

TABLE DES MATIÈRES

Note préliminaire

1. REGARDER LE CONTEXTE ACTUEL

2. LA PERSPECTIVE DE DIGNITATIS HUMANAЕ AUJOURD'HUI ET AUJOURD'HUI

Avant le Concile Vatican II

Les points saillants de Dignitatis Humanae La liberté religieuse après le Concile Vatican II Un seuil de nouveauté?

3. LE DROIT DE LA PERSONNE À LA LIBERTÉ DE RELIGION

La dispute sur les fondements théoriques

Dignité et vérité de la personne humaine Être une personne est inhérent à la condition humaine

La médiation de la conscience

4. LE DROIT DES COMMUNAUTÉS À LA LIBERTÉ RELIGIEUSE

Dimension sociale de la personne humaine

Subsidiarité et histoire fondatrice

Pratiques religieuses et humanité concrète

Éducation intégrale et intégration dans la communauté

La valeur des organismes intermédiaires et de l'État

L'État, le réseau et les communautés de conviction

5. L'ÉTAT ET LA LIBERTÉ RELIGIEUSE

Le christianisme et la dignité de l'État

La dérive "monophysite" dans les relations entre religion et État

La réduction "libérale" de la liberté de religion

Ambiguïté de l'État moralement neutre

6. LA CONTRIBUTION DE LA LIBERTÉ RELIGIEUSE À LA COHABITATION ET À LA PAIX SOCIALE

La liberté religieuse pour le bien de tous

Être ensemble a les qualités du bien

Le juste discernement de la liberté religieuse

Les extensions de la liberté religieuse

7. LA LIBERTÉ RELIGIEUSE DANS LA MISSION DE L'ÉGLISE

Le témoignage gratuit de l'amour de Dieu

L'Église proclame la liberté religieuse pour tous

Le dialogue interreligieux comme moyen de paix

Le courage du discernement et le rejet de la violence au nom de Dieu

CONCLUSION

LIBERTÉ RELIGIEUSE POUR LE BIEN DE TOUT LE MONDE

Note préliminaire

Au cours de son neuvième quinquennat, la Commission théologique internationale a eu l'occasion d'approfondir une étude sur le sujet de la liberté de religion dans le contexte actuel. Cette étude a été menée par un sous-comité spécial présidé par le révérend Javier Prades López et composé des membres suivants: le révérend Željko Tanjić, le révérend John Junyang Park, la professeure Moira Mary McQueen, le père Bernard Pottier, SI, Prof. Tracey Rowland, Mgr Pierangelo Sequeri, Rév. Philippe Vallin, Révérend Koffi Messan Laurent Kpogo, P. Serge-Thomas Bonino, OP.

Les discussions générales sur le sujet en question ont eu lieu lors de diverses réunions du sous-comité et à l'occasion des sessions plénières de la Commission elle-même, au cours des années 2014-2018. Le texte actuel a été expressément approuvé par la majorité des membres de la Commission théologique internationale lors de la session plénière de 2018, par vote écrit. Le document a ensuite été soumis à l'approbation de son président, Son Éminence le Cardinal Luis F. Ladaria, SI, Préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, qui, après avoir reçu l'avis favorable du Saint-Père François, le 21 mars 2019, a autorisé sa publication.

APPROCHE THÉOLOGIQUE AUX DÉFIS CONTEMPORAINS

1. REGARDER LE CONTEXTE ACTUEL

1. En 1965, la Déclaration conciliaire *Dignitatis humanae* a été approuvée dans un contexte historique très différent de l'actuel, également en ce qui concerne le thème qui en constituait le thème central, à savoir celui de la liberté de religion dans le monde moderne. Sa clarification courageuse des raisons chrétiennes du respect de la liberté religieuse des individus et des communautés, dans le cadre de l'état de droit et des pratiques de justice des sociétés civiles, suscite toujours notre admiration. La contribution du Concile, que nous pouvons bien définir comme prophétique, a offert à l'Église un horizon de crédibilité et de reconnaissance qui a grandement aidé son témoignage évangélique dans le contexte de la société contemporaine.

2. Entre-temps, un nouveau protagonisme des traditions religieuses et nationales au Moyen-Orient et en Asie a considérablement modifié la perception des relations entre religion et société. Les grandes traditions religieuses du monde n'apparaissent plus seulement comme des vestiges d'anciennes époques et de cultures prémodernes vaincues par l'histoire. Les différentes formes d'appartenance religieuse ont un impact nouveau sur la constitution de l'identité personnelle, sur l'interprétation du lien social et sur la recherche du bien commun. Dans de nombreuses sociétés sécularisées, les différentes formes de communauté religieuse sont toujours perçues socialement comme des facteurs pertinents d'intermédiation entre les individus et l'État. L'élément relativement nouveau, dans la configuration actuelle de ces modèles, peut être reconnu dans le fait qu'aujourd'hui, - directement ou indirectement - contre le modèle libéral-démocrate de l'état de droit et l'orientation techno-économique de la société civile.

3. Partout où dans le monde se pose le problème de la liberté religieuse, ce concept est discuté en référence - positive ou négative - à une conception des droits de l'homme et des libertés civiles associée à une culture politique libérale, démocratique, pluraliste et laïque. La rhétorique humaniste qui fait appel aux valeurs de coexistence pacifique, de dignité individuelle, de dialogue interculturel et interreligieux est exprimée dans le langage de l'État libéral moderne. Et, plus profondément encore, il s'appuie sur les principes chrétiens de la dignité de la personne et de la proximité entre les hommes, qui ont contribué à la formation et à l'universalisation de cette langue.

4. La radicalisation religieuse actuelle, appelée "fondamentalisme", dans le contexte des différentes cultures politiques, admission à la citoyenneté culturelle et politique complète des individus. Une forme de "totalitarisme doux", pourrait-on dire, ne semble pas être un simple retour plus "observateur" à la religiosité traditionnelle. Cette

radicalisation est souvent caractérisée par une réaction spécifique à la conception libérale de l'État moderne, en raison de son relativisme éthique et de son indifférence à l'égard de la religion. En revanche, l'État libéral apparaît à beaucoup comme critiquable aussi pour la raison opposée: c'est-à-dire parce que sa neutralité proclamée ne semble pas pouvoir éviter la tendance à considérer la foi professée et l'appartenance religieuse comme un obstacle à la société.

5. La prétendue neutralité idéologique d'une culture politique qui prétend vouloir s'appuyer sur la formation de règles de justice purement procédurales, supprimant toute justification éthique et toute inspiration religieuse, montre la tendance à élaborer une idéologie de la neutralité qui impose en réalité la marginalisation, sinon exclusion, de l'expression religieuse de la sphère publique. Et par conséquent, de la pleine liberté de participer à la formation d'une citoyenneté démocratique. D'où l'ambivalence d'une neutralité de la sphère publique seulement apparente et d'une liberté objectivement discriminante. Une culture civile qui définit son humanisme par le retrait de la composante religieuse de l'homme, est contrainte d'éliminer des parties même décisives de son histoire: de sa connaissance, de sa propre tradition, de sa cohésion sociale. Le résultat est la suppression de parties toujours plus importantes de l'humanité et de la citoyenneté à partir desquelles la société elle-même est formée. La réaction à la faiblesse humaniste du système donne même l'impression que beaucoup (surtout les jeunes) parviennent à un fanatisme désespéré: athée ou même théocratique. L'attraction incompréhensible exercée par les formes d'idéologie politique violente et totalitaire, ou le militantisme religieux, qui semblait maintenant avoir été renvoyée au jugement de la raison et de l'histoire, doit nous interroger d'une manière nouvelle et avec une analyse plus approfondie. Le résultat est la suppression de parties toujours plus importantes de l'humanité et de la citoyenneté à partir desquelles la société elle-même est formée. La réaction à la faiblesse humaniste du système donne même l'impression que beaucoup (surtout les jeunes) parviennent à un fanatisme désespéré: athée ou même théocratique. L'attraction incompréhensible exercée par les formes d'idéologie politique violente et totalitaire, ou le militantisme religieux, qui semblait maintenant avoir été renvoyée au jugement de la raison et de l'histoire, doit nous interroger d'une manière nouvelle et avec une analyse plus approfondie. Le résultat est la suppression de parties toujours plus importantes de l'humanité et de la citoyenneté à partir desquelles la société elle-même est formée. La réaction à la faiblesse humaniste du système donne même l'impression que beaucoup (surtout les jeunes) parviennent à un fanatisme désespéré: athée ou même théocratique. L'attraction incompréhensible exercée par les formes d'idéologie politique violente et totalitaire, ou le militantisme religieux, qui semblait maintenant avoir été renvoyée au jugement de la raison et de l'histoire, doit nous interroger d'une manière nouvelle et avec une analyse plus approfondie.

6. Contrairement à la thèse classique, qui prévoyait la réduction de la religion comme un effet inévitable de la modernisation technique et économique, on parle aujourd'hui du retour de la religion sur la scène publique. La corrélation automatique entre progrès civil et extinction de religion, en vérité, s'était formulée sur la base d'un préjugé idéologique, qui considérait la religion comme la construction mythique d'une société humaine ne maîtrisant pas encore les instruments rationnels capables de produire émancipation et bien-être des peuples. Ce schéma s'est révélé insuffisant, non seulement par rapport à la véritable nature de la conscience religieuse, mais aussi par rapport à la confiance naïve tournée vers les effets humanistes de la modernisation technologique. Néanmoins, c'est précisément la réflexion théologique qui a permis de clarifier, au cours de ces décennies, les fortes ambiguïtés de ce qu'on appelait à la hâte le retour de la religion. En fait, ce soi-disant "retour" présente également des aspects de la "régression" vers les valeurs personnelles et la coexistence démocratique qui sont à la base de la conception humaniste de l'ordre politique et du lien social. De nombreux phénomènes associés à la présence nouvelle du facteur religieux dans les sphères politique et sociale semblent être complètement hétérogènes - voire contradictoires - par rapport à la tradition authentique et au développement culturel des grandes religions historiques. De nouvelles formes de religiosité, cultivées à la suite de contaminations arbitraires entre la recherche du bien-être psycho-physique et les constructions pseudo-scientifiques de la vision du monde et de soi, apparaissent plutôt aux croyants eux-mêmes, comme des déviations troublantes de l'orientation religieuse. Sans parler de la motivation religieuse grossière de certaines formes de fanatisme totalitaire, qui visent à imposer la violence terroriste, même au sein des grandes traditions religieuses.

7. La soustraction progressive post-moderne de l'engagement à la vérité et à la transcendance soulève certainement le thème politique et juridique de la liberté de religion en termes nouveaux. D'autre part, les théories de l'Etat libéral qui le considèrent comme radicalement indépendant de l'apport de l'argumentation et du témoignage de la culture religieuse doivent le concevoir comme plus vulnérable à la pression des formes de religiosité - ou pseudo-religiosité - cherchant à s'affirmer dans l'espace public en dehors des règles d'un dialogue culturel respectueux et d'une confrontation démocratique civile. La protection de la liberté religieuse et de la paix sociale suppose un État qui développe non seulement des logiques de coopération mutuelle entre les communautés religieuses et la société civile, mais il se montre capable d'activer la circulation d'une culture de religion adéquate. La culture civile doit surmonter les préjugés d'une vision purement émotionnelle ou idéologique de la religion. La religion, à son tour, doit être incitée sans cesse à élaborer dans un langage compréhensible sur le plan humaniste la vision de la réalité et de la coexistence qui l'inspire.

8. Le christianisme - le catholicisme d'une manière spécifique, et précisément avec le sceau du Concile - a conçu une ligne de développement de sa qualité religieuse qui passe par le rejet de toute tentative d'exploitation du pouvoir politique, même si elle est pratiquée en vue d'un prosélytisme de foi. L'évangélisation aborde aujourd'hui la mise en valeur positive d'un contexte de liberté de conscience civile et religieuse, que le christianisme interprète comme un espace historique, social et culturel propice à un appel de la foi qui ne veut pas être confondu avec la fiscalité, ni profiter de un état de crainte de l'homme. La proclamation de la liberté religieuse, qui doit être valable pour tous, et le témoignage d'une vérité transcendante, qui n'est pas imposée par la force, ils semblent adhérer profondément à l'inspiration de la foi. La foi chrétienne, de par sa nature, est ouverte à la confrontation positive avec les raisons humaines de vérité et de bien que l'histoire de la culture met en lumière dans la vie et la pensée des peuples. La liberté de rechercher des mots et les signes de la vérité de Dieu et la passion pour la fraternité des hommes vont toujours de pair.

9. Les transformations récentes du scénario religieux ainsi que de la culture humaniste dans la vie politique et sociale des peuples confirment - s'il le fallait - que les relations entre ces deux aspects sont étroites, profondes et d'une importance vitale pour la qualité de la coexistence et pour l'orientation de l'existence. Dans cette perspective, la recherche des formes les plus appropriées pour garantir les meilleures conditions possibles pour leur interaction, dans la liberté et la paix, constitue un facteur décisif pour le bien commun et pour le progrès historique des civilisations humaines. La saison imposante des migrations de peuples entiers, dont les terres sont maintenant rendues hostiles à la vie et à la coexistence, principalement en raison d'un règlement endémique de la pauvreté et d'un état de guerre permanent, crée, en Occident, sociétés structurellement interreligieuses, interculturelles, interethniques. Ne serait-il pas temps de discuter, au-delà de l'urgence, du fait que l'histoire semble imposer la véritable invention d'un nouvel avenir pour la construction de modèles de relations entre liberté religieuse et démocratie civile? Le trésor de culture et de foi dont nous avons hérité au cours des siècles et que nous avons librement accepté, ne devrait-il pas générer un humanisme réellement à la hauteur de l'attrait de l'histoire, capable de répondre à la question d'une terre plus habitable? Le fait que l'histoire semble imposer la véritable invention d'un nouvel avenir pour la construction de modèles de relations entre liberté religieuse et démocratie civile? Le trésor de culture et de foi dont nous avons hérité au cours des siècles et que nous avons librement accepté, ne devrait-il pas générer un humanisme réellement à la hauteur de l'attrait de l'histoire, capable de répondre à la question d'une terre plus habitable? Le fait que l'histoire semble imposer la véritable invention d'un nouvel avenir pour la construction de modèles de relations entre liberté religieuse et démocratie civile? Le trésor de culture et de foi dont nous avons hérité au cours des siècles et que nous avons librement accepté, ne devrait-il pas générer un humanisme réellement à la hauteur de l'attrait de l'histoire, capable de répondre à la question d'une terre plus habitable?

10. En ce qui concerne les "signes des temps" à venir, qui ont déjà commencé à apparaître, il est nécessaire de disposer d'outils adéquats pour actualiser la réflexion chrétienne, le dialogue religieux et la confrontation civile. La démission, confrontée à la dureté et à la complexité de certaines involutions du présent, serait une faiblesse injustifiable en ce qui concerne la responsabilité de la foi. Le lien de la liberté religieuse et de la dignité humaine est également devenu politique central: les deux sont étroitement liés, d'une manière qui est clairement claire aujourd'hui. Une Eglise croyante qui vit dans des sociétés humaines de plus en plus caractérisées dans un sens multi-

religieux et multi-ethnique - cela semble être le mouvement de l'histoire - doit pouvoir développer dans le temps une compétence appropriée à la nouvelle condition existentielle de son témoignage de foi. Une condition pas si différente, en outre, sur une inspection plus minutieuse, de celle dans laquelle le christianisme a été envoyé pour semer et a pu s'épanouir.

11. Ce document commence par rappeler l'enseignement de la Déclaration conciliaire *Dignitatis humanae* et son accueil, dans le magistère et en théologie, après le Concile Vatican II. (cf. chapitre 2). Ensuite, dans un aperçu synthétique des principes, avant tout anthropologiques, de la conception chrétienne de la liberté de religion, il est question de la liberté de religion de la personne dans sa dimension individuelle (cf. chapitre 3), puis dans sa dimension communautaire. un autre est la valeur des communautés religieuses en tant que corps intermédiaires de la vie sociale (cf. chapitre 4). Les deux aspects sont cependant inséparables dans la réalité, car l'enracinement de la liberté religieuse dans la condition personnelle de l'être humain indique le fondement ultime de sa dignité inaliénable, il semble utile de procéder avec cet ordre. Par la suite, la liberté de religion à l'égard de l'État est prise en compte et quelques éclaircissements sont proposés quant aux contradictions enregistrées dans l'idéologie de cette conception de l'État sans distinction de religion, d'éthique ou de valeur (cf. chapitre 5). Dans les derniers chapitres, le document met l'accent sur la contribution de la liberté religieuse à la coexistence et à la paix sociale (voir chapitre 6), avant de mettre en évidence la place centrale de la liberté religieuse dans la mission de l'Église aujourd'hui (cf. chapitre 7).

12. L'approche générale de la réflexion que nous proposons dans le texte peut être brièvement décrite en ces termes. Nous n'avons pas l'intention de proposer un texte académique sur les nombreux aspects du débat sur la liberté de religion. La complexité du thème, tant du point de vue des différents facteurs de la vie personnelle et sociale en jeu que du point de vue des perspectives interdisciplinaires qu'il remet en question, est une évidence commune. Notre choix méthodologique fondamental peut être résumé comme une réflexion théologique-herméneutique, dans un double objectif. a) Premièrement, proposer une mise à jour motivée de la réception de *Dignitatis humanae*. b) Deuxièmement, expliquer les raisons de la bonne intégration - anthropologique et politique - entre l'instance personnelle et communautaire de la liberté de religion. La nécessité de cette clarification dépend essentiellement de la nécessité pour la doctrine sociale de l'Église de prendre en compte les preuves historiques les plus pertinentes de la nouvelle expérience mondiale.

13. L'indifférence éthique-religieuse absolue de l'État affaiblit la société civile vers le discernement nécessaire à l'application d'un droit véritablement libéral et démocratique, capable de prendre en compte de manière efficace les formes de société qui interprètent le lien social à la lumière de la société. En même temps, l'élaboration correcte de la pensée sur la liberté religieuse dans la sphère publique demande à la théologie chrétienne elle-même un approfondissement de la complexité culturelle de la forme civile contemporaine, capable de bloquer théoriquement la voie de la régression en clé, loi théocratique de common law. Le fil conducteur de la clarification proposée ici est inspiré par l'utilité de maintenir les principes personnalistes, communautaires et chrétiens de la liberté de religion de tous étroitement liés, tant sur le plan anthropologique que théologique.. Le développement n'aspire pas (ni ne pourrait le faire) au caractère systématique du "traité". En ce sens, il ne faut donc pas attendre de ce texte un exposé théorique détaillé des catégories (politiques et ecclésiologiques) concernées. D'autre part, il est de notoriété publique que nombre de ces catégories sont exposées à des fluctuations de signification: à la fois en raison du contexte culturel différent de l'emploi et selon les différentes idéologies de référence. Malgré cette limite objective, imposée par le sujet lui-même et par son évolution, cet outil de mise à jour peut offrir une aide valable pour un meilleur niveau de compréhension et de communication du témoignage chrétien. Que ce soit dans le domaine de la conscience ecclésiale en ce qui concerne le respect des valeurs humanistes de la foi;

2. LA PERSPECTIVE DE DIGNITATIS HUMANAЕ AUJOURD'HUI ET AUJOURD'HUI

Le chapitre veut souligner le sens que les pères conciliaires ont donné à la liberté de religion en tant que droit inaliénable de toute personne. Nous évaluerons l'enseignement magistral en considérant brièvement la perception que l'Église avait avant le Concile Vatican II et sa réception dans le récent Magistère.

