

LE CONCEPT DE LIBERTÉ : CLÉ POUR UNE HERMÉNEUTIQUE DES DROITS ET DES DEVOIRS FONDAMENTAUX DES FIDÈLES

Jean-Pierre Schoupe
Professeur associé de Droit canonique
Université pontificale de la Sainte Croix
schoupe@usc.urbe.it

[texte paru dans *Fidelium iura*, 10 (2000) 101-146]

SOMMAIRE :

I. LA TOILE DE FOND PHILOSOPHIQUE ET THÉOLOGIQUE : LES NOTIONS DE LIBERTÉ ET DE CONSCIENCE. II. LES DROITS DE L'HOMME, LA DÉMOCRATIE ET L'ÉGLISE. 1. *Les droits humains (plan ontologique)*. 2. *Les droits de l'homme déclarés dans les documents internationaux (plan de la formalisation juridique)*. III. LES DROITS FONDAMENTAUX DES FIDÈLES À LA LUMIÈRE DE LA LIBERTÉ DES ENFANTS DE DIEU. 1. *La dignité et la liberté des enfants de Dieu*. 2. *La mise en œuvre des libertés fondamentales dans l'Église*. a) *Les garanties du droit constitutionnel canonique*. b) *La dimension morale de l'acte juridique de liberté*.

Ces dernières décennies, l'Église a avancé résolument sur le chemin de l'exercice des droits fondamentaux des fidèles, assurant de la sorte une reconnaissance et une protection juridique à la dignité et à la liberté des enfants de Dieu. Cette promotion des libertés fondamentales, désormais irréversible, a eu une incidence stimulante sur la vie ecclésiale. Mais, dans le même temps, l'on voit fleurir un certain nombre d'organisations qui entendent transposer au Peuple de Dieu une série de droits de l'homme issus de documents internationaux, sans toujours faire passer les libertés revendiquées par le tamis de l'ecclésiologie¹. Les pasteurs et les canonistes sont dès lors interpellés par certains

¹ C'est le cas de l'association "Conférence européenne des droits de l'homme dans l'Église", qui a élaboré sa propre déclaration de droits des fidèles : *Rights and liberties in the Catholic Church*. Dans le préambule de ce document (révisable tous les trois ans), l'on lit notamment ce qui suit : "whereas the Church should not lag behind the United Nations' Declaration of Human Rights, which has achieved worldwide recognition, whereas human rights and the specific rights of Christians must be regarded as one in the legal system of the Church (...)". De telles prémisses conduisent à la proclamation de certains pseudodroits incompatibles avec la condition de fidèles. On notera, par ailleurs, que certains d'entre eux, non seulement ne figurent pas dans la Déclaration universelle à laquelle il vient d'être fait allusion, mais s'écartent de son esprit et entrent en contradiction avec le droit naturel. Ainsi, à l'encontre de l'institution naturelle du mariage entre un homme et une femme unis dans une communauté de toute la vie, les chrétiens auraient le droit de "deciding to end a partnership that is irrevocably disrupted and to embark upon a new one" (art. 6c), de participer pleinement à la vie sacramentelle de

phénomènes conflictuels et incompatibles avec la *communio* dérivant de ces conceptions non ecclésiales des droits fondamentaux. D'où l'intérêt qu'il y a, au seuil du nouveau millénaire de la naissance du Rédempteur, à prendre le pouls des droits et des devoirs fondamentaux des fidèles. L'arbre ne doit toutefois point cacher la forêt : les abus que l'on peut constater et déplorer comportent des degrés de gravité variables et le cas de dérives ne doivent pas être généralisés.

Le fait que certains aspects problématiques ne soient pas encore tout à fait résolus semblerait, à première vue, donner raison aux auteurs ayant affiché leur scepticisme avant l'introduction d'une telle catégorie juridique dans l'Église en invoquant une incompatibilité ecclésiologique² ou un argument tiré de la déficiente formalisation canonique³ : le renvoi *sine die* du projet de *Lex Ecclesiae Fundamentalis* et ensuite l'absence de l'adjectif "fondamental" dans le Titre I de la première partie du Livre II du Code latin, tout comme dans le Titre I du CCEO. Les problèmes théoriques et pratiques résultant de cette innovation majeure paraissent toutefois surmontables dans la mesure où l'on s'attellera prioritairement à l'éducation ecclésiale à la culture spécifique des droits fondamentaux, ce qui constitue une entreprise de longue haleine. Mais sa réalisation dans les limites de la finitude humaine est un pari sur la dignité, la liberté et la responsabilité des enfants de Dieu, qui devrait confirmer les espérances que nombre de canonistes ont placées depuis plusieurs décennies à la fois dans les fidèles et dans les vertus bénéfiques de ces instruments juridiques sur la vie et la mission de l'Église⁴.

Dans les pages qui suivent, nous n'allons pas tenter de présenter un bilan détaillé de l'exercice des différents droits car, à la perspective analytique, nous avons préféré la méthode synthétique. Celle-ci nous conduira à adopter comme fil rouge de notre discours la mise en évidence du rôle essentiel que remplit la liberté, comprise dans toute sa profondeur, pour que les droits fondamentaux puissent non seulement avoir voix au chapitre dans la communauté

l'Église indépendamment non seulement de leur sexe mais aussi de leur "sexual orientation" (art. 9, 2), d'être nommés à des offices ou ministères indépendamment de leur "orientation sexuelle" (art. 14,2). Quant aux fidèles divorcés et ayant un nouveau "partnership", il seraient censés conserver le droit aux sacrements (art. 9, 2).

² Voir notamment E. CORECCO, *Il catalogo dei doveri-diritti del fedele nel C.I.C.*, dans Collectif, *I diritti fondamentali della persona umana e la libertà religiosa. Atti del V Colloquio giuridico (8-10 marzo 1984)*, Rome, 1985, spéc. p. 114 et s. ; A. ROUCO VARELA, *Fundamentos eclesiológicos de una teoría general de los derechos fundamentales del cristiano en la Iglesia*, dans Collectif, *Les droits fondamentaux du chrétien dans l'Église et dans la société. Actes du IVe Congrès international de droit canonique*, 6-11.X.1980, Ed. Universitaires, Fribourg, 1981, p. 53-72.

³ Cf. R.J. CASTILLO LARA, *Some General Reflections on the Rights and Duties of the Christians Faithfull*, dans "Studia Canonica", 20 (1986), spéc. p. 14-17.

⁴ Voir, entre autres, A. DEL PORTILLO, *Fidèles et laïcs dans l'Église*, Ed. SOS, Paris, 1980 (cette œuvre, désormais classique, a fait l'objet d'annotations récentes par C.J. Errázuriz dans l'édition italienne parue chez Giuffrè en 1999) ; P.J. VILADRICH, *Teoría de los derechos fundamentales del fiel*, Eunsa, Pampelune, 1969 ; P. HINDER, *Grundrechte in der Kirche : eine Untersuchung zur Begründung der Grundrechte in der Kirche*,

ecclésiale mais aussi y exercer une influence salutaire. Nous procéderons en trois étapes successives :

1°) la clarification du binôme liberté-obligation, aux plans philosophique et théologique, ainsi que la résolution par la conscience de l'antinomie apparente entre ces deux termes ;

2°) sur cette prémisse, nous pourrions tenter de mettre en relief le rapport entre les droits de l'homme et les droits fondamentaux des fidèles : peut-on, à cet égard, parler d'une ligne de démarcation étanche entre, d'une part, la société politique comme domaine d'application des droits de l'homme et, de l'autre, la société ecclésiale comme lieu réservé aux seuls droits fondamentaux des fidèles ? Cette question nous conduira à nous interroger sur le fondement respectif des droits humains et des droits des fidèles ;

3°) après avoir clarifié dans quel sens il est légitime de parler de droits et devoirs fondamentaux dans l'Église, nous tenterons de montrer à quel point l'exercice de ces droits et devoirs requiert le recours à l'authentique liberté et responsabilité des enfants de Dieu, si l'on entend éviter les abus et les dérives.

I. LA TOILE DE FOND PHILOSOPHIQUE ET THÉOLOGIQUE : LES NOTIONS DE LIBERTÉ ET DE CONSCIENCE.

Les nombreuses acceptions de la liberté font de celle-ci un concept piège. À cette difficulté s'ajoute la nécessité de ne pas mêler inconsidérément les enseignements d'ordre philosophique aux données ecclésiales accessibles seulement à la lumière de la théologie⁵. Pour parcourir un terrain aussi parsemé d'embûches, nous prendrons comme point de départ certaines considérations exprimées par le Cardinal Ratzinger dans le cadre du Congrès de Fribourg⁶. Selon lui, trois influences modernes ont particulièrement marqué le concept de liberté. Si, comme nous allons le constater, le troisième mouvement d'idées aboutit paradoxalement à un déterminisme qui s'impose à la personne, les deux premiers courants partagent un commun souci d'indétermination :

Universitätsverlag Freiburg, Fribourg, 1977 ; P. LOMBARDÍA, *Los derechos fundamentales del cristiano en la Iglesia y en la sociedad*, dans *Les droits fondamentaux du chrétien...*, o. c., p. 15-33.

⁵ Un aperçu de la question nous est présenté dans G. SARACENI, *Notazioni problematiche per un concetto giuridico di libertà nella Chiesa*, dans Collectif, *Ius Populi Dei. Miscellanea in honorem R. Bidagor*, P.U.G., Rome, 1972, p. 385-413 ; P. LOMBARDÍA, *Libertad y autoridad en la Iglesia*, dans "Ius Canonicum", 13 (1973), p. 275-289 ; J. KRUKOWSKI, *La libertà e l'autorità nella Chiesa*, dans Collectif, *Les droits fondamentaux du chrétien...*, o. c., p. 155-163.

⁶ Cf. J. RATZINGER, *Freiheit und Bindung in der Kirche*, dans Collectif, *Les droits fondamentaux du chrétien...*, o. c., p. 37-52.

1°) Faisant écho à l'invitation à oser se servir de sa raison (*sapere aude*) lancée par Emmanuel Kant, la *philosophie des Lumières* prône la quête d'une liberté avant tout conçue comme la libération de toute norme issue de la Tradition et la pleine faculté d'autodétermination revenant à la personne humaine absolument autonome. À cela s'ajoute un aspect qui résulterait désormais inacceptable pour la pensée contemporaine : la fonction dont le monarque éclairé est investi, à savoir l'instauration du règne de la raison, au profit de tous... Inutile de préciser qu'une telle perspective n'offre guère de garantie absolue. Par ailleurs, il va de soi que la libre pensée, nettement plus dans l'air du temps, en faisant de l'homme le décideur de toute norme, s'oppose fondamentalement à l'idée même d'une Église de constitution divine.

2°) La liberté par les *institutions démocratiques* ouvre une autre voie de quête de la liberté. La conception politique évolue de la sorte vers l'idéal d'un État démocratique et constitutionnel reposant sur le principe que tous les citoyens doivent être libres, à condition d'accepter une liberté s'exprimant seulement par le biais d'une participation à l'exercice du pouvoir souvent fort limitée. L'acquis du citoyen est de cesser d'être un simple gouverné ; il est reconnu comme un sujet de droit ayant la faculté d'exprimer sa volonté, directement ou à travers un représentant et, de cette manière, d'influer sur la volonté générale. Il atteint de la sorte une certaine forme d'autodétermination, aussi limitée soit-elle, ainsi qu'une libération par rapport à l'arbitraire et à l'abus d'un pouvoir étatique désormais divisé et contrebalancé. On y note l'importance des facteurs d'égalité et de participation au pouvoir : deux éléments qui, encore de nos jours, sont au cœur des revendications visant à obtenir davantage de démocratie. De telles revendications ont lieu aussi à l'intérieur de l'Église, mais leur appréciation appelle précisément une analyse d'une tout autre nature, comme nous aurons l'occasion de le préciser par la suite.

