

Introduction

**Épikie catholique, libre examen protestant
et liberté religieuse :
quelques évocations**

Jean-Paul DURAND

Nous présenterons le dossier de l'épikie catholique, le dossier du libre examen protestant et celui de la liberté religieuse dans ces Églises, en tant que sources religieuses de la liberté des consciences, dans le contexte historique et géographique le plus large, de manière à donner les grandes perspectives nécessaires à sa compréhension.

Procédons de manière générique jusqu'à la fin du xx^e siècle avec le concours des historiens des théologies morales catholiques, protestantes, anglicanes, sans négliger les études des courants jansénistes, ni leurs influences après les xvii^e et xviii^e siècles. Ces traditions religieuses en morale renvoient à des traditions religieuses juridiques ou institutionnelles ayant trait aux droits objectifs et aux droits subjectifs : elles invitent à interroger l'histoire des droits religieux, en d'autres termes les droits canoniques ou encore les droits et disciplines internes à chaque Église. Il s'agit d'y étudier les statuts et régimes relatifs à la liberté de conscience, à la liberté de religion et à la liberté religieuse. Ce vaste corpus diachronique de nature axiologique est si riche de multiples enracinements culturels.

Le corpus est encore immense, même en ne citant que certaines racines et prégnances comme celles des mondes du biblique, des antiquités perses, égyptiennes, grecques et romaines. L'évocation reste très importante, même si nous allons évoquer des passages ou mutations, comme les passages entre le Moyen Âge, les Temps modernes et Les Lumières ou la Modernité. Des passages que perturbèrent leurs crises innombrables : nominalistes, colonialistes, humanistes, confessionnelles, absolutistes, rationalistes, modernistes, révolutionnaires, positivistes, scientistes, ségrégationnistes, libertaires, impérialistes, totalitaires, libérales, affairistes, structuralistes, anti-humanistes.

Et il faudrait différencier selon des bassins culturels aussi typés que, par exemple, les aires francophones, germaniques, anglo-saxonnes, et tant

d'autres. En effet, tant de passages se réalisèrent en des contextes si singuliers. Citons-en quelques-uns : les bassins culturels latins, arabes, vikings, néerlandais, portugais, hispaniques, suédois, francophones, polonais, lithuaniens, ukrainiens, russes, germaniques et anglo-saxons.

D'autres approches seraient nécessaires, comme celles concernant chacun des rayonnements culturels respectifs : aux fascinations pour l'Asie, pour les contrées nordiques et pour les religiosités africaines et océaniques, s'ajoutera une fascination pour les Amériques, plus récemment découvertes et conquises.

À propos de l'épikie catholique

Le magistère doctrinal de morale catholique des xx^e et xxi^e siècles reste redevable de la théologie de l'*Aequitas* élaborée par saint Thomas d'Aquin († 1274), avec au $xiii^e$ siècle¹ ses questionnements post-augustiniens médiévaux scolastiques et la rencontre entre saint Thomas d'Aquin et l'antique éthique aristotélicienne à propos de l'épikie précisément.

Selon l'anthropologie chrétienne de saint Thomas d'Aquin, l'être humain se construit au moyen de son pouvoir de décision : lui, cet homme et elle, cette femme ; eux qui sont créés à l'image du Dieu d'Abraham. C'est la question et la conviction comme quoi la personne humaine a pour horizon, pour finalité et pour vocation d'imiter la liberté de Dieu. Ce $xiii^e$ siècle est aussi celui de la célébration à Rome du 4^e concile général du Latran en 1215 : un concile célèbre qui a souligné le développement de la conscience personnelle ; étant donné que ce concile a intimé à ceux et à celles des fidèles catholiques qui atteignent l'âge de discrétion, de confesser tous leurs péchés mortels au moins chaque année².

Le $xiii^e$ siècle a connu quelques prolongements des polémiques qu'Abélard († 1142) avait occasionnées à propos de la conscience : selon Abélard, puis au $xiii^e$ siècle selon l'École franciscaine entre autres, l'obligation de suivre la conscience – même erronée – était fonction des questions ou des matières à propos desquelles la conscience personnelle se prononçait.

Or, avec saint Thomas d'Aquin, est affirmé le primat de la conscience, car saint Thomas est soucieux aussi des conditions naturelles et raisonnables pour accéder à un plus juste éclairage de la responsabilité de l'être humain³. L'importance de la conscience est mise en valeur selon saint Thomas d'Aquin : il souligne encore plus nettement combien la conscience perçoit en principe de manière unie des valeurs morales pour que la raison se dirige

1. Consulter BOUYER L., LECLERCQ J. et VANDENBROUCKE Fr., *Histoire de la spiritualité chrétienne*, t. II, *La spiritualité du Moyen Âge*, Paris, Cerf, 2011.

2. Au xvi^e siècle, Luther contestera cette confession intégrale et cette investigation du for interne (voir *infra*).

3. Voir dans le présent volume la communication de Cyrille Michon.

vers le bien et évite le mal. Et saint Thomas d'Aquin de souligner en outre la référence éclairante, nourrissante, aux commandements de Dieu, à savoir en réalité à des principes communs à tous les humains : ces principes sont infaillibles selon sa tradition d'anthropologie théologique et ils sont saisis aussi par l'intuition.

C'est certes une conscience que peuvent troubler une maladie mentale ou une passion. Cette conscience applique aux actions concrètes ses intuitions des principes moraux fondamentaux : cette conscience, actuelle et non habituelle, c'est la conscience par excellence. Saint Thomas d'Aquin écrit que cette conscience actuelle est un acte, c'est « un jugement de la raison qui, partant des principes généraux de la moralité, y confronte l'action dans ses modalités concrètes et se prononce sur sa bonté ou sa malice » (*Somme Théologique*, I, qu. 79, art. 13).