Avant le concile Vatican II

14. La Déclaration du Concile Vatican II sur la liberté de religion révèle une maturation de la pensée du Magistère sur la nature propre de l'Église en relation avec la forme juridique de l'État [1] . L'histoire du document montre l'importance essentielle de cette corrélation pour l'évolution homogène de la doctrine, due à des changements substantiels du contexte politique et social dans lequel la conception de l'État et ses relations avec les traditions religieuses, avec la culture civile se transforment , avec l'ordre juridique, avec la personne humaine [2] . *Dignitatis humanae* témoigne d'un progrès substantiel dans la compréhension ecclésiale de ces relations grâce à une compréhension plus profonde de la foi, ce qui nous permet de reconnaître la nécessité de progresser dans l'exposition de la doctrine. Cette meilleure compréhension de la nature et des implications de la foi chrétienne, qui s'appuie sur les racines de la Révélation et de la tradition ecclésiale, implique une nouvelle perspective et une attitude différente à l'égard de certaines déductions et applications du magistère précédent.

15. Une certaine configuration idéologique de l'État, qui avait interprété la modernité de la sphère publique comme une émancipation de la sphère religieuse, avait incité le Magistère de l'époque à condamner la liberté de conscience, entendue comme une indifférence légitime et un arbitrage subjectif à l'égard de la vérité éthique et religieuse. [3]. La contradiction apparente entre la revendication de la liberté ecclésiale et la condamnation de la liberté religieuse doit maintenant être clarifiée - et surmontée- en tenant compte des nouveaux concepts qui définissent la sphère de la conscience civile: autonomie légitime des réalités temporelles, justification démocratique de la liberté politique, la neutralité idéologique de la sphère publique. La première réaction de l'Église s'explique à partir de ce contexte historique dans lequel le christianisme représentait la religion d'Etat et la religion de fait dominante dans la société occidentale. L'approche agressive d'une laïcité étatique qui répudiait le christianisme de la communauté a permis d'obtenir, dans un premier temps, une lecture théologique en termes d "'apostasie" de la foi, plutôt qu'une "séparation" légitime entre État et Eglise. [4] .

16. Face à ce dynamisme des droits de l'homme, Saint Jean XXIII avait ouvert la voie au Conseil. Dans *Pacem in terris*, il décrit les droits et les devoirs de l'homme, dans une perspective ouverte à la Déclaration universelle des droits de l'homme, et enseigne que la coexistence humaine doit être mise en œuvre dans la liberté, "de la manière qui convient à la dignité des êtres amenés par leur propre nature rationnelle à assumer la responsabilité de leur propre travail " [5] . En tant que telle, la liberté elle favorise le dynamisme de la coexistence humaine dans l'histoire et trouve son authentification dans l'ordre créatif souhaité par Dieu. En fait, c'est la capacité dont le Créateur a doté l'homme pour qu'il puisse rechercher la vérité avec son intelligence, choisir la bon avec sa volonté et d'adhérer de tout son cœur à la promesse divine du salut, qui rachète et remplit sa vocation à la vie dans l'amour de Dieu. Cette disposition de la liberté de l'être humain doit être défendue contre toute forme d'abus, d'intimidation ou de violence [6].

Les points forts de *Dignitatis Humanae*

17. Nous passons maintenant, bien que de manière extrêmement synthétique, à l'enseignement du Concile Vatican II. La Déclaration déclare solennellement: "Le droit à la liberté de religion est véritablement fondé sur la même dignité de la personne humaine que celle révélée par la parole de Dieu révélée et la même raison. Ce droit de la personne humaine à la liberté de religion doit être reconnu et sanctionné en tant que droit civil dans le système juridique de la société "(DH 2a). *Dignitatis humanae* propose quatre arguments qui justifient le choix de la liberté de religion précisément en tant que droit fondé sur la dignité de la personne humaine (cf. DH 1-8). Ces arguments sont amplement repris à la lumière de la révélation divine (cf. DH 9-11), librement acceptés dans l'acte de foi (cf. DH 10), précisant également l'exercice que l'Église en a fait (cf. DH 12-14) [7].

18. Le premier argument est l'intégrité de la personne humaine, c'est-à-dire l'impossibilité de séparer sa liberté intérieure de sa manifestation publique. Ce droit à la liberté n'est pas un fait subjectif, il découle ontologiquement de la nature et de la vocation radicale pour laquelle tout être humain est une personne dotée de raison et de volonté

en vertu de laquelle il est appelé à entrer dans une relation existentielle avec le bien, le la vérité, la justice. En termes religieux, cette vocation intrinsèque de l'être personnel est l'être humain selon le dessein divin origine I: créé comme un capax Dei, ouvert à la transcendance. C'est le fondement radical et ultime de la liberté de religion (cf. DH 2a, 9, 11, 12). Le point central est donc la sacro-sainte liberté de ne pas être forcé ou mortifié dans l'exercice authentique de la religion. À cet égard, chaque individu doit répondre de manière responsable à ses actes: sérieux dans la conscience du bien et liberté dans sa recherche de la vérité (et de la justice; cf. DH 2, 4, 5, 8, 13).

19. Le deuxième argument est intrinsèque au devoir de recherche de la vérité, qui requiert et présuppose le dialogue entre les êtres humains, selon leur nature, donc de manière sociale. La liberté religieuse, loin de priver le lien social d'importance, reste une condition partagée de la recherche d'une vérité digne de l'homme. La valeur du dialogue est décisive car "la vérité ne s'impose que par la vérité elle-même, qui pénètre l'esprit doucement et vigoureusement" (DH 1c). Le dialogue activé par cette recherche permettra à chacun, sans discrimination, d'exposer et de faire valoir la vérité reçue et découverte, afin de reconnaître son importance pour l'ensemble de la communauté humaine (cf. DH 3b) [8]. Le sujet de la liberté de religion n'est donc pas seulement l'individu, mais aussi la communauté et, en particulier, la famille. D'où la référence à la nécessité d'exercer la liberté dans la transmission des valeurs religieuses par l'éducation et l'enseignement (cf. DH 4, 5, 13b). En ce qui concerne la famille et les parents, il est dit: "Toute famille - une société qui jouit d'un droit véritable et primordial - a le droit d'ordonner librement sa propre vie religieuse sous la direction de ses parents. Ceux-ci ont le droit de déterminer l'éducation religieuse à donner à leurs enfants en fonction de leurs propres convictions religieuses. Par conséquent, le droit de choisir les écoles et les autres moyens d'éducation doit être reconnu par les autorités civiles aux parents "(DH 5a).

20. Le troisième argument découle de la nature de la religion selon laquelle l'homo religiosus, en tant qu'être social, vit et se manifeste dans la société par des actes internes et un culte public [9]. En effet, le droit à la liberté de religion s'exerce dans la société humaine et permet à l'homme de ne pas subir aucune contrainte extérieure en ce qui concerne sa relation avec Dieu (cf. DH 2, 3c-e, 4, 10, 11, 13). Les autorités civiles et politiques, dont le rôle est de s'occuper du bien commun temporel, n'ont pas le droit de s'immiscer dans des affaires relevant du domaine de la liberté de religion personnelle qui demeure intangible dans la conscience de l'individu et dans le même temps dans sa manifestation publique. , sauf s'il s'agit d'une question d'ordre public correct, fondée en tout état de cause sur des faits constatés et des informations correctes (cf. DH 1, 2, 5).

21. Le quatrième argument, enfin, touche aux limites du pouvoir purement humain, civil et juridique en matière de religion. Il est également nécessaire que la même religion soit pleinement avertie de la légitimité ou non des formes de sa manifestation publique. En effet, l'explicitation des limites de la liberté religieuse en matière de sauvegarde de la justice et de protection de la paix fait partie intégrante du bien commun (cf. DH 3, 4, 7, 8) et implique les croyants eux-mêmes (cf. DH 7, 15).

La liberté religieuse après le deuxième concile du Vatican

22. Le principe de la liberté de religion étant désormais clairement défini comme le droit civil du citoyen et des groupes de vivre et de manifester la dimension religieuse inhérente à l'homme, les pères conciliaires laissent encore des recherches plus ouvertes. Après avoir souligné les fondements, les Dignitatis humanae favorise la maturation des points issus du document conciliaire. En fait, même aujourd'hui "il ne manque pas de régimes qui, même si leurs constitutions reconnaissent la liberté de culte religieux, s'efforcent de détourner les citoyens de la profession de religion et de rendre la vie des communautés religieuses très difficile et dangereuse. Le Synode sacré, tout en saluant avec joie ces signes favorables de notre époque et en dénonçant amèrement ces faits déplorables, exhorte les catholiques et invite tous les êtres humains à examiner avec la plus grande attention à quel point la liberté religieuse est nécessaire, en particulier dans la situation actuelle de la famille humaine "(DH 15b-c). Ainsi, après cinquante ans, les nouvelles menaces à la liberté de religion ont acquis une dimension mondiale, mettant en péril d'autres valeurs morales et remettant en cause le Magistère papal dans ses principales interventions, discours et enseignements internationaux [10]. Les papes de notre époque soulignent que ce thème, en tant qu'expression plus profonde de la

liberté de conscience, soulève des questions anthropologiques, politiques et théologiques qui semblent désormais discriminatoires pour le sort du bien commun et la paix entre les peuples du monde. .

23. Pour saint Paul VI, le droit à la liberté de religion est une question liée à la vérité de la personne humaine. Doué d'intellect et de volonté, l'homme a une dimension spirituelle qui fait de lui un être ouvert, relationnel et transcendant [11] . La vérité sur l'homme révèle qu'il essaie de franchir les frontières de la temporalité jusqu'à la reconnaissance de sa création par Dieu et, en tant que croyant, à la conscience d'être appelé à participer à la vie divine. Cette dimension religieuse est enracinée dans sa conscience et sa dignité consiste précisément à correspondre à la vérité des impératifs moraux et à la dialogue avec les autres. Dans le contexte actuel, le dialogue implique également les religions, qui doivent avoir une attitude ouverte les unes envers les autres, sans condamnation a priori et en évitant les controverses qui pourraient offenser indûment d'autres croyants.

24. Saint Jean-Paul II déclare que la liberté de religion, fondement de toutes les autres libertés, est une condition indispensable à la dignité de tout homme. Ce n'est pas un droit parmi d'autres mais constitue "la garantie de toutes les libertés qui assurent le bien commun des peuples et des peuples" [12] . C'est "une pierre angulaire de la construction des droits de l'homme" [13] comme aspiration et tension vers un espoir plus élevé, un espace de liberté et de responsabilité. Par conséquent, la liberté de l'homme dans la recherche de la vérité et dans la profession de conviction religieuse doit trouver une garantie claire dans l'ordre juridique de la société; c'est-à-dire qu'il doit être reconnu et sanctionné par le droit civil. Il convient que les États s'engagent, par le biais de documents normatifs, à reconnaître le droit des citoyens à la liberté religieuse, fondement de la coexistence civile pacifique, élément essentiel d'une véritable démocratie, garantie nécessaire de la vie, de la justice, de la vérité, de la paix et de la paix. mission des chrétiens et de leurs communautés [14].

25. En résumé de la pensée de Benoît XVI sur la liberté de religion, le message pour la célébration de la Journée mondiale de la paix 2011 peut être indiqué [15]. Il enseigne que le droit à la liberté religieuse est enraciné dans la dignité de la personne humaine en tant qu'être spirituel, relationnel et ouvert au transcendant. Ce n'est donc pas un droit réservé aux seuls croyants, mais à tous, car c'est la synthèse et le sommet d'autres droits fondamentaux. En tant qu'origine de la liberté morale, la liberté religieuse, si elle est respectée par tous, est un signe de civilisation politique et juridique qui garantit la réalisation d'un développement humain intégral et authentique. Par conséquent, il promeut la justice, l'unité et la paix pour la famille humaine, favorise la recherche de la vérité qui se concentre sur Dieu, sur des valeurs éthiques et spirituelles, universelles et partagées et suscite enfin le dialogue de tous pour le bien commun. Ainsi, l'ordre social et pacifique est construit. Au contraire, ne pas respecter la liberté de religion à tous les niveaux de la vie individuelle, communautaire, civile et politique offense Dieu, la dignité humaine elle-même et crée des situations de disharmonie sociale. Malheureusement, il existe encore dans le monde des épisodes de déni de la liberté religieuse qui se manifestent sous des formes religieuses douteuses telles que le sectarisme ou le fondamentalisme violent, la discrimination religieuse et même des manipulations idéologiques laïques. Une laïcité positive des institutions de l'État est donc nécessaire pour promouvoir l'enseignement religieux, «un moyen privilégié de permettre aux nouvelles générations de reconnaître en l'autre leurs frères et soeurs, avec lesquels ils peuvent marcher ensemble et collaborer» la dignité humaine elle-même et crée des situations de discorde sociale. Malheureusement, il existe encore dans le monde des épisodes de déni de la liberté religieuse qui se manifestent sous des formes religieuses douteuses telles que le sectarisme ou le fondamentalisme violent, la discrimination religieuse et même des manipulations idéologiques laïques. Une laïcité positive des institutions de l'État est donc nécessaire pour promouvoir l'enseignement religieux, «un moyen privilégié de permettre aux nouvelles générations de reconnaître en l'autre leurs frères et soeurs, avec lesquels ils peuvent marcher ensemble et collaborer» dans le monde, il y a encore de fréquents épisodes de déni de la liberté de religion qui se manifestent sous des formes de religion

équivoques, telles que le sectarisme ou le fondamentalisme violent, la discrimination religieuse et même des manipulations idéologiques laïques. Une laïcité positive des institutions de l'État est donc nécessaire pour promouvoir l'enseignement religieux, «un moyen privilégié de permettre aux nouvelles générations de reconnaître en l'autre leurs frères et soeurs, avec lesquels ils peuvent marcher ensemble et collaborer» dans le monde, il y a encore de fréquents épisodes de déni de la liberté de religion qui se manifestent sous des formes de religion équivoques, telles que le sectarisme ou le fondamentalisme violent, la discrimination religieuse et même des manipulations idéologiques laïques. Une laïcité positive des institutions de l'État est donc nécessaire pour promouvoir l'enseignement religieux, «un moyen privilégié de permettre aux nouvelles générations de reconnaître en l'autre leurs frères et soeurs, avec lesquels ils peuvent marcher ensemble et collaborer»[16] . Les religions doivent, pour leur part, faire partie d'une dynamique de purification et de conversion, œuvre de la raison juste également éclairée par la religion.

26. Le pape François souligne que la liberté de religion ne vise pas à préserver une "sous-culture" comme le voudrait une certaine laïcité, mais constitue un don précieux de Dieu pour tous, une garantie fondamentale de toute autre expression de la liberté, un rempart contre le totalitarisme et une contribution décisive à la fraternité humaine. Certains textes classiques des religions ont une force de motivation qui ouvre toujours de nouveaux horizons, stimule la pensée et augmente l'intelligence et la sensibilité. Ainsi, ils peuvent également offrir un sens pour tous les âges. Les gouvernements doivent - parmi toutes leurs tâches - protéger, protéger et défendre les droits de l'homme tels que la liberté de conscience et de religion. En effet, le respect du droit à la liberté de religion rend une nation plus forte et la renouvelle. Pour cette raison, Francis accorde une grande attention aux nombreux martyrs de notre époque, victimes de persécution et de violence pour des raisons religieuses, ainsi que d'idéologies excluant Dieu de la vie des individus et des communautés. Pour le Pontife, une religion authentique, de l'intérieur, doit pouvoir rendre compte de l'existence de l'autre pour créer un espace commun, un environnement de collaboration avec tous, dans la détermination de marcher ensemble, de prier ensemble, de travailler ensemble, pour nous aider ensemble à établir la paix [17] .

Un seuil de nouveauté?

27. Confronté à certaines difficultés dans la réception de la nouvelle orientation des *Dignitatis humanae* , le Magistère post-conciliaire a souligné la dynamique immanente au processus d'évolution homogène de la doctrine, que Benoît XVI a qualifiée d "'herméneutique de la réforme", de nouveau dans la continuité de l'unique sujet-église " [18] . La Déclaration elle-même anticipait sa signification: "L'Église a donc [...] préservé et transmis au fil des siècles la doctrine reçue du Christ et des apôtres. Et bien que dans la vie du peuple de Dieu, pèlerinage à travers les vicissitudes de l'histoire humaine, il y avait de temps en temps des moyens d'agir moins en conformité avec l'esprit évangélique, bien au contraire, malgré la doctrine de l'Église, selon laquelle personne ne peut être forcé par la force à embrasser la foi, il n'a jamais échoué »(DH12a). Le texte conciliaire apporte ainsi à son évidence fondamentale l'enseignement du christianisme selon lequel il ne faut pas forcer la religion, car ce forçage n'est pas digne de la nature humaine créée par Dieu et ne correspond pas à la doctrine de la foi professée par le christianisme. Dieu appelle chaque homme à lui-même, mais ne force personne. Par conséquent, cette liberté devient un droit fondamental que l'homme peut revendiquer en conscience et en responsabilité vis-à-vis de l'État.

28. C'est la dynamique de l'inculturation de l'Évangile qui est une immersion libre de la Parole de Dieu dans les cultures pour les transformer de l'intérieur, les éclairant à la lumière de la révélation, de sorte que même la foi soit mise au défi par des réalités historiques contingentes. - interculturalité - comme point de départ pour pouvoir discerner des significations plus profondes de la vérité révélée qui doivent, à leur tour, être reçues dans la culture du contexte [19] .

3. LE DROIT DE LA PERSONNE À LA LIBERTÉ DE RELIGION

29. En anthropologie chrétienne, chaque personne est toujours en relation avec la communauté humaine, dès sa conception et tout au long de sa vie: "Quand on parle de la personne, on se réfère à la fois à l'identité irréductible et

à l'intériorité qui constituent individuel, à la fois à la relation fondamentale avec les autres qui est à la base de la communauté humaine " [20] . Cette relation, dans laquelle la qualité humaine de l'individu et de la société est historiquement façonnée, est une dimension propre à l'existence humaine et à sa condition spirituelle même. Le bien de la personne et le bien de la communauté ne doivent pas être compris comme des principes opposés, mais comme des objectifs convergents d'engagement éthique et de développement culturel.

30. Le dialogue sur la vérité recherchée par tous et sur le bien que chacun souhaite, dans le cadre de la coexistence sociale, nous engage par conséquent à créer les meilleures conditions pour penser et mettre en pratique la vérité sur l'anthropologie et les droits de la personne dans le dialogue. Nous devons certainement faire plus, car c'est probablement la question culturelle la plus décisive pour la recomposition de la civilisation moderne, de l'économie et de la technologie avec l'humanisme intégral de la personne et de la communauté. C'est également une question cruciale pour la crédibilité humaine de la foi chrétienne, qui reconnaît dans le dévouement à la justice de cet humanisme intégral un témoignage d'une pertinence universelle pour la conversion de l'esprit et du cœur à la vérité de l'amour de Dieu.

La dispute sur les fondements théoriques

31. La réaction contre l'expérience traumatisante des totalitarismes qui, au XXe siècle, ont été massacrés au nom du pouvoir d'État, considéré comme un absolu dans lequel les personnes sont absorbées en tant que fonctions et outils de sa réalisation, occupe une place centrale dans la société. développement et dans la défense actuelle des droits inaliénables de l'individu. Dans ce cadre, le droit à la liberté de religion apparaît comme l'un des droits fondamentaux de toute personne humaine [21]. Presque tout le monde s'accorde pour dire que les "droits fondamentaux de l'homme" sont fondés sur la "dignité de la personne humaine". Mais la nature de cette dignité fait l'objet de discussions et d'un sujet d'opposition. Cette fondation transcende-t-elle objectivement l'autodétermination humaine ou dépend-elle exclusivement de la reconnaissance sociale? Est-ce ontologique ou de nature purement légale? Quelle relation entretenez-vous avec la liberté de choix personnel, la protection du bien commun, la vérité de la nature humaine? En l'absence de consensus - ou au moins d'une orientation commune - pour identifier les critères du droit à l'exercice du droit à la liberté de religion, l'arbitraire des pratiques et le conflit d'interprétations deviendront ingérables pour la société civile (et dangereux pour la communauté humaine).

