

LES ECHOS DE SAINT-MAURICE

Edition numérique

Gabriel BARRAS

De quelques aspects de la Liberté

Dans *Echos de Saint-Maurice*, 1989, tome 85, p. 63-78

© Abbaye de Saint-Maurice 2013

De quelques aspects de la Liberté

Montesquieu déclare, en 1748, que « les lois sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses », signifiant par là qu'elles sont l'application de **droits naturels**, que peut découvrir un examen rationnel de la nature humaine et de ses fins. La même notion de « droit naturel » revient également dans le préambule de la « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen » du 26 août 1789 et dans la « Constitution » de 1791. La même « Déclaration » de 1789 ajoute dans son article 2 : «... : les droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression. » On remarquera que la liberté est citée en premier lieu.

Aussitôt surgissent plusieurs questions, dont je vais relever quelques-unes :

1. **Quels sont les rapports entre la Nature et la Liberté ?**

1.1. *La notion de Nature est très proche de celle d'Essence.*

Chaque être a son essence propre, par laquelle il lui est donné non seulement d'exister mais d'exister selon un mode hors duquel, n'étant plus lui-même, ce ne serait plus lui qui serait, mais autre chose : l'essence est donc ce qu'un être est en lui-même ; ordonnée à l'existence, l'essence exprime la statique d'un être. **La Nature**, en revanche, **dit le dynamisme d'un être**, car elle est ordonnée à l'opération : **elle ajoute à l'idée d'essence propre d'un être** (raison suffisante de ses propriétés et de son intelligibilité), **celle de principe interne de son opération**, c'est-à-dire tout ce qui se manifeste de lui dans son activité : en effet, l'être n'a de sens et ne trouve sa plénitude que dans l'opération et il est impossible (puisque la nature est le principe intrinsèque de l'opération) de séparer les deux concepts de nature et de fin : il est donné à chaque être d'agir vraiment selon sa nature en réalisant sa fin particulière, selon ses possibilités.

1.2. *Certains êtres vivants, parce que spirituels, ont le pouvoir non seulement d'être ce qu'ils sont mais, par la connaissance, de s'étendre à ce qu'ils*

ne sont pas et de percevoir, dans ce qu'ils connaissent, l'universel, le nécessaire et tout ce qui transcende le particulier ; en conséquence, ils sont en mesure **d'échapper au déterminisme des causes**, c'est-à-dire d'être la propre cause de leurs actes, **d'être libres** : c'est dans sa manière d'être libre, que la volonté se distingue de la nature. Chez ces êtres libres, les natures restent elles-mêmes et ne se réalisent que par le libre jeu de ce qu'elles sont ; l'immanence de l'opération, c'est-à-dire « l'intériorité » de la nature, ne se réalise que dans l'esprit : penser, aimer, vouloir sont les actes qui tendent à l'achèvement, à la perfection de l'être qui les accomplit.

1.3. *Mais l'idée de la Nature limite celle de la Liberté* : tout être, même spirituel, est défini, donc limité, par sa nature ; il est une nature avant d'être une pensée et une liberté : la nature est antérieure, au point de vue ontologique, à la pensée et à la volonté. La volonté est l'appétit d'une nature et celle-ci, si divers que soient les actes dont elle est capable, se porte d'abord et nécessairement vers ce qu'elle peut concevoir comme étant son bien et ramène tout à cela. La volonté de l'homme, étant la volonté d'une nature qui a une fin, est donc limitée ; par conséquent, toute action libre a une règle, un critère de justesse qui est la fin objective — donc non choisie d'elle —, de la nature libre. **Cette corrélation entre la fin et l'action libre est le fondement de la morale.**

1.4. *La morale de l'être libre a donc sa règle propre*, qui ne se traduit pas par de purs déterminismes (comme chez les êtres sans conscience ni liberté), mais par une obligation objective, inscrite dans la nature elle-même, qui ne peut être suivie que par un choix libre. Cette morale de la Fin, créant un appel et en même temps une obligation (qui n'est pas une contrainte ou une violence venue de l'extérieur, mais un impératif de la raison), est une morale du bonheur, c'est-à-dire de l'identification du bonheur avec la possession de la fin. Avant d'être un état du sujet comblé par la possession de sa fin, le bonheur est la réalité objective qui le comble.