En d'autres termes, advient un jugement de la conscience. Saint Thomas d'Aquin disserte sur la relation entre le jugement de la conscience et la volonté : restera à la volonté de prendre sa décision, en faveur ou à l'encontre du jugement de la conscience. Certes, dans cette décision, les motivations affectives ou passionnelles pourront interférer : il s'agira du jugement du libre arbitre (*Quaestiones disputatae, De Veritate*, qu. 17, art. 1, d. 4). Le jugement exercé par la conscience a pour tâche d'éclairer la volonté quant à la valeur morale de l'action envisagée.

Certes, admet saint Thomas d'Aquin, le jugement de la raison peut se tromper ; ce qui conduisit saint Thomas d'Aquin à réfléchir aux causes de ces types d'erreurs de jugement : des erreurs du fait de possibles mauvaises applications de principes généraux, des erreurs du fait des connaissances inexactes des circonstances, ou encore des erreurs de jugement du fait de telle erreur du raisonnement.

Saint Thomas traite de la conscience droite et à ce propos, sa théologie anthropologique rencontre la philosophie d'Aristote quant à l'existence d'un ordre du monde. En théologien, saint Thomas d'Aquin contemple le monde en tant qu'il est ordonné par Dieu révélé en Jésus Christ : ainsi, le jugement exercé par la conscience droite a pour tâche d'éclairer la volonté quant à la valeur morale de l'action envisagée. Quelle est cette conscience droite ? La conscience droite est conforme à l'ordre objectif censé être établi pour régir le monde. Nous voyons ici cette vision néo-aristotélicienne thomiste du XIII^e siècle concernant un tel ordre objectif du monde et concernant la conscience droite ; ainsi, rappelle saint Thomas d'Aquin, cette conscience droite oblige en conscience.

Qu'en est-il selon saint Thomas d'Aquin de la conscience erronée ? Elle oblige, mais elle ne lie qu'indirectement ; elle impose aussi sa loi, car cette conscience erronée est considérée comme une conscience droite.

Mais saint Thomas d'Aquin distingue entre, d'une part l'ignorance et l'erreur qui excusent (l'acte étant ici involontaire ; cet acte ne devient pas

bon, ni vertueux), et d'autre part, l'ignorance et/ou l'erreur qui n'excuse-nt pas : c'est alors l'ignorance volontaire. L'acte commandé par la raison erronée n'est donc pas bon de par sa nature.

Quelle certitude le jugement de la conscience doit-il avoir ? Ce n'est pas une certitude métaphysique, ni mathématique, mais c'est une certitude probable, donc une certitude qui peut être prouvée au moyen de bons arguments. Si nous restons dans le doute, mieux vaut s'abstenir.

Dans les choix moraux, saint Thomas d'Aquin affirme la primauté de la conscience. Le jugement de conscience est donc nécessaire, et il est suffisant pour agir. Que faire si la norme, pour tel cas concret sans malice, est trop dure ou inadaptée ? Advient le recours à l'épikie.

L'épikie est perçue par la tradition catholique, où elle s'est plus encore développée du XVII^e au XIX^e siècle, comme une procédure qui s'exerce au for interne, dans une situation particulière, avec le but d'excuser d'une norme en vigueur, mais à la condition que cette norme soit susceptible de ne pas être appliquée dans une telle circonstance. Et le for externe, dans ce cas particulier, peut être en mesure d'en connaître et donc peut avoir à respecter ces conditions particulières d'adoucissement d'une norme ; du moment où cette norme peut être adoucie dans de telles circonstances. Il faudrait préciser pourquoi l'épikie n'est pas à confondre avec la dispense, ni avec l'équité, ni avec l'interprétation.

Nous savons par exemple, qu'avec la notion grecque d'épikie et selon l'œuvre d'Aristote concernant l'épikie⁴, il s'agissait de rechercher ce qui était convenable ou modéré ; nous y trouvons un rapprochement déjà avec l'équitable. Pour Aristote et selon saint Thomas d'Aquin, l'épikie amende ou corrige au for interne la loi qui, elle, est riche d'universalité. Mais le motif juste est que l'épikie doit tenir compte d'une situation particulière, d'un cas d'espèce.

Saint Thomas d'Aquin, se situant en théologien chrétien, s'est beaucoup intéressé à Aristote, afin de réfléchir au rapport de la conscience à la norme ; ce qui a conduit saint Thomas d'Aquin à insister sur l'alternative suivante : il arrive que pratiquer l'épikie (traduite en termes d'*aequitas*), peut consister, soit à se référer à une loi, soit au législateur. Cette différenciation est décisive pour la compréhension de la norme et pour la tâche de la conscience à propos de la dureté d'une norme ou à propos de l'inadaptation de telle normativité à des circonstances particulières.

Il est important de retenir pour l'épikie cette différenciation méthodologique entre le texte de la loi d'une part et la volonté du législateur, d'autre part.

4. ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire par R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, Louvain/Paris, Publications universitaires de Louvain/B. Nauwelaerts, 1958-1959 ; *op. cit.*, 2^e édition, t. 1, première partie, Louvain/Paris, Publications universitaires de Louvain/B. Nauwelaerts, 1970 ; MÉTIVIER P., *L'Éthique dans le projet moral d'Aristote. Une philosophie du bien sur le modèle des arts et techniques*, Paris, Cerf, 2000.