Dignité et vérité de la personne humaine

32. L'incipit de Dignitatis humanae ramène les droits de la personne humaine, et en particulier le droit à la liberté de religion, à la dignité de la personne humaine. Dans un sens très général, la dignité fait référence à la perfection inaliénable du sujet-être dans l'ordre ontologique, moral ou social [22] . La notion est utilisée dans l'ordre moral des relations intersubjectives pour désigner ce qui possède une valeur en soi et ne peut donc jamais être traitée comme s'il s'agissait d'un simple médium. La dignité est donc une propriété inhérente à la personne en tant que telle.

33. Dans la perspective de la métaphysique classique, intégrée et réélaborée par la réflexion chrétienne, la personne a été traditionnellement définie, en relation avec sa singularité irréductible et sa dignité individuelle, comme "une substance individuelle de nature rationnelle" [23] . Tous les individus qui, en raison de leur filiation biologique, appartiennent à l'espèce humaine participent à cette nature. Ainsi, chaque individu de nature humaine, quel que soit son état de développement biologique ou psychologique, son sexe ou son appartenance ethnique, met en œuvre la notion de personne et exige des autres le respect absolu qui lui est dû. La nature humaine, dans son irréductibilité, est placée dans l'imbrication du monde spirituel et du monde corporel [24]. La dignité de la personne humaine concerne donc également le corps qui est sa dimension constitutive et "participe à l'Imago Dei " [25] . Le corps ne peut être traité comme un simple moyen ou instrument, comme s'il ne faisait pas partie intégrante de la dignité de la personne. Le corps partage le destin de la personne et sa vocation à la divinisation [26] .

34. La dimension intrinsèquement personnelle de la nature humaine se manifeste dans l'ordre moral en tant que capacité d'autodétermination et d'orientation vers le bien, c'est-à-dire en tant que liberté responsable. Cette qualité

constitue radicalement la dignité de la nature humaine, l'objet de la responsabilité et le souci de toute la communauté humaine. "Il y a aussi une écologie de l'homme. L'homme a aussi une nature qu'il doit respecter et qu'il ne peut manipuler à volonté. L'homme n'est pas simplement une liberté qui se crée. L'homme ne se crée pas " [27]. En fait, depuis le début, l'homme et la femme se sont récemment découverts comme étant donnés à eux-mêmes par Dieu par l'intermédiaire de leurs parents. Cet être-donné exige d'être reçu, s'intégrant au développement de la conscience, et ne constitue pas une limite à la liberté de se réaliser, mais représente plutôt la condition qui oriente la liberté en tant que cadeau pour l'autre. Cette reconnaissance originale s'oppose à une conception auto-référentielle de l'individualité, orientant la construction de la personne vers le développement partagé de la réciprocité.

35. "Dans la tradition théologique chrétienne, la personne présente deux aspects complémentaires" [28] . La notion de personne "renvoie à l'unicité d'un sujet ontologique qui, de nature spirituelle, jouit d'une dignité et d'une autonomie se manifestant dans la conscience de soi et dans la libre maîtrise de son action" [29] . Ce même sujet spirituel "se manifeste dans sa capacité à raconter: il exerce son action dans l'ordre de l'intersubjectivité et de la communion amoureuse" [30]. La nécessité de mettre en évidence de manière plus complète la raison métaphysique du lien originel entre l'être individuel et l'être relationnel, qui s'est établie dans l'intelligence de la foi, a produit des développements qui ont enrichi de manière décisive la pensée chrétienne et son potentiel de dialogue avec la culture moderne. La philosophie, la science, l'anthropologie sociale de la modernité, pour leur part, en recueillant également la sollicitation même de la vision chrétienne originelle, ont donné une impulsion vigoureuse aux structures de l'être personnel - en particulier la conscience et la liberté - en les identifiant comme des dimensions constitutives de la société.

36. Dans cette mise en valeur moderne de la singularité humaine, la dimension de l' historicité et de la praxis a acquis une importance sans précédent par rapport à la tradition antérieure . Cette appréciation légitime, dans ses multiples interprétations, n'a pas été produite sans contradictions, qui se reflètent maintenant dans de nombreux processus de société et de culture contemporaine. Par exemple, dans l'accent mis sur l'exigence inconditionnelle de liberté individuelle, dans les domaines politique, émotionnel et moral, dans un contexte où la narration scientifique d'un conditionnement impersonnel et matériel qui décide des pensées, les sentiments apparaissent de plus en plus pressants. Les décisions. La théologie, pour sa part, avant même le concile Vatican II, avait déjà commencé à se confronter, à la lumière de la Révélation, aux exigences de la nouvelle culture anthropologique. Que cela signifie plus profondément la vocation divine de chaque individu à la responsabilité de se réaliser par son action historique. Soit en explorant plus profondément la qualité sociale de l'être personnel, appelé à se définir par rapport à Dieu, aux autres hommes, au monde et à l'histoire.

Être une personne est inhérent à la condition humaine

37. Dans ce cadre dialectique, nous pourrions résumer brièvement l'objectif anthropologique du document conciliaire. Dignitatis humanae établit le lien radical des droits inviolables de l'homme, et donc de sa liberté individuelle, avec la nature même de son être-personne. Il existe, en effet, un seul critère pour la reconnaissance effective de la propriété a priori personnel: l'appartenance biologique à la race humaine. La dignité personnelle et les droits de l'homme qui y sont inhérents sont déjà inscrits sans condition dans cette composition. La personne-être, en ce sens, n'est pas une attribution liée à une qualité ou à une dotation particulière de l'être humain, telle que son être conscient ou sa capacité d'autodétermination. Ce n'est pas non plus une potentialité ou un effet de sa maturation. La dignité personnelle est déjà radicalement inhérente à l'individu, en tant que facteur constitutif de sa condition humaine: matrice de chaque qualité individuelle, de chaque condition existentielle, de chaque degré de développement. L'existence personnelle évolue et se développe, certainement; l'être-personne, cependant, n'est pas quelque chose que tout le monde peut ajouter à lui-même (ou à un autre). Il n'y a pas de processus de l'être humain dans lequel "quelque chose" devient "quelqu'un": être-humain et être-personne, on est toujours et indissociablement, parce qu'on ne devient pas humain si on est autre. Et la manière d'être humaine est celle d'être une individualité personnelle.

38. La reconnaissance de la qualité de personne en tant que dimension inhérente à la personne humaine individuelle constitue la communauté des êtres humains au sein de laquelle chaque personne occupe une place irrévocable et se place en tant que titulaire de droits inaliénables. En ces termes, on peut dire que les droits de l'homme sont des droits de l'homme. La communauté humaine qui prétend exproprier l'individu de sa qualité humaine-personnelle commencerait donc, à ce moment même, à violer sa propre dignité et à se détruire: à la fois en tant que communauté et en tant qu'être humain. D'autre part, il apparaît également évident que la reconnaissance de la qualité personnelle inaliénable de chaque être humain est le principe même de l'appartenance à l'humanité de chaque individu. Cette appartenance, en fait, ce qui rend légitime le projet de réalisation complète de soi, il n'est pas consigné à son arbitraire, mais à sa responsabilité envers l'humain qui est commun. Et donc à tous. La reconnaissance et la pratique de la communauté humaine, en tant qu'être humain et constituée de personnes, est précisément la manière dont chaque personne réalise et honore sa propre qualité humaine irréductible. Dans cette perspective, il apparaît clairement que le respect de la dignité personnelle de l'individu et la participation de l'individu à la construction de la communauté par l'homme correspondent radicalement. c'est précisément la manière dont chaque personne réalise et honore sa propre qualité humaine irréductible. Dans cette perspective, il apparaît clairement que le respect de la dignité personnelle de l'individu et la participation de l'individu à la construction de la communauté par l'homme correspondent radicalement. c'est précisément la manière dont chaque personne réalise et honore sa propre qualité humaine irréductible. Dans cette perspective, il apparaît clairement que le respect de la dignité personnelle de l'individu et la participation de l'individu à la construction de la communauté par l'homme correspondent radicalement.

39. Par conséquent, l'engagement à soutenir une conception relationnelle de l'être personnel revêt une importance particulière, en développant une réflexion anthropologique capable de corriger de manière convaincante les visions individualistes du sujet [31]. D'autre part, non seulement les lignes les plus importantes de la pensée philosophique récente, mais également les courants de connaissances politiques, économiques et même scientifiques convergent de manière significative pour illustrer la dimension constitutive de la dynamique relationnelle. L'interaction et la réciprocité qui caractérisent l'existence personnelle correspondent à la condition profonde de la singularité humaine, à la fois dans la vie du corps et dans celle de l'esprit. La personne se manifeste dans toute sa beauté précisément par sa capacité à se réaliser dans la relation avec l'intériorité spirituelle, dans l'ordre des relations intersubjectives et dans celle de la nature terrestre. Il n'est pas nécessaire de souligner ici l'importance fondamentale de la communion entre les peuples,[32] .

La médiation de la conscience

40. Cette vérité de la condition humaine fait appel à la personne par la conscience morale, c'est-à-dire "le jugement de raison par lequel la personne humaine reconnaît la qualité morale d'un acte concret qu'il est sur le point d'accomplir, de réaliser ou d'avoir accompli" [33] . La personne ne doit jamais agir contre le jugement de sa conscience - qui doit être correctement formée, avec responsabilité et avec toute l'aide nécessaire. De son côté, cela lui permettrait d'agir contre ce qu'il croit être le besoin de bien et donc, finalement, la volonté de Dieu [34] . Parce que c'est Dieu qui nous parle dans "le sanctuaire le plus secret et le plus sacré de l'homme, où il est seul avec Dieu" [35]. Et, au devoir moral de ne jamais agir contre le jugement de sa conscience - même lorsqu'il est invinciblement erroné - correspond le droit de la personne de ne jamais être forcée par quiconque à agir contre sa conscience, en particulier en matière religieuse. Les autorités civiles ont le devoir corrélatif de respecter et d'appliquer ce droit fondamental dans les limites justes du bien commun.

41. Le droit de ne pas être contraint d'agir contre sa conscience est en parfaite harmonie avec la conviction chrétienne que l'appartenance religieuse se définit essentiellement par une attitude - la foi - qui, par nature, ne peut être libre. Cette insistance chrétienne sur l'indispensable liberté de l'acte de foi a probablement joué un rôle déterminant dans le processus historique d'émancipation de l'individu au début de la modernité. "L'obéissance de la foi" (Rm 1, 5) est une adhésion libre de la personne au dessein d'amour du Père qui, par le Christ et par la puissance de l'Esprit, invite tout homme à entrer dans le mystère de la communion trinitaire. L'acte de foi est l'acte par lequel "l'homme s'abandonne à Dieu totalement et librement [...] en consentant volontairement à la révélation qu'il

fait"[36]. Ainsi, malgré le comportement historique des chrétiens en contradiction grave avec sa doctrine constante [37], l'Église sait que Dieu respecte la liberté de l'action humaine et son enregistrement dans les processus de la vie et de l'histoire. Défendant la liberté de l'acte de foi, l'Église offre à tous les hommes un haut témoignage: s'il est vrai que la liberté grandit avec la vérité, il est également évident que la vérité a besoin d'un climat de liberté pour s'épanouir (cf. Jn 8, 32).

42. En fait, si nous y réfléchissons profondément, la liberté de foi est le modèle le plus élevé auquel on puisse penser en matière de dignité humaine. Dans ce contexte, nous comprenons que l'Église interprète sa mission fondamentale en termes de rédemption de la liberté du pouvoir du péché et du mal, qui veut convaincre la créature de l'impossibilité de l'amour de Dieu. La suspicion insinuée par le mauvais serpent, dont le livre de la Genèse parle (cf. Gen 3), emprisonne l'homme dans la pensée d'une hostilité secrète de Dieu, corruption qui engendre des conflits entre les êtres humains, étouffe la liberté, mortifie les relations. L'image despotique de Dieu, insinuée par la duperie du malin, se projette dans toutes les relations humaines (à commencer par celle de l'homme et de la femme),[38]. La doctrine sociale de l'Église stipule explicitement que le centre et la source de l'ordre politique et social ne peuvent être que la dignité de la personne humaine, inscrite sous la forme de liberté [39]. C'est un principe absolu et inconditionnel. Sur ce point, cette approche rejoint un principe universellement partagé de modernité philosophique et politique: la personne humaine ne peut jamais être considérée simplement comme un moyen, mais comme une fin [40].

4. LE DROIT DES COMMUNAUTÉS A LA LIBERTÉ RELIGIEUSE

La dimension sociale de la personne humaine

43. La conception chrétienne des droits de la personne - qui trouverait un écho dans l'anthropologie explicite ou implicite d'autres traditions religieuses - soutient que la liberté inhérente au sujet humain est appelée à vivre dans la responsabilité du bien de tous. Cependant, il n'a aucune chance de gagner en force et en sagesse sans la médiation de relations humanisantes qui aident cette liberté à s'engager, à éduquer, à renforcer et même à transmettre, au-delà des aliénations où l'individualité pure, abaissée à l'individualisme, il ne peut que végéter. En d'autres termes, aucune personne ne vit seule dans l'univers mais reste toujours avec d'autres personnes avec lesquelles elle est appelée à former une communauté [41]. Il est reconnu depuis longtemps que nous ne pourrions jamais juger si une chose est meilleure qu'une autre si une conscience élémentaire de la vérité ne nous avait pas déjà été inculquée. Le jugement de conscience sur la justice d'agir est élaboré sur la base de l'expérience personnelle, à travers une réflexion morale; et ce jugement est défini par rapport à l'éthique de la communauté qui enseigne et adopte des comportements vertueux conformes à la vérité de l'être humain [42]. En ce sens, les communautés d'appartenance (famille, nation, religion) précèdent l'individu pour l'accueillir et l'assister dans la grande aventure anthropologique de sa personnalisation intégrale [43]. Ici, la forme historique et sociale de la mise en œuvre de la nature humaine est vérifiée, ce qui inclut un mouvement d'intégration mutuelle entre vérité et liberté.

44. La reconnaissance de "l'égalité" des personnes, en aucun cas, n'est résolue par la simple formulation juridique de "l'égalité des droits". Une conception trop abstraite et formelle de l'égalité juridique des individus, dans le cadre de la légalité institutionnelle, tend à ignorer la richesse des différences qui peuvent et doivent être valorisées et liées en tant que source de richesse humaine, et non pas neutralisées comme si elles l'étaient, en eux-mêmes, le fondement de la discrimination et du vidage de l'identité. D'autre part, il est nécessaire de distinguer les différences qui structurent la condition humaine de l'arbitraire des penchants subjectifs privés. L'État qui s'est limité à enregistrer ces désirs subjectifs en les transformant en un lien de droit, sans aucune reconnaissance de sa relation avec le bien commun,[44]. La protection de l'humain, qui est notre bien commun le plus précieux, est ainsi exposée à une érosion inévitable qui finit par nuire à l'individu [45]. En particulier, nous la reconnaissons aujourd'hui avec la preuve que, dans d'autres époques, elle n'a pas été aussi forte, l'égalité des femmes doit se traduire par la reconnaissance complète de l'égalité des droits de l'homme. En fait, "la Bible ne donne aucun accès au concept de supériorité naturelle du sexe masculin sur le féminin" [46]. En dépit du fait que l'égalité de la créature de Dieu, en vertu de laquelle la réciprocité doit exalter et ne pas mortifier la différence de son être "homme et femme", est

clairement reconnaissable dans le texte de l'Ancien Testament (cf. Gn 2, 18-25), comme aussi dans la parole et l'attitude de Jésus (cf. Mt 27: 55; 28: 1-8; Mk 7: 24-30; Lk 8: 1-3; Jn 4: 1-42; 11, 20-27 19, 25) [47] , l'élaboration concrète et universelle de ce principe vient de commencer, non seulement dans la pensée chrétienne, mais également dans la culture civile [48] .

Subsidiarité et histoire de fondateur

45. L'épuisement procédural des institutions tend à ignorer le rôle humanisant de la famille, dans lequel le lien intime entre l'homme et la femme assure la continuité personnelle dans la génération et l'éducation des enfants. L'unité - biologique et spirituelle - de cette introduction à la condition humaine et à l'identité personnelle, dans un environnement primordial de réciprocité et de responsabilité émotionnelle, constitue une prémisse indispensable pour l'acquisition du sens humain de socialité [49] . Toute la société vit sur cette base: l'expérience millénaire des communautés humaines, dans toutes les variations de leurs cultures, connaît très bien leur irremplaçabilité.

Deuxièmement, l'obsession de la neutralité parfaite des valeurs - qui frise l'agnosticisme - en ce qui concerne la vision religieuse du sens, pousse inévitablement la légalité institutionnelle à s'éloigner de tout l'univers symbolique de la communauté civile, c'est-à-dire de la culture proprement humaine. Chaque communauté religieuse puise dans ce ventre symbolique et s'exprime à travers sa clarification et son interprétation. L'indifférence de l'État le rend progressivement étranger aux fonctions symboliques dont l'appartenance sociale est en train de vivre, devenant de plus en plus incapable de les comprendre, et donc de les respecter, comme il se déclare.

46. L'expérience religieuse préserve le plan de la réalité dans lequel la coexistence sociale vit et affronte les thèmes et les contradictions propres à la condition humaine (l'amour et la mort, le vrai et le juste, l'incompréhensible et l'espoir). Le témoignage religieux reprend ces thèmes de vie et de sens avec toute leur profondeur mystérieuse. La religion explique en fait et conserve sur le terrain la transcendance des fondements éthiques et affectifs de l'humain: elle les éloigne du nihilisme de la volonté de puissance et les ramène à la foi en l'amour de l'Autre. L'unité indissoluble de l'amour de Dieu et du prochain, scellée dans la foi chrétienne, donne au récit familial de la justice et à la destination des affections l'horizon de l'unique vérité d'espoir réellement à la hauteur des promesses de la vie.

Pratiques religieuses et humanité concrète

47. La promesse d'une rédemption éternelle pour l'aventure des affections humaines, qui correspond à l'espoir de leur justification et de leur salut - même au-delà de tout espoir humain - fait obstacle à un repliement mélancolique individualiste et matérialiste de la condition humaine et de la même chose. culture civile. La mémoire affective universelle des morts, qui a été et reste un accent typique de la communauté religieuse, témoigne de la force de la fidélité au caractère irrévocable des liens humains. Quelque chose d'inachevé, en eux, reste en attente de rédemption, même lorsqu'ils sont mis au défi par la mort. La tradition la plus ancienne de l'humanité atteste de la disposition originelle de l'humain à recevoir une vérité transcendante des langages symboliques de la vie, qui résiste spontanément à son confinement biologique et ouvre ses liens au mystère de la vie divine. D'autre part, dans les conditions limites des événements tragiques qui submergent la vie et ses liens, même dans la plupart des États sécularisés, la vérité symbolique de la célébration religieuse est rendue publique. Lorsqu'un désastre majeur frappe la communauté civile, la fermeté de la résistance religieuse au nihilisme de la mort apparaît à tous comme une garnison d'une humanité irremplaçable. La justice des affections de la famille et de la communauté, qui apparaît inaccessible à l'impuissance des ressources humaines, ne renonce pas à son espoir qui ne peut être confié qu'à la justice et à l'amour du Créateur. Dans de tels cas, le thème du sens et de la destination ultime de l'humain apparaît dans toutes ses preuves d'une question publique. Et la "forme religieuse" de cette reconnaissance se légitime, pour ainsi dire, en tant que véritable "fonction publique", même dans le cadre de l'État laïc.