1.5. *L'homme est le point de rencontre et la synthèse du monde spirituel et du monde corporel*, donc du monde créé, composé de matière et de forme : la matière étant principe d'indétermination, de pluralité, de changement ; la forme étant principe de détermination, de spécification. **Parce qu'il est corporel, l'homme dépend des lois de la nature ; parce qu'il est spirituel, il dépend de la raison et de la liberté.** Quels que soient sa race, son temps, son milieu, ce qui est proprement humain dans l'homme, c'est une pensée, une raison qui ne peut entrer en action qu'à partir des sens et

d'un enracinement humain. Dès lors, on comprend quelle peut être sa diversité d'être à la fois au monde et avec lui-même, selon ce qu'il connaît, selon sa manière de connaître. L'homme est ouvert au monde humain et au monde cosmique, la pensée de chacun est en dépendance de celle des autres. Par sa nature et sa manière d'être spirituel, l'homme est social. La nature humaine ne peut se réaliser qu'en se différenciant par la culture, la civilisation, par son rapport au monde : c'est donc une **nature infiniment diversifiable, capable de liberté.**

Le lecteur averti aura remarqué que les considérations qui précèdent reflètent les thèses de saint Thomas en la matière. On ne peut qu'être étonné et émerveillé, en un certain sens, du fait que les rédacteurs de la « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen » de 1789 aient, au fond, mis en exergue — probablement sans en être très conscients — le caractère naturel des droits de l'homme, comme l'avait fait l'Aquinat quelques siècles auparavant.

Mais une nouvelle question surgit :

2. **Quelle est la place de la liberté dans la vie de chaque homme, quelle est notre attitude devant la réalité ?**

« Chaque homme décide lui-même, librement, de son attitude originaire face à la réalité et cette attitude colore et imprègne toute son expérience, son comportement, son action » [1]. La réalité ne s'impose pas de façon péremptoire, ni avec une évidence totale pour ce qu'elle est; elle ménage un « espace pour la libre résolution » — mais seulement dans certaines limites —, sans contraindre moralement ou intellectuellement. Je laisse la réalité, dont je constitue une partie, agir sur moi ; **la réalité m'invite, m'interroge, me défie : elle exige ma réponse, ma libre prise de position.**

2.1. *Il ne s'agit pas d'une liberté absolue.* J.-P. Sartre, dans *L'Existentialisme est un humanisme*, dit : « Il n'y a pas de déterminisme, l'homme est liberté. » En proclamant la liberté absolue de l'homme, l'auteur voulait lui rendre sa dignité face au matérialisme et aux sciences mécanistes qui niaient sa liberté. Or, selon Sartre, celle-ci constitue l'être ou l'existence de l'homme ; elle coïncide, en son fond, avec le néant qui est au cœur de l'homme : celui-ci « est libre parce qu'il n'est pas soi mais présence à soi » et la liberté c'est précisément ce néant au cœur de la réalité humaine qui la « contraint à se faire au lieu d'être ». Sartre n'avilit-il pas la liberté, puisque, dit-il, nous

sommes « condamnés à être libres », et que la liberté n'est pas un instrument que je possède et dont je peux, par conséquent, faire bon ou mauvais usage, car elle est mon être ou mon néant d'être ?

Peut-on vraiment être convaincu par l'alternative sartrienne suivante : « L'homme est tout entier et toujours libre ou il ne l'est pas » ? Peut-on définir l'existence de l'homme comme pure liberté, l'expérience de tous les jours et de chacun ne nous montre-t-elle pas, au contraire, qu'au moment où nous posons tel ou tel acte, nous pourrions ne pas le poser ? L'homme peut-il objectivement prétendre que sa liberté est l'unique fondement de ses valeurs, de la morale et du sens de la vie ? Enfin, sur le plan moral, le primat ontologique absolu de la liberté ne peut que se solder par un échec et l'apologie de la liberté aboutit à un monde d'incommunicabilité et de violence : en effet, la liberté d'autrui m'apparaît comme une « liberté adverse » qui tend à me déposséder de ce monde primitivement centré de façon exclusive sur moi, alors que « ma liberté c'est le meurtre de l'autre », selon l'expression de M. Hunyadi [8].

2.2. *La liberté de l'homme est relative.* Il ne s'agit évidemment pas d'emboîter le pas à toutes les formes de déterminismes (sociologique, physiologique, psychologique ou philosophique) et de nier toute liberté, mais il faut dire que **l'homme sera ce qu'il aura projeté d'être**, qu'il doit se réaliser et que c'est uniquement dans cette réalisation que s'accomplit sa liberté. **Les différents actes de l'homme sont l'expression d'un « choix originaire »**, ou originel, c'est-à-dire du premier choix dont dépendront tous les choix particuliers, ce premier choix qui décide de tout mon être et qui précède tous les actes de ma volonté. En fait, ce choix originel, **cet acte de liberté n'est pas totalement indéterminé** ; pour cette décision fondamentale face à la réalité en général, à l'égard de l'existence propre de l'homme et de celle du monde, nous sommes préformés de deux façons :

2.2.1. *L'homme est façonné par le milieu*, marqué par des influences, dépendant de situations qui influencent son comportement. Mais ce conditionnement est loin d'être total, car nous pouvons également modeler notre milieu, rompre avec lui — en particulier avec les préjugés courants qui y règnent — et modifier en conséquence notre comportement.

