

*OPINION DANS L'ÉGLISE
ET RECHERCHE THÉOLOGIQUE:
DEUX LIBERTÉS FONDAMENTALES
À L'EXAMEN (cc. 212 et 218)*

Jean-Pierre Schouppe

SOMMAIRE: I. INTRODUCTION.- II. LE CONTEXTE CANONIQUE ET ECCLÉSIOLOGIQUE DES LIBERTÉS D'OPINION ET DE RECHERCHE THÉOLOGIQUE: 1. Le système canonique et le cadre codiciaire. 2. Le devoir d'obéissance aux pasteurs (c. 212 par. 1). 3. Le droit de requête ou de pétition (c. 212 par. 2).- III. LA LIBERTÉ D'OPINION OU D'EXPRESSION (c. 212 par. 3): 1. Sources, genèse et analyse du c. 212 par. 3. 2. Les conditions de science, compétence et prestige. 3. Les autres conditions d'exercice de la liberté d'opinion. - IV. LA LIBERTÉ DE RECHERCHE DANS LES SCIENCES SACRÉES (c. 218): 1. Sources, genèse et analyse du c. 218. 2. Une liberté de recherche juste, prudente et respectueuse. 3. Le contrôle éventuel de la liberté académique et le prétendu droit au dissentiment. 4. Limites et conditions d'exercice de la liberté de recherche d'après l'ensemble de la réglementation canonique.-
V. CONCLUSION.

I. INTRODUCTION

Le droit d'exprimer librement son opinion et la faculté de se livrer sans entraves indues à la recherche scientifique et universitaire sont à l'honneur dans tout état de droit qui se respecte, c'est-à-dire dans

toute société qui sait se montrer attachée à la dignité de la personne humaine en assurant sa défense et sa promotion. Ces droits humains fondamentaux ont-ils, *mutatis mutandis*, leur correspondant dans la société ecclésiale? Le CIC de 1983 répond affirmativement à cette question dans la mesure où, dans son catalogue des droits et devoirs fondamentaux, figurent les libertés d'opinion et de recherche (cc. 212 et 218)¹.

Ces deux libertés des fidèles peuvent être envisagées dans la double perspective de leur portée et de leur nature. Nous n'approfondirons pas ici la *nature* de ces libertés. Sur ce point, nous renvoyons le lecteur à un article récent², dans lequel nous avons synthétisé les principaux éléments de la discussion à ce sujet. Nous estimons que les objections soulevées par certains auteurs – elles relèvent, en définitive, de l'ecclésiologie et de la philosophie du droit – ne permettent pas de réfuter la qualification de «droits fondamentaux» des fidèles. De fait, bien qu'elles ne fassent pas encore l'objet d'un consensus doctrinal, ces questions nous paraissent passablement résolues au plan théorique, ce qui, comme nous aurons l'occasion de le constater, est loin d'être le cas au plan pratique.

Dans la présente étude, nous porterons notre attention exclusivement sur la *portée* de ces libertés, telle qu'elle peut être dégagée des canons déjà mentionnés³. Ces deux libertés fondamentales des

1. Ces libertés fondamentales sont aussi reconnues aux cc. 15 et 21 des canons préliminaires du CCEO (au Titre Ier «De christifidelibus ørumque omnium iuribus et obligationibus»).

2. Cf. J.-P. SCHOUPPE, *Le droit d'opinion et la liberté de recherche dans les disciplines ecclésiastiques (cc. 212 et 218): nature et portée*, à paraître dans *L'année canonique* 37 (1994), P. 155-184. Sur la question de la justification des droits fondamentaux des fidèles, qui a fait l'objet d'une longue controverse, voir notamment l'excellente synthèse de J. I. ARRIETA, *I diritti dei soggetti nell'ordinamento canonico*, dans *Fidelium Iura* 1 (1991), p. 9-46, ainsi que les réflexions éclairantes de J. HERVADA, *Los derechos fundamentales del fiel a examen, ibid.*, p. 197-248.

3. Différents systèmes de classification des droits fondamentaux recueillis dans le CIC 83 ont été proposés. Nous nous bornerons à en mentionner un, à

fidèles doivent être situées dans un cadre ecclésiologique et dans un contexte canonique et codiciaire très précis. C'est pourquoi, après une brève présentation de leur contexte ecclésial, nous aborderons le devoir d'obéissance et le droit de requête, qui éclairent, complètent et nuancent la liberté d'opinion (tous trois au c. 212) ainsi que la liberté de recherche (c. 218). De la sorte, le terrain sera déblayé pour une étude, pratiquement exégétique, des cc. 212 par. 3 et, surtout, du c. 218, auquel nous accorderons une attention particulière. Nous évoquerons aussi certains aspects – parfois problématiques – de l'application de ces dispositions dans la vie ecclésiale.