48. La narration nationale, dans laquelle les destins individuels tentent de s'inscrire dans la succession des générations - pour trouver leurs racines et leur identité profonde avant et au-delà de la forme spécifique de l'État - constitue aujourd'hui un défi géopolitique mondial. S'il est vrai que la liberté et la dignité des personnes ne peuvent

être formées que par les traditions et les récits qui les expriment et les actualisent, il est urgent que l'histoire nationale soit enrichie, en acceptant la complexité et la différenciation de leurs traditions. Par conséquent, directement ou indirectement, également à travers le récit particulier de la communauté religieuse [50]. Par conséquent, ceux qui, ignorant à présent le christianisme, le confondent avec une idéologie, un moralisme, une discipline ou une superstructure archaïque, ne peuvent être rapprochés que par le biais d'une rencontre entre la famille et l'homme, où ils peuvent écouter l'histoire suscitée la reconnaissance de Dieu, dans le but de préserver les générations: "Quand à l'avenir votre fils vous demandera:" Que signifient ces instructions, ces lois et ces normes que le Seigneur notre Dieu vous a données? ", vous répondez à votre fils:" Nous étions Les esclaves de Pharaon en Égypte et le Seigneur nous ont emmenés d'Égypte avec une main puissante. [...] Il nous a fait sortir de là pour nous emmener dans le pays qu'il avait juré à nos pères de nous donner. Puis le Seigneur nous a ordonné de mettre en pratique toutes ces lois,

Education intégrale et intégration dans la communauté

49. La libre adhésion à la personne de Jésus, à ses paroles et à ses gestes, se vit à travers une communauté, l'Eglise, dans laquelle la relation de chacun des croyants avec le Christ présent est rendue possible de manière existentielle et se développe socialement dans la communion ecclésiale [51]. Ainsi, l'existence chrétienne unit la liberté singulière de l'acte de foi et l'insertion dans une tradition communautaire comme les deux faces d'un même dynamisme personnel. L'évocation de cette généalogie de la foi chrétienne nous ramène à la conviction, essentielle du point de vue anthropologique, que la liberté humaine, défendue par la reconnaissance des droits de l'homme, ne peut être mise en œuvre de manière spontanée et individualiste. Les hommes libres se découvrent dans la relation avec les autres qui ont déjà gagné plus de liberté, et apprennent du plus libre à corriger en eux-mêmes tout ce qui reste dans la dépendance des pulsions, des conditionnements, des contraintes conformistes, de la confirmation narcissique. Quelles que soient les qualifications - "démocratique", "libérale",

50. En d'autres termes, il s'agit de préciser comment ces formules générales peuvent contenir le mouvement de la vie et la participation à la citoyenneté, dans des conditions propres à harmoniser les différences des processus d'humanisation et l'unité de l'histoire générative de la société. communauté nationale [52] . Il n'existe pas un seul État qui puisse garantir aux communautés qui le composent et, à travers elles, la vitalité de sa "démocratie" en tant que bien commun [53]. Sinon, même les formules les plus nobles resteront des noms purs ou deviendront des fétiches encore plus trompeurs et plus vides que les arcanes du passé. La conception chrétienne de la bonne gouvernance inclut l'idée que la liberté humaine n'a pas sa fin en soi, comme si son sens et son accomplissement coïncidaient avec l'arbitraire illimité et indéterminé de toute possibilité d'affection et de vouloir. Le but de la liberté réside plutôt dans sa cohérence avec la dignité humaine de l'affection et de la volonté, qui vise toujours la qualité du bien en fonction de laquelle elle est déterminée.

51. La qualité humaine, personnelle et relationnelle, qui se réalise à travers la liberté enseignée par la raison et la révélation du bien, est le but propre de la liberté humaine. Et ici, son progrès se mesure à la manière dont l'histoire est construite et la terre habitée. Cette idée est maintenant incluse dans la formule bien connue de "l'écologie humaine", à savoir l'engagement en faveur d'un ordre de la vie et de l'habitat humain cohérent avec les raisons suprêmes (naturelles et divines) de son origine et de sa destination. Pour cette raison, la formule a été étendue pour proposer une "écologie intégrale" qui inclut clairement ses dimensions humaines et sociales [54]. Dans la vision chrétienne, qui a inspiré un nouveau cours dans l'histoire de la liberté et de la responsabilité humaine en ce qui concerne la constitution et la destination de la personne, la liberté est certainement le magnifique reflet du geste créatif de Dieu envers l'homme et la femme. Le passage à travers la conscience et la liberté est fondamental pour la garde et l'augmentation de la dignité créative, et en ce sens, il est une condition essentielle pour la mise en œuvre de la historia salutis. Le libre arbitre et l'affection intime de l'être humain à l'égard de la relation avec Dieu décident de la qualité salubre de l'histoire humaine, conçue comme un projet d'alliance et de communion avec un Dieu qui veut être cru et aimé, et ne souffre pas simplement.

La valeur des organismes intermédiaires et de l'État

52. Pour élargir cette réflexion sur la dimension sociale, nous pouvons encore rappeler l'importance spécifique des "organismes intermédiaires", c'est-à-dire des formations sociales qui se présentent et se représentent dans certains secteurs ou lieux de la société civile [55] . En tant que tels, ils remplissent une fonction de médiation entre les droits de la personne et le gouvernement de l'État. Ils doivent être distingués des agrégats d'opinion ou de revendication (tels que les groupes de pression ou les recours collectifs), qui visent à profiter exclusivement au groupe de conviction et d'agrégation, sans égard au bien commun. Les organismes intermédiaires exercent une médiation active envers l'État, avec des fonctions de subsidiarité institutionnelle et dans l'intérêt du bien commun [56] .

53. L'Église catholique refuse son identification en tant que sujet d'un intérêt privé en concurrence pour affirmer ses privilèges. La mission de l'Église est l'évangélisation, qui annonce la justice de l'amour universel de Dieu et ne se laisse pas réduire à un intérêt politique. Par conséquent, sa contribution à la bonne culture et aux bonnes pratiques de l'éthique publique passe par le lien social et la participation civile. La pertinence publique de cette médiation renvoie à l'intérêt pour le bien commun et à la sollicitation d'un humanisme politique. En ce sens, on peut dire que c'est le principe qui anime les institutions intermédiaires, qui contribuent équitablement au soutien de l'éthique publique et du lien social dans les limites des possibilités et des limites du gouvernement de l'État au niveau national ainsi qu'au niveau international. Par conséquent, il n'est pas identifié comme un simple groupe d'opinion ou de pression. Il ne concurrence pas non plus l'État pour la fonction de gouvernement de la société civile. Dans cette perspective, qui rejette cependant le modèle de gouvernement théocratique, l'Église contribue, également d'un point de vue méthodologique, à la définition correcte de la liberté de religion dans la sphère publique. L'instance de liberté dans laquelle l'Église fait idéalement partie s'éloigne en fait du modèle d'un multiculturalisme agnostique, qui accepte la pure auto-référence des sociétés idéologiques ou religieuses,

L'Etat, le réseau et les communautés de conviction

54. Après le développement des communications Internet /réseaux sociaux, nous pouvons entrevoir le potentiel de nouvelles ressources technologiques pour les interactions humaines. Le thème est bien connu et sa complexité nécessite une attention constante. Les réseaux d'informations modernes apportent un soulagement exceptionnel aux manifestations des religions, mais ils répandent et amplifient également les théories et les pratiques qui leur sont indûment attribuées. La facilité et la rapidité d'intervention dans l'audience du réseau, à de nombreux niveaux, ouvrent un potentiel de participation sociale jusque récemment inaccessible. Nous ne pouvons qu'apprécier ces nouvelles possibilités. Cependant, cela favorise un style d'interaction émotionnelle, d'intensité croissante, comme le montrent maintenant les observateurs. L'apparente liberté des formes d'expression individuelle en ligne, ainsi que la plus grande difficulté à vérifier la fiabilité du contenu, favorisent les phénomènes de massification de fausses nouvelles et de polarisation de la violence persécutrice. Tous ces éléments rendent ambivalents les effets de l'information / discussion et du consentement / dissidence qui caractérisent la participation à cette nouvelle agora. Leur poids ne peut être sous-estimé, même du point de vue de ses effets politiques et sociaux.

55. La liberté d'expression et la responsabilité de la participation peuvent facilement se rompre, dans l'environnement de l'interaction en ligne, exposant les individus et la communauté à de nouvelles formes de pression qui, au lieu de favoriser une éthique de la liberté réflexive et participative, sont disponibles. à une manipulation plus subtile de l'ethos. Dans ce nouveau cadre, les formes d'expression de la religion sont parmi les plus exposées à une émotivité incontrôlée et à une incompréhension pilotée. La communauté mondiale apprendra avec le temps les règles appropriées pour gérer les formes de ce nouvel échange privé-public. À partir de maintenant, il est nécessaire que la communauté chrétienne soit en mesure d'identifier des outils éducatifs adéquats pour permettre à la sphère médiatique de s'imposer dans les processus de construction de l'ethos relationnel et de formation d'un consensus politique [57]. En ce sens, la communauté chrétienne doit accorder une attention particulière à la nécessité de ne pas se laisser renfermer à l'image d'une partie du groupe, d'un groupe de pression, d'une idéologie du pouvoir en concurrence avec le gouvernement légitime de l'état de droit et de la société civile.

5. L'ETAT ET LA LIBERTE RELIGIEUSE

Christianisme et dignité de l'Etat

56. De manière générale, la révélation de l'Ancien Testament indique déjà clairement la priorité de la souveraineté suprême de Dieu, en tant que thème de la libre obéissance de la foi dans la logique de l'alliance exclusive avec Dieu (cf. Deut 6, 4-6). Cependant, il ne place pas cette obéissance comme une alternative à la constitution d'un pouvoir légitime de gouvernement du peuple, qui répond à des règles intrinsèques à la mise en place de domaines institutionnels - politique, économique, juridique - dotés de la rationalité de leur exercice, en correspondance avec tous les principes normaux, formes de développement des fonctions administratives et organisationnelles de la "nation". En fait, la forme établie du gouvernement du peuple de Dieu dans l'histoire connaît différentes formes d'organisation et d'exercice (de la fédération des tribus à la formalisation de la [double] monarchie). Dans ce cadre, bien que conditionnés par la conjonction étroite du profil politique et institutionnel et du profil théologique et culturel, caractéristique de toutes les civilisations anciennes, on peut noter deux aspects importants. La première réside précisément dans le fait que le lien d'obéissance de la foi aux commandements de Dieu est fermement enraciné dans la forme de l'alliance, en tant que libre choix de suivre Dieu. Par ailleurs, la fidélité à l'alliance, et donc la «l'observance de la loi divine passe par la liberté d'une décision, toujours renouvelée, de préserver la cohérence du commandement de Dieu avec le souci du bien commun des peuples (cf. Deut 7, 7-16; Jer 11, 1-7) ». Cette même alliance doit donc être continuellement nourrie dans la fidélité du cœur et dans la pratique de la justice. bien que conditionnés par la conjonction étroite du profil politique-institutionnel et théologique-culturel, caractéristique de toutes les civilisations anciennes, on peut noter deux aspects importants. La première réside précisément dans le fait que le lien d'obéissance de la foi aux commandements de Dieu est fermement enraciné dans la forme de l'alliance, en tant que libre choix de suivre Dieu. Par ailleurs, la fidélité à l'alliance, et donc la «l'observance de la loi divine passe par la liberté d'une décision, toujours renouvelée, de préserver la cohérence du commandement de Dieu avec le souci du bien commun des peuples (cf. Deut 7, 7-16; Jer 11, 1-7) ». Cette même alliance doit donc être continuellement nourrie dans la fidélité du cœur et dans la pratique de la justice, bien que conditionnés par la conjonction étroite du profil politique-institutionnel et théologique-culturel, caractéristique de toutes les civilisations anciennes, on peut noter deux aspects importants. La première réside précisément dans le fait que le lien d'obéissance de la foi aux commandements de Dieu est fermement enraciné dans la forme de l'alliance, en tant que libre choix de suivre Dieu. Par ailleurs, la fidélité à l'alliance, et donc la «l'observance de la loi divine passe par la liberté d'une décision, toujours renouvelée, de préserver la cohérence du commandement de Dieu avec le souci du bien commun des peuples (cf. Deut 7, 7-16; Jer 11, 1-7) ». Cette même alliance doit donc être continuellement nourrie dans la fidélité du cœur et dans la pratique de la justice. Deux aspects importants peuvent être notés. La première réside précisément dans le fait que le lien d'obéissance de la foi aux commandements de Dieu est fermement enraciné dans la forme de l'alliance, en tant que libre choix de suivre Dieu. Par ailleurs, la fidélité à l'alliance, et donc la «l'observance de la loi divine passe par la liberté d'une décision, toujours renouvelée, de préserver la cohérence du commandement de Dieu avec le souci du bien commun des peuples (cf. Deut 7, 7-16; Jer 11, 1-7) ». Cette même alliance doit donc être continuellement nourrie dans la fidélité du cœur et dans la pratique de la justice. En revanche, la fidélité à l'alliance, et donc le respect de la loi divine, est médiatisée par la liberté d'une décision toujours renouvelée, visant à préserver la cohérence du commandement de Dieu avec le souci de le bien commun du peuple (cf. Deut 7, 7-16; Jer 11, 1-7). Cette même alliance doit donc être continuellement nourrie dans la fidélité du cœur et dans la pratique de la justice.

57. C'est précisément la fidélité à l'esprit de l'Alliance qui nous demande de ne pas nous transformer en privilège d'élections qui nous dispense de respecter la justice économique, le bien commun, le respect mutuel et la solidarité. Dans l'histoire de l'ancienne alliance, une certaine distinction entre le pouvoir politique et les institutions religieuses apparaît pendant la période des rois. Le pouvoir politique du roi est distinct du pouvoir religieux du prêtre, même si le roi a alors le privilège de nommer le souverain sacrificateur et que le prêtre conserve une influence pratique sur le roi (cf. 2 Rois 11-12). Lorsque la domination étrangère abolit la royauté, une concentration de pouvoir civil et religieux se produit dans la personne du grand prêtre en tant que personne de confiance:[58] . La nécessité d'harmoniser la fidélité à Dieu et ses commandements avec les pratiques de justice et de solidarité dans le domaine de la vie sociale représente néanmoins l'inspiration profonde du code de conduite de la vie politique conforme aux principes de l'alliance avec Dieu. Lorsque les prophètes dénoncent l'injustice sociale et la corruption politique, l'intimidation violente et les abus économiques, ils frappent en même temps la trahison de l'alliance religieuse avec Dieu et la dégénérescence de l'ethos politique (pensez à Samuel dans 1 Sam 13, Nathan dans 2 Sam 12, Elijah dans 1 Rois 17-19 et aussi aux écrits prophétiques tels que Am 4-6, Os 4, Is 1, Mic 1, etc.). Le caractère concret de la dénonciation, avec ses exemples détaillés, en appelle à une "rationalité intrinsèque" de la justice politique, que la foi religieuse inscrit en tant que partie intégrante de la "loi divine".

58. En ouvrant sa mission de proclamation et d'établissement du Royaume de Dieu, Jésus reprendra de manière radicale, mais dans le même sens, l'esprit de critique prophétique: à la fois dans son enseignement des paraboles et dans sa critique du légalisme (cf Mt 23, 13-28, Lk 10, 29-37, 18, 9-14). Dans cette perspective, Jésus se situe certainement sur la ligne de démarcation entre l'exercice du pouvoir économique et politique, dans les possibilités et dans les limites des conditions historiques, et la sollicitude de la sollicitude pastorale religieuse, dans laquelle il inscrit la nouveauté absolue de la révélation et de l'action de Dieu qu'il incarne. Le principe de légitimité du pouvoir politique, distinct de l'autorité religieuse, n'est pas en cause dans la communauté primitive: il s'agit d'une indication d'une expédition pacifiquement imputable à Jésus lui-même. Les recommandations de saint Paul et de saint Pierre concernant le respect de l'autorité civile légitime (cf. Rm 13, 1-7; 1 Pierre 2: 13-14) sont claires à ce sujet. Le pouvoir de la gouvernance politique, accordé par Dieu en vue du bien du peuple, représente une médiation de l'ordre de la justice historique et mondaine qui ne peut être annulée. En effet, la représentation de cet ordre, inscrite dans un pouvoir politique légitime, fait référence au souci de Dieu pour la créature. La distinction n'a aucune raison d'être annulée; en revanche, c'est précisément en ce qui la concerne que la différence particulière de la mission évangélique-ecclésiale et du pouvoir pastoral qui y prend forme, à la mention explicite de Jésus, doit toujours être mise en lumière. Il doit être clair que le royaume inauguré avec Jésus n'est pas "de ce monde" (Jn 18, 36); et que l'exercice du pouvoir pastoral ne doit pas être confondu avec la logique du puissant qui "guide les nations" (Lc 22, 25). L'espace d'une reconnaissance légitime et nécessaire des prérogatives de l'autorité politique ("César") n'est cependant pas en cause, à condition bien sûr de ne pas prétendre occuper la place de "Dieu" (cf. Mt 22, 21).) [59] . Dans ce cas, en effet, pour le chrétien, il ne fait aucun doute que la suprême obéissance doit être réservée à Dieu, et à Lui seul (cf. Ac 5, 29). La liberté de cette obéissance, que le disciple du Seigneur réclame précisément comme expression radicale de la liberté de foi (cf. 1 Pierre 3: 14-17), ne prévaut pas en soi sur la liberté individuelle de qui que ce soit et ne vise pas à menacer l'ordre public légitime sans communauté (cf. 1 Pierre 2: 16-17).

59. Il ne manque pas, pour être dans le contexte de l'empire romain, d'attester de la résistance chrétienne face aux interprétations persécutrices de religio civilis et à l'imposition du culte de l'empereur [60] . Le culte religieux de l'empereur apparaît comme une véritable religion alternative à la foi christologique - qui représente la seule incarnation authentique de la seigneurie de Dieu - imposée par la violence exercée par le pouvoir politique [61] . L'inspiration évangélique - qui justifie le pouvoir civil motivant le bien commun, mais résiste à sa forme de religion substitutive - est reprise par saint Augustin dans la Cité de Dieu [62]. Loin de dénigrer l'État, avec l'idée que l'engagement suprême de l'État pour garantir la paix dans le temps est lié au destin de paix promis par Dieu dans la vie éternelle, Augustin restitue à l'État l'intégrité de sa fonction. Le bien temporel de la communauté humaine et le bien éternel de la communion avec Dieu ne sont pas deux biens complètement séparés, comme on le croit souvent dans la diffusion de la pensée augustinienne des "deux villes". Et aussi la simplification de l'idée que l'État gouverne

séparément "les corps", tandis que l'Église gouverne les "âmes", il faut envisager, des deux côtés, une simplification réductrice de la pensée d'Augustin.

60. Les coordonnées du problème de la liberté de religion et des relations entre l'Église et les autorités politiques semblent avoir changé selon les lois de l'empereur Théodose (versets 380-390). L'arrivée à une certaine interprétation du concept d'"État chrétien", où il n'y a plus d'espace officiel pour le pluralisme religieux, introduit une variante décisive dans le cadre du thème [63]. La réflexion chrétienne a cherché à maintenir une distinction correcte entre le pouvoir politique et le pouvoir spirituel de l'Église sans jamais cesser de réfléchir à leur articulation intrinsèque. Cependant, cet équilibre a toujours été menacé par une double tentation. Le premier est la tentation théocratique de dériver l'origine et la légitimité du pouvoir civil de plénitude de l'autorité religieuse, comme si l'autorité politique était exercée en vertu d'une simple délégation, toujours révocable, par le pouvoir ecclésiastique. La deuxième tentation est d'absorber l'Église dans l'État, comme si l'Église était un organe ou une simple fonction de l'État, chargée de la dimension religieuse. La formule théologique de l'équilibre, bien que toujours recherchée dans le cadre d'une formulation qui envisage la compétence spirituelle supérieure des potestas sacrées en matière de protection de l'ordre public reconnu comme appartenant au pouvoir politique, apparaît sous des formes et dans des contextes différents à partir de Ve siècle (Gelasio I, 494) jusqu'à la fin du XIXe siècle (Léon XIII, 1885) [64]. Le modèle de recherche d'une harmonisation correcte dans la distinction est confirmé par *Gaudium et spes*, qui propose de l'interpréter à la lumière des principes d'autonomie et de coopération entre la communauté politique et l'Église [65]. Le changement des coordonnées sociopolitiques, qui recommande de s'éloigner de la revendication de légitimité religieuse des compétences éthiques et sociales du gouvernement politique, se produit à notre époque à travers l'approfondissement de la valeur de la libre adhésion de la foi. Et en général, de la valeur d'une coexistence civile qui exclut toute forme de contrainte, même psychologique, dans le contexte de l'adhésion aux valeurs de l'expérience éthique-religieuse. Cette vision apparaît à la fois comme un effet de maturité de la tradition chrétienne et comme un principe universel de respect de la dignité humaine que l'État doit garantir.