2.2.2. *L'homme est programmé d'avance au point de vue génétique*, mais cet héritage reçu, s'il est un facteur déterminant, n'agit pas comme un destin inéluctable. Dans les limites de l'inné et de l'acquis, nous restons libres, c'est-à-dire en état d'indépendance et d'autonomie par rapport aux causes extérieures,

nous pouvons réaliser notre autonomie intérieure et permettre aux autres d'en faire autant. **Cette absence de contrainte, dite « liberté de contrainte », peut donc être comprise comme un droit subjectif**, c'est-à-dire la faculté que tel sujet possède de revendiquer et de posséder tel objet comme sien et cela sans contrainte. Comme tout droit est toujours corrélatif d'un devoir, si telle chose est l'objet de mon droit, les autres ont le devoir de me la laisser. La liberté est pour moi un droit essentiel et les autres ont le devoir de m'aider à le revendiquer : nous aurons l'occasion d'y revenir lorsque nous parlerons de la liberté en matière religieuse.

2.2.3. *Poursuivons la réflexion* en abordant un problème, où données scientifiques et pensée philosophique se trouvent inévitablement imbriquées : celle du devenir du monde dans lequel la liberté humaine doit prendre corps [2]. **Les lois régissant l'Univers**, dont nous faisons partie intégrante, et telles que les scientifiques les découvrent et les décrivent, **constituent-elles des conditionnements limitant ou entravant toute liberté véritable ?** Rappelons que, selon la mécanique classique newtonienne, on peut prévoir exactement la trajectoire de la Lune autour de la Terre et de la Terre autour du Soleil, une fois que la force gravitationnelle exercée est connue. A la suite de Laplace et d'autres rationalistes, on a généralisé ce déterminisme comme principe d'interprétation unique du monde cosmique et de l'homme en particulier : un tel monde idéal et immuable, régi par des équations simples, ne permet en aucune manière l'exercice d'une liberté. Or, après Laplace, la science a progressé et tout change avec l'apparition de la thermodynamique, qui repose sur des bases totalement différentes de la mécanique classique et qu'il serait oiseux de rappeler ici. Contentons-nous d'en résumer les conclusions : Prigogine a pu établir que tous les systèmes thermodynamiques peuvent avoir un comportement imprévisible ; ils passent, en effet, par des zones d'instabilité, où une perturbation même minime, voire microscopique, apparemment insignifiante, peut s'amplifier jusqu'à envahir tout le système et l'entraîner dans une direction ou dans une autre : un tel système, au niveau de ces « bifurcations », voit donc deux chemins différents s'ouvrir devant lui et il est impossible de prévoir lequel des deux sera effectivement suivi. Or tous les organismes vivants, dont celui de l'homme, constituent des systèmes thermodynamiques loin de l'équilibre, qui passent par d'innombrables bifurcations et ont par conséquent à « choisir » leur voie. On peut donc dire que **la science ne contredit pas l'existence de la liberté, mais qu'elle postule même un certain indéterminisme.**

3. Comment connaître ou reconnaître la liberté humaine ?

Il n'est pas nécessaire d'insister sur le fait qu'elle est un fait contesté et problématique ; je ne peux ni en faire un constat scientifique ni en donner des preuves tirées de l'extérieur. En revanche, je peux en devenir conscient : **seule ma propre expérience intérieure me permet de dire que je suis libre** et cette expérience est donnée non par la réflexion mais par le faire. Il m'est possible chaque fois d'en refaire l'expérience, immédiatement, par la mise en pratique et je constate que je veux cela, mais que je pourrais tout autant vouloir autre chose, je suis donc libre. C'est une expérience du faire et du non-faire. Cette liberté est mienne, elle n'est pas seulement un trait de mon vouloir ou de mon agir mais de mon être, de ma nature d'homme.

3.1. *Aussi dépendant et déterminé qu'il puisse être extérieurement et intérieurement*, l'homme peut donc, en dernière instance, être conscient que ceci ou cela dépend de lui. En dépit de toute causalité, il reste **un être profondément imprévisible, parce que libre** : il dit « non » là où on s'attendrait à un « oui », il dit « oui » là où on craindrait un « non ». Mais en face de la réalité en général, il peut faire l'expérience qu'en toute liberté il peut dire « oui ou non ». Face à la réalité problématique, sa prise de position fondamentale fait sentir ses effets sur toutes ses décisions particulières : ce **choix originel est libre, non arbitraire**, et l'homme peut le mettre en œuvre en pleine responsabilité ; cette décision originaire, positive ou négative, détermine son attitude face à la réalité en général, à savoir le sujet lui-même, les autres, la société, le monde, donc la totalité de l'expérience vécue, de l'activité et du comportement humains.

3.2. *Dès qu'au sein de la nature naît la liberté, naît également un risque* et la décision originaire en est précisément un ; mais liberté ne signifie cependant pas arbitraire ou irrationnel. Du fait que je sois libre de prendre telle ou telle décision fondamentale, **il ne s'ensuit pas que le sens que je lui donne soit indifférent**. De la possibilité d'assurer des choix, attitudes et comportements différenciés, il ne s'ensuit pas qu'ils soient équivalents : **toute direction n'est pas bonne pour atteindre le but**. Nous aurons l'occasion, plus tard, de revenir sur cette notion de « **liberté d'indifférence** », issue du nominalisme : celui-ci nie les concepts d'universel et de nature et, par conséquent, ne considère que les cas particuliers, de sorte que la liberté devient, pour cette théorie, le pouvoir que possède l'homme de choisir ce qu'il lui plaît, la liberté d'indifférence de choix entre le bien et le mal.

