Constitution dogmatique *Lumen Gentium* (21 novembre 1964), n. 3-4 *et passim*. Aussi Commission Théologique Internationale, *Thèmes choisis d'ecclésiologie* (1984), 1 (*Documents I*, p. 326-329).

[52] Cf. *Compendium de la Doctrine Sociale de l'Église*, n. 151.

[53] Sur ce sujet, demeure comme référence le dialogue de J. Habermas – J. Ratzinger, *Raison et religion. La dialectique de la sécularisation*, Salvator, Paris, 2010.

[54] Cf. François, Lettre encyclique *Laudato Si'* (24 mai 2015), n. 137-162 (*AAS* 107 [2015], p. 902-912).

[55] Le concept de corps intermédiaires appartient à l'origine à la doctrine sociale de l'Église. Le pape Léon XIII le propose déjà dans l'encyclique *Rerum Novarum* (15 mai 1891) au n. 10-11 (sur la famille) et aux n. 38 et 41 (pour d'autres associations : *societates/sodalitates*) (*ASS* 23 [1891], p. 646, 665-666). Saint Jean XXIII dans l'encyclique *Mater et Magistra* (15 mai 1961), n. 52 (*AAS* 53 [1961], p. 414), affirme : « Nous estimons, en outre, nécessaire que les corps intermédiaires et les initiatives sociales diverses, par lesquelles surtout s'exprime et se réalise la 'socialisation', jouissent d'une autonomie efficace devant les pouvoirs publics, qu'ils poursuivent leurs intérêts spécifiques en rapports de collaboration loyale entre eux et de subordination aux exigences du bien commun. Il n'est pas moins

nécessaire que ces corps sociaux se présentent en forme de vraie communauté ; cela signifie que leurs membres seront considérés et traités comme des personnes, stimulés à participer activement à leur vie ». Saint Jean-Paul II le reprend dans la lettre encyclique *Centesimus annus* (1^{er} mai 1991), n. 13 (AAS 83 [1991], p. 809-810). L'idée décisive n'est pas celle de « corps », mais celle d'« intermédiaires ». Chaque groupe intermédiaire doit être conscient de sa fonction de médiation au sein de la société toute entière et pour le service du bien commun

[56] Cf. *Compendium de la Doctrine Sociale de l'Église*, n. 185-186, 394 ; aussi *Catéchisme de l'Église Catholique*, n. 1880-1885, sur le principe de subsidiarité.

[57] Voir à ce sujet Concile œcuménique Vatican II, Décret *Inter mirifica* (4 décembre 1963) ; saint Jean-Paul II, Lettre apostolique *Le progrès rapide* (24 janvier, 2005) (AAS 97 [2005], p. 188-190) ; id., Lettre encyclique *Redemptoris missio*, n. 37 (AAS 83 [1991], p. 282-286) ; id., *Message pour la XXXVI^e Journée Mondiale des Communications Sociales : « Internet : un nouveau forum per proclamer l'Évangile »* (24 janvier 2002) (*Enchiridion Vaticanum* 21 [2002], p. 29-36) ; François, *Message pour la L^e Journée des Communications Sociales : « Communications e miséricorde : une rencontre féconde »* (24 janvier 2016) (AAS 108 [2016], p. 157-160) ; Conseil Pontifical pour les Communications Sociales, *Église et Internet* (2 février 2002), n. 4.

[58] Cf. S. C. Mimouni, *Le Judaïsme ancien du VI^e siècle avant notre ère au III^e siècle de notre ère : des prêtres aux rabbins*, Paris, Presses universitaires de France, Collection « Nouvelle Cléo », 2012.

[59] Voir le commentaire du *Compendium de la Doctrine Sociale de l'Église*, n. 379.

[60] Cf. Pline le Jeune, *Epistula* X, 96 dans R.A.B. Mynors (ed.), *C. Plini Secundi epistularum libri decem*, Clarendon Press, Oxford 1963, p. 338-340.

[61] La persécution à cause de la foi et la confession du martyr marquent la réflexion de l'Apocalypse, à la lumière du premier témoin fidèle qu'est le Christ ; cf. *Ap* 1,5 ; 7,9-17 ; 13-14, etc.

[62] Cf. saint Augustin, *De civitate Dei*, XIX, 17 (CCSL 48, 683-685).