Le "monophysite" dérive dans les relations entre religion et Etat

61. La cité de Dieu vit et se développe "dans" la cité de l'homme. D'où la conviction de la doctrine sociale de l'Église, qui reconnaît comme une bénédiction l'engagement de tous les hommes de bonne volonté de promouvoir le bien commun dans les conditions temporelles de la vie humaine [66]. La doctrine chrétienne des "deux villes" affirme leur distinction, mais ne l'explique pas en termes d'opposition entre réalités temporelles et spirituelles. Dieu n'impose certainement pas une forme spécifique de gouvernement temporel; cependant, le fait théologique demeure que toute autorité de l'homme sur l'homme découle en dernier ressort de Dieu et est jugée d'après sa justice. Malgré cette référence au fondement ultime de Dieu, le lien social et son gouvernement politique restent une entreprise humaine. Précisément, cela limite toutefois le pouvoir conféré à l'autorité terrestre en ce qui concerne le gouvernement des personnes et des communautés humaines - et une ultime dépendance du jugement de Dieu [67]. - Par conséquent, il faut également dire de ce point de vue qu'une «théocratie d'État», ainsi qu'un «athéisme d'État», prétendent, de différentes manières, imposer une idéologie consistant à remplacer le pouvoir de Dieu par le pouvoir de l'État produisant respectivement une distorsion de la religion et une perversion de la politique. On peut voir dans ces modèles une certaine analogie politique du monophysitisme christologique qui confond - et finit par effacer - la distinction des deux natures, mise en œuvre dans l'incarnation, compromettant l'harmonie de leur unité. Dans cette phase historique, il apparaît évident que la tentation du "monophysisme politique", connue dans l'histoire chrétienne, réapparaît plus clairement dans certains courants radicaux de traditions religieuses non chrétiennes.

La réduction "libérale" de la liberté religieuse

62. La notion d'égalité des citoyens, qui était à l'origine limitée aux relations juridiques entre l'individu et l'État, de sorte que chaque membre d'un système de gouvernement donné soit considéré comme égal devant la loi de ce système de gouvernement, est transposée dans le monde de l'éthique et de la culture. Dans cette extension, la simple possibilité qu'une évaluation morale différente ou une appréciation différente des pratiques culturelles

puisse être supérieure aux autres ou contribuer davantage au bien commun que d'autres est devenue un sujet politique controversé. Selon cette idée de neutralité, le monde entier de la moralité humaine et de la connaissance sociale doit lui-même être démocratisé [68]. La vidange de l'ethos et de la culture qui suit l'application de cette idéologie égalitaire et a-évaluative, ne peut que susciter l'inquiétude. Les pratiques éducatives et le lien social de la communauté mènent à la paralysie de leurs propres locaux. En outre, il semble inévitable de constater que lorsqu'un État "moralement neutre" commence à contrôler le champ de tous les jugements humains, il commence à revêtir les caractéristiques d'un État "éthiquement autoritaire". Dans son rapport originel à la vérité, l'exercice de la liberté de conscience - au nom de laquelle la censure de chaque évaluation est imposée - finit par être en péril constant. Au nom de cette "éthique d'Etat", il est parfois indûment remis en question, au-delà du critère de l'ordre public,[69].

63. La neutralité morale de l'État peut être liée à certaines des conceptions différentes de l'État libéral moderne. En fait, le libéralisme, en tant que théorie politique, a une histoire longue et complexe, qui ne peut être réduite à une conception univoque et partagée. Dans ses diverses élaborations théoriques - dans certains cas plus directement liées à une vision anthropologique d'inspiration radicalement individuelle, parfois plus adhérentes à une conception négociée de son application politico-sociale - on peut identifier au moins quatre interprétations principales de la neutralité de la L'État. (a) Une approche qui définit de manière pragmatique les sujets qui peuvent être soumis à des règles contraignantes pour la liberté individuelle; (b) une théorie précisant le type de rationalité définissant la compétence législative du législateur; (c) une théorie qui rend acceptables les effets différenciés par rapport à l'avantage de différents groupes sociaux, à condition que cet avantage ne soit pas la raison formelle de la norme; d) une théorie garantissant un exercice des libertés politiques n'impliquant pas la référence contraignante à une notion transcendante du bien. Dans ce dernier sens, le libéralisme politique semble être étroitement associé aux limitations de la liberté en matière de parole, de pensée, de conscience et de religion. En réalité, la neutralité de la sphère publique ne se limite pas dans ce cas à garantir l'égalité des personnes devant la loi, mais requiert l'exclusion d'un certain ordre de préférences. qui associent la responsabilité morale et l'argumentation éthique à une vision anthropologique et sociale du bien commun. Dans ce cas, l'État tend à prendre la forme d'une "imitation laïque" de la conception théocratique de la religion, qui décide de l'orthodoxie et de l'hérésie de la liberté au nom d'une vision salvatrice de la société idéale: décider a priori son identité parfaitement rationnelle, parfaitement civile et parfaitement humaine. L'absolutisme et le relativisme de cette morale libérale sont en conflit avec les effets de l'exclusion libérale dans la sphère publique, dans le cadre de la prétendue neutralité libérale de l'État. La forme d'une "imitation laïque" de la conception théocratique de la religion, qui décide de l'orthodoxie et de l'hérésie de la liberté au nom d'une vision politico-salvifique de la société idéale: décider a priori de son identité parfaitement rationnelle, parfaitement civile, parfaitement humaine. L'absolutisme et le relativisme de cette morale libérale sont en conflit avec les effets de l'exclusion libérale dans la sphère publique, dans le cadre de la prétendue neutralité libérale de l'État. La forme d'une "imitation laïque" de la conception théocratique de la religion, qui décide de l'orthodoxie et de l'hérésie de la liberté au nom d'une vision politico-salvifique de la société idéale: décider a priori de son identité parfaitement rationnelle, parfaitement civile, parfaitement humaine. L'absolutisme et le relativisme de cette morale libérale sont en conflit avec les effets de l'exclusion libérale dans la sphère publique, dans le cadre de la prétendue neutralité libérale de l'État.

Ambiguïté de l'état moralement neutre

64. La conscience morale exige la transcendance de la vérité et du bien moral: sa liberté est définie par cette référence, qui indique précisément ce qui la justifie pour tout le monde, sans pouvoir être la propriété de qui que ce soit. Parler de la liberté de la conscience individuelle signifie parler d'un droit secondaire de l'homme, qui ne peut être séparé de cette référence responsable à l'universel humain, à l'écart de la volonté de l'homme. Pour moins que cela, nous ne parlons plus d'une conscience éthiquement inviolable, mais d'un simple reflet du monde donné ou de la volonté arbitraire. L'instance éthique ne recouvre pas la liberté de conscience et le bien de la coexistence en tant qu'élément facultatif ou idéologique: c'est plutôt la condition de leur harmonisation intrinsèque avec la dignité de la personne. La référence à Dieu, en tant que principe transcendant de l'instance éthique qui habite le cœur de l'homme, il doit être compris en définitive comme la limite imposée à toute prévarication de l'homme sur l'homme et à la garnison de toute coexistence fraternelle du libre et de l'égal. Lorsque la place de Dieu, dans la conscience

collective d'un peuple, est occupée illégalement par des idoles créées par l'homme, le résultat n'est pas une libéralité plus avantageuse pour tous, mais un esclavage plus insidieux pour tous. La prétendue neutralité idéologique de l'État libéral, qui exclut sélectivement la liberté d'un témoignage transparent de la communauté religieuse dans la sphère publique, ouvre une brèche pour la fausse transcendance d'une idéologie occulte du pouvoir, comme la limite imposée à toute prévarication de l'homme sur l'homme et à la garnison de toute coexistence fraternelle des libres et des égaux. Lorsque la place de Dieu, dans la conscience collective d'un peuple, est occupée illégalement par des idoles créées par l'homme, le résultat n'est pas une libéralité plus avantageuse pour tous, mais un esclavage plus insidieux pour tous. La prétendue neutralité idéologique de l'État libéral, qui exclut sélectivement la liberté d'un témoignage transparent de la communauté religieuse dans la sphère publique, ouvre une brèche pour la fausse transcendance d'une idéologie occulte du pouvoir. Lorsque la place de Dieu, dans la conscience collective d'un peuple, est occupée illégalement par des idoles créées par l'homme, le résultat n'est pas une libéralité plus avantageuse pour tous, mais un esclavage plus insidieux pour tous. La prétendue neutralité idéologique de l'État libéral, qui exclut sélectivement la liberté d'un témoignage transparent de la communauté religieuse dans la sphère publique, ouvre une brèche pour la fausse transcendance d'une idéologie occulte du pouvoir. le résultat n'est pas une libéralité plus avantageuse pour tout le monde, mais un esclavage plus insidieux pour tous. La prétendue neutralité idéologique de l'État libéral, qui exclut sélectivement la liberté d'un témoignage transparent de la communauté religieuse dans la sphère publique, ouvre une brèche pour la fausse transcendance d'une idéologie occulte du pouvoir. Le pape François nous a mis en garde contre cette sous-évaluation de l'indifférence religieuse: "Quand, au nom d'une idéologie, nous voulons exclure Dieu de la société, nous finissons par adorer des idoles et, bientôt, l'homme se perd sa dignité est bafouée, ses droits violés " [70] .

65. Le problème se pose, pour le christianisme, lorsque les chrétiens eux-mêmes sont amenés à se concevoir comme membres d'une "société neutre" qui, en principe et en fait, ne l'est pas. Dans ce cas, leur statut d'habitants de communautés différentes mais non opposées (la famille, l'État, l'Église) est amené à se traduire par le choix d'habiter en privé (de manière auto-référentielle) la famille et la communauté ecclésiale, à concevoir puis en tant que neutre (non religieux) appartenant à la société libérale et politique. Autrement dit, à la suite de cette dérive, les chrétiens commencent à se voir, dans la sphère publique, uniquement comme des membres de cette polis. "Moralement neutre" qui est arrivé par hasard pour se former dans un contexte historiquement chrétien. Lorsque les chrétiens acceptent passivement cette division de leur être en une externalité régie par l'État et une intériorité régie par l'Église, ils ont déjà renoncé à leur liberté de conscience et à leur expression religieuse. Au nom du pluralisme de la société, les chrétiens ne peuvent pas favoriser des solutions qui compromettent la protection des exigences éthiques fondamentales du bien commun [71]. Il ne s'agit pas en soi d'imposer des "valeurs confessionnelles" particulières, mais de contribuer à la protection d'un bien commun qui ne perd pas de vue la référence impérative de la "sphère publique" à la vérité de la personne et à la dignité de la coexistence humaine. Comme nous le verrons plus loin dans les chapitres suivants, la foi chrétienne a une attitude de coopération avec l'État, précisément à cause de la juste distinction de ses tâches, à rechercher ce que Benoît XVI a qualifié de "laïcité positive" dans les relations entre la sphère politique et le monde politique. le religieux [72] .

6. LA CONTRIBUTION DE LA LIBERTÉ RELIGIEUSE À LA COHABITATION ET À LA PAIX SOCIALE

La liberté religieuse pour le bien de tous

66. Dans les chapitres précédents, nous avons pris en considération les divers aspects du sujet personnel et communautaire de la liberté de religion, en mettant l'accent en particulier sur les dimensions anthropologiques de la liberté de religion, ainsi que sa position par rapport à l'État. Notre réflexion, développée dans la perspective unitaire de la dignité de la personne humaine, a décrit le sens et les implications de la liberté de conscience - d'une part - et la valeur des communautés religieuses - de l'autre -. Dans un second temps, nous avons apporté quelques éclaircissements sur les contradictions enregistrées dans l'idéologie de l'État neutre, lorsque cette "neutralité" est

déclinée en termes d' "exclusion" de la participation légitime de la religion à la formation de la culture publique et du lien social.

Être ensemble et avoir des qualités de bien

67. Être ensemble, vivre ensemble est en soi un bien, tant pour les individus que pour la communauté. Ce bien ne découle pas de l'adoption d'une vision théorique particulière; sa justification apparaît dans la preuve même que cela se produit [73]. Dans la mesure où ce fait est reconnu, apprécié et défendu, il contribue à la paix sociale et au bien commun. L'acceptation de la coexistence humaine et la recherche de sa meilleure qualité représentent la prémisse fondamentale d'un accord - une alliance, peut-on dire - qui crée pour lui-même les conditions d'une vie bénéfique pour tous. En fait, l'une des données les plus frappantes, concernant les conflits qui sont aujourd'hui au centre des préoccupations, est le fait que les ruptures et les horreurs qui déclenchent le déclenchement d'une guerre mondiale "en morceaux"[74], ils ravagent avec une fureur soudaine des cohabitations pacifiques longtemps expérimentées et réglées au fil du temps, et laissent derrière eux une série de souffrances sans fin pour les peuples et les peuples [75]. Dans le contexte troublé actuel, nous ne pouvons ignorer les effets concrets que la migration en raison de conflits politiques ou de conditions économiques précaires entraînent pour le juste exercice de la liberté de religion dans le monde, car les migrants se déplacent avec leur religion [76].

68. Ce n'est que là où il y a une volonté de vivre ensemble qu'il sera possible de construire un bon avenir pour tous: sinon, il n'y aura pas de meilleur avenir pour personne. À l'ère de la mondialisation, le besoin humain fondamental de sécurité et de communauté n'a pas changé: naître dans un lieu concret implique toujours d'interagir avec les autres, en commençant par le plus proche, mais en réalité avec le monde entier. Ce même fait nous rend responsables les uns des autres, proches et lointains. Aujourd'hui, les responsabilités sont de plus en plus interdépendantes et vont au-delà des différences sociales ou des frontières. Les problèmes décisifs pour la vie humaine ne peuvent pas être résolus de manière adéquate, sauf dans une perspective d'interaction, à la fois locale et temporelle. Pour cette raison, le bien pratique de vivre ensemble n'est pas un bien statique mais évolutif qui, [77]. Les communautés religieuses, capables de promouvoir les raisons transcendantes et les valeurs humanistes de la coexistence, constituent un principe de vitalité de l'amour mutuel qui unifie la famille humaine tout entière. Le bien vivre ensemble devient un trésor pour tous, lorsque chacun prend soin de bien vivre ensemble.

69. La sphère des croyances religieuses et les convictions éthiques les plus intimes des hommes sont particulièrement pertinentes pour harmoniser les dimensions constitutives de la vie commune: elles investissent leur identité profonde et orientent leurs attitudes à l'égard de la conscience et la conduite des autres. On ne voit pas pourquoi il serait impossible, dans le respect mutuel, de partager la relation personnelle et communautaire que les communautés religieuses cultivent avec Dieu comme un bien accessible à tous. En tout état de cause, il n'est certainement pas bon que cette expérience soit cultivée dans la clandestinité, sans possibilité de reconnaissance et d'accès gratuits par tous les membres de la société. L'esprit religieux cultive la relation avec Dieu comme un bien qui concerne l'être humain: la sincérité et la bénédiction de cette conviction doivent pouvoir être vérifiées et appréciées de tous. D'où l'engagement des croyants d'améliorer la qualité du dialogue entre l'expérience religieuse et la vie sociale, en référence à l'intérêt commun de surmonter la dérive de la connaissance sociale du sens vers l'indifférentisme et le relativisme radical.

Le juste discernement de la liberté religieuse

70. Comme nous avons pu le constater, il n'est pas possible de reconnaître toutes les formes possibles - individuelle et collective, historique ou récente - de l'expérience religieuse. Il est donc nécessaire d'examiner les différentes formes de religiosité et de les comparer en ce qui concerne leur aptitude à préserver le sens universel et le bien commun d'être ensemble [78]. En ce sens, chacune des religions actives dans une société doit accepter de se "présenter" devant les justes exigences de la "digne" raison de l'homme. Il appartient à l'autorité politique, gardienne de l'ordre public, de défendre les citoyens, en particulier les plus faibles, contre les tendances sectaires de certaines revendications religieuses (manipulations psychologiques et émotionnelles, exploitation économique et

politique, isolationnisme ...). Parmi les justes exigences de la raison, parmi ses implications juridico-politiques, nous pouvons inclure - ces dernières années - la réciprocité pacifique des droits religieux, y compris celle de la liberté de conversion [79].. La réciprocité pacifique des droits signifie que la liberté d'expression et de pratique accordée à une identité religieuse minoritaire dans un pays correspond à une reconnaissance symétrique de la liberté des minorités religieuses dans les pays où cette identité est majoritaire. Cette réciprocité pacifique des droits dépasse le principe bien connu *cuius regio eius et religio* consacré par la paix d'Augusta (1555). La contrainte d'une religion d'État, qui avait été proposée à un certain moment de l'histoire européenne pour endiguer les excès des soi-disant "guerres de religion", semble maintenant avoir été surmontée dans l'évolution actuelle du principe de citoyenneté, qui implique la liberté de conscience.

Extensions de la liberté religieuse

71. En fait, dans certains pays, la liberté de religion n'est pas légale, tandis que dans d'autres, cette liberté est considérablement limitée à l'exercice du culte par la communauté ou à des pratiques strictement privées. Dans ces pays, l'expression publique d'une conviction religieuse n'est pas autorisée, toute forme de communication religieuse est généralement interdite et des sanctions sévères, y compris la peine de mort, sont réservées à ceux qui souhaitent convertir ou tenter de convertir d'autres personnes. Dans les pays dictatoriaux où règne la pensée athée et où, même dans certains pays qui se considèrent comme démocrates, les membres des communautés religieuses sont souvent persécutés ou soumis à un traitement défavorable sur le lieu de travail, ils sont exclus des postes publics et ils se voient refuser l'accès à certains niveaux d'assistance sociale. De même, les œuvres sociales nées de chrétiens (dans les domaines de la santé, de l'éducation, etc.) sont soumises à des limitations au niveau législatif, financier ou de la communication, ce qui rend leur développement difficile, voire impossible. Dans toutes ces circonstances, il n'y a pas de véritable liberté de religion. La vraie liberté de religion n'est possible que si elle peut s'exprimer activement[80] .

72. Une conscience libre et consciente nous permet de respecter chaque individu, d'encourager l'épanouissement de l'homme et de rejeter un comportement préjudiciable à l'individu ou au bien commun. L'Eglise attend de ses membres qu'ils puissent vivre librement leur foi et que les droits de leur conscience soient protégés lorsqu'ils respectent les droits d'autrui. Vivre dans la foi peut parfois nécessiter une objection de conscience. En fait, les lois civiles n'obligent pas en conscience lorsqu'elles contredisent une éthique naturelle et, par conséquent, l'État doit reconnaître le droit des personnes à l'objection de conscience [81].. Le lien ultime de la conscience est avec le Dieu unique, le père de tous. Le rejet de cette référence transcendante expose fatalement à la multiplication d'autres dépendances, selon l'aphorisme incisif de saint Ambroise: "Combien de maîtres a-t-il fui, qui n'en a fui qu'une!" [82] .