Ces réflexions nous amènent tout logiquement à parler de la liberté en matière religieuse.

4. Le droit à la liberté religieuse

est explicité dans l'article 10 de la « **Déclaration des droits de l'homme et du citoyen** » du 26 août 1789, ainsi stipulé : « Nul ne peut être inquiété pour des opinions même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi. »

Le moins que l'on puisse dire est que ce concept a été et est encore mal compris, voire contesté ou même rejeté. En particulier et à première vue, l'attitude qu'a adoptée l'Eglise, avant la prise de position de Vatican II, ne laisse pas de nous étonner : il n'est donc pas inutile de suivre l'évolution de la pensée du Magistère en la matière, car elle est pleine d'enseignements [3].

4.1. *Grégoire XVI (Mirari vos, 1832) et Pie IX (Syllabus, 1864)* ont condamné cet article 10 comme étant l'expression de la liberté d'indifférence de choix entre le bien et le mal et en raison des présupposés philosophiques et idéologiques sous-jacents, en particulier :

4.1.1. *Le rationalisme*, pour qui la conscience n'est soumise à aucune loi devant Dieu, car, proclame-t-il, il n'y a pas d'ordre moral objectif au-dessus de l'homme.

4.1.2. *Le naturalisme*, ou « théorie du sens commun », qui affirme que la morale naturelle suffit, la raison étant à elle-même sa propre loi, sans aucune référence à aucune autre loi pouvant la contraindre.

On constate donc que, dans l'optique du Magistère de l'époque, le droit à **la liberté religieuse est pris dans le sens purement objectif**, c'est-à-dire comme **un objet, une chose due en justice à l'homme**.

4.2. *Chez Pie XII*, lorsqu'il parle en 1942 des « droits fondamentaux » en face de l'oppression des totalitarismes, le langage commence à se déplacer du côté du **sujet du droit** : le pape concède que « si les erreurs religieuses et morales doivent toujours être réprimées, quand cela est possible », cette règle ne peut avoir une valeur absolue et inconditionnelle ; de la sorte la porte est laissée ouverte à une certaine tolérance.

4.3. La « *Déclaration universelle des droits de l'homme* » de 1948 déclare dans son article 18 : « Toute personne a droit à la liberté de pensée, de

conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, seul ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites. »

On note d'emblée que les **droits ne sont plus représentés comme une concession de l'Etat, mais comme préexistant à toute collectivité** et que la religion n'est plus considérée comme une opinion, mais comme une conviction. Malgré cela et bien que cette Déclaration fût une défense de la dignité de la personne (c'est-à-dire comme une amorce de la reconnaissance de la vraie grandeur de l'homme), l'Eglise ne l'a pas soutenue lors de sa proclamation pour la raison suivante : le texte, ne faisant aucune référence à Dieu, il s'ensuit que la personne demeure souveraine et que c'est sa volonté qui crée la religion ; la liberté religieuse ainsi définie est la **liberté de « conscience », donc la liberté d'indifférence face à l'objet du droit**. Nous dirons plus tard ce que cette attitude nous inspire.

4.4. *La déclaration « Dignitatis humanae » de Vatican II du 7 décembre 1965* vient enfin apporter plus de clarté dans le débat ; son sous-titre intitulé « **Du droit de la personne et de la communauté à la liberté sociale en matière religieuse** » est en effet on ne peut plus évident et souligne que le droit à la liberté

4.4.1. *n'est pas un droit d'ordre moral*, à savoir qu'il n'est pas le droit de la vérité ou le droit de l'erreur (le droit étant considéré dans son sens objectif, c'est-à-dire d'objet ou de chose due en justice à quelqu'un). Il n'est donc pas question ici de discuter ni de « liberté d'indifférence » de choix entre le bien et le mal ni de « liberté de perfection » fondée, selon saint Thomas, sur l'inclination naturelle de l'homme vers le bien et le vrai et sur le choix du bien véritable

4.4.2. *est un droit du sujet* (droit dit subjectif). Le sujet du droit est la personne humaine et parmi les droits de l'homme, la liberté dans les domaines juridique, social, etc., est reconnue comme fondamentale. Le concept de « liberté de conscience » ne renferme pas tout ce que couvre la notion de liberté religieuse : celle-ci ne se limite pas à l'aspect de conviction purement personnelle, mais s'ouvre à l'aspect externe et social de liberté en matière religieuse ; il s'agit donc **d'une « liberté de contrainte »**, à savoir du droit à ne pas être empêché de croire et de professer sa foi et d'agir conformément à sa croyance, et non pas de liberté par rapport à toute obligation morale

4.4.3. *est un droit négatif.* Vivant en société, l'homme a le droit d'exiger des autres le respect de son droit et peut aussi exiger de ne pas être contraint d'agir ou d'être empêché d'agir. Les autres doivent respecter le droit d'ordre social et civil concernant le rapport des hommes entre eux et non les rapports de l'homme à Dieu. On comprend donc l'importance, plus actuelle que jamais, de la protection que confère ce droit, fondé sur la dignité humaine, face à toute emprise ou contrainte extérieure spécialement de la part de l'Etat.

