

Compelle intrare

À propos de la justification théologique de la contrainte en matière de foi dans le christianisme occidental

Hans Maier

TRADUCTION **Noémie Piacentino**

DANS **COMMUNIO 2017/3 N° 251-252**, PAGES 129 À 141

ÉDITIONS **ASSOCIATION COMMUNIO**

ISSN 0338-781X

DOI 10.3917/commun.251.0129

Date de mise en ligne : 08/11/2020

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-communio-2017-3-page-129?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Association Communio.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](https://shs.cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Compelle intrare –

À propos de la justification théologique de la contrainte en matière de foi dans le christianisme occidental



Hans
Maier

1. La situation de départ

Ce n'est que pleinement libre que l'homme peut répondre à l'exigence morale de rechercher la vérité et de suivre la vérité reconnue. Il va donc de soi que la contrainte par l'État ou l'Église en matière religieuse est proscrite. Tôt cette perspective était déjà répandue dans la théologie chrétienne et elle est attestée par nombre de textes patristiques. On y voit que la foi chrétienne s'était libérée de la pression des cultes d'État antiques : la confession personnelle de chacun prit de plus en plus largement la place des rituels collectifs.

C'est pourquoi Tertullien considère que c'est un droit de l'homme que de n'agir que conformément à sa propre conviction en matière de religion. La religion ne souffre pas la contrainte, moins encore par la religion elle-même – « *nec religionis est cogere religionem*¹ ». Car, dit Lactance, le fait que quelqu'un honore par contrainte ce qu'il ne veut pas sincèrement honorer, ne peut que conduire à l'hypocrisie et à la simulation². Au Moyen Âge, des droits fondamentaux correspondants se développent dans le droit canon. Ainsi Gratien tient que « personne n'est à contraindre à la foi » (*ad fidem nullus est cogendus*³), et Thomas confirme cette phrase par l'indication que la foi est affaire de (libre) volonté⁴. On trouve des déterminations canoniques correspondantes jusqu'à l'époque moderne, voire jusqu'à nos jours. Aussi bien l'ancien que le nouveau droit canon tiennent fermement au rejet de la contrainte en matière de foi. Le *Codex Iuris Canonici* de 1983 affirme : « Il n'est jamais permis à personne d'amener quiconque par contrainte à adhérer à la foi catholique contre sa conscience⁵ ».

On ne peut toutefois ignorer qu'à maintes reprises dans l'histoire du christianisme, il y a eu de la violence en matière de religion et

1 TERTULLIEN, *Ad Scapulam* (ed. Bas. 1591), 498.

2 LACTANCE, *Epitome*, c. 54.

3 *Decretum Gratiani*, pars II, c. 23, q. 5, c. 33.

4 THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* II-II, 10, 8.

5 « *Homines ad amplectendam fidem*

catholicam contra ipsorum conscientiam per coactionem adducere nemini umquam fas est. » CIC can. 748 § 2. Voir à ce sujet : Winfried AYMANS, *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici* (Aymans-Mörsdorf III), Paderborn, 2007, p. 8 s.

même de la violence « au nom de la religion » – cela saute aux yeux de quiconque regarde les témoignages. Entretemps, une vaste littérature, souvent assez polémique, a vu le jour au sujet du pouvoir et de la contrainte au sein de l'Église, des violences commises par des chrétiens, de ladite « histoire criminelle du christianisme⁶ ». Mais le regard critique sur l'histoire du christianisme ne vient pas seulement du dehors, d'adversaires et d'ennemis. Parmi les chrétiens aussi la confrontation avec son propre passé joue un rôle important. L'Église catholique en particulier a récemment pris de multiples initiatives pour examiner plus précisément des événements discutables de son histoire – non pas avec une intention apologétique comme souvent par le passé, mais bien avec la volonté d'éclairer et d'apporter un remède. Ainsi le pape Jean Paul II, dans sa célèbre demande de pardon du 12 mars 2000, a-t-il rapporté à l'ensemble du passé de l'Église la confession générale et particulière des fautes. Deux mille ans de pratique ecclésiale de l'annonce de l'Évangile sont en débat. La conclusion dans les termes du Pape : « ... souvent les chrétiens ont désavoué l'Évangile et cédé à la logique de la violence [...] Pardonne-nous⁷ ! »

2. Le corps du délit : *Compelle intrare*

Thème

Parmi les fondements théologiques de la violence en matière de religion, le motif biblique du *compelle intrare* est à juste titre le plus connu. C'est un motif particulièrement éloquent : la documentation s'étend à toute l'histoire de l'Église, d'Augustin aux réformateurs, des scholastiques espagnols aux théologiens de la mission populaire moderne. Le *compelle intrare* a longtemps présenté une entrée discrète, légitime – semblait-il – et irréprochable à la difficile problématique religion – mission – violence⁸.