Les débats en théologie morale catholique sur l'épikie ont oscillé depuis saint Thomas d'Aquin entre les dispositions des termes de telle loi et la pensée de cette loi, la pensée de son législateur. Jean le Teutonique au xiv^e siècle n'avait-il pas cherché à les concilier ? Et comme y invitaient des médiévaux au xiii^e siècle, Francisco Suarez († 1617) insiste à son époque sur la nécessité de recourir au législateur ; tandis qu'en cas d'urgence, ce théologien estime qu'il suffira d'user du probabilisme. Mais il ne s'agit donc pas d'assimiler l'épikie à l'interprétation restrictive.

Pour le pape Benoît XIV († 1758), l'épikie est ni une dispense, ni une licence, mais une interprétation bénigne de la pensée du législateur⁵. La bonne foi au for externe peut être prise en compte dans un cas de procédure d'épikie exercée au for interne, *ad actum*.

Selon la tradition catholique, l'épikie a surtout été un chapitre de la morale, c'est-à-dire pour adoucir l'application d'une loi morale ; dans ce cas, l'épikie n'est pas un chapitre procédural du droit ; l'épikie n'étant pas comprise, ici comme une interprétation de la loi juridique.

Mais l'épikie n'est pas qu'une moralité ; elle peut s'affronter à la pratique du droit et à l'autorité d'une loi juridique, y compris en droit canonique.

En tradition catholique contemporaine, l'épikie au sens strict suppose, en cas de non-urgence, la consultation du législateur ; et en cas d'urgence, l'éventuel renvoi, dans la prudence, à une opinion probable. Nous voyons se développer une tradition pas à pas. La doctrine va jusqu'à préconiser ceci : mieux vaudrait demander une dispense à l'autorité compétente que de se faire épikie, à soi-même.

Il faudrait traiter plus longuement des limites catholiques du recours à l'épikie.

Selon la tradition catholique, il importe aussi de confronter les conditions de l'épikie à la nature de la règle normative en question, surtout quant à trois normativités qui sont plus obligatoires que les autres normativités selon la tradition catholique : les lois divines, les lois invalidantes et les lois inhabilitantes. Dans ces circonstances, l'épikie ne peut pas être admise.

À propos du droit divin naturel ou positif, le raisonnement traditionnel est d'affirmer que les lois divines étant des créations de Dieu, ces lois ne peuvent être inadaptées en elles-mêmes. Mais dans l'histoire, c'est l'expression humaine et donc culturelle de ces lois divines qui est susceptible de souffrir d'inadaptations ; et des inadaptations qui peuvent être telles qu'un individu particulier puisse être ainsi fondé à exercer pour son propre cas l'épikie.

S'agissant des lois invalidantes et inhabilitantes, Francisco Suárez pensait déjà que l'épikie ne peut pas s'appliquer.

5. BENOÎT XIV, *De synodo dioecessana*, I, XII, c. VIII.

En tout cas, l'épikie a pour fonction d'excuser et non pas de valider un acte, ni d'investir quelqu'un d'une capacité d'invalidation : validité et capacité dépendent, elles, d'un acte positif du législateur compétent. L'excuse d'ignorance n'est pas admise ici.

L'épikie peut écarter, mais non pas annuler une loi pour tel individu particulier⁶. Plus généralement, la doctrine catholique s'est préoccupée des situations où une loi irritante cesse en cas de nécessité générale concernant tout un territoire⁷.

Au milieu du xx^e siècle et avant le concile Vatican II de 1962-1965, la doctrine catholique n'était toujours pas unanime sur la « théorie de l'épikie ».

La vertu d'épikie demande une application bienveillante des règles morales et juridiques ; cette vertu d'épikie donne à la théorie de l'épikie une unité qui ne peut être négligée⁸ et qui reste très prometteuse, à la condition de disposer d'un guide pastoral autorisé, adapté et accessible en pastorale.

Épikie et libre arbitre seraient à mettre en présence

Il importerait, encore plus largement, d'interroger les différents traitements du libre arbitre depuis les origines du christianisme⁹. Saint Augustin († 340), fut très préoccupé par le libre arbitre, concept particulièrement réfléchi par la patristique latine. Saint Augustin a écrit que « Dieu a conféré à sa créature, avec le libre arbitre, la capacité de mal agir, et par là même la responsabilité du péché ».

Insistons sur l'autonomisation de la conscience au cœur même du phénomène religieux occidental et en particulier en christianisme.

Une évolution occidentale de plusieurs siècles a consisté à revendiquer l'autonomie de plus en plus moderne de la conscience, vis-à-vis des Églises ou religions, vis-à-vis des États, *a fortiori* des États soit confessionnels, soit d'axiologie autoritaire, et vis-à-vis de traditions familiales, sociales, professionnelles imposant ou exigeant un ordre moral laissant peu ou pas de place à la conscience personnelle individualisée et libéralisée.

L'Église catholique place traditionnellement, même après la Déclaration du concile Vatican II sur la liberté religieuse *Dignitatis humanae* de 1965

6. Suárez admettait l'épikie en cas d'annulation conditionnelle avec intervention du juge compétent (SUÁREZ F., *De legibus*, 1, VI).

7. Cf. au début du xx^e siècle en cas d'empêchements canoniques dirimants, à propos de l'interprétation du canon 1070, § 1 et § 2 (loi canonique irritante) du *Code de droit canonique* latin de 1917 sur la disparité de culte et des baptêmes douteux ; voir NAZ R., *Traité de droit canonique*, Paris, Letouzey et Ané, 1946, t. II, p. 339 et suiv.