Au plan politique, la question qui se pose, de manière problématique, est bien sûr celle des limites de la volonté de la majorité. S'agit-il nécessairement d'une volonté plus "éclairée" que la raison du monarque selon le schéma précédent ? Pour atteindre un niveau satisfaisant de clairvoyance et de sagesse politique, suffit-il d'une augmentation quantitative du nombre des têtes pensantes ? La majorité des voix (même promue, à certaines conditions procédurales, au rang de "volonté générale"), incarne-t-elle nécessairement une majorité de raison ?

La conclusion exprimée par l'auteur sur la valeur et les limites de la démocratie comme régime politique nous semble mériter d'être rapportée textuellement : "En conclusion, le système démocratique ne peut fonctionner que si certaines valeurs fondamentales,

appelons-les droits de l'homme, sont reconnues par tous et demeurent à l'écart de toute manipulation de la part de la majorité. En d'autres termes, le système formellement démocratique de la limitation et de la distribution du pouvoir ne fonctionne pas tout seul. Il ne peut pas être mis en pratique en faisant totalement abstraction des valeurs (...) La forme de ses institutions est liée à l'aspect matériel d'une éthique qui appartient à la tradition socratique et chrétienne⁷. Ce qui pose le problème capital d'une instance morale de légitimation des valeurs sans laquelle le pouvoir politique s'expose à cesser d'être le garant des libertés et à se transformer en une menace pour les droits humains.

3°) La troisième étape dans le survol de l'évolution du concept de la liberté nous fait découvrir une tout autre tendance de l'époque moderne : c'est la *liberté par la logique de l'Histoire*, la conception hégélienne, qui a trouvé avec Marx et le marxisme sa forme opérationnelle. Contrairement aux deux étapes précédentes, il s'agit moins ici de s'autodéterminer que de se conformer à la logique de l'histoire — c'est une forme de déterminisme —, dont le cheminement est dialectique. Pour Marx, la marche "nécessaire" de l'Histoire passait par une société sans classes. Le spectaculaire effondrement de l'idéologie communiste survenu dans la dernière décennie du XX^e siècle n'a pas mis fin à son influence. Celle-ci subsiste de diverses manières, notamment par le biais de la théologie de la libération, qui sort toutefois de notre sujet⁸. Dans le contexte des réductions matérialistes de l'humanisme, on pourrait évoquer aussi Jean-Paul Sartre, pour qui l'homme est une existence pure, sans nature. L'être humain ne vise plus seulement une émancipation de toute tradition et autorité, comme lors de la première étape envisagée ; il entend aussi s'affranchir de sa propre nature : totalement indéterminé, il devient entièrement façonnable. Mais, entre la théorie et la réalité, il découvre qu'il y a un abîme : le vide métaphysique et anthropologique qui en découle ne débouche pas sur la liberté attendue mais fait place à un esprit partisan et même à... la "nausée".

* * *

Ces expériences modernes contrastées de la liberté fournissent un matériau précieux pour une compréhension adéquate de la notion de liberté, dont la pertinence nous paraît pouvoir résister au concept trop confus de "post-modernité". Quels enseignements en retiendrons-nous ?

⁷ Nous citons la traduction française de l'article susmentionné : J. RATZINGER, *Église, oecuménisme et politique*, Fayard, Paris, 1987, p. 247.

⁸ En ce qui concerne la théologie de la libération d'inspiration marxiste et sa distinction d'avec le sens chrétien de la liberté et de la libération, l'on consultera les deux instructions de la Congrégation pour la Doctrine de la

D'une part, la liberté humaine apparaît comme l'objet d'une conquête laborieuse et limitée. Les trois étapes parcourues nous l'ont révélé : la libération de toute norme pré-établie et de toute autorité n'est pas chose aisée. Quant à la liberté démocratique, elle est parfois réduite à une portion congrue, à peine discernable derrière l'opacité de la volonté générale. Par ailleurs, même les constitutions les plus élaborées ne peuvent pas mettre entièrement à l'abri des abus de pouvoir, ne fût-ce que l'agression perpétrée contre la dignité humaine par des lois étatiques allant clairement à l'encontre de certains droits naturels. Enfin, l'homme dénaturé risque d'être le résultat d'une détermination de l'histoire (éventuellement interprétée par un parti), sa liberté étant de la sorte menacée par une forme de prédestination de type horizontal. Coupé de sa nature, l'homme est ainsi exposé à la déchéance et à la perte de son sens de l'orientation existentielle.

D'autre part, la simple *indétermination*, entendue comme le pouvoir de s'autodéterminer sans entraves, tant de l'extérieur que de l'intérieur, ne saurait constituer l'essence de la liberté humaine, même si telle est la perception intuitive et immédiate que l'on peut avoir de celle-ci. Il serait plus exact de la considérer comme la prémisse de la vraie liberté. En d'autres termes, ni la libération par rapport à toute autorité normative ni la protection juridique et la participation démocratique ne satisfont pleinement les aspirations à la liberté que l'homme éprouve profondément. Celle-ci serait plutôt à chercher dans la direction d'une *autoréalisation* possible comprise comme la réalisation de sa propre nature et de ses propres virtualités. Or une telle visée, à la fois plus classique et plus personnaliste, renvoie à la réalisation des biens que l'homme possède par nature et qui constituent autant de droits. Ces droits (naturels) correspondent à la dignité de tout être humain par le fait même d'être homme. Le droit — qui pour être juste doit inclure le droit naturel⁹ — se révèle alors, non pas comme l'antithèse de la liberté que d'aucuns imaginent, mais plutôt comme la condition de possibilité de l'exercice des droits inhérents à la condition de personne, de telle sorte que le droit *humain* soit un droit véritablement *humaniste* ou, si l'on préfère, un droit *personnaliste*.

Parvenus à ce stade de la présentation du concept de liberté, il y a lieu d'introduire une distinction capitale et éclairante : celle que la philosophie pérenne établit entre le *libre arbitre* et la *liberté vraie*. Alors que la première acception désigne la faculté d'agir ou de s'abstenir,

foi : *Libertatis nuntius* (6 août 1984), "La documentation catholique", 7 octobre, n. 1881, p. 890-900 et *Libertatis conscientia* (22 mars 1986), *ibid.*, 20 avril 1986, n. 1916, p. 393-411.

⁹ Le droit naturel est pris ici au sens classique de l'expression, à ne pas confondre avec le droit rationaliste moderne. Nous avons traité de cette question dans J.-P. SCHOUPPE, *Convergences et différences entre le droit divin des canonistes et le droit naturel des juristes*, dans "Ius Ecclesiae", 12 (2000), p. 29-67, spéc. p. 48.

de faire une chose plutôt qu'une autre, la liberté véritablement morale consiste à poser sans contrainte un choix ordonné à notre finalité humaine. Bien que propre à l'être spirituel et révélateur de l'éminente dignité de toute personne humaine, la simple indétermination s'avère inapte au développement intégral de la personne. En effet, dans la mesure où il maintient le sujet dans la phase du choix possible entre divers comportements, le libre arbitre suspend le processus d'autoréalisation personnelle. Mis à part le fait que l'abstention de toute décision engageante ne soit guère viable, il faut surtout relever que tant l'épanouissement de la personne que le bien commun de la société requièrent le passage de la virtualité à l'option. Aussi longtemps que la personne tarde à "sacrifier" sa faculté de choix, comme s'il s'agissait d'une "idole" à préserver à tout prix, et ne se décide pas à concrétiser ses options, elle entrave son accomplissement. En revanche, si elle réussit à opter pour un comportement traduisant son amour de Dieu et/ou du prochain par une manifestation du *don de soi*, elle promeut paradoxalement son autoréalisation. Un moraliste a rejoint la distinction susmentionnée en proposant respectivement les expressions de "liberté d'indifférence" pour le libre arbitre et de "liberté de qualité" pour l'option ordonnée, et il a développé de manière suggestive les atouts que possède cette seconde acception, qui est d'ailleurs parfaitement compatible avec une lecture personnaliste¹⁰.

À la lumière de cette distinction capitale, l'on peut établir le rapport nécessaire entre la liberté et la vérité, rapport dont la captation nous est rendue plus aisée par la loi, qui remplit ainsi une fonction pédagogique et exerce une *vis directiva* non négligeables. La perspective théologique permet de mieux mettre en relief l'interconnexion entre les trois éléments liberté-loi-vérité et la fonction de trait d'union revenant à la loi. Nous retrouvons ainsi l'une des idées maîtresses que Jean-Paul II a développées dans l'encyclique *Veritatis splendor*. La loi morale naturelle, comme participation à la Sagesse divine dans la créature rationnelle, est "norme universelle et objective de moralité" (VS, 60). Elle fournit les balises pour un usage de la liberté qui soit vraiment réalisateur de l'homme. Si la loi oriente et éclaire la raison pratique quant au choix qui permettra à la personne de poser un acte vraiment libre, il n'en reste pas moins vrai qu'il faut élucider la délicate question du rôle de la conscience, qui a été décrit de la manière suivante : "la conscience n'est donc pas une source autonome et exclusive pour décider ce qui est bon et ce qui est mauvais ; au contraire, en elle est profondément inscrit un principe d'obéissance à l'égard de la norme objective qui fonde et conditionne la conformité

¹⁰ Voir S. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Ed. Univ. Fribourg - Ed. du Cerf, Fribourg - Paris, 3^e éd., 1993, p. 361-385.

des décisions aux commandements et aux interdits qui sont à la base du comportement humain”¹¹.

Il en coûte cependant à la raison de se plier à une norme transcendante. Cette difficulté est éprouvée par le genre humain depuis le péché originel (cf. Gn 3, 1-23). Notre époque aussi manifeste son attachement à l'autonomie de multiples façons. Mais est-il vraiment requis de renoncer à toute autonomie au point d'entrer dans une logique d'hétéronomie ? L'encyclique met très judicieusement en perspective le rôle actif qui revient à l'homme dans la lecture et l'application de la loi naturelle. Certes, la conscience ne peut usurper la fonction de Législateur suprême qui est l'apanage de Dieu (cf. Gn 2, 16-17)¹². En ce sens, il ne serait pas correct de reconnaître à la conscience une souveraineté ou une autonomie totale : cela reviendrait à une adhésion à la libre pensée. Néanmoins, il serait tout aussi inexact de penser que la raison devrait être reléguée à une tâche purement passive et servile. En d'autres termes, il n'est pas question ici d'hétéronomie. Jean-Paul II a exprimé la situation caractéristique de l'homme en qualifiant le rapport conscience – loi de “théonomie participée”¹³. Cela veut dire que si Dieu est bien l'auteur de la loi (*Theo-nomos*), la raison pratique en est l'interprète actif et indispensable. C'est à l'homme qu'il revient d'assimiler la norme divine, puis, dans le sillage de cette dernière, de développer librement tout le droit humain.

Une autre affirmation du cardinal Ratzinger mérite d'être citée à ce propos : “quand elle est bien comprise, la conscience morale n'est pas l'apothéose d'une subjectivité que l'on ne peut plus mettre en question, mais l'irruption dans la conscience de chacun de la référence ontologique de l'homme à Dieu. Par conséquent, la conscience est l'organe essentiel de la liberté humaine, car elle contient la référence immédiate de chaque homme à Dieu, et, par son union avec l'idée créatrice de Dieu pour l'homme et avec la volonté de Dieu qui donne l'être, pose une limite à toute autorité extérieure”¹⁴. En termes du dernier Concile¹⁵, “le sanctuaire de l'homme, le lieu où il est seul avec Dieu et où sa voix se fait entendre” apparaît donc bien comme un pont jeté entre la Loi de Dieu et la liberté humaine. La conscience se révèle ainsi comme *le lieu où la personne dépasse l'antinomie apparente entre la liberté et l'obligation* : elle y découvre non seulement que Dieu demande de poser telle action plutôt qu'une autre, mais aussi que se conformer à la volonté de Dieu est le chemin de l'autoréalisation et du

¹¹ JEAN-PAUL II, Encycliques *Dominum et vivificantem*, 18 mai 1986, n. 43 et *Veritatis Splendor*, 6 août 1993, n. 60.

¹² Cf. JEAN-PAUL II, *Veritatis Splendor*, n. 35.