4.5. *Cette rapide évocation historique* montre qu'il n'y a pas de contradiction entre les positions de Grégoire XVI et de Pie IX d'une part et de Vatican II d'autre part; le contexte doctrinal, historique et culturel, s'est largement modifié en cent ans et la « liberté de conscience » du XIX^e siècle n'est pas la « liberté en matière religieuse » de Vatican II. Nous devons donc abandonner les accusations **d'opportunisme** (intolérance de l'Eglise quand elle est majoritaire, liberté religieuse réclamée pour elle quand elle est minoritaire) et de **récupération** à son actif d'une liberté chèrement acquise par d'autres. L'accusation, allant en sens contraire, d'un abandon progressif par l'Eglise de sa tradition séculaire, nous paraît encore moins soutenable : au contraire, nous sommes tentés de nous demander si ce que l'Eglise appelle son devoir de « prudence pastorale » ne cache pas parfois un manque d'audace et de dimension prophétique ; dans certaines situations, nous ne pouvons nous défendre de l'impression que le Magistère est toujours sur la défensive, qu'il pratique la stratégie du coup par coup et qu'il est souvent en retard d'un créneau dans l'évolution des idées, tant sa lenteur à prendre position paraît grande.

4.6. *L'exercice de la liberté religieuse peut être limité* dans l'ordre social et civil par le respect du droit d'autrui et du bien commun, dont la responsabilité incombe au pouvoir civil : celui-ci a le droit de se protéger contre les abus et le devoir de sauvegarder les droits légitimes des citoyens. Montesquieu (1689-1775) ne disait-il pas déjà que « la liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent » ? L'Etat peut donc poser des limites à l'exercice de la liberté religieuse, limites provenant des règles juridiques requises pour la **sauvegarde du bien commun**, dont le concept a évolué au cours des siècles :

4.6.1. *Pour Aristote, pour saint Augustin, pour l'« Etat chrétien »* (Etat confessionnel européen faisant suite à l'effondrement de l'Empire romain, Etat dans lequel il y a compénétration et même confusion des pouvoirs civil et religieux), la mission du pouvoir civil est de protéger la foi des faibles, celle-ci faisant partie du bien commun de la société.

4.6.2. *Pour l'Etat moderne*, Etat constitutionnel, Etat de droit où fleurissent le pluralisme religieux et la philosophie libérale, **le bien commun est l'ensemble des conditions permettant de faire régner un ordre favorable au développement des personnes** ; il est la limite aux conditions nécessaires pour favoriser l'ordre social. Cet Etat ne prend pas pour fin les valeurs morales et religieuses, il organise et défend les droits des citoyens, il est l'ultime instance juridique dans son ordre : on passe de l'ordre éthique à l'ordre général. « L'ordre public » — comprenant, entre autres éléments, la sauvegarde de la paix publique et de la moralité publique — est une notion plus restrictive que celle du bien commun, mais en est la partie fondamentale. Dans cet Etat de droit, pouvoirs religieux et civil sont indépendants et autonomes, mais coopèrent dans la limite de leur compétence : on ne refait pas l'histoire, mais on doit se réjouir que les risques de compromission de la part de l'« Eglise-institution » sont de ce fait fortement diminués.

5. Dans le cadre de cet article, il est impossible d'aborder tous les domaines où s'exerce la liberté humaine. Je m'en voudrais cependant de ne pas évoquer rapidement le **problème très actuel de la «Théologie de la Libération» (T.L.) ou plutôt des T.L.** (car divers courants se sont faits jour) qui ont suscité depuis vingt ans de multiples prises de position divergentes et de nombreuses polémiques [4], devant lesquelles le profane reste inquiet et désarçonné. Je me garderai donc de prétendre apporter une lumière définitive sur le sujet ni d'en risquer quelque jugement péremptoire. Avant d'essayer d'en discuter, il convient de débroussailler la plupart des publications s'y rapportant, pour les débarrasser de nombreux éléments polémiques qui n'apportent rien de constructif et même peuvent occulter le fond de la pensée des auteurs ; il faut également faire la part des choses en ce qui concerne la façon parfois abrupte, dans laquelle sont exposés et vulgarisés les divers points de la théorie : en particulier notre esprit européen, plus froid et cartésien, ne doit pas s'effaroucher devant certaines formules déclamatoires et grandiloquentes, devant l'enthousiasme proche de l'exaltation et du triomphalisme de certains discours, voire la naïveté ou l'ingénuité de divers propos, les excès de langage pourtant compréhensibles dans le contexte de misère intolérable des populations concernées, l'aigreur et l'agacement manifestés parfois vis-à-vis de quelques représentants du Magistère. Débarassée de ces scories et de ces zones d'ombre, **la « libération » proposée est une « libération totale »** qui passe [5]