8. RILEY J. L., *The History, Nature and Use of Epikeia in moral Theology*, Washington, The Catholic university of America Press, 1948 ; LEFEBVRE Ch., « Épikie », *Dictionnaire de droit canonique*, Paris, Letouzey et Ané, t. 5, 1953, col. 364-375.

9. Consulter BOUYER L., *Histoire de la spiritualité chrétienne*, t. 1, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères* (1960), Paris, Cerf, 2011.

(voir *infra* en conclusion), la liberté des baptisés catholiques dans les limites supérieures du bien commun¹⁰. C'est pourquoi nous avons sous-titré notre dossier publié à Paris au Cerf en 1985 « Autorité et autonomie de la conscience en christianisme », au moyen de l'incise suivante placée en exergue sur la couverture de ce dossier et de tout le volume ainsi paru : « Personne et bien commun ». La tradition de l'Église catholique est pourtant habitée par la conviction comme quoi la personne humaine doit suivre sa conscience : mais, non seulement toute personne humaine se doit de rechercher le bien, mais la personne humaine catholique doit vivre cette recherche en communion avec son Église ; que chaque croyant catholique puisse y vivre en accord avec la foi et les mœurs catholiques. C'est au fidèle catholique d'examiner devant Dieu les principes existentiels de cette foi catholique, dans le but que chaque catholique puisse poser son propre jugement éclairé de conscience, c'est-à-dire poser un jugement de conscience en connaissance de cause. Ainsi peuvent s'interpeller le libre arbitre, la liberté de conscience, la liberté religieuse et l'épikie, avec le concours d'un accompagnement et d'une sollicitude de la part de la pastorale de l'Église de référence, à laquelle adhère chaque fidèle catholique en principe.

Évocation du libre examen protestant

Nous savons que la Réforme protestante est complexe et protéiforme¹¹. S'y dégagent des traditions qui magnifient la conscience des baptisés en privilégiant trois sources, trois autorités, que sont les autorités de la Foi, de la Bible, de la Grâce divine. Les croyants et croyantes protestants se situent de manière très diversifiée et plus ou moins à distance de l'institution ecclésiale, mais aussi selon une certaine communion avec leurs Églises d'appartenance respectives. Dans ces contextes complexes, il s'agit d'évaluer le rapport entre les trois sources divines et l'autorité de chaque Église protestante exercée auprès de chaque conscience de fidèle confessant son protestantisme.

Rappelons en préalable à notre développement que, bien sûr, Luther n'est pas le luthéranisme, que Calvin n'est pas le calvinisme et que Calvin s'était opposé au libre examen.

La notion de libre examen chez Luther est d'abord spirituelle¹² et théologique, même s'il s'agit d'un chapitre épineux du théologico-politique, alors

10. GEFFRÉ Cl., « Autorité des Écritures et autonomie de la conscience », J.-P. DURAND (dir.), « Autorité et autonomie de la conscience en christianisme » (Dossier), *Le Supplément*, n° 155, décembre 1985, p. 65-74. Voir dans le même volume le second dossier thématique collectif : DARRIBÈRE J., « Le bien commun (canon 223) », P. VALDRINI (dir.), « Chronique annuelle de la Faculté de droit canonique. Paris », *Le Supplément*, numéro cit., p. 142-144.

11. LEMAITRE N. et LIENHARD M. (dir.), *La théologie. Une anthologie*, t. III : *Renaissance et Réformes*, Paris, Cerf, 2010 ; voir dans le présent volume la communication de Michel Grandjean.

12. BOUYER L., *Histoire de la spiritualité chrétienne*, t. III : *La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane*, Paris, Cerf, 2011.

qu'implose la chrétienté de Charles Quint sous la pression politico-religieuse de la Réforme protestante et du schisme anglican. Dans ces convulsions, se manifeste une théologie de la déchirure entre une certaine spiritualité médiévale augustinienne et un humanisme théologique, philosophique, sociétal. Nous allons seulement l'évoquer¹³.

Il faudrait rendre compte aussi de plusieurs courants religieux quant au libre examen, même en dehors du protestantisme.

Qu'en est-il du nominalisme au xiv^e siècle et du rapport à la conscience? Nous avons édité¹⁴ et relu notre ancien et regretté collaborateur le rédemptoriste Louis Vereecke sur les crises nominalistes et humanistes du xiv^e siècle.

Nous avons par exemple revisité de Louis Cognet, son étude de l'essor de la spiritualité moderne entre précisément 1500 et 1650¹⁵. Qu'en est-il dans ce contexte des fondateurs de la Réforme protestante, précisément de Luther et de Calvin¹⁶? Qu'en est-il du dissident de Calvin, le pré-libéral Castellion, à considérer plus récemment à travers les études à Naples de Maria d'Arienzo¹⁷?

Qu'en est-il ensuite des milieux jansénistes¹⁸? Nous avons parcouru des œuvres de Jean Delumeau sur le catholicisme, sur le jansénisme et sur l'évolution entre Luther et les philosophes des Lumières. Nous avons repensé à notre professeur François Tricaud, ses cours sur sa traduction en 1971 du *Léviathan* de Hobbes.

Dans cette marche vers l'autonomie de la conscience, il importerait de lire et relire les Réformateurs protestants, puis, après leur disparition, de considérer la période des « Temps modernes¹⁹ », puis la période²⁰ dite en théologie de « la Modernité » ou des « Lumières » réputées contrastées de la raison (1750-1880). Et il ne faudrait pas y sous-estimer le piétisme. Le théologien Bernard Lauret écrit en 2016 : « Le piétisme, comme expérience irréductible au seul noétique et comme cheminement personnel des sujets en quête de sens, est caractéristique d'une porosité sélective entre foi et

13. GUGGISBERG H. R., LESTRINGANT Fr. et MARGOLIN J.-Cl. (dir.), *La Liberté de conscience (xv^e-xvii^e siècles)*, Actes du colloque de Mulhouse et de Bâle (1989), Genève, Droz, 1991.