7. LA LIBERTÉ RELIGIEUSE DANS LA MISSION DE L'ÉGLISE

Le témoignage gratuit de l'amour de Dieu

73. L'évangélisation ne consiste pas seulement en une proclamation confiante de l'amour sauveur de Dieu, mais en une vie fidèle à la miséricorde qu'il a manifestée lors de l'événement de Jésus-Christ, par lequel toute l'histoire s'ouvre à la mise en œuvre du Royaume de Dieu. La mission de l'Église comprend une double action qui se développe dans l'engagement envers l'humanisme de la charité et dans le dévouement à la responsabilité éducative des générations.

74. L'Église exprime ainsi son union profonde avec les hommes et les femmes, dans toutes les conditions de la vie, en accordant une attention particulière aux pauvres et aux persécutés. Dans cette prédilection, le sens de son ouverture totale au partage des espoirs et des angoisses de l'humanité tout entière apparaît clairement [83] . Ce dynamisme correspond à la vérité de la foi, selon laquelle l'humanité de Christ, "l'homme parfait" (Ep 4.13), est assumée intégralement et n'est pas annulée dans l'incarnation du Fils [84] . D'autre part, le mystère du salut en Jésus-Christ implique le retour complet de l'humain - en tant que "nouvelle créature" (2 Cor 5:17) - à sa nature originelle "de l'image et de la ressemblance" de Dieu [85] . En ce sens, l'Église est intrinsèquement orientée au

service du mystère salvifique de Dieu dans lequel l'humanité des hommes est radicalement rachetée et pleinement réalisée. Ce service est à proprement parler un acte d'adoration de Dieu, qui lui rend gloire pour son alliance avec la créature humaine.

L'Eglise proclame la liberté religieuse pour tous

75. La liberté de religion ne peut véritablement être garantie qu'à l'horizon d'une vision humaniste ouverte à la coopération et à la coexistence, profondément enracinée dans le respect de la dignité de la personne et de la liberté de conscience. De plus, après avoir mutilé cette ouverture humaniste, qui constitue un levain de la culture civile, la même expérience religieuse perd son fondement authentique dans la vérité de Dieu et devient vulnérable à la corruption de l'homme [86]. Le défi est élevé. Les adaptations de la religion aux formes du pouvoir matériel, même si elles sont justifiées au nom de la possibilité d'obtenir de meilleurs avantages pour la foi, sont une tentation constante et un risque permanent. L'Église doit développer une sensibilité particulière dans le discernement de ce compromis, s'engageant constamment dans sa purification pour ne pas céder à la tentation de la "mondanité spirituelle" [87]. L'Église doit s'examiner pour retrouver, avec un enthousiasme sans cesse renouvelé, la voie d'une véritable adoration de Dieu "en esprit et en vérité" (Jn 4:23) et de l'amour "avant" (Ap 2: 4). Il doit ouvrir, par cette conversion continue, l'accès de l'Évangile à l'intimité du cœur humain, là où il cherche - secrètement et même à notre insu - la reconnaissance du vrai Dieu et de la vraie religion. L'Évangile est vraiment capable de révéler la manipulation religieuse, qui produit des effets d'exclusion, de dégradation, d'abandon et de séparation entre les hommes.

76. En fin de compte, la vision proprement chrétienne de la liberté de religion puise son inspiration la plus profonde dans la foi en la vérité du Fils fait de l'homme pour nous et pour notre salut. Par lui, le Père attire vers lui tous les enfants dispersés et tous les moutons sans berger (cf. Jn 10, 11-16; 12, 32; Mt 9:36; Mc 6:34). Et l'Esprit rassemble les gémissements (cf. Rm 8, 22), même les plus confus et les plus imperceptibles, de la créature prise en otage par les puissances du péché, les transformant en prière. Cependant, l'Esprit de Dieu agit librement et puissamment. Mais là où l'être humain est capable d'exprimer librement son gémissement et son invocation, l'action de l'Esprit devient reconnaissable pour tous ceux qui recherchent la justice de la vie. Et sa consolation témoigne d'une humanité réconciliée. La liberté religieuse libère l'espace pour la conscience universelle d'appartenir à une communauté d'origine et de destin qui ne veut pas renoncer à garder vivante l'attente d'une justice de vie que nous pouvons reconnaître, mais incapable d'honorer avec nos propres soleils forces. Le mystère de la récapitulation en Christ de tout préserve pour nous et pour tous l'attente aimante des fruits de l'Esprit pour chacun, et l'annonce enthousiaste de la venue du Fils pour tous (cf. Ep 1, 3-14).).

Le dialogue interreligieux comme voie de la paix

77. Le dialogue interreligieux est favorisé par la liberté de religion, dans la recherche du bien commun aux côtés des représentants d'autres religions. C'est une dimension inhérente à la mission de l'Église [88]. Ce n'est pas en tant que tel le but de l'évangélisation, mais y contribue grandement; il ne devrait donc pas être compris ni mis en œuvre comme une alternative ou en contradiction avec la mission ad gentes [89]. Le dialogue illumine déjà dans sa disposition au respect et à la coopération cette forme relationnelle d'amour évangélique qui trouve son principe ineffable dans le mystère trinitaire de la vie de Dieu [90]. Dans le même temps, l'Église reconnaît la capacité particulière de l'esprit de dialogue d'intercepter - et de nourrir - un besoin particulièrement ressenti dans le contexte de la civilisation démocratique d'aujourd'hui [91]. La volonté de dialogue et la promotion de la paix sont en effet étroitement liées. Le dialogue nous aide à nous orienter dans la nouvelle complexité des opinions, des connaissances et des cultures: aussi et surtout en matière de religion.

78. En dialoguant sur les thèmes fondamentaux de la vie humaine, les croyants de différentes religions mettent en lumière les valeurs les plus importantes de leur tradition spirituelle et rendent plus reconnaissable leur véritable engagement dans ce qu'ils considèrent essentiel au sens ultime de la vie humaine. et pour la justification de leur espoir dans une société plus juste et plus fraternelle [92]. L'Église est certainement disposée à engager un dialogue

concret et constructif avec tous ceux qui opèrent dans la perspective de cette justice et de cette fraternité [93] . Dans l'exercice de la mission évangélique par le dialogue, l'Évangile fait briller encore plus sa lumière parmi les peuples et les religions.

Le courage du discernement et le rejet de la violence au nom de Dieu

79. D'autre part, le christianisme lui-même peut saisir, parallèlement aux inévitables différences - ainsi que les dissonances - des affinités et des similitudes qui rendent l'universalisme de la foi théologique encore plus sensible [94] . Le droit de chacun à sa propre liberté religieuse est nécessairement lié à la reconnaissance du même droit à tous les autres, sans préjudice de la protection générale de l'ordre public [95]. Dans cette perspective, la question de la liberté de religion est liée au thème traditionnel de la tolérance civile. La vraie liberté religieuse doit être réconciliée avec le respect de la population religieuse et - symétriquement - également pour celle qui n'a pas d'identité religieuse spécifique. Il ne faut cependant pas oublier que la simple tolérance relativiste dans ce domaine peut conduire - même en contradiction avec son intention de respecter la religion - à une évolution du comportement vers l'indifférence à l'égard de la vérité de sa religion [96]. Lorsque, au contraire, la religion devient une menace pour la liberté de religion des autres hommes, tant en paroles qu'en actes, atteignant même la violence au nom de Dieu, nous franchissons une frontière qui rappelle tout d'abord la dénonciation énergique d'une partie des hommes religieux eux-mêmes [97] . En ce qui concerne le christianisme, son "rejet irrévocable" de l'ambiguïté de la violence religieuse peut être considéré comme un kairòs en faveur d'une révision du thème dans toutes les religions [98] .

80. La recherche de la pleine adhésion à la vérité de sa propre religion et d'une attitude ferme de respect pour les autres religions peut générer des tensions au sein de la conscience individuelle ainsi que de la communauté religieuse. L'éventualité, qui n'a rien d'abstrait, qui suscite un dynamisme de critique de la mise en œuvre de sa propre religion, mais qui lui reste interne, pose un problème spécifique récent de liberté religieuse au sein de la société civile elle-même. Il ne s'agit plus d'appliquer la liberté de religion au respect de la religion d'autrui, mais aussi à la critique de sa propre. Cette situation pose des problèmes délicats d'équilibre dans l'application de la liberté religieuse. Dans ces cas, le défi de la protection de la liberté religieuse atteint un point limite à la fois pour la communauté civile et pour la communauté religieuse. La capacité de maintenir ensemble le soin de l'intégrité de la foi commune, le respect du conflit de conscience, l'engagement en faveur de la protection de la paix sociale exigent la médiation d'une maturité personnelle et d'une sagesse partagée qui doivent être sincèrement demandées grâce et un cadeau d'en haut.

81. Le "martyre", en tant que témoignage suprême et non violent de sa fidélité à la foi, fait l'objet d'une haine, d'une intimidation et d'une persécution spécifiques, est le cas limite de la réponse chrétienne à une violence ciblée visant la confession évangélique de la vérité et la l'amour de Dieu, introduit dans l'histoire - mondaine et religieuse - au nom de Jésus-Christ. Le martyr devient ainsi le symbole extrême de la liberté d'opposer l'amour à la violence et la paix au conflit. Dans de nombreux cas, la détermination personnelle du martyr de la foi à accepter la mort est devenue un germe de libération religieuse et humaine pour une multitude d'hommes et de femmes, au point d'être libérée de la violence et de vaincre la haine. L'histoire de l'évangélisation chrétienne l'atteste, également par l'initiation de processus et de changements sociaux de portée universelle. Ces témoins de la foi sont un motif d'admiration et d'admiration de la part des croyants, mais également du respect de la part de tous les hommes et de toutes les femmes soucieux de la liberté, de la dignité et de la paix entre les peuples. Les martyrs ont résisté à la pression des représailles, annulant l'esprit de vengeance et de violence avec le pouvoir du pardon, de l'amour et de la fraternité.[99] . De cette manière, ils ont rendu évidente pour toute la grandeur de la liberté religieuse, germe d'une culture de liberté et de justice.

82. Parfois, des personnes ne sont pas tuées au nom de leur pratique religieuse et pourtant doivent subir des attitudes profondément offensantes qui les maintiennent en marge de la vie sociale: exclusion des fonctions publiques, interdiction aveugle de leurs symboles religieux, exclusion de certains avantages économiques et social ..., dans ce qu'on appelle le "martyre blanc" comme exemple de confession de foi [100]. Ce témoignage fait toujours ses

preuves dans de nombreuses régions du monde: il ne faut pas l'atténuer, comme s'il s'agissait d'un simple effet secondaire des conflits pour la suprématie ethnique ou pour la conquête du pouvoir. La splendeur de ce témoignage doit être bien comprise et bien interprétée. Il nous enseigne le bien authentique de la liberté de religion de la manière la plus claire et la plus efficace. Le martyr chrétien montre à tous ce qui se passe lorsque la liberté religieuse d'innocents est opposée et tuée: le martyr est le témoignage d'une foi qui lui reste fidèle en refusant de se venger et de se tuer jusqu'au dernier. En ce sens, le martyr de la foi chrétienne n'a rien à voir avec l'homicide suicidaire au nom de Dieu:

CONCLUSION

83. Le christianisme ne ferme pas l'histoire du salut dans les limites de l'histoire de l'Église. Au contraire, à la suite de la leçon du Concile Vatican II et à l'horizon de l'encyclique *Ecclesiam suam* de Saint Paul VI, l'Église ouvre toute l'histoire humaine à l'action de l'amour de Dieu, qui "veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité" (1 Tim 2: 4). La forme missionnaire de l'Église, inscrite dans la disposition même de la foi, obéit à la logique du don, c'est-à-dire de la grâce et de la liberté, pas à celle du contrat et de l'imposition. L'Église est consciente du fait que, même avec les meilleures intentions du monde, cette logique a été contredite - et risque toujours de l'être - en raison d'un comportement différent et incohérent avec la foi reçue. Néanmoins, En tant que chrétiens, nous professons avec humilité et fermeté notre conviction que l'Église est toujours guidée par le Seigneur et soutenue par l'Esprit le long du chemin de son témoignage de l'action salvatrice de Dieu dans la vie de tous les individus et de tous les peuples. Et toujours, il s'engage à honorer sa vocation historique, en annonçant l'évangile de la véritable adoration de Dieu en esprit et en vérité. Sur ce chemin où la liberté et la grâce se rencontrent dans la foi, l'Église se réjouit d'avoir été confirmée par le Seigneur qui l'accompagne et d'être guidée par l'Esprit qui la précède. Il réaffirme donc à maintes reprises sa ferme intention de se convertir à la fidélité du cœur, de la pensée et des œuvres qui restaurent la pureté de sa foi. en annonçant l'évangile de la vraie adoration de Dieu en esprit et en vérité. Sur ce chemin où la liberté et la grâce se rencontrent dans la foi, l'Église se réjouit d'avoir été confirmée par le Seigneur qui l'accompagne et d'être guidée par l'Esprit qui la précède. Il réaffirme donc à maintes reprises sa ferme intention de se convertir à la fidélité du cœur, de la pensée et des œuvres qui restaurent la pureté de sa foi. en annonçant l'évangile de la vraie adoration de Dieu en esprit et en vérité. Sur ce chemin où la liberté et la grâce se rencontrent dans la foi, l'Église se réjouit d'avoir été confirmée par le Seigneur qui l'accompagne et d'être guidée par l'Esprit qui la précède. Il réaffirme donc à maintes reprises sa ferme intention de se convertir à la fidélité du cœur, de la pensée et des œuvres qui restaurent la pureté de sa foi.

84. Le témoignage de la foi chrétienne réside dans le temps et l'espace de la vie personnelle et communautaire propres à la condition humaine. Les chrétiens sont conscients que ce temps et cet espace ne sont pas des espaces vides. Et pas même les espaces indistincts, neutres et indifférenciés quant au sens, aux valeurs, aux croyances et aux désirs qui façonnent la culture de la vie proprement humaine. Ce sont des espaces et des époques habités par le dynamisme des communautés et des traditions, des groupements et des appartenances, des institutions et du droit. La conscience la plus forte du pluralisme des différentes manières de reconnaître et de tirer parti du sens de la vie individuelle et collective, qui contribue à la formation d'un consensus éthique et à la manifestation de l'assentiment religieux, engage à juste titre l'Église à développer un style de témoignage. une foi absolument respectueuse de la liberté individuelle et du bien commun. Ce style, loin d'atténuer la fidélité à l'événement salvifique qui est le thème de l'annonce de la foi, il doit s'éloigner d'un esprit de domination, intéressé par la conquête du pouvoir en tant que fin en soi, encore plus transparent. La fermeté même avec laquelle le magistère définit le départ théologique actuel de ce malentendu permet à l'Église de préconiser une élaboration plus cohérente de la doctrine politique.

85. En tant que membres du peuple de Dieu, nous proposons humblement de rester fidèles au mandat du Seigneur qui envoie les disciples à tous les peuples de la terre pour proclamer l'évangile de la miséricorde de Dieu (cf. Mt 28: 19-20; Mc 16 , 15), Père de tous, ouvrir librement les cœurs à la foi en le Fils, a créé l'homme pour notre salut. L'Église ne confond pas sa mission avec la domination des peuples du monde et le gouvernement de la ville terrestre. Au contraire, il voit une tentation perverse dans la revendication d'une exploitation réciproque du pouvoir politique et de la mission évangélique. Jésus a rejeté l'avantage apparent de ce projet en tant que séduction diabolique (cf. Mt

4, 8-10). Il a lui-même clairement rejeté la tentative de transformer le conflit avec les gardiens de la loi (religieux et politiques) en un conflit visant à remplacer le pouvoir de gouvernement des institutions et de la société. Jésus a clairement averti ses disciples de la tentation de se conformer, dans le soin pastoral de la communauté chrétienne, aux critères et au style des puissants de la terre (cf. Mt 20, 25; Mc 10, 42; Lc 22, 25). Le christianisme sait donc bien quel sens et quelle image l'évangélisation du monde doit revêtir. Son ouverture au thème de la liberté religieuse est donc une clarification cohérente avec le style d'une annonce évangélique et un appel à la foi qui présuppose l'absence de privilèges indus de certaines politiques confessionnelles et la défense des justes droits de la liberté de conscience. Dans le même temps, cette clarté exige la pleine reconnaissance de la dignité de la profession de foi et de la pratique du culte dans la sphère publique. Dans la logique de la foi et de la mission, la participation active et réfléchie à la construction pacifique du lien social, ainsi que le partage généreux de l'intérêt pour le bien commun, sont des implications du témoignage chrétien. cela exige la pleine reconnaissance de la dignité de la profession de foi et de la pratique du culte dans la sphère publique. Dans la logique de la foi et de la mission, la participation active et réfléchie à la construction pacifique du lien social, ainsi que le partage généreux de l'intérêt pour le bien commun, sont des implications du témoignage chrétien.

86. L'engagement culturel et social d'agir en tant que croyant, qui se traduit également par l'établissement d'agrégations intermédiaires et la promotion d'initiatives publiques, constitue également une dimension de cet engagement, que les chrétiens sont appelés à partager avec chaque homme et femme de la société. leur époque, indépendamment des différences de culture et de religion. En disant "indépendamment" ne signifie pas, bien sûr, que ces différences doivent être ignorées et considérées comme non significatives. Cela signifie plutôt qu'ils doivent être respectés et jugés comme des éléments vitaux de la personne et valorisés de manière appropriée dans la richesse de leurs contributions à la vitalité concrète de la sphère publique. L'Église n'a aucune raison de choisir un chemin de témoignage différent. Tout doit être fait, recommande l'apôtre Pierre, "avec douceur et respect, avec une conscience juste, car au moment même où vous parlez mal de vous-même, ceux qui méprisent votre bonne conduite en Christ restent honteux "(1 Pt 3, 16). Et nous ne voyons aucun argument raisonnable qui obligerait l'État à exclure la liberté de religion en participant à la réflexion et à la promotion des raisons du bien commun dans la sphère publique. L'État ne peut être ni théocratique, ni athée, ni "neutre" (comme une indifférence prétendant que la culture religieuse et l'affiliation religieuse ne sont pas pertinentes dans la constitution du sujet véritablement démocratique); elle est plutôt appelée à exercer une "laïcité positive" vis-à-vis des formes sociales et culturelles qui assurent la relation nécessaire et concrète de l'état de droit avec la communauté effective des détenteurs de droits. parce qu'au moment même où vous parlez mal de vous-même, ceux qui se moquent de votre bonne conduite en Christ restent honteux »(1 P 3, 16). Et nous ne voyons aucun argument raisonnable qui obligerait l'État à exclure la liberté de religion en participant à la réflexion et à la promotion des raisons du bien commun dans la sphère publique. L'État ne peut être ni théocratique, ni athée, ni "neutre" (comme une indifférence prétendant que la culture religieuse et l'affiliation religieuse ne sont pas pertinentes dans la constitution du sujet véritablement démocratique); elle est plutôt appelée à exercer une "laïcité positive" vis-à-vis des formes sociales et culturelles qui assurent la relation nécessaire et concrète de l'état de droit avec la communauté effective des détenteurs de droits. ceux qui méprisent votre bonne conduite en Christ restent honteux »(1 P 3, 16). Et nous ne voyons aucun argument raisonnable qui obligerait l'État à exclure la liberté de religion en participant à la réflexion et à la promotion des raisons du bien commun dans la sphère publique. L'État ne peut être ni théocratique, ni athée, ni "neutre" (comme une indifférence prétendant que la culture religieuse et l'affiliation religieuse ne sont pas pertinentes dans la

constitution du sujet véritablement démocratique); elle est plutôt appelée à exercer une "laïcité positive" vis-à-vis des formes sociales et culturelles qui assurent la relation nécessaire et concrète de l'état de droit avec la communauté effective des détenteurs de droits. ceux qui méprisent votre bonne conduite en Christ restent honteux »(1 P 3, 16). Et nous ne voyons aucun argument raisonnable qui obligerait l'État à exclure la liberté de religion en participant à la réflexion et à la promotion des raisons du bien commun dans la sphère publique. L'État ne peut être ni théocratique, ni athée, ni "neutre" (comme une indifférence prétendant que la culture religieuse et l'affiliation religieuse ne sont pas pertinentes dans la constitution du sujet véritablement démocratique); elle est plutôt appelée à exercer une "laïcité positive" vis-à-vis des formes sociales et culturelles qui assurent la relation nécessaire et concrète de l'état de droit avec la communauté effective des détenteurs de droits. Et nous ne voyons aucun argument raisonnable qui obligerait l'État à exclure la liberté de religion en participant à la réflexion et à la promotion des raisons du bien commun dans la sphère publique. L'État ne peut être ni théocratique, ni athée, ni "neutre" (comme une indifférence prétendant que la culture religieuse et l'affiliation religieuse ne sont pas pertinentes dans la constitution du sujet véritablement démocratique); elle est plutôt appelée à exercer une "laïcité positive" vis-à-vis des formes sociales et culturelles qui assurent la relation nécessaire et concrète de l'état de droit avec la communauté effective des détenteurs de droits. Et nous ne voyons aucun argument raisonnable qui obligerait l'État à exclure la liberté de religion en participant à la réflexion et à la promotion des raisons du bien commun dans la sphère publique. L'État ne peut être ni théocratique, ni athée, ni "neutre" (comme une indifférence prétendant que la culture religieuse et l'affiliation religieuse ne sont pas pertinentes dans la constitution du sujet véritablement démocratique); elle est plutôt appelée à exercer une "laïcité positive" vis-à-vis des formes sociales et culturelles qui assurent la relation nécessaire et concrète de l'état de droit avec la communauté effective des détenteurs de droits.