¹³ JEAN-PAUL II, *Veritatis Splendor*, n. 41

¹⁴ J. RATZINGER, *Église, oecuménisme et politique*, o. c., p. 266. Ce passage ne figurait pas dans le texte original de sa conférence en allemand.

¹⁵ Concile Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n. 16.

bonheur auxquels elle aspire au plus profond d'elle-même et qui culminera dans la béatitude céleste. En même temps, dans la mesure où elle pose aussi une limite à toute autorité extérieure, la conscience — du moins celle qui est bien formée — protège la personne non seulement contre le risque de son propre arbitraire mais aussi contre l'arbitraire émanant de n'importe quel pouvoir humain, toujours susceptible de dérives et de manipulations.

La loi inscrite dans le cœur de tout homme (cf. Rm 2, 15 ; He 8, 10) ne doit donc pas être perçue comme un frein ou un joug, mais plutôt comme une chance : un chemin balisé qui mène objectivement à la plénitude de la vie correspondant à la dignité de chaque personne. Cette voie a, par ailleurs, le mérite de donner accès à la permanence et à l'universalité. S'il est indéniable que l'homme est situé dans la culture d'une époque et d'un lieu, il existe toutefois en lui "quelque chose qui transcende les cultures. Ce 'quelque chose' est précisément la nature de l'homme ; cette nature est la mesure de la culture et la condition pour que l'homme ne soit prisonnier d'aucune de ses cultures, mais pour qu'il affirme sa dignité personnelle dans une vie conforme à la vérité profonde de son être"¹⁶.

Dans la même ligne de pensée, le Catéchisme de l'Église catholique souligne un aspect non négligeable : "la liberté atteint sa perfection quand elle est ordonnée à Dieu, notre béatitude"¹⁷. Cette affirmation nous invite à ne pas regarder la vie morale à travers le prisme du nécessaire accomplissement d'obligations imposées de l'extérieur (en l'occurrence par Dieu), mais à découvrir la dimension d'autoréalisation et de quête de bonheur qui découle de la conduite morale ordonnée selon une conscience se faisant le prudent interprète de la loi divine qui est *intérieure* à la personne. Dans cette tâche, l'homme n'est pas livré à lui-même, mais il bénéficie des lumières et des grâces que l'Esprit, Hôte de son âme, lui prodigue inlassablement (cf. Rm 5, 5). Il devient alors capable, non seulement de poser des actes isolés de libre obéissance, mais il lui devient possible de pratiquer la liberté habituellement, c'est-à-dire comme *vertu chrétienne*. De la sorte, le fils de Dieu en arrive à désirer accomplir la volonté divine, non plus avec résignation mais " parce qu'il en a envie "¹⁸, c'est-à-dire par amour, et donc avec joie.

La liberté chrétienne nous conduira à examiner ses manifestations à travers les libertés fondamentales des fidèles mais, au préalable, il est une question qui mérite d'être soulevée : les droits humains ont-ils droit de cité dans l'Église ? Cela nous mènera à nous pencher sur la recevabilité du concept de "démocratie" dans la communauté ecclésiale.

¹⁶ JEAN-PAUL II, *Veritatis Splendor*, n. 53.

¹⁷ *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 1731.

¹⁸ J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Quand le Christ passe*, De Boog, Bruxelles, 1989, n. 17, p. 48. Voir aussi son homélie *La liberté, don de Dieu* dans *Amis de Dieu*, Fayard-Mame, Paris, 1989, p. 33-44.

II. LES DROITS DE L'HOMME, LA DÉMOCRATIE ET L'ÉGLISE

Il n'entre pas dans nos intentions de développer ici les raisons historiques qui ont conduit le Magistère ecclésiastique à adopter, au XIX^e siècle, une attitude critique à l'égard des droits de l'homme tels qu'ils ont été proposés par la philosophie des Lumières. Sa position s'expliquait essentiellement par le subjectivisme et l'agnosticisme de la Révolution française, qui sous-tendaient les "nouvelles libertés". Dès Léon XIII, une tentative d'épuration des droits de l'homme marque le début d'un processus de progressive réhabilitation, qui sera amplifié par l'encyclique *Pacem in terris* de Jean XXIII. Quant à Jean-Paul II, véritable champion des droits humains, il aura dissipé le moindre doute qui aurait pu subsister à cet égard chez les plus sceptiques¹⁹.

La défense des droits de l'homme par l'Église est un juste retour à l'idée évangélique de l'égalité de dignité de toute personne créée à l'image de Dieu, message qui a inspiré nombre de penseurs chrétiens. L'on songe, au XVII^e siècle, à Vitoria, Suarez, Las Casas et, de manière générale, à l'école juridique espagnole de cette époque. Mais aussi à Gratien à qui, selon Imbert, l'on devrait la première déclaration des droits de l'homme, certes succincte, qui fut ensuite incorporée dans le *Corpus Iuris Canonici*²⁰. Et au VI^e siècle, la Règle de Saint Benoît assurait déjà à la vie monastique des éléments de véritable démocratie : non seulement l'élection de l'abbé par tous les moines profès mais également la possibilité pour l'ensemble des membres de la communauté de formuler des avis, de présenter des requêtes, et même le droit d'invoquer une impossibilité morale ou psychique d'obéir à un ordre reçu. Cette découverte n'a pas manqué de frapper un intellectuel agnostique²¹. Les quelques observations historiques qui précèdent n'ont d'autre prétention que d'évacuer certains préjugés trop répandus concernant la manière de gouverner dans l'Église. Loin de nous, en revanche, l'idée que le droit ecclésial fût irréprochable, à l'époque de Saint Benoît, du temps de Gratien, ou lors de la période florissante de la scolastique espagnole. De nos jours, l'ordonnement canonique n'est pas davantage à l'abri de tout reproche, même s'il devient difficile à un observateur de bonne foi de nier non seulement des signes prometteurs mais aussi les

¹⁹ Concernant la position du Magistère ecclésiastique et son évolution en matière des droits humains, voir notamment le document de travail n. 1 de la Commission pontificale 'Justitia et Pax', *L'Église et les droits de l'homme*, 3^e éd., Cité du Vatican, 1983, p. 10 et s. ; Ph. ANDRÉ-VINCENT, *Les droits de l'homme, de Pie VI à Jean-Paul II*, dans Collectif, *Droits de Dieu et droits de l'homme*, Téqui, Paris, 1989, p. 65-81 ; J.-B. d'ONORIO, *La démocratie dans le magistère pontifical de Léon XIII à Jean-Paul II*, dans Collectif, *L'Église et la démocratie*, Téqui, Paris, 1999, p. 9-49.

²⁰ Cf. J. IMBERT, *Droit canonique et droits de l'homme*, dans "L'année canonique", 15 (1971), p. 387.

importants progrès effectués dans le domaine du respect de la dignité des personnes et de leurs droits, surtout dans le sillage du Concile Vatican II.

Par ailleurs, la doctrine sociale catholique n'hésite pas à rappeler aux États le devoir qui leur incombe de respecter la dignité de la personne humaine²² et de veiller à la protection juridique des droits fondamentaux. En cela, l'Église ne sort pas de la mission qui lui a été impartie (cf. c. 747 § 2). Néanmoins, dans le même temps, elle s'expose à deux interrogations légitimes : 1°) Les droits de l'homme concernent-ils exclusivement les États ? Ne sont-ils pas aussi applicables à l'Église, qui insiste tellement sur leur respect par la communauté politique ? 2°) Si tel est le cas, quel est le rapport entre les droits de l'homme et les droits fondamentaux des fidèles ?

D'aucuns n'hésitent pas à lier la question des droits humains relatifs au Peuple de Dieu à une conception de l'Église souvent exprimée par le slogan "davantage de démocratie". C'est ici que le *proprium ecclesiale*, distinguant nettement la communauté des fidèles des États et, plus largement, de la société politique, doit être suffisamment pris en compte. C'est précisément sur le terrain de la *communauté politique*, par rapport à un pouvoir étatique susceptible de se retourner abusivement contre la personne, que les déclarations de droits de l'homme ont vu le jour et atteignent la plénitude de leur signification. Il existe des biens dus à chaque être humain, en raison de l'éminente dignité ontologique qu'il possède nécessairement par nature : ce sont des droits fondamentaux. Antérieurs à toute concession politique, ils ne font l'objet d'aucun *octroi* par le pouvoir civil, ce dernier étant tenu de *reconnaître* ces droits pré-existants et de leur assurer une protection juridique efficace.

Qu'en est-il dans l'Église ? Le Peuple de Dieu est le Corps du Christ et le "sacrement universel du salut" (LG, 9c). Il n'est donc nullement comparable à la société politique par laquelle et pour laquelle sont conclus ces instruments juridiques, constitutionnels ou internationaux, en faveur des droits humains. C'est pourquoi, il faut affirmer le principe selon lequel *les droits humains figurant dans les déclarations et les traités ne sont pas applicables comme tels à l'Église*. Pour être correcte et acceptable cette assertion, qui risque de choquer la sensibilité contemporaine, appelle quelques précisions complémentaires. Celles-ci ont trait

²¹ Cf. L. MOULIN, *Le monde vivant des religieux*, Calmann-Lévy, Paris, 1934, p. 18-19.

²² Cf. M. SCHOYANS, *La dignidad de la persona humana : principio básico de la doctrina social de la Iglesia*, dans "Scripta Theologica", 23 (1991), p. 425-441.

d'une part, à la reconnaissance du droit naturel dans l'ordonnement canonique et, de l'autre, à l'existence des libertés fondamentales des fidèles²³.

Commençons par ces dernières. Dans le Peuple de Dieu, il n'y a pas de vide juridique en ce qui concerne la protection des libertés fondamentales. Il y a, en effet, un parallèle ecclésial aux droits de l'homme de la société politique : ce sont les droits (et les devoirs) fondamentaux du fidèle découlant de la dignité et de la liberté des fils de Dieu attestées par le Concile²⁴. La reconnaissance et la protection juridique des droits fondamentaux des baptisés s'impose avec la même priorité dans l'ordonnement ecclésial que la promotion des droits humains dans la communauté politique. Cette priorité ecclésiale a généralement été reçue et respectée, même si des progrès devraient encore être réalisés²⁵.

L'autre élément de l'ordre canonique à ne pas perdre de vue réside dans son enracinement dans le droit divin, naturel et positif. Alors que la science juridique séculière fait preuve d'une réticence croissante — dans certains milieux, cette expression est un euphémisme — à reconnaître, du moins de façon explicite, la validité du droit naturel classique, ce qui a pour conséquence d'exposer le pouvoir (même celui qui est dit “démocratique”) à des dérives totalitaires, la science canonique n'a jamais renié son fondement de droit divin. Tout au plus a-t-il lieu de déplorer la peine éprouvée par certaines théories canoniques (par ex. la *canonizatio* de V. Del Giudice) à refléter la nécessaire connexion entre le droit divin et le droit canonique humain²⁶.

La constatation de l'existence de droits naturels dans l'Église signifie que le baptême ne fait pas perdre les droits découlant de la dignité humaine naturelle mais que ceux-ci sont assumés et perfectionnés par l'ordre de la grâce. Elle peut susciter une nouvelle question : parler de droits naturels dans la communauté des fidèles ne revient-il pas à une affirmation larvée de l'existence de droits de l'homme en son sein ? La réponse à cette question sera sans doute fonction de la signification que l'on attribue au concept de “droits de l'homme” et du niveau de connaissance auquel on se situe. Nous retrouvons ainsi, en matière de droits fondamentaux, la classique distinction entre *ius* et *lex*, qui se présente cette fois sous la forme de la différence à saisir entre les droits humains et les normes de rangs variables (déclarations,

²³ Pour une synthèse à ce sujet, voir G. DALLA TORRE, *Diritti dell'uomo o diritti del cristiano*, dans *Les droits fondamentaux...*, o. c., spéc., p. 129 et s. ; J.I. ARRIETA, *I diritti dei soggetti nell'ordinamento canonico*, dans “Fidelium Iura”, 1 (1991), p. 9-46.