Citons d'abord le texte dont il s'agit. Il se trouve dans l'évangile selon saint Luc au chapitre 14, versets 16 à 24. Il y est question d'un maître de maison qui prépare un grand dîner et y convie beaucoup d'invités. Mais les invités commencent à s'excuser : l'un a acquis une propriété (le grec dit un champ) et doit s'y rendre pour la voir ; l'autre a acheté cinq paires de bœufs et doit les essayer ; le troisième a pris femme, c'est pourquoi il ne peut venir. « Et le serviteur revint et rapporta cela à son seigneur. Alors le père de famille se mit en colère et

6 C'est le nom de l'œuvre en trois volumes de Karlheinz DESCHNER : *Kriminalgeschichte des Christentums*, Reinbek 1986–1990 ; voir la critique de Hans Reinhard SEELIGER : *Kriminalisierung des Christentums? Karlheinz Deschners Kirchengeschichte auf dem Prüfstand*,

Fribourg, 1993².

7 Prière universelle de la messe du 12 mars 2000 <http://tiny.cc/jpii-pardon>.

8 Karl Heinz CHELIUS, « Compelle intrare », dans *Augustinus-Lexikon* 1, Bâle, 1986–1994, 1084 s.

dit à son serviteur : va vite dehors dans les rues et les places et fais entrer ici les pauvres, les faibles, les aveugles et les estropiés. Et le serviteur dit : Seigneur, il a été fait comme vous l'avez commandé, mais il y a encore de la place. Et le seigneur dit au serviteur : Va dehors le long des chemins et des haies et presse-les d'entrer, pour que ma maison soit remplie. Mais je vous le dis, aucun de ceux qui étaient conviés, ne goûtera de mon dîner⁹. »

« ... et compelle intrare, ut impleatur domus mea » dit le passage dans le texte de la Vulgate. Le grec dit : « kai anakason eiselthein, hina gemisthè mou hè oikos ». « Presse-les d'entrer » : c'est sans doute la traduction appropriée, la plus juste. « Contrains-les » serait trop fort, « prie-les » ou « invite-les » serait trop faible. Aussi bien Luther¹⁰ qu'Allioli¹¹ et la plupart des traductions catholiques ainsi que la traduction liturgique de 1972¹² emploient en allemand le terme *nötigen*, presser : il rend bien le latin *compellere* (pousser, rassembler) et encore mieux le grec *anakazo*, dont le sens porte de « contraindre » à « convaincre ».

Chez les Pères grecs et latins cette parabole n'a longtemps eu que peu d'importance. Son utilisation théologique et sa mise en service ne se fait qu'avec Augustin – mais alors très puissamment et avec beaucoup d'effet à long terme. Citons ici aussi l'original. L'Augustin tardif, évêque d'Hippone, écrit en 408 à l'évêque donatiste Vincent : « Tu penses que personne ne doit être contraint à la justice, mais tu lis que le père de famille a dit à ses serviteurs : 'tous ceux que vous trouverez, forcez-les à entrer' et tu lis aussi que Saul, par la suite Paul, a été conduit à connaître et saisir la vérité par une grande violence du Christ [...] Tu vois donc déjà que je pense qu'il ne s'agit pas de savoir si quelqu'un est contraint, mais à quoi il est contraint, si c'est le bien ou le mal. » Beaucoup d'hérétiques auraient retrouvé par la contrainte le chemin de l'Église, argumente Augustin. « À ces exemples présentés par mes collègues j'ai donc cédé. » Dans cette lettre Augustin se réfère discrètement au fait que sa position antérieure était différente. Il aurait été de l'avis que personne ne dût être contraint à l'union avec

Hans
Maier

9 Texte allemand de Joseph Franz von ALLIOLI, *Das Neue Testament, deutsch nach der Vulgata*, Neuausgabe, Colmar, 1942, p. 219 [NdT : à défaut d'une traduction comparable en français, c'est ce texte allemand que nous avons traduit].

10 *Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers*, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1968, *Das Neue Testament*, p. 100. [NdT : le constat qui suit ne peut être fait dans les traductions françaises : la plupart des traductions françaises de la Bible (qu'elles traduisent

à partir de la Vulgate ou du grec) traduisent « contrains-les » (y compris celles d'Olivétan et de Calvin) ou « fais-les entrer de force » ; il nous semble que seuls Crampon et la Bible Annotée traduisent par « presser »]

11 Voir n. 9.

12 *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Das Neue Testament*, 6. Aufl., Stuttgart, 1975, p.151. [N.d.T. : il s'agit de traduction catholique pour la liturgie, unifiée pour les pays de langue allemande]

le Christ. Mais l'expérience du mouvement donatiste nord-africain l'aurait fait changer de position. Une contrainte prudente peut éventuellement contribuer à la conversion de ceux qui dévient de la foi commune – et ainsi contribuer à la paix publique¹³.