5.1. d'une part par la *libération du péché, dont nous ne saurions jamais nous considérer comme dispensés*. Par décentrage de son propre moi (ce que Zündel nomme la « désappropriation de soi-même » pour s'ouvrir à Dieu et aux autres), l'homme peut atteindre sa finalité en posant des actes personnels, humains, donc libres, avec l'évidence du bien à accomplir. Nous pouvons dire qu'il s'agit là de la recherche de la « liberté de perfection », telle que saint Thomas la définit ;

5.2. d'autre part par la *libération à dimension historique* (économique, sociale, politique, culturelle) et par l'action concrète au service des déshérités de ce monde, qui forment la très grande majorité des habitants de l'Amérique latine. La société, pour résoudre les problèmes de la pauvreté dans ces pays, donne aux solutions techniques la priorité sur les solutions sociales et l'on peut se demander comment on peut être chrétien dans un monde de sous-prolétaires et de miséreux : la nécessité s'impose d'un processus de libération dans lequel les pauvres puissent **retrouver leur dignité humiliée et gérer une société plus forte et plus fraternelle. La foi chrétienne**, si elle ne se limite pas à la simple proclamation de dogmes, à des rites ou à des dévotions, **peut apporter sa contribution spécifique à la libération des contraintes** qui pèsent sur les pauvres : elle privilégie les moyens non violents (la violence étant cependant parfois inévitable, parce qu'imposée par ceux qui refusent tout changement), les possibilités inépuisables du dialogue et de la persuasion et la force de l'amour. Cette manière de voir les choses a une incidence sur la pastorale de l'Eglise au Brésil : engagement pour la défense des droits de l'homme, dénonciation des violences du système en place, organisation de communautés de base, où le peuple alimente sa foi et l'exprime ; elle influence aussi la vie sociale, en particulier par la cohésion théologique et pastorale du corps épiscopal brésilien en faveur des pauvres, et **fait de l'Eglise une des forces les plus agissantes de la société**.

Ce programme est vaste et généreux. Est-il possible d'en juger objectivement ?

5.3. *Sur le plan des principes ou des aspirations les plus profondes*, je me garderai d'émettre toute appréciation personnelle. Je puis, en revanche, constater que l'Eglise s'est prononcée positivement à plusieurs reprises à cet égard (4/5) et je ne citerai que les deux interventions les plus significatives, qui paraissent incontournables en raison de l'autorité des instances en question :

5.3.1. *Le synode des évêques* réunis en conférence épiscopale à Puebla en 1979 déclare : « Le message évangélique comporte l'exigence de la justice

dans le monde. L'Eglise a le droit et même le devoir de proclamer la justice dans le domaine social, national et international et également de dénoncer les situations d'injustice. »

5.3.2. *Sur le plan de la mise en application, le risque de déviations dangereuses ne saurait être minimisé.* La principale embûche serait de **vouloir envisager la libération totale en terme de lutte des classes** : tenter d'« **expliquer le contexte socio-économique latino-américain par l'analyse marxiste** sans souscrire par là-même à la philosophie, à l'idéologie et à la politique marxiste » [4] est un chemin semé de chausse-trapes. La plupart des théologiens de la libération en sont conscients ; la position de Gustavo Gutierrez, si elle devait être adoptée par tous les courants de la T.L., pourrait ouvrir la voie à une juste solution : ce théologien défend le recours à l'analyse sociale « pour mieux comprendre, grâce à l'éclairage que donne la foi, les défis et les possibilités que cette réalité sociale offre à la tâche évangélisatrice de l'Eglise », tout en maintenant la juste autonomie de la théologie par rapport aux diverses disciplines sociales [4] ; la théologie a pour fonction de « faire remarquer la présence de la relation avec Dieu et la rupture de cette relation, au cœur même de la situation historique, politique et économique, **chose qu'une analyse sociale ne pourra jamais donner** ». Ce disant Gutierrez ne nie pas la situation de conflit régnant en Amérique latine et fait appel à toutes les bonnes volontés pour vivre toutes les exigences de l'amour de Dieu, afin que « la lutte pour la justice sociale ne dégénère pas en lutte contre les autres et demeure un engagement en vue du bien ». Cette manière de penser la libération rejoint absolument ce que disait saint Thomas au sujet de la « liberté de perfection ».