²⁴ Concile Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen Gentium*, n. 9c. Voir à ce sujet, P.A. BONNET, *Habet pro conditione dignitatem libertatemque filiorum Dei*, dans “Il Diritto ecclesiastico”, 4 (1981), I, p. 556-620.

²⁵ Cf. D. LE TOURNEAU, *Les droits et les devoirs fondamentaux des fidèles et la communion dans l'Église*, dans Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis, *Ius in vita et in missione Ecclesiae*, Libr. Ed. Vaticane, Cité du Vatican, 1994, p. 382.

²⁶ Nous renvoyons sur ce point à notre étude J.-P. SCHOUPE, *Convergences et différences...*, o. c., p. 38 et s.

chartes, traités, constitutions, etc.) qui reconnaissent ces derniers. Cette distinction répond, par ailleurs, à une différence d'optique : selon que l'on se place au niveau *ontologique* ou à celui de la *formalisation positive*. Telles sont les deux étapes qu'il nous revient à présent de parcourir.

1. *Les droits humains (plan ontologique)*

Si l'on considère les droits de l'homme comme des simples synonymes des droits naturels, il paraît difficile de nier leur existence dans l'Église. Bien plus, l'honorabilité de la communauté des fidèles et son harmonie visant la *communio* appellent nécessairement une protection juridique des droits humains. Mais ces "droits naturels ecclésiaux" seront limités en nombre, ce qui s'explique non pas en raison d'une moindre attention portée par l'ordonnancement canonique à la personne que dans les États, mais plutôt par le nombre réduit de droits naturels qui sont applicables comme tels au domaine ecclésial. Comme exemples de droits naturels concernant la communauté politique comme la société ecclésiale, appelés dès lors ambivalents, on mentionnera les droits à l'intimité et à la bonne réputation (cf. c. 220) ainsi que le droit à une procédure équitable (cf. c. 221). Par ailleurs, tout en ne figurant pas dans la déclaration des droits des fidèles proclamés dans le Code, certains droits naturels peuvent avoir une relevance dans le droit canonique. C'est le cas du droit à la vie faisant l'objet d'une protection par le droit pénal canonique (cf. cc. 1397-1398) ainsi que du droit à ne pas être contraint d'adhérer à la foi catholique contre sa conscience (cf. c. 748 § 2).

À propos de ce dernier droit, une question se pose : celui-ci revient-il au concept de liberté religieuse ? La liberté religieuse, entendue à la fois comme immunité de coercition et comme absence d'entrave, au plan individuel et collectif, est à proprement parler une liberté publique qui concerne les États. Le n° 2 de la déclaration conciliaire *Dignitatis humanae* ne laisse subsister aucun doute à ce sujet : "le 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". Ce concept de liberté religieuse présuppose une certaine visée de neutralité religieuse propre aux États non confessionnels et à leur absence nécessaire de tout magistère de la vie bonne. Il en va par essence tout autrement de l'Église. Elle n'a pas vocation à la neutralité, mais bien à l'affirmation de son magistère, affirmation précisément garantie par le principe de liberté religieuse. L'engagement de foi et de communion que les fidèles prennent envers l'Église est tout différent de la citoyenneté publique. L'engagement de foi est une adhésion véritable qui

est constitutive, par le consentement du fidèle, de l'exercice plénier de sa liberté religieuse telle qu'elle est garantie par la société politique²⁷.

Cette interprétation magistérielle est confirmée par la jurisprudence constante de la Cour européenne de Strasbourg qui, à l'égard des confessions religieuses, a invariablement rappelé que la garantie interne de la liberté religieuse se résolvait par le seul droit civil de quitter une Église : le principe du "se soumettre ou se démettre"²⁸. Rappelons à ce propos que le Code de droit canonique prévoit explicitement la possibilité de "quitter l'Église catholique par un acte formel" (c. 1117).

D'où l'Église invoque sa propre conception de la liberté religieuse (non contredite par les documents internationaux) afin d'exiger, pour elle-même et pour chacun de ses fidèles, le respect des droits fondamentaux dans la société, ce qui veut dire notamment une autonomie qui va jusqu'à pouvoir développer sa propre conception des droits fondamentaux dans l'Église, comme une conséquence de la *libertas Ecclesiae*. De la sorte le n° 13 de *Dignitatis humanae* s'analyse comme un complément par rapport à son n° 2 qui lui sert de soutien.

De son côté, l'État, qui, en vertu d'une construction jurisprudentielle européenne ou internationale, pourrait s'estimer responsable du respect des droits déclarés sur son propre territoire et, dès lors, autorisé à en assurer, le cas échéant, une vérification, y compris dans le domaine ecclésial, serait tout autant tenu à mettre l'appréciation de tout droit humain déclaré en pesée par rapport aux autres libertés reconnues par les documents internationaux, dont la *libertas Ecclesiae* elle-même. À supposer qu'un droit humain déclaré par la communauté politique (par ex. le droit à un procès équitable reconnu par la ConvEDH), soit invoqué à l'encontre d'un champ proprement ecclésial, l'État aurait moins à observer que ce droit est lui-même garanti par l'ordre canonique (cf. c. 221)²⁹ qu'à scruter l'effectivité de l'option

²⁷ Cf. G. DALLA TORRE, *Diritti dell'uomo...*, o. c., p. 130-131 ; C.J. ERRÁZURIZ, *Esiste un diritto di libertà religiosa del fedele all'interno della Chiesa ?*, dans "Fidelium Iura", 3 (1993), p. 79-99 ; P. ERDÖ, *Liberté religieuse dans l'Église, (Observations à propos des canons 748, 205 et 209 § 1 CIC)*, dans "Apollinaris", 68 (1995), p. 605-618.

²⁸ Concrètement, l'article 9 de la Convention européenne des droits de l'homme n'oblige pas les États à imposer aux Églises le respect en leur sein de la liberté religieuse de leurs membres. Une Église est libre d'imposer une uniformité en matière religieuse et n'est pas obligée d'accepter un pasteur comme le sien ou de le dispenser de certaines obligations. Le droit à la liberté religieuse du pasteur est garanti par sa liberté de quitter l'Église. Les Églises ne sont pas non plus tenues d'assurer la liberté de religion à leurs fidèles autrement que par la possibilité de laisser ceux-ci en sortir. Telle est la conclusion qui se dégage du combiné des affaires suivantes : aff. B. Spetz c. Suède, déc. du 12 décembre 1994, polycopie du Conseil d'Europe 20402/92 ; aff. F. c. Allemagne, déc. du 8 mai 1985, 10901/84 ; aff. A. Knudsen c. Norvège, déc. du 8 mars 1985, 11045/84 ; aff. X. c. Danemark, déc. du 8 mars 1976, 7374/76. Ces décisions sont publiées dans la base de données Hudoc de la Cour européenne des droits de l'homme.

²⁹ Voir à ce propos deux arrêts récents de la Cour de cassation belge du 20 octobre 1994, "JLMB", 1995, p. 503, obs. L.-L. CHRISTIANS, *L'autonomie des systèmes religieux : réaffirmation d'un principe* ; H. VUYE, *Hoe gescheiden zijn Kerk en Staat ? Interpretatiemogelijkheden omtrent art. 21 van de Grondwet - Het arrest van het Hof van cassatie van 20 oktober 1994*, dans *Recente arresten van het Hof van Cassatie* (R. Cass.), 1995, pp. 49-

offerte au fidèle contestataire de “se soumettre ou se démettre”. Au cas où le pouvoir séculier, estimant que le champ concerné n’est pas proprement ecclésial, s’aventurerait à vouloir en contrôler l’équivalence de contenu, voire sa mise pratique effective, il n’en serait pas moins amené à prendre en considération le principe de proportionnalité, qui lui enjoindrait de soupeser celui-ci au regard de la liberté religieuse et de l’autonomie de l’Église que ces mêmes documents internationaux reconnaissent³⁰.

Mais revenons au plan canonique pour envisager une éventuelle objection : si elle n’est pas concernée par le concept de liberté religieuse que les documents internationaux proclament pour la société civile, la communauté ecclésiale est-elle pour autant légitimée à se désintéresser du droit naturel à choisir sa foi et sa religion dont chacun jouit ? L’Église doit respecter les aspects de la question qui l’affectent : d’une part, la liberté de chaque personne d’adhérer à la religion catholique ou de la quitter, et, de l’autre, le droit des catholiques de bénéficier d’une immunité de toute contrainte par la force dans l’accomplissement d’un acte de foi ou de piété. On rappellera à cet égard qu’à la différence de certains régimes politiques, les autorités ecclésiales ne disposent d’aucune police qui puisse être chargée d’obliger les personnes *manu militari* à un acte d’adhésion, de foi ou de culte. Le principe de ne pas être contraint à adhérer à la foi catholique contre sa conscience (cf. c. 748 § 2) s’applique donc au Peuple de Dieu et est parfaitement conciliable avec une série d’aspects qui y sont décelables. L’on songe notamment au zèle des pasteurs visant à encourager la foi et la vie de piété, à l’établissement de préceptes tels que les commandements de l’Église, ou encore à l’imposition éventuelle de sanctions canoniques aux catholiques qui commettent des délits contre la foi (cf. c. 1364). Par ailleurs, signalons que le pendant ecclésial de la liberté religieuse dont l’État doit se porter garant est le respect de la liberté d’autonomie des fidèles dans les questions temporelles (cf. c. 227)³¹. On en conclura que, loin de contredire l’affirmation énoncée plus haut, à savoir que les droits humains “déclarés” concernent la société politique mais ne s’appliquent pas comme tels dans la communauté ecclésiale, l’examen de la liberté religieuse confirme précisément cette analyse.

58; v. aussi T. TORFS, *infra* Pas., 1994, I, 843 ; RIGAUX, F., *Le respect des droits fondamentaux par les institutions non étatiques*, note sous cass. 20 octobre 1994, “R.C.J.B.”, 1996, pp. 124-129 ; et cass. 3 juin 1999, “CPDK”, 2000, p.110. Ils confirment que les juridictions belges n’ont pas à vérifier le caractère équitable d’une procédure purement canonique (fût-ce au regard des exigences mêmes du droit canonique).

³⁰ Jusqu’à présent la Cour ne s’aventure pas aussi loin. Elle se contente, par exemple, de reconnaître le tribunal ecclésiastique comme un vrai tribunal. Ainsi dans la décision du 19.12.1997 de la Commission européenne des Droits de l’homme dans l’affaire Pekka Helle c. Finlande (20772/92, publiée dans Hudoc).

³¹ Cf., entre autres, J.T. MARTÍN DE AGAR, *Il diritto alla libertà nell’ambito temporale*, dans “Fidelium Iura”, 1 (1991), p. 125-164.

Ceci dit, nous pouvons nous risquer à formuler une observation générale concernant les différents droits naturels repérables dans l'Église. Ces droits naturels ne cessent pas d'exister dans l'ordonnement canonique, même une fois que le législateur les a reconnus et formalisés comme droits des fidèles. Il n'y a pas lieu de s'en étonner compte tenu de leur fondement. C'est, en effet, en raison de sa *dignité de personne humaine* (et pas *ratione baptismi*) que quiconque ayant des rapports avec l'Église jouit d'un titre en vertu duquel une série de biens qui lui sont dus doivent être respectés : sa libre adhésion à la foi, son intimité, sa réputation et l'équité des procédures auxquelles il serait mêlé (par ex. dans le cadre d'un déclaration de nullité d'un mariage dispar)³². À ces biens dus en justice par nature — c'est-à-dire des droits naturels — il y a lieu d'ajouter les droits, en quelque sorte intermédiaires, des catéchumènes lesquels, par définition, ne sont pas encore fidèles mais, en tant qu'hommes, sont destinataires du droit fondamental d'appartenir au Peuple de Dieu, sacrement universel du salut. Ces *iura* à l'immunité de coercition, à recevoir l'instruction aux vérités de la foi et à participer de manière limitée et graduelle à la vie ecclésiale supposent de leur part la manifestation de leur volonté de s'incorporer à l'Église ainsi que le ferme propos de se préparer à recevoir le baptême (cf. cc. 788 et 851).