Un nouveau paradigme était créé. Dès lors, la parabole du grand festin fut exclusivement interprétée dans le sens décrit. Par la suite l'interprétation augustinienne a déployé de larges effets, souvent malheureux, surtout dans la façon de gérer les déviations de la foi dans l'Église et de traiter les hérésies et les hérétiques. La frontière fut bientôt franchie qu'Augustin avait encore respectée et voulait savoir respectée – dans ses vieilles années encore il refusait fermement la peine de mort à l'encontre des hérétiques. Dans les procès en hérésie du Moyen-Âge cependant – la première exécution d'hérétique en Occident a lieu en 385 à la cour impériale de Trèves – le renoncement du christianisme ancien au châtement corporel envers les hérétiques disparut peu à peu. La tranquillité des époques antérieures, orientées par la parabole biblique du bon grain et de l'ivraie, qui avaient bibliquement conseillé la patience (« laissez les deux pousser jusqu'à la moisson ») tomba toujours plus dans l'oubli. Un décisionnisme juridique prit sa place, qui voyait dans le « sacrilège » de l'hérétique et la propagation de ses enseignements un crime à expier sans délai ni médiation¹⁴.

Ainsi Joseph Höffner pouvait-il déjà prononcer en 1947, dans son livre « Colonialisme et Évangile », ce jugement sévère au sujet de la nouvelle interprétation du *compelle intrare* par Augustin : « Ces phrases furent transmises de siècle en siècle ; elles furent adoptées dans le décret de Gratien, elles servirent encore au xvi^e siècle à justifier la punition de l'hérésie, l'Inquisition et l'asservissement des Indiens¹⁵. »

3. Colonialisme et Christianisme

Certes, le « allez par le monde entier » chrétien, le souci de la conversion des peuples appartient encore aux motivations de l'expansion co-

13 Ép 93: Ad Vincentinum (CSEL 34) [NdT : nous avons traduit à partir du latin, une traduction française complète est consultable sur le site internet de l'Abbaye Saint Benoît de Port-Vallais : <http://www.abbaye-saint-benoit.ch>]

14 Dans son livre récemment paru, *Tolérance et violence*, Arnold Angenendt a nommé la pratique de l'exécution des

hérétiques devenue habituelle dans l'Église au Moyen Âge et perfectionnée à l'époque moderne le « péché chrétien » par excellence. Arnold ANGENENDT, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster, 2007², p.245.

15 Joseph HÖFFNER, *Kolonialismus und Evangelium*, Trier 1969², p.45.

loniale depuis le xiv^e siècle, mais d'autres éléments y sont désormais mêlés : une curiosité générale pour la découverte du monde, l'exploration des routes maritimes vers les autres continents, la quête d'un Eldorado mystique, pays de l'or, d'épices, d'esclaves, d'aventures¹⁶. À l'époque coloniale le missionnaire chrétien a presque inévitablement le soldat, le conquérant, le marchand, l'administrateur sur les talons. La mission chrétienne se lie toujours plus indissolublement à d'autres causes, mondaines. Elle devient eurocentrique et le reste longtemps. Dans l'administration vaticane moderne la *Congregatio de Propaganda Fide* est longtemps, jusqu'au xx^e siècle, dominée par des Européens¹⁷.

Le point de gravité du débat théologique se déplace à cette époque vers le droit public, le *ius gentium*, vers la question du traitement des autochtones du Nouveau monde, leurs droits et leurs devoirs. Joseph Höffner a montré que la dureté des guerres contre les autochtones du Nouveau Monde était aussi liée à l'élargissement de l'enseignement de la « guerre juste » qui s'était déjà préparé au temps des croisades. Ainsi le pape Innocent IV (1243-1254) enseignait déjà que le pape pouvait ordonner aux incroyants d'admettre des missionnaires chrétiens dans les pays sous leur domination – et qu'ils seraient à contraindre par la force séculière s'ils refusaient l'obéissance. Ce n'était plus seulement l'injustice de païens envers des chrétiens mais l'injustice (de l'absence de foi) envers Dieu lui-même qui devenait le fondement possible d'une guerre juste. De la sorte, théoriquement, « le rapport aux peuples païens était caractérisé par un état de guerre permanent¹⁸. »

Hans
Maier

Contre ce resserrement et cette aggravation du « presse-les ! » biblique des protestations se sont toujours élevées, parmi les théologiens et juristes chrétiens aussi. L'Espagne de l'époque coloniale en est pleine : pensons à la lutte de Las Casas contre les violences des conquistadors et au développement d'une nouvelle éthique coloniale par Vitoria. Mais il fallut encore longtemps avant que l'Église se détache du colonialisme toujours plus profane qui n'avait plus de motivation religieuse.