[63] Augustin lui-même en viendra à adhérer à la nécessité d'un « contrôle religieux » de la part de l'État. Ce changement d'opinion est présenté comme rendu nécessaire par le fait que les hérétiques et les schismatiques, les premiers, ont fait appel au « pouvoir civil » pour faire reconnaître la légitimité de leur déviation religieuse par rapport à la foi chrétienne orthodoxe. Cf. saint Augustin, *Epistula XCIII*, 12-13.17 (CCSL 31A, p. 175-176.179-180) ; aussi *Epistula CLXXIII*, 10 (PL 33, col. 757) ; *Sermo XLVI*, 14 (CCSL 41, p. 541).

[64] Dans des contextes historiques très différents, Gelase, *Epistula "Famuli vestrae pietatis" ad Anastasium I imperatorem* (494, DS347) ; Léon XIII, Lettre encyclique *Immortale Dei* (1 novembre 1885), n° 6 (ASS 18 [1885]), p. 166), pour la correcte distinction mais non la séparation radicale entre l'ordre politique et l'ordre religieux.

[65] Concile œcuménique Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, n. 76. « Sur le terrain qui leur est propre, la communauté politique et l'Église sont indépendantes l'une de l'autre et autonomes. Mais toutes deux, quoique à des titres divers, sont au service de la vocation personnelle et sociale des mêmes hommes. Elles exerceront d'autant plus efficacement ce service pour le bien de tous qu'elles rechercheront davantage entre elles une saine coopération, en tenant également compte des circonstances de temps et de lieu. L'homme, en effet, n'est pas limité aux seuls horizons terrestres, mais, vivant dans l'histoire humaine, il conserve intégralement sa vocation éternelle ». On verra aussi les précisions apportées par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi : *Note doctrinale à propos de questions sur l'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique* (24 novembre 2002), n. 6.

[66] Cf. *Compendium de la Doctrine Sociale de l'Église*, n. 167.

[67] Cf. *Compendium de la Doctrine Sociale de l'Église*, n. 396.

[68] Pour un vaste panorama historique et sociologique du développement du soi-disant « humanisme exclusif », entendu comme unique espace public de référence, cf. C. Taylor, *L'Âge séculier*, traduit de l'anglais par P. Savidan, « Les livres du nouveau monde », Seuil, Paris, 2011.

[69] Ce phénomène se produit souvent aussi dans des continents comme l'Asie, bien que dans un contexte différent : « La limitation de la liberté religieuse dans beaucoup de constitutions s'exprime moyennant la clause 'pourvu que cela ne soit pas contraire aux devoirs civiques ou à l'ordre public ou à la droite morale' ; cependant, le bien commun et l'ordre public sont définis par les cercles du pouvoir et dans certaines occasions la phrase 'soumis à la loi, l'ordre public ou à la moralité' a été utilisée pour nier *de facto* la liberté à certains groupes » (Federation of Asian Bishops' Conferences Office of Theological Concerns, *FABC Papers*, n. 112, « Religious Freedom in the Context of Asia », p. 7). Surtout dans la situation des minorités, il est important que les autorités de l'État assurent un « respect égal pour toutes les religions », en tant que celles-ci sont en mesure de préserver le sens universel du bien commun (cf. *infra* n° 70).

[70] François, *Discours lors de la rencontre avec les responsables des diverses confessions religieuses à l'Université catholique « Notre-Dame du Bon Conseil »* (Tirana, 21 septembre 2014) (*Enchiridion Vaticanum* 30 [2014], p. 1514-1524, 1515).

[71] Se référant à cette mentalité la Congrégation pour la Doctrine de la Foi rappelle que « aucun fidèle chrétien ne peut cependant en appeler au principe du pluralisme et de l'autonomie des laïcs en politique pour favoriser des solutions qui compromettent ou qui atténuent la sauvegarde des exigences éthiques fondamentales pour le bien commun de la société » (*Note doctrinale concernant certaines questions sur l'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique*, n. 5).

[72] « Vous avez d'ailleurs utilisé, Monsieur le Président, la belle expression de 'laïcité positive' pour qualifier cette compréhension plus ouverte. En ce moment historique où les cultures s'entrecroisent de plus en plus, je suis profondément convaincu qu'une nouvelle réflexion sur le vrai sens et sur l'importance de la laïcité est devenue nécessaire. Il est en effet fondamental, d'une part, d'insister sur la distinction entre le politique et le religieux, afin de garantir aussi bien la liberté religieuse des citoyens que la responsabilité de l'État envers eux, et d'autre part, de prendre une conscience plus claire de la fonction irremplaçable de la religion pour la formation des consciences et de la contribution qu'elle peut apporter, avec d'autres instances, à la création d'un consensus éthique fondamental dans la société » (Benoît XVI, *Rencontre avec les autorités à l'Élysée*, Paris [12 septembre 2008] ; *La Documentation catholique* 105 [2008], p. 824-825).