87. Le christianisme est ainsi préparé à soutenir l'espoir d'une destination commune pour l'atterrissage eschatologique d'un monde transfiguré, conformément à la promesse de Dieu (cf. Ap 21: 1-8). La foi chrétienne est consciente du fait que cette transfiguration est un don de l'amour de Dieu pour la créature humaine et non le résultat d'efforts en vue d'améliorer la qualité de la vie personnelle ou sociale. La religion existe pour garder vivante cette transcendance de la rédemption de la justice de la vie et la réalisation de son histoire. Le christianisme, en particulier, repose sur l'exclusion de l'illusion de toute-puissance de tout messianisme mondain, laïc ou religieux, qui entraîne toujours l'esclavage des peuples et la destruction du foyer commun. Le soin de la création, confié depuis le début à l'alliance de l'homme et de la femme (cf. Gen 1, 27-28) et l'amour du prochain (cf. Mt 22, 39), qui scelle la vérité de l'évangile de l'amour de Dieu, sont le thème d'une responsabilité sur laquelle nous serons tous jugés - les chrétiens d'abord - à la fin des temps que Dieu nous a donnés pour nous convertir à son amour. Le Royaume de Dieu est déjà en action dans l'histoire, dans l'attente de la venue du Seigneur, qui nous présentera son accomplissement. L'Esprit qui dit "Viens!" (Ap 22, 17), qui rassemble les gémissements de la création (cf. Rm 8, 22) et fait "tout ce qui est nouveau" (Ap 21, 5) apporte le courage de la foi dans le monde. qui soutient (cf. Rm 8, 1-27), en faveur de tous, la beauté de la "raison" [ils sont le thème d'une responsabilité sur laquelle nous serons tous jugés - les chrétiens d'abord - à la fin du temps que Dieu nous a donné pour nous convertir à son amour. Le Royaume de Dieu est déjà en action dans l'histoire, dans l'attente de la venue du Seigneur, qui nous présentera son accomplissement. L'Esprit qui dit "Viens!" (Ap 22, 17), qui rassemble les gémissements de la création (cf. Rm 8, 22) et fait "tout ce qui est nouveau" (Ap 21, 5) apporte le courage de la foi dans le monde. qui soutient (cf. Rm 8, 1-27), en faveur de tous, la beauté de la "raison" [ils sont le thème d'une responsabilité sur laquelle nous serons tous jugés - les chrétiens d'abord - à la fin du temps que Dieu nous a donné pour nous convertir à son amour. Le Royaume de Dieu est déjà en action dans l'histoire, dans l'attente de la venue du Seigneur, qui nous présentera son accomplissement. L'Esprit qui dit "Viens!" (Ap 22, 17), qui rassemble les gémissements de la création (cf. Rm 8, 22) et fait "tout ce qui est nouveau" (Ap 21, 5) apporte le courage de la foi dans le monde. qui soutient (cf. Rm 8, 1-27), en faveur de tous, la beauté de la "raison" [logos] d'espoir "(1 Pt 3,15) qui est en nous. Et la liberté, pour tout le monde, de l'écouter et de le suivre.

[1] Le Conseil entendait discerner le sens de la liberté de religion en tenant compte non seulement de la compréhension des communautés ecclésiales, mais aussi de celle des gouvernements, des institutions, de la presse et des juristes de l'époque. Voir l'explication de AJ De Smedt, *Relatio* (23 septembre 1964), AS III / 2, 349. Une référence pertinente à cet égard aurait été la Déclaration universelle des droits de l'homme (1948), mais aussi d'autres expressions de la pensée philosophique et juridique. La Commission théologique internationale a proposé une hiérarchie des différents droits de l'homme, en se référant aux divers documents internationaux dans lesquels ils sont présentés: *Dignité et droits de la personne humaine* (1983) , *Introd.*, 2.

[2] Cf., entre autres, les études de J. Hamer - Y. Congar (dir.), *La liberté religieuse. Déclaration "Dignitatis humanae"*, Cerf, Paris 1967; R. Minnerath, *Le droit de l'Église à la liberté. Du Syllabus à Vatican II* , Beauchesne, Paris 1982, 123-159; D. Gonnet, *La liberté religieuse à Vatican II . La contribution de John Courtney Murray* , Cerf, Paris 1994; S. Scatena, *La fatigue de la liberté. L'élaboration de la déclaration "Dignitatis Humanae" sur la liberté religieuse du Vatican II* , Il Mulino, Bologne 2003; RA Siebenrock, «Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit Dignitatis humanae» Dans: P. Hünemann - B. J. Hilberath (Hg.), *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* , Bd. IV, Herder, Fribourg - Bâle - Vienne 2005, 125-218; G. del Pozo, *La religion et la liberté religieuse* , BAC, Madrid 2007, 179-244; R. Latala - J. Rime (éd.), *Liberté religieuse et Église catholique. Héritage et développements récents* , Presse académique Fribourg, Fribourg 2009, 9-30; JL Martínez, *Libertad religiosa y dignidad humana. Claves católicas d'une grande société* , San Pablo - UPC, Madrid 2009, 65-130; D. L. Schindler - N. J. Healey Jr., *Liberté, vérité et dignité humaine .Déclaration du Concile Vatican II sur la liberté de religion. Une nouvelle traduction, histoire de la rédaction et de l'interprétation de Dignitatis Humanae*, Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) - Cambridge (Royaume-Uni) 2015; P. Coda - P. Gamberini, *Dignitatis humanae. Introduction et commentaire* , dans: S. Noceti - R. Repole (ed.), *Ad gentes. Nostra aetate. Dignitatis humanae* (Commentaire sur les documents de Vatican II, n ° 6), Dehoniane, Bologne 2018, 611-695.

[3] Cf. Grégoire XVI, *Let. Enc. Mirari vos arbitramur* (15 août 1832) ; Pie IX, *laisse. Enc. Combien de soin* (8 décembre 1864).

[4] Cf. Pie XII, "Benignitas et Humanitas" *Message radiophonique de Noël aux peuples du monde entier* (24 décembre 1944) : AAS 37 (1945), 10-23.

[5] Saint Jean XXIII, *Let. Enc. Pacem in terris* (11 avril 1963), n. 18: AAS 55 (1963), 261.

[6] Cf. *ibid* . , nn. 9, 14, 45-46, 64, 75: AAS 55 (1963), 260-261, 268-269, 275, 279. Ces perspectives deviendront constantes à partir du deuxième concile du Vatican : cf. Concile œcuménique Vatican II, *Constitution antérieure. Gaudium et spes* (7 décembre 1965), n. 17; Saint Jean Paul II, *Let. Enc. Veritatis Splendor* (6 août 1993), nos. 35 à 41: AAS 85 (1993), 1161 à 1166; *Catéchisme de l'Église catholique* (1997), nos. 1731-1738; Benoît XVI, *Let. Enc. Caritas in veritate* (29 juin 2009), nos. 9, 17: AAS 101 (2009), 646-647, 652-653.

[7] Voir à cet égard les nos. 41, 42, 76.

[8] Cf. également Concile œcuménique Vatican II, *Dich . Nostra Aetate* (28 octobre 1965), nos. 1, 5.

[9] En se référant à l'athéisme, le Concile offre une description existentielle de la condition religieuse appartenant à l'expérience commune des hommes (cf. Concile Vatican II, *Concile œcuménique Gaudium et Spes* , nos 19-21). C'est une réflexion permanente dans les textes ecclésiaux post-conciliaires. Voir les résumés du *Catéchisme de l'Église catholique* , nn. 27-30 ou du *Compendium de la doctrine sociale de l'Église* (2004), nos. 14-15. Également les documents de la Commission théologique internationale, *Christianisme et religions* (1997) , nos. 107-108; *Dieu Trinité, unité des hommes. Le monothéisme chrétien contre la violence* (2014) , nn. 1-2.

[10] Voir plus loin n. 44. Une synthèse pertinente sur la doctrine ecclésiale dans le *Compendium de la doctrine sociale de l'Église* , nn. 421-423.

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

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

[13] Id., Message pour la célébration de la XXI^e Journée mondiale de la paix: "La liberté de religion, condition de la coexistence pacifique" (1er janvier 1988) : AAS 80 (1988), 278-286.

[14] Cf. Id., Let. Enc. *Redemptor hominis* (4 mars 1979), nos. 12b-c, 17f-i: AAS 71 (1979), 279-281, 297-300; Rencontre avec des représentants de religions non chrétiennes (5 février 1986) , Madras, n. 5: AAS 78 (1986), 766 à 771; Ex. Ap. *Christifideles laici* (30 décembre 1988), n. 39: AAS 81 (1989) 466 à 468; Message pour la célébration de la 21^e Journée mondiale de la paix: "La liberté de religion, condition de la coexistence pacifique" : AAS 80 (1988), 278-286; Message pour la célébration de la XXII^e Journée mondiale de la paix: "Construire la paix, respectez les minorités" (1er janvier 1989) : AAS 81 (1989), 95-103; Message pour la célébration de la 24^e Journée mondiale de la paix: "Si vous voulez la paix, respectez la conscience de chaque homme" (1er janvier 1991) : AAS 83 (1991), 410-421.

[15] Cf. Benoît XVI, Message pour la célébration de la XLIV^e Journée mondiale de la paix: "La liberté de religion, le chemin de la paix" (1er janvier 2011) : AAS 103 (2011), 46-58. Voir aussi: Let. Enc. *Caritas in veritate* , n. 29: AAS 101 (2009), 663 à 664; Discours devant le corps diplomatique accrédité près le Saint-Siège (12 mai 2005) : AAS 97 (2005), 789-791; Discours à la Curie romaine à l'occasion de la présentation des vœux de Noël (22 décembre 2006) : AAS 99 (2007), 26-36; "Foi, raison et université. Souvenirs et réflexions ". Discours prononcé lors de la réunion avec des représentants de la science (12 septembre 2006), Regensburg: AAS 98 (2006), 728-739; Discours devant le corps diplomatique accrédité près le Saint-Siège (10 janvier 2011) : AAS 103 (2011), 100-107; Discours aux autorités civiles (17 septembre 2010) , Westminster: AAS 102 (2010), 633-635; Discours devant des représentants institutionnels et laïcs d'autres religions (17 septembre 2010) , London Borough of Richmond: AAS 102 (2010), 635-639; Homélie (28 mars 2012) , La Havane: AAS 104 (2012), 322-326.

[16] Id., Message pour la célébration de la XLIV^e Journée mondiale de la paix: "Liberté religieuse, le chemin de la paix" (1er janvier 2011) , n. 4: AAS 103 (2011), 49-50. Pour la signification de l'expression "laïcité positive", voir la note 72 ci-dessous. Benoît XVI propose en d'autres occasions d'utiliser le terme "laïcité saine" pour identifier le mode de relation valable entre la dimension éthique et religieuse et la politique "[...]] où la dimension religieuse, dans la diversité de ses expressions, est non seulement tolérée, mais également considérée comme "l'âme" de la Nation et la garantie fondamentale des droits et des devoirs de l'homme "(Audience générale [30 avril 2008]). Déjà Pie XII a parlé de "laïcité saine et légitime de l'État" (Discours aux résidents de la Marche à Rome [23 mars 1958] : AAS 50 [1958], 220).

[17] Cf. Francis, Ex. Ap. *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), n. 257 : AAS 105 (2013), 1123; Discours prononcé lors de la réunion avec les autorités (28 novembre 2014) , Ankara: AAS 106 (2014), 1017-1019; Discours lors d'une réunion avec des dirigeants d'autres religions et d'autres confessions chrétiennes (21 septembre 2014) , Tirana: *Enchiridion Vaticanum. Documents officiels du Saint-Siège* , vol. 30 (2014), Dehoniane, Bologne 2016, 1023-1027; Discours sur la liberté de religion lors de la réunion avec la communauté hispanique et d'autres immigrants (26 septembre 2015) , Philadelphie: AAS 107 (2015), 1047-1052.

[18] Benoît XVI, discours à la curie romaine à l'occasion de la présentation des vœux de Noël (22 décembre 2005) : AAS 98 (2006), 46. Cf. Francesco, Es. Ap. *Evangelii gaudium* , nos. 26-30 : AAS 105 (2013), 1030-1033.

[19] Cf. Concile œcuménique Vatican II, *Cost. Past. Gaudium et spes* , n. 53c; Saint Paul VI, Ex. Ap. *Evangelii nuntiandi* (8 décembre 1975), nos. 18-20: AAS 68 (1976), 17-19; Saint Jean Paul II, Let. Enc. *Slavorum Apostoli* (2 juin 1985), n. 21: AAS 77 (1985), 802 à 803; Francis, Ex. Ap. *Evangelii gaudium* , nos. 116-117 : AAS 105 (2013), 1068-1069;

Commission théologique internationale, Foi et Inculturation (1988) , n. 01h11. Pour la distinction entre "inculturation" et "interculturalité", voir J. Ratzinger, "Le Christ, la foi et le défi des cultures". Réunion avec les commissions doctrinales en Asie , Hong-Kong, du 2 au 5 mars 1993 (voir le texte sur le site officiel http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/index_it.htm [date de la consultation du 09.01 0,2019]).

[20] Commission théologique internationale, communion et service. La personne humaine créée à l'image de Dieu (2004) , n. 41, qui renvoie la socialité constitutive à sa racine ultime dans le mystère trinitaire: "Dans la perspective chrétienne, cette identité personnelle, qui est aussi une orientation vers l'autre, est essentiellement basée sur la Trinité des Personnes divines"; cf. aussi nos. 42-43. Compendium de la doctrine sociale de l'Église , n. 149: "La personne est constitutivement un être social, parce que c'est ce que Dieu qui l'a créée l'a voulue".

[21] Déclaration universelle des droits de l'homme , art. 18: «Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion; ce droit comprend la liberté de changer de religion ou de conviction, et la liberté de manifester, de manière isolée ou en commun, en public et en privé, sa religion ou sa conviction en matière d'enseignement, de pratiques, de culte et de 'observance des rites'.

[22] Voir Commission théologique internationale, Dignité et droits de la personne humaine (1983), n. A; Compendium de la doctrine sociale de l'Église , nn. 144-148.

[23] A.M.S. Boethius, Contra Eutychen et Nestorium, dans C. Moreschini (éd.), De consolatione philosophiae. Opuscula theologica (= Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum teubneriana), Saur, Monachii - Lipsiae 2000, 206-241, 214. Cf. sancti Bonaventurae, Commentaria in quatuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi, I, d. 25, a. 1, q. 2, dans Opera omnia, vol. I, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1882, 439-441; sancti Thomae Aquinatis, Summa Theologiae , I a , q. 29, a. 1, dans: Opera Omnia iussu Leonis XIII PM publié , vol.1, ex Typographia Polyglotta, Romae 1888, 327-329.

[24] Cf. sancti Thomae Aquinatis, Summa contra gentiles , II, ch. 68, dans Opera Omnia iussu Leonis XIII PM , vol.13, Typis Riccardi Garroni, Romae 1918, 440-441. Cf. Concile de Vienne (DenzH 902); Ve Conseil de Lateranense (DenzH 1440); Concile œcuménique Vatican II, Constitution antérieure. Gaudium et spes , n. 14; Catéchisme de l'Église catholique , nn. 362-368.

[25] Commission théologique internationale, Communion et service , n. 31.

[26] La Sainte Écriture est constante dans son enseignement sur le sujet: "Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint-Esprit qui est en vous?" (1 Cor 6:19). Par conséquent, dans le Christ, comme l'enseigne le catéchisme de l'Église catholique , n. 999: "Tous ressusciteront avec les corps dont ils sont maintenant vêtus" (DenzH 801), mais ce corps sera transfiguré en un corps glorieux (cf. Ph 3, 21), en "corps spirituel" (1 Co 15, 44) ". Voir aussi Commission théologique internationale, Communion et service , nn. 26-31.

[27] Benoît XVI, Allocution au Bundestag (22 septembre 2011) , Berlin: AAS 103 (2011), 663-669.

[28] Commission théologique internationale, À la recherche d'une éthique universelle: nouveau regard sur le droit naturel (2009) , n. 67.

[29] Ibid .

[30] Ibid . Voir aussi Commission théologique internationale, Dignité et droits de la personne humaine , n. A.II.1. Sur la relation créative entre théologie et philosophie, voir le résumé de saint Jean-Paul II, Let. Enc. Fides et ratio (1998), nos. 73-79: AAS 91 (1999), 61-67.

[31] Sur les implications théologiques de la conception de l'être humain comme "imago Dei", cf. Commission théologique internationale, *Communio et service*, chap. 2.

[32] Cf. Commission théologique internationale, *Dignité et droits de la personne humaine*, n. A.II.1; aussi Id., *Communio et service*, nos. 40-43.

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

[34] Cf. sancti Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, I a -II ae, q. 19, a. 5, dans: *Opera omnia iussu Leonis*, éd. XIII e, vol. 6, Ex Typographia Polyglotta, Romae 1891, 145-146.

[35] Concile œcuménique Vatican II, *Constitution antérieure. Gaudium et spes*, n. 16.

[36] Id., *Coût Dogm. Dei Verbum* (18 novembre 1965), n. 5.

[37] Cf. Commission théologique internationale, *Mémoire et réconciliation. L'Église et les fautes du passé* (2000), n. 5.3.

[38] Dans la culture romaine, Virgile décrit avec précision comment la déesse Junon, en revanche, vengeance d'Énée, envoie le Furia Aletto semer la haine et la division dans le cœur des habitants de Lazio, avec le résultat réel qui déclenche une guerre cruelle, pleine de jalousies et rancunes, et le jeune héros ne peut pas atteindre son but. Cf. Vergilii, *Aeneis*, VII, 341-405 dans: O. Ribbeck (ed.), *P. Vergilii, Opéra Maronis*, Lipsiae, Teubner 1895, 554-557, tr. il., *Virgil, Aeneid*, vol. IV, Fondation Lorenzo Valla - Arnoldo Mondadori Editori, Rome - Milan 2008 6, 28-32.