16 Voir bibliographie sur ce sujet à la fin de l'article.

17 La *Congregatio de Propaganda Fide* fut créée en 1622 par Grégoire XV comme centre de l'activité missionnaire de l'Église catholique et comprenait en 1962 577 diocèses, 6 abbayes *nullius*, 114 vicariats apostoliques, 93 préfec-

tures apostoliques et 3 missions *sui iuris*; voir Nikolaus KOWALSKY, « Propaganda-Kongregation », dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 8, Fribourg 1963².

18 Joseph HÖFFNER, *Kolonialismus und Evangelium*, Trier 1969², pp. 42 s., 62 s., 69.

Au fond ce n'est qu'à la fin du XIX^e siècle puis au XX^e que ce point est atteint. À cette époque, les papes, en commençant par Léon XIII, commencèrent à désolidariser colonialisme et mission, à libérer la mission autant que possible d'influences séculières et à bâtir énergiquement un clergé autochtone¹⁹. Par la suite l'Église s'étendit de manière conséquente à des dimensions non plus centrées sur l'Europe mais mondiales. La composition du collège des cardinaux – qui était encore de majorité italienne jusqu'en 1961 – se modifia profondément, ainsi que les épiscopats des pays précédemment appelés de mission. Hanno Helbing a ainsi décrit la différence en 1981 : « Il y a trente ans, lorsqu'il visitait Rome, l'évêque missionnaire d'origine européenne ou américaine entrait au Palais de la Congrégation *De Propaganda Fide* sur la place d'Espagne avec une suite de gens de couleur. Aujourd'hui l'*ordinarius loci* 'autochtone' y précède son secrétaire ou conseiller blanc²⁰. » Helbing parle d'un « Adieu à la vieille pensée missionnaire ». Il est la conséquence de ce que le tiers-monde a aujourd'hui atteint dans l'Église catholique le rang du premier monde. En conséquence la congrégation pour la mission ne s'appelle plus « de Propaganda Fide » depuis 1988, mais « pro Gentium Evangelizatione ». L'accent paternaliste européen dans le nom de la tête des activités missionnaires appartient au passé.

Thème

4. *Compelle intrare* – au sein de la Réforme aussi ?

Posons ici, plutôt en passant, sous la forme d'un excursus, la question de la contribution de la Réforme à notre sujet. Comment les Réformateurs ont-ils perçu les rapports entre vérité et liberté, le problème de la protection et de l'extension de la foi ? Il y a-t-il aussi un *compelle intrare* de la Réforme ?

Il faut répondre à la question de façon différenciée²¹. Luther a souligné la liberté de l'acte de foi, mais en même temps tenu à l'exigence absolue de l'Évangile. La « tolérance » – c'est à lui que l'on doit l'introduction du terme *Toleranz* dans la langue allemande à partir du latin *tolerantia* – était pour lui une question d'amour, de patiente concorde, non une question de foi qui restait et devait rester « intolérante ». Chez Calvin aussi la *tolerantia* appartient au domaine pratique de la vie commune, elle est *mansuetudo animi*, le juste milieu

19 Ces intentions se trouvaient déjà dans le programme élaboré par Francesco Ingoli, le premier secrétaire de la congrégation de Propaganda Fide (1622–1649). Elles ne purent être réalisées pleinement qu'après la fin des États pontificaux en 1871. Celle-ci libéra l'Église du devoir de tenir compte des directives des puis-

sances européennes qui en étaient les protectrices traditionnelles.

20 Hanno HELBLING, *Politik der Päpste. Der Vatikan im Weltgeschehen 1958–1978*, Francfort, 1981, p. 63.

21 Au sujet de ce qui suit, voir à la fin de cet article.

entre la sévérité excessive et la douceur qui pardonne tout. Mais il ne peut y avoir d'indulgence à l'égard de l'idolâtrie, de la superstition et de la magie, ni envers des enseignements centraux de la foi chrétienne comme le dogme trinitaire; en ce sens, c'est connu, Calvin a justifié l'exécution du médecin espagnol Servet en 1553 à Genève.

Si le protestantisme historique à quelques exceptions près se trouve encore sur le terrain de l'unique et commune foi²² qui oblige la vie publique, la pratique étatique s'écarta bientôt, sous la pression des circonstances, de cette position. Les plus avisés reconnurent qu'il ne s'agissait pas, dans le différend entre catholiques et protestants, d'un traditionnel différend de foi entre une majorité et une minorité hérétique, auquel la théologie avait été confrontée depuis Augustin (voire depuis Paul déjà). Il s'agit bien plutôt de corporations religieuses de force semblable qui se font face – et les deux se réclament de l'héritage chrétien. Protestants et catholiques ne peuvent, cela est bientôt manifeste, ni s'évincer, ni se détruire, ni se convertir, de sorte qu'ils doivent nécessairement tenir en paix l'un avec l'autre, paix religieuse – du moins jusqu'à ce qu'un concile général règle le problème de « la religion divisée²³ ».