14. VERECKE L., « Autonomie de la conscience et autorité de la loi. Jalons d'histoire : saint Thomas, averroïsme, G. d'Ockham, F. Suarez », J.-P. DURAND (dir.), dossier cité, *Le Supplément*, numéro cité, p. 15-28.

15. *La Spiritualité moderne. 1. L'Essor, 1500-1650*, Paris, Aubier, 1966, réédition Paris, Cerf, 2011. Voir aussi BEDOUELLE G. et ROUSSEL B. (dir.), *Le temps des réformes et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1995.

16. OLIVIER D., « L'absolu luthérien de la conscience : de Luther à la tradition luthérienne » ; COLLANGE J.-Fr., « Une éthique de la responsabilité : de Calvin aux Églises réformées aujourd'hui », J.-P. DURAND (dir.), dossier cité, *Le Supplément*, numéro cit., p. 29-40 et p. 41-54.

17. *La libertà di coscienza nel pensiero di Sébastien Castellion*, Turin, G. Giappichelli, 2008.

18. ICARD S., « Cornelius Jansen, dit Jansenius (1585-1638) », B. LAURET (dir.), *La théologie, une anthologie*, t. IV, D.-O. HUREL et M.-Cr. PITASSI (dir.), *Les temps modernes*, Paris, Cerf, 2013, p. 47-50. Voir les travaux de Françoise Hildesheimer, de René Tavenaux, de Jean Orcibal, de Monique Cottret ainsi que sa communication ici même et celle de Pascale Thouvenin.

19. Cf. le choix du titre donné au t. IV de LAURET B. (dir.), *La théologie : une anthologie*, Paris, Cerf, 2013 : *Les Temps modernes*.

20. Datée par Bernard Lauret ainsi : 1750-1888, *op. cit.*, p. 7.

modernité non seulement dans le christianisme occidental, comme évoqué ci-dessus, mais aussi dans le hassidisme des communautés juives d'Europe centrale et dans le christianisme oriental avec la *Philocalie*²¹. »

Revenons aux Réformateurs protestants Luther et Calvin :

Luther († 1546), est réputé avoir participé en quelque sorte à la première rupture entre la conscience chrétienne et l'Église. Sa conscience est finalement seule devant Dieu, et plus spécifiquement devant la Bible qui est confessée être la Parole de Dieu. Luther l'a affirmé et confirmé devant la Diète impériale de Worms le 18 avril 1521. À la *Sola scriptura* répond la *Sola conscientia*. Rien ne doit intervenir selon Luther entre la Bible et la conscience. Nous l'avons déjà dit : quand Luther invoque le libre examen, c'est en théologien, non en fondateur de nouvelle Église, ni de nouvelles principautés affranchies de l'orthopraxie politico-religieuse catholique romaine.

Quant à Calvin : à Bâle en 1536, sans préconiser le libre examen, il est attentif à l'interprétation individuelle de la Bible. Il insiste sur le caractère si ardu des textes bibliques ; leur libre interprétation est périlleuse : il se méfie de la lecture spontanée du texte biblique dont il craint la transposition sauvage. Calvin veut que la Réforme ne glisse pas notamment dans un anabaptisme, lui qui semble s'engager pour revendiquer surtout la libre interprétation personnelle de la Bible. Calvin considère que le recours à la Bible²² suppose d'autres considérations à prendre aussi en compte : en relisant dans la Bible le livre de l'Ecclésiaste, il estime qu'il n'est pas suffisant de lire ce livre biblique pour savoir si l'âme, par exemple, survit après la mort. Il faut aussi réfléchir, pour travailler cette question, à la théologie de la temporalité ou du temps, pour répondre à la question ici de savoir si l'âme, qui existe selon Calvin, survit après la mort²³.

Nous savons que le siècle des Lumières radicalisera et fragilisera cette rupture entre la conscience et l'Église, notamment l'Église catholique : Voltaire, Diderot, Helvétius et le baron d'Holbach vont plus loin, plus radicalement, en insistant sur la relativité des consciences²⁴.

Jean-Jacques Rousseau († 1777), insiste, lui, sur l'universalité des règles de la conscience. Il relie la conscience uniquement à la nature : des règles au fond du cœur, écrites par la nature « en caractères ineffaçables » affirme le philosophe dans la *Profession de foi du vicaire savoyard*.

Dans un contexte allemand protestant et philosophique, évoquons Emmanuel Kant († 1804), philosophe si réputé pour avoir influencé en

21. LAURET B., « Le piétisme », dans *id.* (dir.), *La théologie, une anthologie, op. cit.*, t. V, A. FRANZ et P. NEUNER (dir.), *La Modernité*, Paris, Cerf, 2016, p. 75.