Ce nonobstant, la plupart des droits fondamentaux applicables au Peuple de Dieu sont des *droits des fidèles*, non seulement formellement (comme résultat d'une formalisation canonique) mais aussi substantiellement : il s'agit de droits découlant du baptême, qui les identifie au Christ-Tête et les incorpore à son Corps (Ep 1, 22-23). Il en va de même des devoirs fondamentaux. L'origine de ces droits et devoirs fondamentaux n'est plus uniquement ontologique mais bien ontologique et sacramentelle, le baptême requérant précisément l'assise métaphysique de la dignité humaine. Ainsi les droits de se réunir, de s'associer ou d'exprimer son opinion... sont des droits naturels qui reflètent l'éminente dignité de toute personne et s'appliquent à la communauté politique. Cependant, ils sont aussi envisageables comme droits fondamentaux des fidèles dans la mesure où ils sont en connexion avec le domaine ecclésial, c'est-à-dire dans les aspects spécifiques de ces libertés qui concernent l'ordre surnaturel des enfants de Dieu. On a parlé à ce propos d'une intégration au droit ecclésial *ratione materiae et finis*³³.

³² Concernant cette thématique, voir J. HERVADA, *El derecho natural en el ordenamiento canónico*, dans *Vetera et Nova. Cuestiones de Derecho Canónico y afines (1958-1991)*, vol. II, Eunsa, Pampelune, 1991, p. 1391-1413 ; E. MOLANO, *Los derechos naturales de la persona y del fiel ante el ordenamiento canónico*, dans *Les droits fondamentaux des chrétiens...*, o. c., p. 611-622.

³³ Cf. J.I. ARRIETA, *I diritti dei soggetti nell'ordinamento canonico*, o. c., p. 38.

Ainsi, lorsque le Code de droit canonique reconnaît aux fidèles le droit de former des associations (cf. c. 215) et de prendre des initiatives (cf. c. 216), par exemple, l'on comprend que, même si ces libertés ont un fondement matériel, seules les initiatives et associations se rapportant aux diverses fins ecclésiales (culte, oeuvres de charité et de miséricorde, éducation, apostolat...) rentrent dans le domaine formalisé par le législateur canonique. De même, les fidèles jouissent du droit de faire état de leurs souhaits aux autorités hiérarchiques, de réaliser des recherches dans les disciplines ecclésiales et d'exprimer leur opinion concernant la vie et la mission de l'Église (cf. cc. 212 et 218), autant de libertés qui n'ont de sens dans le domaine canonique qu'en raison de leur dimension essentiellement ecclésiale. Dans le même ordre d'idées, on saisit aisément que de nombreux droits sociaux et économiques proclamés au plan civil ne peuvent pas concerner la société ecclésiale. Ainsi, même si elle compatit au fléau du chômage, l'Église n'a nullement été investie par le Christ de la mission de fournir des emplois internes à ses propres fidèles. La possibilité de prévoir des postes d'animateurs pastoraux, par exemple, ne pourra jamais se justifier de ce point de vue, qui est celui des autorités politiques en charge de l'emploi, mais par un besoin pastoral réel constaté au sein d'une communauté locale, qui suppose par ailleurs de trouver une personne idoine susceptible de se mettre au service de ladite communauté. En revanche, si un animateur pastoral est nommé, cette décision prise par les autorités ecclésiales compétentes engendre le droit à une juste rémunération (cf. c. 286), de même que toute personne qui serait embauchée — mais alors par un contrat de travail — pour les multiples autres tâches (cf. c. 1286). Mentionnons encore le droit au mariage (cf. c. 1058) qui est formalisé comme droit fondamental dans le cadre plus large du libre choix de l'état de vie (cf. c. 219).

Ces exemples de droits naturels ayant fait l'objet d'une formalisation canonique comme droits des fidèles démontrent l'existence de droits de la personne humaine dans l'Église. Il font aussi apparaître la formulation maladroite du c. 96, qui semble limiter aux baptisés la qualité de *persona* dans l'Église ou, plus exactement, celle de personne en droit canonique. Mais ces relents positivistes, qui subsistent encore dans la rédaction de certaines normes du Code, ne doivent pas nous induire en erreur sur la réalité d'un droit ecclésial qui, à l'évidence, se veut respectueux des personnes non baptisées concernées. Nous concluons donc ces considérations sur la perspective de droits humains considérés au plan ontologique par le constat de leur existence dans l'ordre canonique, même s'ils sont souvent "subsumés" par les droits des fidèles correspondants.

2. Les droits de l'homme déclarés dans les documents internationaux (plan de la formalisation juridique)

Si, par le recours aux “droits de l'homme”, on entend en revanche urger l'application dans l'Église du catalogue, de plus en plus étoffé, des droits énumérés dans les diverses déclarations, chartes ou traités en matière de droits de l'homme, la question de la compatibilité avec le Peuple de Dieu se pose en des termes différents. En effet, comme nous l'avons déjà relevé, ces normes (ainsi que les libertés qu'elles déclarent) sont destinées aux autorités séculières et pas aux Églises. De surcroît, à supposer que l'Église catholique veuille appliquer certains de ces “droits déclarés”, elle ne pourrait y consentir sans procéder au nécessaire filtrage ecclésiologique auquel nous avons déjà fait allusion. Non seulement ces proclamations de droits répondent à une logique de communauté politique inappropriée à la réalité ecclésiale mais, de surcroît, l'Église catholique dispose d'un domaine d'indépendance et d'autonomie par rapport aux autorités étatiques³⁴ qui doit être respecté³⁵. Elle ne peut dès lors être tenue par des conventions ou par des traités auxquels elle n'aurait pas librement souscrit par la voie du Siège Apostolique (cf. c. 3), ni *a fortiori* par des déclarations non juridiquement contraignantes³⁶.

³⁴ Cf. Concile Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, n. 76c.

³⁵ Soutenir le principe de l'indépendance et de l'autonomie dont la communauté des fidèles a besoin pour réaliser sa mission de salut ne signifie nullement adhérer à l'ecclésiologie de la *societas perfecta* correspondant à une époque révolue. Du point de vue du droit communautaire européen, le principe de l'autonomie, non seulement de l'Église catholique, mais aussi d'autres cultes — en l'occurrence, celle de l'organisation religieuse des musulmans bulgares — vient d'être réaffirmé par la Cour européenne des droits de l'homme dans un arrêt du 26 octobre 2000 tranchant l'affaire Hassan et Tchaouch c. Bulgarie (requête n. 30985/96, dans Hudoc), dont la version définitive n'a pas encore été publiée. On lira notamment au n. 62 dudit arrêt que “l'autonomie des communautés religieuses est indispensable au pluralisme dans une société démocratique et se trouve donc au cœur même de la protection offerte par l'article 9. Elle présente un intérêt direct non seulement pour l'organisation de la communauté en tant que telle mais aussi pour la jouissance effective par l'ensemble de ses membres actifs du droit à la liberté de religion”.

³⁶ Même si certains soutiennent une opinion différente, comme c'est le cas de l'association flamande “Synodale katholieken van België” (catholiques synodaux de Belgique), qui vient de voir le jour. Rejetant la conception hiérarchique de l'Église selon laquelle “le pape et les évêques ont tenu leur pouvoir (sacré) directement des mains de Jésus-Christ”, ils revendiquent un renversement : “à présent, il faut que nous en venions enfin à prendre conscience dans nos communautés que ce pouvoir nous revient en tant que peuple de Dieu, souverain [terme préféré dans le texte néerlandais à l'adjectif “royal”] et sacerdotal”. Et voici une conséquence logique de cette “démocratisation” : “le temps est venu pour les communautés catholiques locales de s'approprier la célébration de tous les rites, tels que la présidence de l'eucharistie, du baptême et de l'onction des malades”. Les communautés sont, par ailleurs, invitées “à choisir elles-mêmes les ministres qui peuvent leur être ‘consacrés’”, en jouant sur l'idée de consécration (cf. Agence CIP, 29 juin 2000, p. 6/26). Cette initiative, qui se rapproche d'un point de vue protestant, a été dénoncée par les Évêques de Belgique le 15 juin 2000 (cf. “Persbericht van de bisschoppen van België”, http://www.kerknet.be/scripts/asp/nieuws_archief.asp). Les statuts de l'association sans but lucratif “Synodale Katholieken van België” prévoient expressément, dans l'art. 3 décrivant son objet social, l'application à l'Église des déclarations en matière de droits de l'homme, notamment la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 (cf. “Annexe au Moniteur belge” du 6 juillet 2000, n. 15562/20000, p. 8177). Nous sommes donc en présence d'une association ayant un objet social qui semble bien en grande partie, si pas totalement, impossible à réaliser.

De nombreux Concordats ou accords conclus entre l'Église et les États reconnaissent ce principe d'indépendance, en même temps qu'ils favorisent certaines formes de coopération. Mais il est vrai que dans les pays où de tels accords de droit public sont inexistantes, la tentation peut s'insinuer dans le chef des autorités civiles de perdre de vue le statut particulier de l'Église catholique et de traiter celle-ci comme s'il s'agissait d'une simple association statutaire entièrement subordonnée au droit étatique en vigueur. Une telle hypothèse génère le risque que soient mis en péril non seulement la liberté de chaque citoyen-fidèle de pratiquer sans entraves le culte de son choix (en l'occurrence le culte catholique), mais aussi et surtout, la *libertas Ecclesiae*, la liberté collective d'être Église, d'exister et de vivre conformément à la volonté du Christ³⁷. Lorsque, en revanche, les rapports entre les pouvoirs étatiques et la communauté ecclésiale sont correctement établis, l'indépendance de l'Église dans son domaine est assurée, ce qui n'empêche que l'État puisse intervenir chaque fois que le requerra une violation de l'ordre public ou la commission d'un délit typifié par son droit pénal.

Ces motifs juridiques et ecclésiologiques devraient suffire à prendre soigneusement en compte la distinction entre les droits humains "déclarés" dans les documents internationaux et les droits fondamentaux des fidèles. Or certaines interprétations semblent insuffisamment distinguer ces deux catégories de droits³⁸. L'utilisation d'une notion imprécise de "droits humains" à l'intérieur de l'Église est souvent liée à des revendications de démocratisation qui, faute de prendre en compte les distinctions de domaines et d'optiques que nous venons de rappeler, perdent toute pertinence. Il y a lieu, à ce propos, de dissiper les équivoques et d'affirmer sans ambages : *l'Église n'est pas une démocratie* et ne le deviendra jamais sans se renier elle-même, pas plus qu'elle ne doit se calquer sur le modèle étatique. Elle possède une nature spécifique et se fonde sur une constitution propre qui, étant de type hiérarchique et d'origine divine, ne correspond nullement à la situation d'un État constitutionnel. Il importe de souligner le caractère non transposable dans l'Église tant de l'idée de liberté issue des Lumières que du modèle politique des démocraties étatiques.

Cela n'empêche nullement de s'interroger sur l'opportunité d'introduire de nouvelles formes de participation à la vie ecclésiale, notamment à l'intention des laïcs. Une chose est de

³⁷ Cf. Concile Vatican II, Déclaration *Dignitatis humanae*, n. 13.

³⁸ Voir notamment R. TORFS, *A Healthy Rivalry*, Peeters, Leuven, 1995. Le titre de l'ouvrage évoque l'idée d'une compétition donnant lieu à une saine émulation entre la promotion des droits humains effectuée par la Saint-Siège (à l'égard des États) et celle qui est réalisée par les organisations internationales (que certains souhaiteraient aussi voir appliquer dans l'Église). Il n'en reste pas moins que le système des droits fondamentaux des fidèles doit être soigneusement distingué des droits humains déclarés dans les documents internationaux destinés aux pouvoirs politiques séculiers, ce qui n'apparaît pas toujours clairement dans l'étude du canoniste louvaniste, dont nous avons recensé le texte original néerlandais (paru en 1993) dans *Ius Ecclesiae*, 6 (1994), p.

vouloir transformer l'Église en une démocratie, une autre chose est d'envisager sa *respiration démocratique*³⁹. Le Peuple de Dieu comporte, en effet, un certain nombre d'éléments qui lui confèrent une allure démocratique : le caractère central de la personne humaine (cf. GS, 24), l'égalité fondamentale de tous les baptisés (cf. c. 208), la participation de tous les fidèles à la triple fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ (cf. c. 204), la collégialité et la synodalité tant au niveau du droit universel que du droit particulier⁴⁰, la protection juridique et procédurale des libertés fondamentales des fidèles (cf. c. 221), etc.