La paix religieuse d'Augsbourg fut un pas décisif vers la tolérance de fait des deux confessions, catholique et luthérienne, dans tout l'Empire. Ce n'était pas encore le début d'une liberté religieuse générale; son but était, d'après la formule incisive de Gerhard Anshütz, « non la liberté religieuse, mais la dualité religieuse ». Mais bien que la forme de la liberté religieuse fût conçue, dans l'air du temps, selon des classes (des corporations), la paix d'Augsbourg contenait tout de même des dispositions qui laissaient un peu de place à la décision personnelle, comme le droit d'émigrer avec femme et enfant contre paiement d'une taxe complémentaire (§24²⁴). Un siècle plus tard, après l'épuisement des passions confessionnelles par la guerre de Trente Ans, l'*Instrumentum Pacis Osnabrugense* (IPO) trace le champ considérablement plus large du libre exercice de la religion. L'article 5 § 31 et 32 de l'IPO détermine que les corporations de foi différente, qui dans l'année de référence 1624 possédaient l'*exercitium religionis* selon la confession catholique ou celle d'Augsbourg, le garderaient dorénavant; celles qui ne le possédaient pas ou voudraient

Hans
Maier

22 Ernst Walter ZEEDEEN, *Die Entstehung der Konfessionen*, Munich, 1965, p.11, remarque à juste titre au sujet du début de la formation des confessions: « Chaque confession était universelle dans son intention: chacune se comprenait comme *Confessio Catholica* et se dénommait ainsi dans ses déclara-

tions authentiques. »

23 Voir bibliographie à la fin de cet article.

24 Voir Axel GOTTHARD, *Der Augsburger Religionsfrieden*, Münster, 2004, p.118, qui souligne que le *Ius emigrandi* n'était pas controversé entre les confessions en 1555.

dorénavant passer à l'autre religion, devraient être « patiemment supportées » (*patienter tolerentur*) par le seigneur du territoire et pouvoir, en liberté de conscience – c'est ici qu'apparaît le terme de *conscientia libera* dans le droit impérial! – faire leur dévotion domestique et participer au service divin public dans le voisinage²⁵.

Que dans un tel contexte le *compelle intrare* en vienne peu à peu à pâlir en territoire protestant, en voici un témoignage tardif, issu de la première moitié du XVIII^e siècle. Sous la présidence du théologien et chancelier Christoph Matthäus Pfaff, Wolfgang Ludwig Liesching, étudiant au séminaire protestant de Tübingen, originaire de Göttingen, défendit le 21 mars 1732 dans une *disputatio* à l'université de Tübingen des thèses « *De tolerandis vel non tolerandis in Religione Dissidentibus*²⁶ ». Le point de départ était encore une fois le « grand festin » lucanien et l'indication centrale « *anankason eiselthein* » – « *Compelle ad intrandum* ».

Le texte²⁷ est entièrement exposé dans le sens de la tradition : le pater familias est Dieu lui-même ; le serviteur, qui appelle les invités est le Christ avec les apôtres, la maison est l'Église, le grand festin la grâce, l'invitation la prédication de l'Évangile. Les premiers invités qui dédaignent l'invitation sont les juifs, les suivants sont les chrétiens de tous les peuples, qui suivent l'appel du serviteur. Tout cela est, comme dit le commentateur, facile à reconnaître et à comparer avec d'autres parallèles dans le Nouveau Testament²⁸.

La thèse centrale de l'écrit est développée dès le début : les mots *anankazein* et *compellere*, dit le rédacteur, seraient à interpréter strictement dans le sens « d'une invitation emphatique et pressante », une *invitatio emphaticae instantissime facienda*, en aucun cas toutefois dans le sens de la contrainte et de la violence. L'assimilation du « serviteur » à la force séculière serait aussi une fausse interprétation de la parabole, il s'agirait du Christ et de ses apôtres, mais ceux-ci n'auraient jamais associé la violence externe ou même des armes (*vim externam vel carnalia arma*) à leur prédication. Il est entendu qu'à partir de là, un regard critique est posé sur toute l'histoire du *compelle intrare* et qu'elle est qualifiée d'aberration, contredite depuis

25 WILLOWEIT, *Religionsrecht* (voir n. 23), p.47s.; HECKEL, *Religionskonflikt* (voir n. 23), p.25. [NdT : les traités de Westphalie sont consultables en ligne (y compris en traduction française) sur le site www.pax-westphalica.de]

26 Ci-après cité d'après le volume présent à la bibliothèque universitaire de Munich sous la cote UB München Sig.4^o

Theol. 2896. Je remercie Klaus Schreiner de m'avoir fait remarquer cet ouvrage.

27 *Commentariolus Theologicus ad Verba Christi Compelle ad intrandum sive De tolerandis vel noch tolerandis in Religione Dissidentibus...*, Tübingae, 1732.