6. *Notre analyse ne doit pas donner à penser que les droits naturels de l'homme sont une découverte de Montesquieu ou de la Révolution française (R.F.) dont, à l'occasion de son bicentenaire, d'aucuns ont affirmé qu'elle fut « à l'aube de la Liberté ».* S'agissant d'un droit naturel, il eût été d'ailleurs parfaitement incompréhensible que la Liberté n'ait pas fait parler d'elle dans l'histoire politique, sociale, artistique ou religieuse antérieure à 1789. Sans avoir la prétention d'être exhaustif, je me permets de rappeler quelques faits saillants :

6.1. *Au deuxième millénaire avant J.-C.*, on note l'apparition à peu près simultanée en Grèce, en Phénicie et en Syrie, de la *polis*, ou Cité, première

illustration du rapport dialectique entre pouvoir et liberté [6]. La pluralité des charges et la limitation de leur exercice à une durée limitée, allant de un à dix ans, y constituait la base de l'égalité et de la liberté des membres de la société, ces deux notions se limitant mutuellement. Au début, les institutions politiques et administratives sont rares et — à l'exception des « Anciens », représentant d'ailleurs exclusivement la classe des nobles et n'ayant qu'une fonction représentative —, le pouvoir se trouve uniquement exercé par le Seigneur, dont la supériorité de droit divin (légitimation de la noblesse par le sang) n'est contestée par personne. A côté de l'esclavage institutionnel, une partie de la population jouit d'une certaine liberté économique, mais celle-ci est purement fictive et politiquement sans valeur, car cette population est grevée de dettes et, par conséquent, dépendante du pouvoir politique. Ces relations pouvoir/liberté constitutives de l'Etat grec classique, ou primitif, se modifient par la suite avec passage progressif — non sans combat et contestation — du pouvoir des mains des nobles, monopolisant l'autorité, aux classes qui en étaient exclues ; les couches inférieures s'élevant peu à peu et finissant par détrôner les couches dirigeantes. Tel fut le premier processus de démocratisation, qui se fit non par la destruction d'un certain ordre de classe mais par le remplacement des nobles par la société des *politai*, ou citoyens, ceux-ci s'appropriant le gouvernement après en avoir dépossédé ceux-là. Le nouveau citoyen n'était pas défini par une supériorité liée à son sang ou à sa naissance (privilège définitivement abrogé), mais par son appartenance à la cité.

6.2. *De l'Antiquité gréco-romaine, faisons un saut dans le Moyen Age.* Pour sortir de la barbarie et éviter d'y retourner, l'émancipation ne s'est pas faite d'un coup. Elle a subi deux processus : **à un stade de simple logique négative** (refus et abandon progressif des privilèges héréditaires et de ceux provenant d'idéologies religieuses) **succèdent toute une série de créations ou de réalisations positives et spirituelles.** C'est ainsi que s'élaborent, par exemple, le principe du droit à la résistance vis-à-vis d'un roi jugé mauvais, la notion d'obligations liées à la fonction royale, la possibilité de sa destitution, le tout étant pensé en terme de modèle ; malheureusement, ce modèle n'a jamais été totalement réalisé. C'est ainsi qu'en Angleterre la **Magna Charta Libertatum** de 1215 est rédigée, dans l'intention de définir et de maintenir les droits de tous les hommes libres, d'établir les devoirs du roi, sans que cependant soit assurée la participation des corporations au gouvernement. De même les deux révolutions du XVII^e siècle anglais, qui furent les premières révolutions d'Europe, n'ont pas été une innovation mais une remise

en vigueur des droits éternels ou naturels, qui étaient en même temps les droits historiques des Anglais ; en 1689, après la « **Glorieuse Révolution** » anglaise, furent promulgués les « **Bills of Right** » qui sont les fondements de la royauté parlementaire et qui firent l'admiration de Montesquieu, de Voltaire et de Kant. On voit donc que depuis 1215 est née une **dynamique historique qui aboutira à la révolution américaine (R.A.)** : celle-ci ne fut pas un soulèvement contre un roi tyrannique, ni le mouvement d'un peuple devenu adulte et secouant d'antiques oppressions, ni le déboulochage — par les classes inférieures — de l'aristocratie de dessus son socle, ni le résultat du travail de sape de démagogues semant la discorde, ni une révolte contre la religion ou les lois. Elle fut, au contraire — à l'occasion d'une dispute concernant le prélèvement d'impôts douaniers par les Anglais sur leurs propres colons d'Amérique — la perception et le réveil chez ces derniers de certains principes fondamentaux, inscrits dans le fond de leur nature, qui faisaient d'eux un peuple et qu'ils sentaient confusément depuis longtemps ; et subitement, en l'espace de dix ans environ (1764 à 1775), ces valeurs apparurent d'une importance considérable et primordiale aux colons d'Amérique, dès que ceux-ci furent confrontés aux chicaneries des fonctionnaires anglais chargés de prélever ces impôts douaniers. La R.A. en définitive ne fut rien d'autre que **la mise en évidence et le mûrissement de ces droits naturels**, de cette solidarité et du sentiment d'identité nationale.