Ces indéniables aspects démocratiques honorent l'Église. Néanmoins, afin d'éviter toute équivoque et désillusion future, il peut sembler prudent de n'user le terme "démocratie" qu'avec parcimonie. En effet, d'une part, il est "ecclésiologiquement incorrect" et incompatible avec la communion hiérarchique et, de l'autre, il prête le flanc à une interprétation extensive qui devient facilement abusive. Il serait dès lors préférable de s'en tenir pour l'Église aux termes de "collégialité" et de "synodalité" que propose le droit canonique. Grâce au souffle de Vatican II et à la législation ultérieure contenue dans les deux Codes, latin et oriental, des pas non négligeables ont été effectués pour traduire ces deux notions dans la réalité ecclésiale à tous les niveaux. D'autres pas peuvent encore être posés dans ce sens. Mais l'on déplore parfois, au plan du droit particulier, une certaine inertie dans la mise en œuvre des structures de participation déjà préconisées par le droit universel.

En tout état de cause, l'on retiendra la différence d'optique entre la démocratie de la communauté politique et les aspects de démocratie compatibles avec la communauté ecclésiale. Ces derniers se focalisent surtout dans les diverses modalités de collégialité et de synodalité, toujours caractérisées par un climat de respect des personnes et de communion avec les Pasteurs, lesquels, contrairement à ce qui peut se passer sous certains régimes politiques, ne détiennent jamais un *pouvoir contre* quelqu'un — ce qui constitue une dénaturation du pouvoir politique —, mais sont *au service* de tous les fidèles dans la perspective spécifique de la *salus animarum* (cf. c. 1752).

L'on soulignera également la nécessaire distinction entre les *iura naturalia*, ces biens dus juridiquement sur la base ontologique de la dignité de chaque personne humaine, et les *normes juridiques* qui reconnaissent ou déclarent un certain nombre de ces droits naturels

347-350. Dans le même ordre d'idées, voir aussi ID., *Rights in Canon Law : Real, Ideal or Fluff*, dans "CLSA Proceedings", 61 (1999), p. 343-384.

³⁹ L'expression est de Mgr Bertone (cf. T. BERTONE, *La démocratie dans l'Église*, dans *L'Église et la démocratie, o. c.*, p. 191). Voir aussi à ce sujet A.M. BLANCO, *Derechos humanos y derechos del fiel en el ordenamiento canónico*, dans Collectif, *La norma en el Derecho canónico*, vol. II, Eunsa, Pampelune, 1979, p. 345-368.

dans leur domaine respectif, soit séculier, soit canonique. En termes de philosophie juridique, l'on en conclura que ces normes sont à la fois une positivation et une formalisation de droits naturels, leur règle et leur mesure, mais qu'en revanche, elles ne sont pas leur cause, étant donné leur antériorité par rapport à ces dernières.

Précisons que, compte tenu de son indépendance et de son autonomie par rapport aux pouvoirs séculiers, l'ordonnement canonique n'est tenu de protéger les droits de l'homme proclamés dans des traités internationaux que dans la mesure où ceux-ci remplissent l'un des critères suivants :

1°) s'ils constituent de véritables droits naturels⁴¹, que l'Église pourra apprécier avec l'autorité qui lui est propre en ce domaine (le c. 22 reconnaît explicitement la prévalence du droit divin sur le droit humain canonique ; or le droit divin inclut le droit naturel) ;

2°) s'ils sont formalisés, soit en vertu d'un traité conclu avec le pouvoir civil par les autorités ecclésiastiques compétentes (cf. c. 3), soit par une norme de droit canonique qui, le plus souvent mais pas nécessairement, sera le CIC ou le CCEO.

III. LES DROITS FONDAMENTAUX DES FIDÈLES À LA LUMIÈRE DE LA LIBERTÉ DES ENFANTS DE DIEU

Une brève présentation de la dignité des fidèles du Christ nous permettra de mieux saisir la liberté dont ceux-ci jouissent en tant que membres du Peuple de Dieu (1.). Dans un second temps, nous nous pencherons sur la question, parfois problématique, de la correcte mise en œuvre des libertés fondamentales dans l'Église (2.).

1. *La dignité et la liberté des enfants de Dieu*

⁴⁰ Pour un aperçu de la question, voir notamment les actes du VIIe Congrès international de Droit canonique qui s'est tenu à Paris en 1990, dans *L'année canonique*, 2 vol. hors série, 1992.

⁴¹ Nous pensons en effet que tous les droits de l'homme repris dans des déclarations ou des traités ne constituent pas nécessairement de véritables droits naturels mais que certains d'entre eux sont plutôt des droits culturels, sociaux ou économiques, dès lors sujets aux particularités spatio-temporelles. Nombre de ces droits déclarés ressemblent davantage à des idéaux qu'à des droits ou, en tout cas, ne sont pas actuellement des droits universels (même si l'on peut espérer qu'ils passeront un jour du stade idéal à celui de droit exigible pour tous). De manière plus préoccupante pour l'avenir des droits humains "déclarés", certains d'entre eux nouvellement dessinés semblent même se profiler comme le contraire des droits naturels. C'est le cas, notamment, au niveau du droit communautaire européen, de l'interdiction déjà établie par l'art. 13 du Traité d'Amsterdam de toute discrimination en matière sexuelle, non plus sur la base du "sexe", comme le prévoyait l'art. 2 de la Déclaration universelle de 1948 ainsi que l'art. 14 de la Convention européenne de sauvegarde de 1950, mais dorénavant sur le critère de l' "orientation sexuelle". Or cette nouvelle optique, que nous avons déjà signalée en note 1 à propos de la déclaration de l'association "Conférence européenne des droits de l'homme dans l'Église", risque de remettre en cause on ne peut plus clairement l'institution naturelle du mariage entendue comme union conjugale fondée sur la complémentarité entre un homme et une femme (cf. c. 1055 § 1).

La Révélation chrétienne permet de compléter l’appréhension philosophique de la personne humaine par la manifestation de sa filiation divine adoptive⁴². Celle-ci nourrit l’espérance, déjà partiellement réalisée, de ce que “la création elle-même sera affranchie de l’esclavage de la corruption pour connaître la glorieuse liberté des enfants de Dieu” (Rm 8, 21 ; cf. LG 9b). Par le baptême, en effet, l’homme meurt au péché, “re-naît” à la vie de l’Esprit, et reçoit une augmentation de dignité comportant une nouvelle liberté : c’est la dignité et la liberté des enfants de Dieu. La grâce de Dieu fait participer le fidèle à la vie de Dieu et l’introduit dans la vie trinitaire : “comme fils, il est appelé à l’intimité même de Dieu et au partage de son propre bonheur” (GS, 21).

Le baptême incorpore la personne au Corps mystique, sacrement universel du salut, et lui donne accès aux autres sacrements proprement dits. Plutôt que l’assomption d’une nouvelle personnalité, qui viendrait s’ajouter ou se juxtaposer à la première, il s’agit d’une élévation à l’ordre surnaturel et d’un perfectionnement de la nature humaine — *gratia perfecit naturam : non tollit* — produisant dans le sujet un changement qui n’est pas substantiel mais bien accidentel. La stabilité de cette nouvelle naissance à la grâce est garantie par le “caractère” que le baptême imprime définitivement dans l’âme. Si, par la création, l’homme *est* sans s’assimiler à l’Être, par la re-création, il devient *dieu* sans être Dieu, ou encore, il devient un autre *christ* sans se confondre avec le Christ⁴³.

S’il est clair que la plupart des effets de la régénération baptismale sont de l’ordre de la grâce et concernent une co-participation à la dimension invisible de la communauté des fidèles et, dès lors, à des biens qui ne sont pas avant tout de nature juridique, ce sacrement produit aussi des effets sur la dimension visible et juridique de l’Église : il insère le fidèle dans la société ecclésiale et lui confère en son sein une série de droits (et de devoirs) fondamentaux⁴⁴.

La dignité de fils de Dieu est égale pour tous, du pontife romain au dernier des fidèles, selon la formule consacrée, tout en appelant le principe complémentaire de la diversité des fonctions ecclésiales (cf. c. 208). Dès lors, les libertés fondamentales sont communes (cf. cc. 208-223)⁴⁵. Elles sont de nature constitutionnelle en ce sens qu’elles sont voulues par le Christ, générées par la condition de baptisé (cf. LG, 9b), et formalisées par le droit canonique, même

⁴² Une suggestive synthèse de théologie dogmatique spéculative sur la filiation divine nous est proposée dans F. OCÁRIZ, *Naturaleza, gracia y gloria*, Eunsa, Pampelune, 2000.

⁴³ Cf. F. OCÁRIZ, *Naturaleza, gracia y gloria, o. c.*, p. 103.

⁴⁴ Cf. entre autres D. TIRAPU, *Los derechos del fiel como condición de dignidad y libertad del Pueblo de Dios*, dans “Fidelium Iura”, 2 (1992), p. 31-54.

si dans l'État actuel du développement de la formalisation canonique dans les Codes l'on ne peut parler que d'une constitutionnalité matérielle (et non formelle). Il s'agit là d'une situation qui, tout en laissant à désirer, ne devrait pas mettre en cause l'existence de droits fondamentaux ni empêcher leur protection dans l'ordonnement canonique.

D'où l'on peut synthétiser la question de la *libertas* des enfants de Dieu en distinguant plusieurs *niveaux de libertés* dont les fidèles sont les titulaires ou les bénéficiaires⁴⁶ :

1°) la *libération du péché, de la mort et du Prince de ce monde*, que la Rédemption du Verbe incarné a rendue possible ;

2°) la libération de la loi mosaïque, à laquelle se substitue la *lex gratiae* ; cette loi de grâce, d'amour et de miséricorde génère la *conditio libertatis* des fils de Dieu ;

3°) les *libertés constitutionnelles* que les baptisés possèdent dans le cadre de la vie et de la mission *de l'Église*, comme autant de dimensions juridiques primordiales découlant de leur condition de fidèles du Christ et qui ont été classées notamment en termes de *conditio libertatis* (les sphères d'autonomie personnelle), *conditio activa* (la participation à la vie ecclésiale), *conditio subiectionis*, et *conditio communionis*⁴⁷.

4°) ces libertés constitutionnelles des fidèles visent, selon le cas, une liberté *d'autonomie* supposant que personne ne soit forcé de poser un acte déterminé (par ex. un acte de foi), une liberté *d'initiative* (par ex. une association ou une entreprise d'apostolat) et encore une liberté de *variété* (par ex. le choix de son état de vie, d'une spiritualité propre, etc.).

2. La mise en œuvre des libertés fondamentales dans l'Église

Il n'est pas suffisant d'énoncer des libertés fondamentales dans la mesure même où leur exercice harmonieux s'avère complexe. En leur qualité contrastée de pécheurs en voie de sanctification, les fidèles sont parfois responsables — de même qu'ils peuvent en être victimes — d'erreurs d'appréciation, de manques de droiture d'intention, d'excès... qui ne sauraient être tout simplement "couverts" par l'existence d'un droit au sens juridico-formel du terme (perspective qui ne nous paraît pas non plus justifiée au plan de la science juridique). Comme l'a fait remarquer Hervada, c'est le propre de la condition des fils de Dieu *in hoc saeculo*, c'est-à-dire encore éloignée de la plénitude à laquelle Dieu nous convie pour l'éternité, de comporter un appel à être ce que nous ne sommes pas encore : à être parfaits

⁴⁵ Voir aussi les cc. 7-26 du CCEO.

⁴⁶ Cf. J. HERVADA, *La dignidad y la libertad de los hijos de Dios*, dans "Fidelium Iura", 4 (1994), p. 29 et s.