28 *Commentariolus* § 1; s'y trouve cité entre autres, le parallèle en *Matthieu* 22, 1 s.

longtemps par l'expérience plus heureuse des règles de tolérance²⁹. Qu'aux premiers temps de la Réforme on ait pu exercer de la violence à l'endroit d'hérétiques est de l'ordre du cas unique, qu'on ne saurait reprocher à la communauté protestante dans son ensemble³⁰.

5. Un dernier point : le combat pour la liberté religieuse au deuxième concile du Vatican

Le *compelle intrare* s'est maintenu plus longtemps dans le monde catholique que dans le protestantisme. Toutefois, depuis le XIX^e siècle la violence pour protéger la religion n'était applicable que dans les États catholiques – et même là, en aucun cas partout, ni inconditionnellement. Lorsqu'en 1864 Pie IX condamna dans son *Syllabus*, avec d'autres « erreurs de ce temps », la liberté religieuse³¹, l'évêque français Dupanloup tenta de désamorcer cet écrit par une interprétation « généreuse ». Il distingua la thèse de l'hypothèse : comme principe fondamental (thèse) la liberté religieuse n'est pas admissible ; inversement, comme hypothèse, dans des circonstances historiques particulières, par exemple dans un pays divisé religieusement, elle peut être légitime. La ligne de défense ainsi esquissée – qui reçut d'ailleurs l'approbation du Pape ! – était toutefois problématique et n'eut pas de grande portée. Elle ouvrait les portes à l'opportunisme et aux équivoques. L'esprit parisien s'est rapidement saisi de la situation. On disait, en faisant allusion à la vie relativement mondaine du nonce Chigi : « La thèse c'est quand le nonce dit qu'il faut brûler les juifs ; l'hypothèse, c'est quand il dîne chez M. de Rothschild³². »

Plus récemment au sein du monde catholique, il fut débattu théologiquement une dernière fois, décisive, de la violence pour la protection ou l'expansion de la foi : au deuxième concile du Vatican, à l'occasion de la déclaration sur la liberté religieuse. Le débat lors de la 80^e congrégation générale en septembre 1964 devint une épreuve de vérité. Pas un texte de Vatican II, pas même l'également disputée

29 Commentariolus §§ 4, 5. Face à des athées, spinozistes, théistes manifestes, il convient toutefois, de l'avis de l'auteur, de « poser des limites à la tolérance » (limites tolerantiae ponere, § 6) – sans qu'il soit dit plus précisément ce qu'il doit advenir d'eux.

30 Corollarium I ; ici les hérétiques Servet, Valentinus Gentilis und Johannes Sylvanus exécutés par le feu et l'épée sont évoqués, avec l'ajout apologétique : « facta haec particularia sunt, quae Protestantium toti Ecclesiae nequeunt objici. »

31 Texte : ASS 3 (1867) 168–176 ; voir

Hans MAIER, « Die Freiheitsidee der Aufklärung und die katholische Tradition », dans Krzysztof MICHALSKI (éd.), *Aufklärung heute. Castelgandolfo-Gespräche 1996*, Stuttgart, 1996, pp.75–106 ; Hubert WOLF, « Der Syllabus », dans *Kirche im 19. Jahrhundert*, éd. par Manfred WEITLAUFF, Regensburg, 1998, pp. 115–139.

32 Félix-Antoine-Philibert DUPANLOUP, *La convention du 15 septembre et l'encyclique du 8 décembre*, Paris, 1865 ; Roger Aubert, *Le Pontificat de Pie IX*, Paris, 1952, p.252.

Constitution pastorale sur l'Église et le monde d'aujourd'hui (*Gaudium et Spes*), n'a été plus âprement discuté et disputé³³.

Une majorité de Pères était favorable à la déclaration dès le départ, mais la minorité d'opposition était forte, car elle pouvait s'appuyer sur des déclarations incontestablement contraires, diamétralement opposées au projet de texte, de la part du magistère pontifical – et ceci en une suite ininterrompue de témoignages depuis la Révolution française jusqu'à Léon XIII. On a dénoncé la mise à égalité, dans la déclaration, des droits de la conscience qui erre et de ceux de la « conscience droite » : l'erreur n'a pas de droit envers l'exigence objective de la vérité. « Le schéma pèche par excès lorsqu'il affirme qu'est digne d'honneur celui qui obéit à sa conscience même s'il se trompe » – selon le cardinal Ottaviani. Et monseigneur Marcel Lefebvre condamna le texte tout entier « parce qu'il n'est pas fondé sur les droits du Christ et de l'Église³⁴ ».