[73] Saint Jean-Paul II utilise la catégorie du bien de l'« être-ensemble » à propos de la famille dans la *Lettre aux familles, Gratissimam sane* (2 février 1994), n. 15 f (*AAS* 86 [1994], p. 897). François parle d'« être ensemble dans la proximité » pour « promouvoir la reconnaissance réciproque » (Exhortation apostolique *Amoris Laetitia*, n. 276-277 ; *AAS* 108 [2016], p. 421-422).

[74] François a parlé d'une « troisième guerre menée 'par morceaux', avec crimes, massacres, destructions... » dans l'homélie de la Messe au Cimetière Militaire de Redipuglia à l'occasion du centenaire du début de la Première Guerre Mondiale, 13 septembre 2014 (*AAS* 106 [2014], p. 744).

[75] Selon les statistiques du Haut-Commissariat des Nations Unies aux Réfugiés, il y a dans le monde environ 65,6 millions de personnes forcées à laisser leur habitat, le chiffre le plus élevé jamais rencontré, dont 22,5 millions de réfugiés (voir le site officiel : <http://www.unhcr.org/data.html>).

[76] Cfr. François, *Discours lors de la rencontre pour la liberté religieuse avec la communauté hispanique, et d'autres immigrants* (Philadelphia, 26 Septembre 2015) (*AAS* 107 [2015], p. 1047-1052). Pour le panorama contemporain on peut consulter : C. Grütters – D. Džananovic (eds.), *Migration and Religious Freedom. Essays on the Interaction between Religious Duty and Migration Law*, Wolf Legal Publisher, Nijmegen, 2018.

[77] Pie XII avait déjà rappelé en des temps bien sombres la sauvegarde de ce bien élémentaire qu'est « l'inaliénable droit de l'homme à la sécurité juridique, et par là même à une sphère concrète de droit, protégée contre toute atteinte arbitraire » (*Radiomessage pour la Vigile de Noël* [24 décembre 1942], n. 4 ; *AAS* 35 [1943], p. 21-22).

[78] Cf. Benoît XVI, « *Foi, Raison et Université : souvenirs et réflexions* » *Discours lors de la rencontre avec les représentants du monde des sciences à l'Université de Ratisbonne* (12 septembre 2006) (AAS 98 [2006], p. 728-739).

[79] Cf. quelques références du magistère pontifical à la réciprocité dans les rapports internationaux, en particulier en matière religieuse : saint Jean XXIII, *Pacem in terris*, n. 15 (AAS 55 [1963], p. 261 ; saint Paul VI, *Ecclesiam suam*, n. 112 (AAS 56 [1964], p. 657) ; saint Jean-Paul II, *Rencontre avec les jeunes musulmans* (Casablanca, 19 août 1985) (AAS 78 [1986], p. 99) : « Le respect et le dialogue requièrent donc la réciprocité en tous les domaines, surtout en ce qui concerne les libertés fondamentales et plus particulièrement la liberté religieuse. Ils favorisent la paix et l'entente entre les peuples. Ils aident à résoudre ensemble les problèmes des hommes et des femmes d'aujourd'hui, en particulier ceux des jeunes » ; id., Exhortation apostolique *Ecclesiam Europa* (28 juin 2003), n. 57 (AAS 95 [2003], p. 684-685) ; Benoît XVI, *Rencontre avec le corps diplomatique près la République de Turquie* (28 novembre 2006) (AAS 98 [2006], p. 905-909) ; id., *Rencontre avec les représentants des autres religions* (Washington D.C., 17 avril 2008) (AAS 100 [2008], 327-330). L'Exhortation apostolique *Verbum Domini* (30 septembre 2010), n. 120, invite aussi à la réciprocité en matière de liberté religieuse (AAS 102 [2010], p. 783-784).

[80] On peut voir les rapports sur la situation de la liberté religieuse dans le monde, présentés régulièrement par des institutions de référence comme *Kirche in Not* (voir le site officiel <http://religious-freedom-report.org>) ou *Pew Research Center* (voir le site officiel <http://www.pewresearch.org/>).

[81] Cf. saint Jean-Paul II, Lettre encyclique *Evangelium Vitae* (25 mars 1995), n. 73-74 (AAS 87 [1995], p. 486-488).

[82] Saint Ambroise, *Epist. extra coll.* 14, 96, dans M. Zelzer (ed.), *Epistularum liber decimus. Epistulae extra collectionem. Gesta concili Aquileiensis* (CSEL 82/3), Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae 1982, p. 287.