⁴⁷ Cf. J. HERVADA, *Elementos de Derecho Constitucional Canónico*, Eunsa, Pampelune, 1987, p. p. 102 et s.

comme l'est notre Père céleste (Mt 5, 48). Il y a donc dans la condition des enfants de Dieu un *devoir-être* qui, *mutatis mutandis*, n'est pas sans rappeler le devoir-être inhérent à la personne humaine dans l'ordre naturel. Il s'agit d'un devoir-être *intrinsèque* à l'être chrétien et, par conséquent, compatible avec sa dignité et sa liberté (ce qui aurait pu ne pas être cas s'il s'était agi d'une obligation extrinsèque à l'être chrétien)⁴⁸.

C'est pourquoi le système des libertés fondamentales des fidèles suppose, à nos yeux, non seulement la mise au point par l'ordre canonique de certaines *garanties constitutionnelles* visant à assurer le respect d'un climat proprement ecclésial, mais aussi la prise en compte par la conscience personnelle de certains aspects juridiques et de *critères moraux* sur l'exercice licite des droits de liberté qui, dans certains cas, pourront être plus exigeants que les règles juridico-canoniques constitutionnelles. Nous aborderons successivement ces deux questions complémentaires.

a) *Les garanties du droit constitutionnel canonique*

Au plan du droit canonique — et ce *devrait* être aussi le cas au plan civil —, les libertés fondamentales ne constituent jamais des droits absolus et individualistes, comme s'il s'agissait de transposer dans la société ecclésiale la conception de la philosophie des Lumières. Comment ne pas citer à ce propos le principe contenu dans le n° 7b de la déclaration conciliaire *Dignitatis humanae* qui met en relief des exigences à la fois juridiques et morales : “dans l'usage de toute liberté doit être observé le principe moral de la responsabilité personnelle et sociale : la loi morale oblige tout homme et groupe social à tenir compte, dans l'exercice de leurs droits, des droits d'autrui, de leurs devoirs envers les autres et du bien commun de tous. À l'égard de tous il faut agir avec justice et humanité”.

En ce qui concerne le droit ecclésial, à plus forte raison, les droits fondamentaux sont toujours situés dans un cadre constitutionnel bien délimité comportant un certain nombre de critères normatifs, dont nous indiquerons les principaux, sans les ranger selon un ordre d'importance. Les trois premiers sont ambivalents (État et Église) et correspondent aux éléments contenus dans la déclaration conciliaire que nous venons de citer, alors que les autres sont propres à la communauté ecclésiale. Voici les balises ambivalentes : le respect des droits égaux des autres sujets (cf. c. 208), l'accomplissement des propres devoirs (cf. c. 209 § 2), la recherche du bien commun et la subordination aux dispositions prises par les autorités

⁴⁸ Cf. J. HERVADA, *Ley del Pueblo de Dios como ley para la libertad*, dans *Vetera et Nova, o. c.*, vol. II, p. 1087 et s.

compétentes en vue de ce dernier (cf. c. 223). Quant aux éléments plus proprement ecclésiaux (et qui ne figurent dès lors pas dans l'extrait de la déclaration sur la liberté religieuse destinée principalement aux États), ils sont également au nombre de trois : la conformité au droit divin⁴⁹ (cf. c. 22), la communion ecclésiale (cf. c. 209 § 1), le souci du salut des âmes (cf. c. 1752).

Cette question d'extrême importance ayant fait l'objet d'excellents développements spécifiques⁵⁰, nous ne nous y attarderons pas si ce n'est pour souligner une faiblesse du système canonique actuel : l'effacement excessif de la jurisprudence. En ce qui concerne les droits fondamentaux, la protection procédurale annoncée par le c. 221 a surtout pris la forme de procédures administratives, qui restent cantonnées aux rapports verticaux ou hiérarchiques et, en outre, sont elles-mêmes limitées par le non déploiement des tribunaux administratifs inférieurs⁵¹. Quant au procès judiciaire, il se concentre excessivement sur les causes matrimoniales. Ce phénomène bien connu est un triste privilège que l'ordre canonique paye chèrement car, alors que le États et les structures supranationales bénéficient de l'apport de nombreuses décisions judiciaires, au travers desquelles les instances compétentes sont à même de *dire le droit* concernant les libertés publiques et ainsi de mettre au pas, le cas échéant, une interprétation ou une utilisation abusive des droits fondamentaux, l'appréciation des libertés fondamentales des fidèles doit avoir lieu, le plus souvent, sur la seule base du prescrit normatif et des élaborations doctrinales. La rareté des procès judiciaires concernant ces sujets et le rôle plus limité que peuvent jouer les procédures administratives expliquent sans doute en partie la difficulté que le système canonique éprouve à clarifier et à canaliser l'usage de certaines libertés fondamentales du Peuple de Dieu.

Ceci dit, ce n'est pas parce qu'un instrument en soi justifié est susceptible d'une utilisation désordonnée et dommageable qu'il faut le supprimer : cela implique plutôt de prendre au sérieux sa complexité. Dans le cas présent, il serait souhaitable de promouvoir cette catégorie juridique et d'en assurer une correcte utilisation en rendant possible une activité judiciaire plus abondante dans ce domaine capital de la vie de l'Église, ce qui

⁴⁹ Même s'il va de soi que, dans la perspective catholique, le droit divin naturel devrait aussi servir de base au droit étatique, mais pas le droit divin positif ou révélé, qui concerne principalement le plan canonique.

⁵⁰ Cf. notamment D. CENALMOR, *Limites y regulación de los derechos de todos los fieles*, dans "Fidelium Iura", 5 (1995), p. 145-172.

⁵¹ Le risque d'une administrativisation des procédures relatives à la défense des droits fondamentaux des fidèles avait pourtant été dénoncé en temps utile. Voir notamment J.I. ARRIETA, *Oportunidad de la tutela procesal de los derechos fundamentales del fiel*, dans *Les droits fondamentaux du chrétien...*, o. c., p. 475-485. Sur l'importance du droit au procès judiciaire, voir aussi, entre autres, J. LLOBELL, *L'efficace tutela dei diritti (can. 221) : presupposto della giuridicità dell'ordinamento canonico*, dans "Fidelium Iura", 8 (1998), p. 227-265 ; S. BERLINGÓ, *Il diritto al "processo" (can. 221 § 2 CIC) in alcune procedure particolari*, *ibid.*, 3 (1993), p. 339-358.

permettrait d'en préciser les contours et d'y donner une certaine publicité. Encore faudrait-il espérer que les tribunaux ecclésiastiques qui se prononceraient davantage sur ces questions ne se laissent pas contaminer par la tendance au “decisional minimalism”⁵², qu'un constitutionnaliste civil américain a décelée dans l'activité de la Cour suprême de son pays et que l'on peut également observer dans la jurisprudence de Strasbourg, notamment en raison d'un critère de “proportionnalité” difficile à maîtriser⁵³.

Au-delà du litige à trancher, le juge canonique ne pourrait-il pas se sentir lui aussi investi d'une mission pédagogique visant à étendre la culture des droits fondamentaux des fidèles ? Pour reprendre la distinction proposée par Sériaux⁵⁴, il est également appelé, non seulement à “dire le droit pour le prochain”, mais aussi à “dire le droit pour le lointain”, c'est-à-dire hors du cadre du procès, avec une finalité prospective et constructive. Les garanties constitutionnelles canoniques étant à l'heure actuelle insuffisamment soutenues et affinées par la jurisprudence, l'on saisira sans peine que le critère moral et le rôle de la conscience personnelle s'en trouvent nécessairement renforcés.

b) *La dimension morale de l'acte juridique de liberté*

L'exercice des droits fondamentaux suppose, en outre, la prise en compte par chaque fidèle des aspects moraux de la question. Cette considération, confirmée par le passage de *Dignitatis humanae* que nous venons de citer, paraîtrait tout à fait banale s'il n'y avait pas eu la circonstance que la “canonistique” des dernières décennies n'a pas toujours souligné suffisamment explicitement ses rapports étroits avec la morale. On rappellera, à sa décharge, que la science canonique a été amenée à réaffirmer — parfois avec la force que donne l'instinct de survie — son autonomie par rapport à plusieurs autres disciplines ecclésiales, dont la théologie morale. Cette juste revendication des canonistes à se voir reconnaître une

⁵² Si le “decisional minimalism” consiste à ne pas dire le droit plus qu'il n'est nécessaire pour trancher le litige, le juge “minimaliste” est décrit comme celui qui “seek to avoid broad rules and abstract theories, and attempt to focus their attention only on what is necessary to decide in particular case”, par opposition au juge “maximaliste”, qui s'efforce “to decide cases in a way that establishes broad rules for the future and [to give] deep theoretical justifications for the outcome”, (Cass. R. SUNSTEIN, *Foreword. Learning things undecided. The Supreme Court term 1995*, dans “Harvard Law Review”, 101 (1996), pp. 6, 14 et 15 [cité dans S. VAN DROOGHENBROECK, *Le temps, la proportionnalité et le juge européen des droits de l'homme*, dans Collectif, *L'accélération du temps juridique*, Facultés univ. Saint-Louis, Bruxelles, 2000, p. 337]).

⁵³ Cf. S. VAN DROOGHENBROECK, *Le temps, la proportionnalité et le juge européen des droits de l'homme*, dans Collectif, *L'accélération du temps juridique*, o. c., p. 335-412.

⁵⁴ A. SÉRIAUX, *Les enjeux éthiques de l'activité de juridiction*, dans “Revue de recherche juridique”, 1998/2, p. 449 et s.

autonomie disciplinaire, s'appuyant sur le respect de la pureté méthodologique des disciplines sacrées, n'a cependant nullement comporté l'idée d'une fermeture à la morale.

Nous parvenons ainsi au cœur du sujet. En ce qui concerne les libertés fondamentales, l'on ne saurait perdre de vue que *l'acte juridique que pose le sujet de droit (ou la personne au sens juridique) s'intègre nécessairement dans un acte moral de la personne (prise au sens philosophique)*. L'acte juridique n'échappe donc jamais à la question de sa moralité. L'insuffisance du point de vue purement légaliste et subjectiviste qui isolerait l'exercice d'une liberté fondamentale de son contexte, de la référence au bien commun, du respect des droits des autres fidèles, etc. est manifeste au plan de la science juridique. Ces références constituent des critères inhérents au système canonique lui-même, y compris au droit constitutionnel, comme nous l'avons signalé. Par ailleurs, la dimension morale que tout exercice d'un droit de liberté comporte implique également qu'aucune mise en œuvre d'une liberté fondamentale ne puisse se dérouler indépendamment d'un choix moralement signifiant et justifié.

Les références que nous venons de mentionner (bien commun, accomplissement du propre devoir, respect du droit d'autrui et des dispositions de l'autorité en vue du bien commun...) sont ambivalentes, non seulement dans le sens droit ecclésial – droit étatique, mais aussi du point de vue du droit et de la morale. Or, la lecture éthique de ces références ne concordera pas nécessairement avec leur lecture juridique, dans la mesure où la réflexion morale peut s'avérer plus exigeante que l'appréciation juridique. Par ailleurs, il peut y avoir des divergences d'une conscience à l'autre quant aux conclusions pratiques à tirer dans un cas concret.