Mais la partie adverse eut aussi la parole. Elle avança que la pratique du Saint Siège concernant les concordats s'était depuis longtemps approchée des principes de la liberté religieuse. Le cardinal Heenan, archevêque de Westminster, fit remarquer quelle était la situation en Angleterre et esquissa l'image d'une église d'État – l'Église anglicane – qui en dépit de sa position officielle était tolérante à l'égard de ceux dont la foi était différente. Ses mots devinrent fameux, car ils décrivaient précisément la situation d'une société pluraliste : « Aujourd'hui la Grande-Bretagne ne peut nullement être considérée comme catholique. L'Église d'Angleterre est l'Église établie ayant la Reine à sa tête. Il est vrai que beaucoup de nos concitoyens ne pratiquent aucune religion. Malgré tout, la plupart des Anglais se disent chrétiens. En Angleterre, les enfants sont généralement baptisés, les gens d'habitude veulent se marier à l'église et presque tous ont des funérailles chrétiennes. Il y en a aussi, bien sûr, qui ne professent aucune religion. Nous avons donc une société pluraliste où, malgré tout, la religion est honorée en public et en privé. Bien que l'Église d'Angleterre soit l'Église établie, une complète liberté religieuse est garantie aux citoyens des autres confessions. C'est ainsi, par exemple, que l'État apporte une aide substantielle aux écoles catholiques et paie la totalité des salaires de leurs professeurs, même s'ils sont prêtres ou religieuses. Mais – et c'est cela qui est important – les écoles catholiques jouissent des mêmes droits et privilèges que les écoles de l'Église d'Angleterre³⁵. »

33 Jérôme Hamer, Yves Congar (éds.), *La liberté religieuse. Déclaration "Dignitatis humanae personae"*. Texte latin et traduction française, Coll. Unam Sanctam, 60, Paris, 1967 (ci-après : Hamer-

Congar); suite de cette note à la fin de cet article.

34 Hamer-Congar (voir n. 33), p. 78

35 *Id.*, p. 78

La balance oscilla fortement entre les défenseurs et les adversaires de la déclaration sur la liberté religieuse. Le schéma fut retravaillé plusieurs fois. Beaucoup de questions particulières furent débattues de nouveau. Des notions comme tolérance, contrainte, conscience, limites de la liberté de religion furent précisées. En octobre 1964 la troisième rédaction du texte était prête. En novembre on devait procéder au vote. Mais les adversaires du document obtinrent un report. Cela déclencha chez la majorité un fort agacement qui s'exprima par de nombreuses suppliques au pape Paul VI. La pause forcée bénéficia toutefois au texte. La version définitive du texte – c'était la sixième – fut définitivement adoptée plus d'un an plus tard, après d'autres remaniements et une considérable réduction, simplification et concentration – et cette fois avec une grande majorité : 2308 placet, 70 non placet³⁶.

Dès lors, devenue le titre officiel d'un document magistériel, la liberté religieuse n'était plus contestée dans l'Église catholique, elle était définitivement reconnue. C'était, comme l'a formulé un conseiller au concile – Joseph Ratzinger – « la fin du Moyen-Âge, voire la fin de l'ère constantinienne³⁷ ».

Que le deuxième concile du Vatican ait soulevé le thème et l'ait conduit à son terme malgré des réticences considérables, cela fut sans aucun doute positif. Que la vieille équivocité et duplicité – tous les droits pour la vérité, au mieux de l'indulgence pour l'erreur – soient surmontées, cela fut positif. Que la liberté et la dignité de l'homme soient reconnues et que l'État soit évalué de façon réaliste, qu'il perde, dans la nouvelle perspective des pères conciliaires, la charge du soin des âmes et soit dans le même temps reconduit à sa fonction propre (la préservation du droit et de la paix et le souci du bien commun), cela fut positif.

Néanmoins l'historien exprimera un regret : à travers les turbulences des débats et des scrutins³⁸ – et sans doute aussi en raison de réticences fondamentales – la *Quaestio historica* qui était prévue comme partie introductive de la déclaration ne vit pas le jour³⁹. Elle aurait dû présenter et expliquer l'histoire mouvementée du *compelle intrare*, le patronage étatique sur l'Église, la subordination de la « liberté » à la « vérité », la tolérance approuvée avec réticence et souvent

36 *Id.*, p. 108

37 Joseph RATZINGER, *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Cologne, 1965, p.31; cité par Konrad HILPERT, « Die Anerkennung der Religionsfreiheit », in *Stimmen der Zeit* 130

(2005), 809–819 (817).

38 Les 32 votes sur le schéma de la liberté religieuse sont documentés par Hamer-Congar (voir n. 33), pp. 106-108

39 Elle fut enlevée au moment de la quatrième rédaction conciliaire; *id.*, p. 91

Hans
Maier

reprise. Certes, cela n'aurait été possible que si l'on avait introduit dans le texte une rupture, un renoncement aux habitudes antérieures, un franc changement de paradigme. Mais le moment n'était manifestement pas encore venu pour cela. Les pères conciliaires se sont efforcés de ne pas nier ou dissimuler les contradictions avec des déclarations et positions plus anciennes de l'Église – mais ils n'ont tout de même pas ouvertement engagé une discussion à leur sujet. Tout a été fait pour donner une impression de continuité, d'absence de contradiction. Une reconnaissance de culpabilité historique, telle que l'a faite le pape Jean Paul II trente-cinq ans plus tard, le premier dimanche de Carême de l'an 2000, était encore hors des conceptions communes en 1965.