22. GIBERT P., *L'Invention critique de la Bible, xv^e-xviii^e siècle*, Paris, Gallimard, 2010.

23. Voir notamment la biographie de COTTRET B., *Calvin*, Paris, Lattès, 1995.

24. Voir TRUYOL Y SERRA A., *Doctrines contemporaines du droit des gens* (1951), éd. revue, augmentée et mise à jour par R. Kolb, Paris, A. Pedone, 2007.

philosophie et en théologie l'autonomie de la conscience²⁵ ; un philosophe concerné aussi par des composantes du piétisme. L'homme ne peut être moral que s'il est parfaitement libre : c'est sa fameuse notion d'autonomie de la volonté. Le seul motif pour faire quoi que ce soit est le sentiment du devoir, l'impératif catégorique. L'homme se donne sa loi à lui-même, mais il importe que cette loi soit applicable à tous ; la nature humaine étant selon Emmanuel Kant, pareille pour tous. Car la loi universelle émane de la raison pratique ; cette loi universelle est le principe de l'acte moral. La loi universelle détermine l'objet et la fin de l'acte moral. Sans vouloir verser dans le relativisme et le subjectivisme, Kant fait opérer un passage, en quelque sorte, depuis le centre de gravité de l'objet jusqu'au sujet, comme l'a écrit à Tübingen en 1921 Richard Kroner²⁶.

Selon Brad S. Gregory en 2012, qui relit différents aspects de la Réformation protestante, Dieu est recherché dans l'Écriture sainte seule au moyen du libre examen. Advient dans ces conditions de distanciation entre Dieu et la Création, une privatisation de la foi et de la morale²⁷.

Revenons pour conclure à des sources religieuses de la liberté des consciences, précisément de liberté religieuse individuelle et de liberté de religion.

Chemins de conscience et chemins de liberté religieuse

En mémoire du socio-historien français Émile Poulat, je dois souligner une persistance de la crise moderniste, notamment à propos du statut et du régime de la conscience personnelle ; mais une crise qui ne traverse pas seulement le fait religieux catholique.

En l'honneur de mes collègues à l'Institut catholique de Paris – le théologien Claude Geffré (†) et le philosophe Jean Greisch –, il importe d'insister sur la tâche nécessaire mais difficile de l'herméneutique ; mais non seulement à propos du statut et du régime de la conscience en christianisme, mais en tout groupement de conviction.

25. Intéressant est le préalable de Jürgen Habermas envers Kant dans *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, Paris, Gallimard, 2008, « La frontière entre foi et savoir. Sur la réception et la portée actuelle de la philosophie kantienne de la religion », p. 11-60 ; voir ARENS E., *Habermas et la théologie*, Paris, Cerf, 1993.

26. Plus largement, voir DESCOLA Ph., *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*, Versailles, Éditions Quae, 2011. Le rapport à la nature reste un critère quant au positionnement de l'individuation.

27. GREGORY B. S., *The Unintended Reformation. How a Religious Revolution secularized Society*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2012.

La persistance de la crise moderniste

Le malaise anti-modernisme n'est pas dissipé dans l'Église catholique, ni dans les autres Églises chrétiennes et autres religions au xx^e siècle, ni au début du xxi^e siècle.

Dans le cadre de la présente réflexion à Nancy en 2015 sur les sources religieuses de la liberté des consciences du xiii^e au xx^e siècle, les moralités et les spiritualités de l'épique et du libre examen s'enracinant déjà dans l'Antiquité; elles parcourent le Moyen Âge, la Renaissance, les Réformes, les Temps modernes, les Lumières, jusqu'au monde contemporain assombri de crises de l'anthropologique et du démocratique. Mais le monde contemporain est riche aussi de sursauts humanistes et religieux.

Les sources religieuses de la liberté des consciences supposent d'évaluer à chaque étape et en chaque territoire souverain des statuts et des régimes concernant la liberté religieuse individuelle et la liberté des religions.

La notion de liberté religieuse traverse toute l'histoire chrétienne – principe revendiqué à l'égard des princes en des contextes différents –, une affirmation déjà présente chez Tertullien († vers 220).

Les sources religieuses de la liberté des consciences – et pour ce qui a trait à la liberté religieuse individuelle et à la liberté des religions – ont connu entre le xiii^e et le xx^e siècle des épreuves, mais aussi des apports prometteurs.

Au xx^e siècle, prenons acte de l'approfondissement catholique de la théologie personnaliste, chère à Jacques Maritain, à propos de la dignité de tout être humain devant Dieu son Créateur. Ce qui a abouti en 1965 à la promulgation par le bienheureux pape Paul VI d'une source religieuse catholique solennelle concernant la liberté des consciences : il s'agit des actes officiels du concile général et œcuménique Vatican II affirmant, au nom de toute l'Église catholique, apostolique et romaine, la « Dignité de la conscience morale²⁸ », affirmant ainsi pour toute personne humaine « le droit d'agir selon la droite règle de sa conscience²⁹ » et affirmant le « droit de la personne et des communautés à la liberté sociale et civile en matière religieuse³⁰ » : « Ce concile du Vatican déclare que la personne humaine a droit à la liberté religieuse³¹. » La liberté religieuse individuelle et la liberté de religion sont proclamées par la religion catholique, tant pour les fidèles catholiques et leur Église, que pour toute personne humaine, pour toute collectivité et communauté humaines : c'est-à-dire pour toute autre Église, religion et groupement de conviction.

28. Constitution conciliaire sur l'Église dans le monde de ce temps (*Gaudium et spes*) [1965], *Le Concile Vatican II*, préface de G. ALBERIGO, Paris, Cerf, 2003, chapitre 16, p. 523 sq.

29. *Op. cit.*, chap. 26, p. 539.

30. Déclaration conciliaire sur la liberté religieuse (*Dignitatis humanae*), *Le Concile Vatican II*, *op. cit.*, chap. 1, p. 371.

31. *Op. cit.*, chap. 2, p. 373.

L'Église catholique était certes invitée par la légalité internationale au lendemain de la Seconde Guerre mondiale à rejoindre les principes de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948, consistant en une source non religieuse d'affirmation solennelle de la liberté des consciences, notamment de la liberté religieuse et de religion.