Dès lors, la liberté juridique que reconnaît l'ordonnancement canonique pourra donner lieu à une interprétation qui ne coïncidera pas totalement avec la liberté morale, cette dernière pouvant s'inspirer de critères ("de qualité") plus exigeants que le droit de liberté juridique. Il en résulte que le fidèle, qui n'est pas simplement un sujet de droit mais, plus fondamentalement, une personne appelée à s'identifier au Christ, doit s'interroger pour tenter de discerner l'opportunité de l'exercice des libertés que le droit ecclésial lui reconnaît. La quête d'un tel savoir prudentiel passe par des réflexions, se situant parfois à l'interface du moral et du juridique, comme celles-ci : l'ordonnancement canonique me permet de poser tel acte juridique ou d'introduire tel recours, mais cette solution est-elle juste ? Contribue-t-elle à édifier l'Église et sa communion ? Sert-elle la poursuite de la sainteté ? Respecte-t-elle le droit des autres fidèles ? Ou s'agit-il surtout de la recherche d'intérêts individualistes, d'une exaltation du moi, de la promotion d'idées personnelles, d'un esprit de revanche, etc. ? Le fidèle est de la sorte en mesure de dépasser le point de vue du sujet de droit (sans perdre de

vue qu'il y a des droits et des devoirs auxquels l'on ne peut renoncer) et de prendre conscience d'un devoir moral lui incombant d'exercer telle faculté, d'introduire telle procédure ou, au contraire, d'y renoncer, ou encore d'en faire un usage réduit et orienté d'une certaine façon⁵⁵.

À propos de l'expression *facultas moralis*, utilisée pour définir le droit subjectif notamment à la suite du célèbre iusnaturaliste Francisco Suarez⁵⁶, l'on déplorera l'ambiguïté entre le droit et la morale qui en résulte. Si l'on tient à utiliser le terme "faculté", ne serait-il pas préférable de qualifier le droit subjectif de *faculté juridique* ? Nous sommes sur le plan du droit. Le sujet de droit est titulaire d'une faculté juridique. Mais cette faculté qu'est le droit subjectif n'est pas le critère ultime de l'action de la personne dans le domaine juridique. Le titulaire d'une faculté juridique devra, en outre, tenir compte de critères moraux, qui peuvent s'avérer davantage "maximalistes" que les seuls paramètres juridiques. Il n'y aurait dès lors de véritable faculté morale que dans la mesure où la conscience aboutit à un jugement pratique considérant telle action juridique comme licite ou, mieux encore, comme un bien moral. Cette réflexion, développée pour la société ecclésiale, vaut aussi pour la société étatique. Par ailleurs, si la notion de droit subjectif s'est solidement enracinée dans la culture juridique contemporaine, tant séculière que canonique, il n'est pas inutile de rappeler ce qu'a très bien montré la conception réaliste aristotélico-thomiste, qui a précédé l'exaltation du droit subjectif par la scolastique espagnole : la faculté ne se soutient pas par elle-même, mais nécessite un fondement objectif. Elle constitue seulement la facette subjective de la réalité objective que sont le droit (*to díkaion ; ipsa res iusta*) et la relation de justice qui le contient⁵⁷.

De ces réflexions sur la faculté morale nous retiendrons que la liberté juridique doit toujours être sous-tendue par la liberté morale. Ces deux libertés supposent à leur tour la *liberté psychologique*, c'est-à-dire les prérequis élémentaires de maîtrise de soi et d'absence de coercition pour que, au-delà de l'acte de l'homme, l'on puisse franchir le seuil de l'acte humain. La *liberté morale*, quant à elle, va beaucoup plus loin. Elle signifie que les libertés fondamentales du chrétien doivent s'exercer, non seulement conformément aux normes canoniques et aux exigences de justice, mais aussi selon toute la profondeur de la théologie morale, c'est-à-dire en développant le sens de la liberté et de la responsabilité et en prenant soin de poser des actes de *liberté de qualité*, y compris dans la résolution des questions

⁵⁵ Cf. Z. GROCHOLEWSKI, *Theological aspects of the Judicial activity of the Church*, dans "The Jurist", 46 (1986), p. 553.

⁵⁶ "Facultas moralis inviolabilis ordinandi quaedam ad proprium finem, seu quaedam habendi, faciendi vel exigendi" (F. SUÁREZ, *De Legibus*, L. I, c. II, 4).

⁵⁷ Cf. J.-P. SCHOUPPE, *Le réalisme juridique*, Kluwer (Story-Scientia), Bruxelles, 1987.

juridiques. Tels sont les critères dont le fidèle devra tenir compte pour évaluer et décider son comportement dans le domaine du droit séculier et, *a fortiori*, dans l'ordre canonique. De la sorte, il est possible de faire preuve de la sagesse consistant à ne jamais admettre de divorce entre la liberté et la vérité, pas plus qu'entre la liberté et l'obligation, et à surmonter les antinomies apparentes entre ces éléments, en suivant l'orientation de la norme et en bénéficiant du travail d'harmonisation qui peut arriver à maturité dans le sanctuaire de la conscience.

Lorsque les fidèles cherchent ainsi à faire usage de leur liberté spécifique conformément à leur dignité surnaturelle, les libertés fondamentales canoniques peuvent s'exercer, non seulement sans mettre en péril la communion du Peuple de Dieu, mais en renforçant cette dernière. Alors les droits et les devoirs fondamentaux se conjuguent et, dans leur mise en œuvre, les fidèles trouvent le ton et la mesure justes. Pour reprendre la classification des droits et des devoirs fondamentaux déjà évoquée, les droits relevant de la *conditio libertatis* et ceux de la *conditio activa* ne s'opposent nullement aux devoirs découlant de la *conditio subiectionis*, pas plus qu'ils ne s'exercent au détriment de la *conditio communionis*.

En revanche, toute approche des droits et libertés fondamentales qui se caractériserait par l'individualisme et le manque de sens ecclésial conduirait à une instrumentalisation de ces droits et libertés à des fins étrangères à la condition des enfants de Dieu. Une telle dénaturation du droit, réduit à une simple technique utilitariste, peut s'avérer extrêmement dommageable tant pour la vie ecclésiale que pour les fidèles concernés et aboutir à des dérives extrêmes. Nous pourrions mentionner à cet égard deux exemples tirés de l'actualité belge, qui vont encore au-delà de la déclaration de "Rights and liberties in the Catholic Church", à laquelle nous avons fait allusion dans l'introduction de cette étude.

"Rent a priest" : telle est l'invitation lancée il y a quelques mois en Belgique par une association en rupture avec les autorités ecclésiastiques offrant à quiconque en fait la demande les services de quelques prêtres suspendus ou ayant quitté leur ministère pour l'administration des sacrements. Cette formule, qui connaît un succès très limité, a débuté en 1992 aux États-Unis, où il s'agissait surtout de prêtres mariés ; elle s'est ensuite propagée dans plusieurs pays. Le droit canonique reconnaît effectivement aux fidèles un droit fondamental à recevoir la Parole et les sacrements (cf. c. 213). Ces réalités intrinsèquement communionnelles et hiérarchiques sont des moyens de salut que l'Église catholique possède en plénitude précisément pour en faire bénéficier leurs destinataires. Mais ce droit tout à fait prioritaire est réservé aux fidèles (sans s'étendre à "quiconque en fait la demande", même non baptisé,

comme c'est le cas de l'association dont il est question). Il est aussi subordonné au respect du bien commun et de la *communio* ainsi qu'aux diverses autres normes canoniques. Dans le cas présent, la Conférence des Évêques a logiquement interdit cette pratique, qu'elle a tenté de prévenir en demandant aux fidèles de ne pas faire appel à cet organisme et en priant les responsables de lieux de culte de ne pas mettre des églises ou des chapelles à leur disposition. Elle a, en outre, retiré "à l'avance aux curés le pouvoir d'accorder à ces prêtres la délégation requise pour célébrer des mariages sur le territoire qui relève de la charge du curé"⁵⁸. Mis à part le scandale, les risques d'éloignement de l'Église et le manque de respect envers les sacrements, qui sont réduits à l'état de simples "produits" distribués gratuitement mais en dehors de toute appartenance et communion ecclésiale, ces "ministres" trompent leurs éventuels "clients", en leur administrant des sacrements de façon illicite, voire invalide.

Le second exemple d'usage abusif de libertés reconnues aux fidèles a trait à l'organisation "Synodale katholieken van België", dont nous avons déjà parlé⁵⁹. Le Code reconnaît effectivement aux fidèles le droit de se réunir, de prendre des initiatives diverses, notamment, de former des associations. Ceux-ci peuvent également adresser des pétitions à la hiérarchie, formuler des opinions et les exprimer... Ces libertés représentent un atout réel pour que le Peuple de Dieu ressemble davantage au profil que Vatican II a tracé, en tournant la page à une vision dite "hiérarchologique" qui a trop longtemps corseté les initiatives et le dynamisme des fidèles. Mais ces libertés juridiques "situées" requièrent une attitude respectueuse envers la Révélation et le Magistère, la recherche d'une réelle communion avec les Pasteurs et les autres fidèles ainsi qu'une position moralement cohérente. Sans quoi, comme c'est le cas de l'organisme susmentionné, nous serions tout simplement en présence d'un tragique simulacre de l'exercice de droits fondamentaux des fidèles où, en définitive, il n'y a ni droit ni liberté vraie ni, peut-être, de fidèles... mais simplement une technique d'influence et de conquête du "pouvoir".

Il reste à espérer que ceux qui abusent des libertés et des droits fondamentaux — y compris les fidèles, plus nombreux, dont le comportement parfois critique ou rebelle ne les conduit pas à de tels excès — prennent conscience de l'incohérence d'une telle attitude dans le Peuple de Dieu et de l'indispensable solidarité dans le respect à la fois de l'Église et des droits des enfants de Dieu qui souhaitent, quant à eux, se comporter conformément à leur condition spécifique : *in hoc saeculo*, mais déjà tellement appréciable.

⁵⁸ Déclaration des Evêques de Belgique du 15 juin 2000, *o. c.*

⁵⁹ Voir *supra*, note 36.

Par ailleurs, d'un point de vue purement pragmatique et en termes d'efficience, l'on ajoutera que de telles dérives s'avèrent gravement préjudiciables à la cause des droits fondamentaux ainsi qu'à la promotion d'une saine collégialité et synodalité dans l'Église, deux objectifs que ces personnes prétendent précisément soutenir. En revanche, la formation des chrétiens à l'exercice de ces droits dans une optique ecclésiale, c'est-à-dire sur un fond de vertus théologiques et dans un esprit de liberté de qualité, contribue de manière tangible à surmonter progressivement les obstacles et les préjugés qui jonchent encore le chemin de la liberté des fidèles.

* * *

Au cours de cette étude, nous avons souligné la nécessaire distinction entre les libertés fondamentales des fidèles dans l'Église et les droits humains "déclarés" de la communauté politique. L'on dispose ainsi de la perspective suffisante pour s'interroger sur la clé d'interprétation des droits et des devoirs fondamentaux des fidèles et la condition de leur exercice harmonieux. Serait-ce la *communio* ? Plus encore que cette notion ecclésiologique essentielle, encore analysable du point de vue du droit ecclésial en termes de droit-devoir primordial et de condition d'exercice des libertés fondamentales ecclésiales, la clé du système nous paraît résider ailleurs : dans *l'authentique liberté des enfants de Dieu*⁶⁰. Nous avons montré à quel point celle-ci diffère de la liberté du bon plaisir et, par ailleurs, nous avons tenté de l'esquisser, tant dans ses dimensions juridico-canoniques que dans ses implications morales. Intrinsèquement communionnelle elle est, en définitive, la liberté que le Christ a voulue pour son Église.

⁶⁰ Faire glisser la *communio* du plan ecclésiologique vers le plan du droit constitutionnel canonique au-delà de ce que le législateur prévoit déjà explicitement (cf. c. 209 § 1) et de ce que nous en avons indiqué, en mettant celui-ci au centre de la problématique des libertés fondamentales dans l'Église, ferait non seulement courir le risque d'une confusion méthodologique et conceptuelle entre disciplines voisines mais aurait en outre pour conséquence d'exposer cette notion emblématique à une réduction au niveau d'un critère juridique purement négatif, dont le rôle serait de limiter l'exercice des droits subjectifs fondamentaux dans l'Église. Il nous semble que la communion ecclésiale mérite mieux qu'une telle instrumentalisation et que c'est plutôt sur le concept de la liberté bien comprise des enfants de Dieu que les droits fondamentaux ecclésiaux doivent s'articuler. Mais l'on ne perdra pas de vue que la liberté authentique des enfants de Dieu est en soi un ferment de *communio* et que, par ailleurs, la liberté bien comprise des fidèles se nourrit de la communion ecclésiale.