Tout de même, que l'Église puisse se tromper et qu'elle le dise, cela n'est désormais plus un tabou. Et ainsi nous pouvons espérer qu'un jour la *Quaestio historica* attendue soit traitée par l'Église!

(Traduit de l'allemand par Noémie Piacentino. Titre original: « Compelle intrare. Zur theologischen Rechtfertigung des Glaubenszwanges im abendländischen Christentum » = version abrégée par Christian Stoll avec la permission de l'auteur de: Hans MAIER, « Compelle intrare. Rechtfertigungsgründe für die Anwendung von Gewalt zum Schutz und zur Ausbreitung des Glaubens in der Theologie des abendländischen Christentums », dans Klaus SCHREINER (éd.), *Heilige Kriege* (= *Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien* 78), Munich (R. Oldenbourg Verlag) 2008, pp. 55–69.)

Thème

Hans Maier, né en 1931, est Professeur émérite de sciences politiques à l'université de Munich, ancien Ministre de l'enseignement et du culte de Bavière et titulaire, de 1988 à 1999, de la chaire Guardini à Munich. Il est membre fondateur et coéditeur de l'édition germanophone de *Communio*.

Compléments bibliographiques :

- Note 16: Eberhard SCHMITT, *Die Anfänge der europäischen Expansion*, Idstein, 1991; Urs Bitterli, Eberhard Schmitt (éds.), *Die Kenntnis beider «Indien» im frühneuzeitlichen Europa*, Munich, 1991; Thomas Beck, Annerose Menninger, Thomas Schleich (éds.), *Kolumbus' Erben. Europäische Expansion und überseeische Ethnien im ersten Kolonialzeitalter 1415–1815*, Darmstadt, 1992; Horst GRÜNDER, *Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*, Gütersloh, 1992; Eberhard SCHMITT, *Atlantische Expansion und maritime Indienfahrt im 16. Jahrhundert*, Bamberg, 1992; Eberhard SCHMITT, Friedrich-Karl von HUTTEN, *Das Gold der Neuen Welt. Die Papiere des Welser-Konquistadors und Generalkapitans von Venezuela Philipp von Hutten 1534–1541*, Hildburghausen, 1996; Klaus Koschorke (éd.), « Christen und Gewürze ». *Konfrontation und Interaktion*

kolonialer und indigener Christentumsvarianten, Göttingen, 1998; Jürgen OSTERHAMMEL, *Sklaverei und die Zivilisation des Westens* = Carl Friedrich von Siemens Stiftung, Themen Band 70, München 2000; Markus A. Denzel (éd.), *Vom Welthandel des 18. Jahrhunderts zur Globalisierung des 21. Jahrhunderts*, Stuttgart, 2007.

● Note 21: Klaus SCHREINER, Gerhard BESIER, «Toleranz», dans *Geschichtliche Grundbegriffe* 6, Stuttgart, 1990, 445-605; surtout les paragraphes VIII-X (472-494) «Toleranz und Intoleranz im Zeitalter des Humanismus, der Reformation und Gegenreformation», «'Toleranz' als Handlungsbegriff im 16. Jahrhundert» und «Politische Theorie, Reichs- und Kirchenrecht um 1600» (Klaus SCHREINER) ainsi que XI (495-510) «'Toleranz' als religionspolitischer Begriff im 17. und 18. Jahrhundert» (Gerhard BESIER).

● Note 23: Dietmar WILLOWEIT, «Religionsrecht im Heiligen Römischen Reich zwischen Mittelalter und Aufklärung», dans *Als Frieden möglich war. 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden*, éd. Carl A. Hoffmann et al., Regensburg, 2005, pp.35-50; Martin HECKEL, *Vom Religionskonflikt zur Ausgleichsordnung. Der Sonderweg des deutschen Staatskirchenrechts vom Augsburger Religionsfrieden 1555 bis zur Gegenwart* = Bayerische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., Abhandlungen NF Heft 130, Munich, 2007.

● Note 33 (suite): voir en particulier les commentaires de Pietro Pavan, Jan Willebrands, Émile-Joseph De Smedt, Jérôme Hamer, John Courtney Murray, Yves Congar et Pierre Benoit; Roman A. SIEBENROCK, «Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit (Dignitatis humanae)», in *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, éd. par Peter Hünermann et Bernd Jochen Hilberath, vol. 4, Fribourg, 2005, pp.125-218.

Hans
Maier