[39] Concile œcuménique Vatican II, *Constitution antérieure. Gaudium et spes*, n. 25a: "[I] une personne humaine qui, de par sa nature, a absolument besoin d'une vie sociale, est et doit être le principe, le sujet et la fin de toutes les institutions sociales".

[40] Cf. I. Kant, *Critique de la raison pratique*, Editori Laterza, Bari 1997, Part I, lib. *Moi*, chap. III, A 156 (191). Commission théologique internationale, *À la recherche d'une éthique universelle*, n. 84: "La personne est au centre de l'ordre politique et social car c'est une fin et non un moyen".

[41] Cf. *ibid.*, n. 41; *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, nn. 110, 149.

[42] Cf. Commission théologique internationale, *À la recherche d'une éthique universelle*, n. 38.

[43] Cf. Id., *Communio et service*, nn. 41-45; Id., *Foi et inculturation*, n. 1.6.

[44] Cf. J. Ratzinger-Benoît XVI, "La multiplication des droits et la destruction de l'idée de droit" dans: *Libérer la liberté. La foi et la politique au troisième millénaire*, Cantagalli, Sienne 2018, 9-15.

[45] À l'occasion du 60e anniversaire de la Déclaration des droits de l'homme, le Saint-Siège a appelé l'attention sur le fait qu'aujourd'hui il existe également un problème de reconnaissance arbitraire de simples options et inclinations, manipulées idéologiquement, qui ont peu à voir avec des droits de l'homme authentiques. Dans de nombreux cas, l'aptitude de ces contenus à représenter la dignité de l'être humain universel n'a pas vraiment été examinée de près par sa contribution réelle au bien commun (voir Mgr S. M. Tommasi, discours prononcé à la sixième session ordinaire du Conseil des droits de l'homme [10 décembre 2007], Genève).

[46] Commission théologique internationale, *Communio et service*, n. 36.

[47] Cf. Saint Jean-Paul II, *Let. Ap. Mulieris dignitatem* (15 août 1988), nos. 12-16: AAS 80 (1988), 1681-1692.

[48] Cf. Id., Ex. Ap. Familiaris consortio (22 novembre 1981), nos. 22-24: AAS 74 (1982), 84-91; Id., Let. Ap. Mulieris dignitatem , n. 1: AAS 88 (1988), 1653-1655.

[49] Cf. Id ., Ex. Ap. Familiaris consortio , nos. 4-10, 36-41: AAS 74 (1982), 84-91, 126-133. Voir les défis récents identifiés par Francis, Es. Ap. Amoris laetitia (19 mars 2016), nos. 50-57: AAS 108 (2016), 331-335. Cf. Commission théologique internationale, À la recherche d'une éthique universelle , nn. 35, 92.

[50] C'est l'une des contributions qui a maintenant été intégrée à la leçon de P. Ricoeur (voir, par exemple, P. Ricoeur, Temps et récit. 1. Intrigue et le récit historique , Le Seuil, Paris 1983).

[51] Cf. Concile œcuménique Vatican II, Constitution de Dogm. Dei Verbum , nos. 7-8; Coût. Lumen Gentium (21 novembre 1964), nos. 3-4 et passim . Aussi Commission internationale de théologie, thèmes choisis d'ecclésiologie (1984) n. 1.1-5.

[52] Cf. Compendium de la doctrine sociale de l'Église , n. 151.

[53] Le dialogue soutenu par J. Habermas - J. Ratzinger, Reason et Faith in Dialogue, reste une référence . Les idées de Benoît XVI ont été comparées à celles d'un grand philosophe , Marsilio, Venise 2005.

[54] Cf. Francesco, Let. Enc. Laudato si ' (24 mai 2015), nos. 137-162: AAS 107 (2015), 902-912.

[55] Le concept de corps intermédiaire appartient à l'origine à la doctrine sociale de l'Église. Déjà le pape Léon XIII , dans: Léon XIII, Let. Enc. Rerum novarum (15 mai 1891), le propose dans nos. 10-11 (sur la famille) et dans nos. 38 et 41 (pour d'autres associations: societates / sodalitates): ASS 23 (1891) 646, 665-666; Saint Jean XXIII , en let. Enc. Mater et Magistra (15 mai 1961), n. 52: AAS 53 (1961), 414, déclare: "Nous estimons également nécessaire que les organismes intermédiaires et les multiples initiatives sociales, dans lesquels elle tend tout d'abord à s'exprimer et à se socialiser, jouissent d'une autonomie effective vis-à-vis des pouvoirs publics et intérêts spécifiques dans une relation de collaboration loyale entre eux, soumise aux besoins du bien commun. Mais il n'est pas moins nécessaire que ces organismes présentent la forme et la substance de véritables communautés; et c'est-à-dire que les membres respectifs sont considérés et traités comme des personnes en eux et qu'ils sont incités à prendre une part active à leur vie ". Saint Jean-Paul II le reprend en Let. Enc. Centesimus annus (1er mai 1991), n. 13: AAS 83 (1991), 809 à 810. L'idée décisive n'est pas celle de "corps", mais celle d "'intermédiaire". Chaque groupe intermédiaire doit être conscient de sa fonction de médiation au sein de la société tout entière et au service du bien commun.

[56] Cf. Compendium de la doctrine sociale de l'Église , nn. 185-186, 394; aussi Catéchisme de l'Église catholique , nn. 1880-1885 sur le principe de subsidiarité.

[57] Voir le Concile œcuménique Vatican II, décembre Inter mirifica (4 décembre 1963); Saint Jean Paul II, Let. Ap. Le développement rapide (24 janvier 2005): AAS 97 (2005), 188-190; Id ., Let. Enc. Redemptoris missio , n. 37: AAS 83 (1991), 282-286; Id ., Message pour la XXXVI Journée mondiale de la communication: "Internet: un nouveau forum pour proclamer l'Évangile" (24 janvier 2002) : EV 21 (2002), 29-36; Francesco, Message pour la journée mondiale de la communication: "Communication et miséricorde: une réunion fructueuse" (24 janvier 2016) : AAS 108 (2016), 157-160; Conseil pontifical pour les communications sociales, L'Église et Internet (2 février 2002) , n. 4.

[58] Cf. SC Mimouni, Le judaïsme ancien du VI et siècle avant notre ère au III et siècle de notre ère: prêtres aux rabbins , Presses Universitaires de France, Paris 2012, 7 ss; 381 sq.; 397 ss.

[59] Voir le commentaire du Compendium de la doctrine sociale de l'Église , n. 379.

[60] Cf. C. Plini Secundi, Epist. , X, 96 dans RAB Mynors (ed.), C. Plini Secundi , épistularum libri decem , Clarendon Press, Oxford 1963, 338-340, tr. il., Pline le plus jeune, Lettres, Livre dixième. Le panégyrique de Trajan , Zanichelli, Bologne 1986, 105-109.

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

[62] Cf. sancti Aurelii Augustini, De civitate Dei , XIX, 17 (CCSL 48, 683-685).

[63] Saint Augustin lui-même finira par adhérer à la nécessité d'un "contrôle religieux" de la part de l'État. Le changement d'opinion est présenté comme nécessaire en raison du fait que les hérétiques et les schismatiques, tout d'abord, font appel au "pouvoir civil" pour qu'il soit reconnu la légitimité de leur déviation religieuse vers la droite foi chrétienne (cf. sancti Aurelii Augustini , Epistula XCIII , 12 à 13,17 [CCSL 31A, 175-176.179-180]; également Epistula CLXXIII, 10 [PL 33, 757]; Sermo XLVI , 14 [CCSL 41, 541]).

[64] Dans des contextes historiques très différents, Gelasius, Epistula "Famuli vestrae pietatis" et Anastasium I imperatorem (494; DenzH347). Cf. Léon XIII, Let. Enc. Immortal Dei (1er novembre 1885), n. 6: ASS 18 (1885), 166, pour la distinction adéquate mais pas pour la séparation radicale entre l'ordre politique et l'ordre religieux.

[65] Concile œcuménique Vatican II, Constitution antérieure. Gaudium et spes , n. 76c: "La communauté politique et l'Église sont indépendantes et autonomes les unes des autres dans leurs propres domaines. Mais les deux, même différemment, sont au service de la vocation personnelle et sociale des mêmes hommes. Ils réaliseront ce service au bénéfice de tous de manière plus efficace, plus ils cultiveront une saine collaboration entre eux, selon des méthodes adaptées aux circonstances du lieu et du moment. L'homme ne se limite pas à l'horizon temporel mais, vivant dans l'histoire humaine, il conserve pleinement sa vocation éternelle ». Voir aussi les éclaircissements offerts par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Note de doctrine sur quelques questions concernant l'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique (24 novembre 2002) , n. 6.

[66] Cf. Compendium de la doctrine sociale de l'Église , n. 167.

[67] Cf. *ibid.* , n. 396.

[68] Pour un large aperçu historique et sociologique du développement de ce qu'on appelle "l'humanisme exclusif", censé être le seul espace public de référence, cf. C. Taylor, Un âge laïque , The Belknap Press de Harvard University Press, Cambridge - Massachusetts - Londres (Angleterre) 2007.

[69] Le phénomène se produit souvent aussi sur des continents tels que l'Asie, bien que dans un contexte différent: "La limite à la liberté de religion dans de nombreuses constitutions est exprimée à travers la clause "à condition que cela ne soit pas contraire aux devoirs civils ou à l'ordre public. ou la ligne morale ". Le bien commun et l'ordre public sont toutefois définis par le cercle du pouvoir et, à certaines occasions, l'expression "soumis à la loi, à l'ordre public ou aux bonnes mœurs" a été utilisée pour refuser la liberté de facto à certains groupes "(Bureau de la FABC). de préoccupations théologiques, documents FABC, n. 112, "La liberté de religion dans le contexte de l'Asie", 7). En particulier dans le cas des minorités, il est essentiel que les autorités de l'État garantissent un "respect égal de toutes les religions", celles-ci étant en mesure de préserver le sens universel et le bien commun (cf. *infra* n. 70).

[70] François, discours à la réunion avec les dirigeants d'autres religions et d'autres confessions chrétiennes (21 septembre 2014) , Tirana: EV 30 (2014), 1514-1524, 1515.

[71] En référence à cette mentalité, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi souligne que "les non fidèles peuvent toutefois faire appel au principe du pluralisme et à l'autonomie du laïc en politique, en privilégiant des solutions compromettant ou atténuant la sauvegarde des besoins." éthique fondamentale pour le bien commun de la société

"(Note de doctrine sur certaines questions concernant l'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique [24 novembre 2002] , n ° 5).

[72] "[...] la belle expression de "laïcité positive "pour qualifier cette compréhension plus ouverte. En ce moment historique où les cultures se croisent de plus en plus, je suis profondément convaincu qu'une nouvelle réflexion sur le vrai sens et l'importance de la laïcité est devenue nécessaire. D'une part, il est fondamental d'insister sur la distinction entre la sphère politique et la sphère religieuse afin de protéger à la fois la liberté religieuse des citoyens et la responsabilité de l'État à leur égard et, d'autre part, d'avoir une conscience plus claire. de la fonction irremplaçable de la religion pour la formation des consciences et de la contribution qu'elle peut apporter, avec d'autres instances, à la création d'un consensus éthique fondamental dans la société "(Benoît XVI, Discours prononcé lors de la réunion avec les autorités de l'État à l'Élysée [12 septembre 2008] , Paris: Enseignements de Benoît XVI 4/2 (2008), Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican 2009, 265-269, 267).

[73] Saint Jean-Paul II utilise la catégorie du bien d "'être ensemble" concernant la famille en let. *Healthy Gratissimam* (2 février 1994), n. 15g: AAS 86 (1994), 897. François parle d "'être ensemble à proximité" pour "promouvoir la reconnaissance mutuelle" (ex. Ap. *Amoris laetitia* , n ° 276: AAS 108 [2016], 421-422).

[74] François a parlé d'une "troisième guerre menée" en morceaux ", avec crimes, massacres, destructions ...", dans l' homélie de la Sainte Messe au sanctuaire militaire de Redipuglia le centenaire du début de la Première Guerre mondiale (13 septembre 2014). : AAS 106 (2014), 744.

[75] Selon les statistiques du Haut-Commissariat des Nations Unies pour les réfugiés, environ 68,5 millions de personnes dans le monde sont contraintes de quitter leur domicile, soit le chiffre le plus élevé jamais enregistré, dont 25,4 millions de réfugiés (voir le site officiel: <http://www.unhcr.org/data.html> [date de la consultation du 09.01.2019]).

[76] Cf. Francesco, discours à la réunion pour la liberté de religion avec la communauté hispanique et d'autres immigrants (26 septembre 2015), Philadelphie: AAS 107 (2015), 1047-1052. Pour le panorama contemporain, nous pouvons voir: C. Grütters - D. Džananović (ed.), *Migration and Religious Freedom. Essais sur l'interaction entre le devoir religieux et le droit de l'immigration* , Wolf Legal Publisher, Nimègue 2018, 69-194.

[77] Pie XII avait déjà rappelé en des temps très sombres la protection de ce bien élémentaire, à savoir "le droit inaliénable de l'homme à la sécurité juridique, et donc à une sphère de droit concrète, protégé contre toute attaque arbitraire" (*R adiomessaggio* à la veille de Noël Saint [24 Décembre 1942], n . 4: AAS 35 [1943], 21-22).

[78] Cf. Benoît XVI, "Foi, Raison et Université". *Souvenirs et réflexions* ". Discours prononcé lors de la réunion avec des représentants de la science (12 septembre 2006), Regensburg: AAS 98 (2006), 728-739.

[79] Cf. quelques références du magistère pontifical à la réciprocité dans les relations internationales, notamment en matière religieuse: Saint Jean XXIII, *Let. Enc. Pacem in terris* , n. 15: AAS 55 (1963), 261; Saint Paul VI, *Ecclesiam Suam* , n. 112: AAS 56 (1964), 657; Saint Jean-Paul II, discours à la réunion avec de jeunes musulmans (19 août 1985) , Casablanca: AAS 78 (1986), 99: "Le respect et le dialogue exigent donc une réciprocité dans tous les domaines, notamment en ce qui concerne les libertés fondamentales et plus particulièrement la liberté de religion. Ils favorisent la paix et la compréhension entre les peuples. Ils aident à résoudre ensemble les problèmes des hommes et des femmes d'aujourd'hui, en particulier ceux des jeunes "; Id., *Ex. Ap. Ecclesia in Europa* (28 juin 2003), n. 57: AAS 95 (2003), 684 à 685; Benoît XVI, discours à la réunion avec le corps diplomatique de la République turque (28 novembre 2006) , Ankara: AAS 98 (2006), 905-909; Id., *Discours à la réunion avec des représentants d'autres religions* (17 avril 2008) , Washington, DC: AAS 100 (2008), 327-330; aussi Id., *Ex. Ap. Verbum Domini* (30 septembre 2010), n. 120 demande de réciprocité en matière de liberté religieuse: AAS 102 (2010), 783-784.

[80] Des rapports sur la situation de la liberté de religion dans le monde peuvent être consultés régulièrement par des institutions de référence telles que Kirche in Not (voir le site web officiel <http://relibly-freedom-report.org> [date de la consultation du 09.01.2019]).) ou Pew Research Center (voir le site officiel <http://www.pewresearch.org/> [date de la consultation du 09.01.2019]).

[81] Cf. Saint Jean-Paul II, Let. Enc. *Evangelium vitae* (25 mars 1995), nos. 73-74: AAS 87 (1995), 486-488.

[82] *Sancti Ambrosii Med., Epist. extra coll.* 14.96, dans M. Zelzer (ed.), *Epistularum liber decimus. Epistulae extra collectionem. Gesta concili Aquileiensis* (CSEL 82/3), Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonae 1982, 287, tr. it., Sant'Ambrogio, Discours et lettres II / III (*Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera* 21), Biblioteca Ambrosiana - Città Nuova, Milan - Rome 1988, 212-213.

[83] Cf. Concile œcuménique Vatican II, Dec. *Ad Gentes* (7 décembre 1965), n. 12. Un exemple concret de la réflexion des Eglises locales pour mettre en œuvre ce qu'enseignait *Ad gentes* n. 12 est dans FABC, *FABC Papers*, n. 138, "La FABC à quarante ans: Relever les défis de l'Asie: 10ème Assemblée plénière de la FABC, 10-16 décembre 2012, Vietnam".

[84] Sur la relation entre anthropologie et christologie, cf. Commission théologique internationale, *Quelques questions concernant la christologie* (1979), n. III; *Théologie, christologie, anthropologie* (1981), n. Id; *Communion et service*, n. 52.

[85] Cf. Saint Jean Paul II, Let. Enc. *Redemptor hominis*, n. 10: AAS 71 (1979), 274-275.

[86] Cf. Francesco, Let. Enc. *Laudato si'*, nn. 115-121: AAS 107 (2015), 893-895.

[87] Cf. id., Ex. Ap. *Evangelii gaudium*, nos. 93-97 : AAS 105 (2013), 1059-1061.

[88] Cf. Id., Discours à la réunion pour la liberté de religion avec la communauté hispanique et d'autres immigrants (26 septembre 2015), Philadelphie: AAS 107 (2015), 1047-1052.

[89] Cf. Saint Paul VI, Let. Enc. *Ecclesiam suam*, nos. 67-81: AAS 56 (1964), 640-645; Saint Jean Paul II, Let. Enc. *Redemptoris missio*, n. 55: AAS 83 (1991), 302-304; Francis, Ex. Ap. *Evangelii gaudium*, nos. 250-251 : AAS 105 (2013), 1120-1121. Voir la documentation détaillée réunie dans le Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux (sous la direction de Francesco Gioia), *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Église catholique (1963-2013)*, Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican, 2013.

[90] Cf. Saint Jean-Paul II, Ex. Ap. *Ecclesia in Asia* (6 novembre 1999), n. 31: AAS 92 (2000), 501-503.

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

[92] Cf. Id., Let. Enc. *Redemptoris missio*, n. 57: AAS 83 (1991), 305.

[93] Cf. Concile œcuménique Vatican II, Dec. *Ad gentes*, n. 12.

[94] Cf. Id., Dich. *Nostra aetate*, n. 2.

[95] Cf. Id., Dich. *Dignitatis humanae*, nos. 2-4.

[96] Cf. Saint Paul VI, Let. Enc. *Ecclesiam suam*, n. 91: AAS 56 (1964), 648-649.

[97] "Personne ne peut utiliser le nom de Dieu pour commettre des actes de violence!" Tuer au nom de Dieu est un grand sacrilège! Discriminer au nom de Dieu est inhumain "(Francis, Adresse lors d'une réunion avec des dirigeants d'autres religions et d'autres confessions chrétiennes [21 septembre 2014] , Tirana: EV 30 (2014), 1514-1524, 1518).

[98] Cf. Commission théologique internationale, Dieu Trinité, unité des hommes , n. 64.

[99] Le témoignage exceptionnel du testament du P. Christian de Chergé, prieur du monastère cistercien de Notre-Dame d'Atlas à Thibirine et récemment proclamé béni avec 18 autres martyrs en Algérie (8 décembre 2018), montre cette force paradoxale il unit l'amour au cas extrême du martyr. Cf. Christian de Chergé, Lettres à un citoyen , Bayard, Paris 2015, Tr. it., Lettres à un ami fraternel , Presses de l'Université Urbaniana, Cité du Vatican 2017, 343-348.

[100] Cf. François, Discours aux membres de la Consulta de l'ordre équestre du Saint-Sépulcre de Jérusalem (16 novembre 2018): in Osservatore Romano , 21 novembre 2018, année CLVIII / 262 (2018), 8.