D'ailleurs, des courants catholiques intégristes ont reproché à Paul VI et à Vatican II leur modernisme, quant aux droits séculiers de l'Homme ; et leur ont reproché de ne pas uniquement rappeler le devoir moral incombant aux êtres humains et aux sociétés humaines à l'égard de ce que doivent rester la vraie religion et l'unique Église du Christ. Or, avertis de ces critiques intégristes, Paul VI et le concile Vatican II ont déduit leur argumentation conciliaire de 1965 en faveur de la liberté des consciences et de la liberté religieuse, non pas à partir de motifs séculiers, ni à l'aide de la nouvelle légalité internationale de 1948, mais sur les fondements de motifs religieux, de motifs catholiques, précisément de ceux de la tradition religieuse et vivante de l'Église catholique ; une tradition réinterprétée sans intransigeantisme et avec humanisme, respect, douceur : ainsi, comprendre la véracité, le bien-fondé de la liberté de conscience pour tout être humain, pour tout croyant, tout chrétien, pour tout catholique, cela nécessite, selon la tradition catholique, que cette conviction soit fondée authentiquement sur une théologie fondamentale catholique de la dignité de la personne humaine devant Dieu son Créateur révélé par Jésus-Christ. Ce Jésus qui a été proclamé vrai Dieu et vrai homme au concile général et œcuménique de Chalcédoine de 451, malgré de nombreuses querelles en théologie concernant Jésus-Christ, concernant sa divinité, son humanité, sa propre conscience, son propre libre arbitre.

Le concile Vatican II au ^{xx}e siècle n'a pas seulement affirmé la liberté de conscience et la liberté religieuse à partir de la tradition catholique qu'il a ainsi su purifier tout en la respectant. Le concile Vatican II a assumé le difficile problème traditionnel de l'éclairage de la conscience par la Vérité : dans sa démarche qui s'est voulue délibérément non moderniste, le concile Vatican II a invité la conscience chrétienne à ne pas être refermée sur elle-même ; le concile Vatican II se réfère précisément à l'Épître de saint Paul aux Romains (2,14-16) pour rappeler que la conscience doit être éclairée. Et le chapitre 16 de la constitution *Gaudium et Spes* du concile Vatican II ajoute ceci : « Toutefois, il arrive souvent que la conscience s'égaré, par suite d'une ignorance invincible, sans perdre pour autant sa dignité. » Ainsi, l'erreur obtient ses droits au respect dans l'Église catholique, à l'occasion du concile Vatican II, c'est-à-dire au regard d'un catholicisme qui avait peine à renoncer à son intransigeance. Une intransigeance qui l'avait conduit jusqu'en 1965 à affirmer que l'erreur n'avait pas à prétendre à des droits : ni dans cette Église ni dans la Cité. Un parcours de réformes conciliaires profondes au cours du concile Vatican II qui doivent, écrit-on, beaucoup

aux apports déjà de saint Augustin et bien plus récemment du cardinal britannique John H. Newman († 1890), ainsi qu'au théologien américain John Courtney Murray († 1967)³².

L'herméneutique

Insistons sur l'herméneutique théologique et canonique comme voies de connaissance modernes et post-modernes au service d'une ouverture orthopraxe des sources religieuses au respect de la liberté des consciences.

Au xx^e siècle et même encore au début du xxi^e siècle, subsistent des limites en ce qui concerne la moralité et la canonicité à exercer l'épikie catholique, surtout devant la Loi naturelle, nous l'avons souligné. Cette dernière est elle-même en débat quant à son contenu culturel ; ce qui pose le problème de la nécessité et de l'opportunité d'une casuistique pour des cas particuliers³³.

N'a-t-il pas fallu attendre le xxi^e siècle pour admettre en catholicisme plus officiellement des méthodologies en herméneutique³⁴ ?

Plus largement, les entreprises herméneutiques ne sont-elles pas redevables à Hans-Georg Gadamer et à son rayonnement³⁵ ?

Des démarches cognitives en herméneutique que le philosophe Paul Ricœur avait su recommander au xx^e siècle aux théologiens et théologiennes du protestantisme³⁶.

32. GONNET D., s.j., *La liberté religieuse à Vatican II. La contribution de John Courtney Murray*, Paris, Cerf, 1994.

33. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard selon la loi naturelle*, suivi de *Pour lire le document « À la recherche d'une éthique universelle »* par le Fr. BONINO S. Th., préface à l'édition française par M^{gr} R. Minnerath, Paris, Cerf, 2009 ; le numéro de la *Revue d'éthique et de théologie morale* n° 261 (2010) consacré à « la loi naturelle : le retour d'un concept en miettes ? », E. GAZIAUX et L. LEMOINE (dir.) ; TZITZIS S., « Herméneutique du droit naturel. À propos de deux ouvrages récents », *Revue historique de droit français et étranger*, n° 2, avril-juin 1992, p. 233-246 ; PLANTY-BONJOUR G. et LEGEAIS R. (éd.), *L'évolution de la philosophie du droit en Allemagne et en France depuis la Seconde Guerre mondiale*, Paris, PUF, 1991 ; et APOSTOLIDIS Ch., *Doctrines juridiques et droit international. Critique de la connaissance juridique*, Paris, Eyrolles, 1991.

34. COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Église* (1993), Paris, Cerf, 2007 ; BENOÎT XVI, *Exhortation apostolique La Parole du Seigneur*, Paris, Bayard/Cerf/Fleurus-Mame, 2010 ; COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *La théologie aujourd'hui. Perspectives, principes et critères*, Paris, Cerf, 2012 ; KASPER W., *Dogme et Évangile* (1967), Paris, Cerf, 2010 ; KABAMBA NZWELA A., *Le théologien catholique. Vocation contemporaine du théologien catholique et protection de la communion de son Église*, préface de J.-P. Durand, Paris, Cerf, 2015.