[83] Cf. Concile œcuménique Vatican II, Déclaration *Ad Gentes* (7 décembre 1965), n. 12. On trouve un exemple concret de la réflexion des Églises locales per mettre en œuvre l'enseignement de *Ad Gentes* 12 dans : *Federation of Asian Bishops' Conferences Papers*, n. 138, « FABC at Forty Years : Responding to the Challenges of Asia : 10th FABC Plenary Assembly, 10-16 December 2012, Vietnam », p. 1-84.

[84] Sur le rapport entre anthropologie et christologie, cf. Commission Théologique Internationale, *Questions choisies de christologie* (1979), III (*Documents I*, p. 228-232) ; *Théologie, christologie, anthropologie* (1981), I, D (*Documents I*, p. 249-252) ; *Communion et service*, n. 52 (*Documents II*, p. 462-463).

[85] Cf. saint Jean-Paul II, Lettre encyclique *Redemptor Hominis* (4 mars 1979), n. 10 (AAS 71 [79], p. 274-275).

[86] Cf. François, Lettre encyclique *Laudato Si'*, n. 115-121 (AAS 107 [2015], p. 893-895).

[87] Cf. François, Exhortation apostolique *Evangelii Gaudium*, n. 93-97 (AAS 105 [2013], p.1059-1061).

[88] Cf. François, *Discours lors de la rencontre pour la liberté religieuse avec la communauté hispanique et autres immigrés* (Philadelphie, 26 Septembre 2015) (AAS 107 [2015], p. 1047-1052).

[89] Cf. saint Paul VI, Lettre encyclique *Ecclesiam suam*, n. 67-81 (AAS 56 [1964], p. 640-645) ; saint Jean-Paul II, Lettre encyclique *Redemptoris Missio*, n. 55 (AAS 83 [1991], p. 302-304) ; François, Exhortation apostolique *Evangelii Gaudium*, n. 250-251 (AAS 105 [2013], p. 1120-1121). Voir la vaste documentation recueillie dans : Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux, *Le Dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Église catholique, Du Concile Vatican II à Jean-Paul II (1963-2005)*, Documents rassemblés par M^{gr} Francesco Gioia, Éditions de Solesmes, Solesmes, 2006.

[90] Cf. saint Jean-Paul II, Exhortation apostolique *Ecclesia in Asia* (6 novembre 1999), n. 31 (AAS 92 [2000], p. 501-503).

[91] Cf. *ibid.*, n. 29 (AAS 92 [2000], p. 498-499).

[92] Cf. saint Jean-Paul II, Lettre encyclique *Redemptoris Missio*, n. 57 (AAS 83 [1991], p. 305).

[93] Cf. Concile œcuménique Vatican II, Déclaration *Ad Gentes*, n. 12.

[94] Cf. Concile œcuménique Vatican II, Déclaration *Nostra Aetate*, n. 2.

[95] Cf. Concile œcuménique Vatican II, Déclaration *Dignitatis Humanae*, n. 2-4.

[96] Cf. saint Paul VI, Lettre encyclique *Ecclesiam suam*, n. 91 (AAS 56 [1964], p. 648-649).

[97] « Personne ne peut utiliser le nom de Dieu pour commettre de la violence ! Tuer au nom de Dieu est un grand sacrilège ! Discriminer au nom de Dieu est inhumain » : François, *Rencontre avec les responsables des diverses Confessions religieuses à l'Université catholique « Notre-Dame du Bon Conseil »* (Tirana, 21 septembre 2014) (*Enchiridion Vaticanum* 30 [2014], p. 1514-1524, 1518).

[98] Cf. Commission Théologique Internationale, *Dieu Trinité, unité des hommes. Le monothéisme chrétien contre la violence* (2014), n. 64.

[99] Le témoignage exceptionnel rendu par le testament du P. Christian de Chergé, prieur du monastère cistercien de Notre-Dame de l'Atlas à Thibirine et récemment proclamé bienheureux avec dix-huit autres martyrs en Algérie (8 décembre 2018), montre cette paradoxale force d'union de l'amour jusqu'au cas limite du martyre. Cf. Christian de Chergé, *Lettres à un ami fraternel*, Bayard, Paris, 2015.

[100] Cf. François, *Discours à l'Ordre du Saint-Sépulcre* (16 novembre 2018) dans *Osservatore Romano* 21 novembre 2018, Anno CLVIII/262 (2018), p. 8.