6.3. *La dynamique historique* perçue dès 1215, qui aboutit à la Déclaration d'indépendance de l'Amérique, **trouva enfin son expression la plus significative dans la Révolution française (R.F.)**. Cependant en France, même avant les événements de 1789 (convocation le 5 mai 1789 des états généraux, qui établit une liste de plus de 40 000 réclamations ; remise sur pied le 17 juin 1789 du tiers état, ancienne institution royale moribonde ; Serment du Jeu de paume le 20 juin 1789, marquant le surgissement de la volonté nationale ; prise de la Bastille le 14 juillet 1789 ; proclamation des « Droits de l'homme et du citoyen » le 26 août 1789), tout le XVIII^e siècle est le creuset où « se prépare, s'épanouit puis éclate un mouvement de liberté » [7] ; le goût de la vie prend chez certains l'aspect de la jouissance sans frein ; l'exigence de la liberté s'éveille ou plutôt se réveille et prend d'elle une conscience accrue, alors que les forces adverses lui opposent un déni blessant ; l'industrie naissante et les grandes concentrations urbaines créent une nouvelle forme d'asservissement et de nouveaux problèmes politiques et administratifs ; l'atteinte à la liberté apparaît partout : dans l'insolence des riches, dans les maladresses des gouvernants, dans le recours à

l'oppression de la part du pouvoir en place. « L'on découvre que l'extrême liberté de quelques-uns attente à la liberté de tous » [7]. Mais alors qu'en Angleterre on avait réussi à assurer la liberté civile par une sage répartition des pouvoirs, alors qu'en Amérique l'idéal fédéral rassemblait les colons dans la tolérance et la modération, en France ce fut l'émancipation subite, radicale et explosive : le concept de Révolution était vécu comme jamais on ne l'avait ressenti auparavant dans les insurrections, les guerres civiles et les réformes de tout ordre, « révolution qui d'un coup puissant et subit rend juste ce qui auparavant ne l'était pas » [6].

6.4. *La liberté*, droit naturel par excellence, **évolue et se perfectionne dans la perception qu'on peut en avoir, elle est à reconquérir tous les jours.** Sur le plan individuel, elle exige que l'homme refasse constamment son choix originaire devant la réalité. Dans le domaine public ou communautaire (civil, social, religieux, etc.), son éclosion est le plus souvent lente, parfois explosive, alors que sa mise en pratique et son maintien restent toujours difficiles et sujets à de douloureux risques de retour en arrière. La plupart des gouvernements de la planète sont conscients de la fragilité de la liberté et ont apposé leur signature au bas de très nombreux textes censés préserver ce bien précieux, mais respecter les normes existantes est plus important, plus exigeant que de rédiger de nouveaux accords ou que de faire de brillantes et bruyantes déclarations d'intention.

Résumé

La liberté est un « droit naturel », car, par nature, l'homme peut transcender le particulier et échapper au déterminisme des causes. Mais le concept de nature limite celui de liberté, tout être même spirituel étant défini, donc limité par sa nature. L'homme décide librement de son attitude fondamentale vis-à-vis de la réalité et ce choix originel imprègne toute son expérience et son action. Notre liberté est relative, conditionnée par le milieu et l'héritage génétique. Seule notre propre expérience nous permet de dire que nous sommes libres. Parce que libres, nous demeurons profondément imprévisibles. Dès qu'il y a liberté, il y a risque, mais, d'une part, liberté ne signifie pas irrationnel ou arbitraire et, d'autre part, la direction que je prends pour atteindre tel ou tel but n'est pas indifférente.

Parmi tant d'autres, l'auteur choisit de traiter deux problèmes actuels : celui de la liberté religieuse et celui de la théologie de la libération. Enfin, à

l'occasion du bicentenaire de la Révolution française (R.F.), une rapide évocation historique permet de rappeler que la liberté n'a pas été inventée par la R.F. — car les événements de 1789 ont été préparés par un long mûrissement des droits naturels —, et qu'elle est à reconquérir tous les jours.

Gabriel Barras

Bibliographie

- [1] Hans Küng : « Oui à la réalité. Une alternative au nihilisme », pp. 501 à 513 de « Dieu existe-t-il », Ed. du Seuil, 1978.
- [2] Marc Leclerc : « Déterminisme et liberté », pp. 15 à 23 de la revue *Résurrection*, N° 6, 1988.
- [3] Philippe Dupont : « La liberté religieuse », pp. 75 à 99 de *Communio XIII*, 6, nov.-déc. 1988.
- [4] I. Donegani : « Théologies de la libération. Documents et débats », pp. 198-208, *Echos de Saint-Maurice* 3/1985.
- [5] Leonardo Boff : « Eglise, charisme et pouvoir », Ed. Lieu commun, 1981.
- [6] Golo Mann : « Summa historica » dans la collection Propylaenen-Weltgeschichte, tome XI, 1965, Verlag Ullstein GmbH, Frankfurt a.M.
- [7] Jean Starobinsky : « L'invention de la liberté, 1700-1789 », Ed. d'Art Albert Skira, 1964, Genève.
- [8] M. Hunyadi : « Ma liberté, c'est le meurtre de l'autre » in *Revue de théologie et de philosophie* N° 117, 1985.