35. GADAMER H. G., *Vérité et méthode* (1960), traduction française de la 2^e édition par E. Sacre et P. Ricœur, Paris, Seuil, 1976 ; MUSSNER Fr., *Histoire de l'herméneutique de Schleiermacher à nos jours*, trad. fr. T. Nieberding et M. Massart, Paris, Cerf, 1972 ; GRONDIN J., *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Cerf, 1999 ; GREISCH J., *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985 ; AGUIRE ORAA J. M., *Raison critique ou raison herméneutique ? Une analyse de la controverse entre Habermas et Gadamer*, Paris/Vitoria, Eset/Cerf, 1998.

36. Entre autres nombreux travaux de Paul Ricœur, voir sa mise au point intitulée « Une herméneutique philosophique de la religion : Kant », J.-P. JOSSUA, o.p. et N. J. SED, o.p. (éd.), *Interpréter. Hommage amical à Claude Geffré*, Paris, Cerf, 1992, p. 25-48 ; VINCENT G., « La rationalité herméneutique du discours théologique de Calvin », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 63/1, janvier-mars

Il aurait fallu parler davantage des limites du libre examen protestant et anglican.

En tout cas, comment ne pas se souvenir que dans une mentalité moderne très différente de celle du Français Condorcet, le libéral britannique John Locke espérait, quant à lui, que tous les membres de la société, même modernisée, soient des croyants, afin que leurs croyances et donc leur morale, tenues en principe à être et à rester en cohérence avec cette foi, les gardent de l'arbitraire que risquent de dicter des désirs impérieux et des passions inconstantes ?

À propos de la liberté religieuse :

Nous insistons ici sur des sources religieuses, mais il s'agit de saluer aussi les développements de l'universalité séculière de la liberté religieuse, non seulement individuelle, mais aussi collective, moyennant certes le respect de l'ordre public de la cité séculière et de la légalité internationale.

Certes, de graves discriminations géopolitiques subsistent, que le ^{xx}^e siècle n'avait pas réussi à surmonter, même si la conscience des droits de l'Homme y fut consacrée en de nombreux référentiels formels, nationaux, régionaux et internationaux.

Qu'en est-il des sources religieuses de la liberté religieuse du ^{xiii}^e siècle au ^{xx}^e siècle ?

Les Églises chrétiennes connaissent des chemins fort différenciés, notamment en raison de leurs traditions et de leurs herméneutiques théologiques respectives, ainsi que de leurs types d'inculturations dans des contextes plus ou moins hostiles, ou plus ou moins tolérants, envers la liberté de conviction et de mœurs.

Comment ne pas évoquer le rapport d'un synode tout à fait fictif, à propos d'un soi-disant synode dit « Synode sur la liberté de conscience », en date de 1582 ; un rapport écrit sous la plume inventive de l'humaniste érasmien, écrivain et controversiste néerlandais Thierry Coornhert : un ouvrage paru aux Éditions du Cerf à Paris en 1979. Un synode idéalisé dans l'espoir que catholiques, luthériens et réformés veuillent se parler, au lieu de se faire la guerre, sur la liberté de conscience, sur la liberté de la presse, sur le droit de se justifier, de critiquer, de contester, en religion et en politique. Nous savons que faute de pouvoir en finir avec les guerres de religions chrétiennes, si épuisantes, il fallut instaurer à partir de 1648 un certain ordre westphalien. Ce qui produisit des sources théologico-politiques qui brimèrent durablement les consciences sous les fêrules de « droits divins » ou de « droits naturels » princiers de plus en plus absolus, y compris sur les Églises.

Une source plus avenante voudrait border la fin de notre propos en citant une ultime source religieuse, à savoir un canon du *Code de droit*

1987, p. 133-156 ; LEGENDRE P., *Sur la question dogmatique en Occident, Aspects théoriques*, Paris, Fayard, 1999.

canonique latin catholique de 1983 : le canon 214 qui innove en quelque sorte et qui tente de concilier de manière programmatique et juridictionnelle des dimensions aussi complexes que le rapport entre mystique et religion, ainsi que le rapport entre libre forme propre de vie spirituelle et pleine communion ecclésiale (en vertu du canon 205). Selon le canon 214 : « Les fidèles ont le droit de rendre le culte à Dieu selon les dispositions de leur rite propre approuvé par les Pasteurs légitimes de l'Église, et de suivre leur forme propre de vie spirituelle qui soit toutefois conforme à la doctrine de l'Église³⁷. »

37. CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Les nouveaux courants charismatiques. Approches, discernement, perspectives*, Paris, Bayard/Cerf/Fleurus-Mame, 2010 ; BERNARD Ch.-A., *Le Dieu des mystiques*, III, *Mystique et action*, Paris, Cerf, 2000 ; *id.*, *Théologie mystique*, Paris, Cerf, 2005 ; NAULT J.-Ch., *La saveur de Dieu. L'acédie dans le dynamisme de l'agir*, Paris, Cerf, 2006 ; KRUMENACKER Y., *L'École française de spiritualité. Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*, Paris, Cerf, 1998 ; CERTEAU M. de, *Le voyage mystique*, Paris, Mélanges de sciences religieuses/Cerf, 1988 ; SERRA B., « Sull'equità canonica quale oggetto di una pretesa giuridicamente esigibile », *Stato, Chiesa e pluralismo confessionale*, n° 36 (2017), sur [<http://www.statoechiese.it>].