II. LE CONTEXTE CANONIQUE ET ECCLÉSIOLOGIQUE DES LIBERTÉS D'OPINION ET DE RECHERCHE THÉOLOGIQUE

1. *Le système canonique et le cadre codiciaire*

titre d'exemple: les droits d'expression et de recherche peuvent être considérés comme relevant de la «*conditio activa*» des fidèles dans l'Eglise, en tant qu'ils sont appelés à participer activement à la vie et à l'action du peuple de Dieu. Par contre, le devoir d'obéissance, et même le droit de pétition, ressortiraient à la «*conditio subiectionis*», la condition d'union à l'ordre du peuple de Dieu établie par le Christ et d'union aux pasteurs légitimes.

Nous reprenons ici la terminologie proposée par le professeur Hervada (cf. *Elementos de Derecho Constitucional canónico*, Pamplona, 1987, p. 99 s.). Cette classification comporte deux autres catégories: la «*conditio communionis*» et la «*conditio libertatis*». La première est une relation de communion et de solidarité par rapport à la foi et aux moyens de salut; la seconde désigne la sphère d'autonomie dans laquelle le fidèle tend aux finalités qui lui sont propres avec une responsabilité personnelle pleine et entière.

D'autres classifications des droits et devoirs fondamentaux des fidèles ont été proposées, entre autres: E. CORECCO, *Il catalogo dei doveri – diritti del fedele nel C.I.C.*, dans *I diritti fondamentali della persona umana e la libertà religiosa. Atti del V Colloquio giuridico (8-10 marzo 1984)*, Roma, 1985, p. 101-126; R. J. CASTILLO LARA, *Some General Reflection on the Rights and Duties of the christian Faithfull*, dans *Studia Canonica* 20 (1986), p. 7-32. Voir aussi les abondantes références bibliographiques indiquées dans les articles mentionnées dans la note 2.

Lorsque l'ordonnancement canonique reconnaît et protège des droits fondamentaux (c'est-à-dire des droits qui ne sont pas ordinaires mais qui prévalent sur ceux-ci en raison de leur antériorité), il ne saurait être question d'une simple transposition de droits de l'homme à l'Eglise. Ces libertés fondamentales reposent sur une assise *ecclésiologique* qui constitue un fondement en même temps qu'une mesure. En mettant en exergue la dignité et la liberté des enfants de Dieu, plusieurs documents conciliaires prennent nettement position au sujet de l'existence des droits fondamentaux⁴. La condition de tous les fidèles, en raison de leur dignité ontologico-sacramentelle, révèle une profonde égalité (compatible avec une diversité des fonctions) et la titularité de droits et de devoirs concernant leur être et leur agir ecclésial⁵. Loin d'être anti-ecclésiales, les libertés fondamentales sont réclamées par l'ecclésiologie elle-même, ce qui, par ailleurs, implique le respect d'un certains sens de l'Eglise. Cet ancrage dans la théologie de Vatican II devrait donner tous les apaisements nécessaires à ceux qui – à juste titre – sont attachés à la promotion de la *communio*.

A côté du cadre ecclésiologique, il y a aussi un contexte *canonique*, bien distinct des droits de l'homme compris dans un sens subjectiviste et libéral. En tant que dernier document du concile, le CIC traduit ces principes en langage canonique. Citons quelques canons qui permettent de corroborer un tel jugement.

L'ensemble des droits reconnus aux fidèles sont soumis au droit divin (c. 22) et doivent concourir au but suprême du droit canonique: la recherche du salut des âmes (c. 1752 *in fine*).

⁴. Voir en particulier les n° 9, 10 et 32 de la constitution dogmatique *Lumen gentium* (AAS 57 (1965), p. 575) et les n° 3 et 19 du décret *Apostolicam actuositatem* (AAS 59 (1966), p. 837-864).

⁵. Le n° 9c de *Lumen gentium* précise, de manière indubitable, que le Peuple de Dieu «*habet pro conditione dignitatem libertatemque filiorum Dei*». La condition ainsi décrite par la constitution dogmatique ne peut qu'être constitutionnelle (au sens d'appartenir à la constitution intangible de l'Eglise). Tant qu'il n'y aura pas de loi fondamentale de l'Eglise, il est plus correct de parler d'une constitution «matérielle» (cf. J. HERVADA, *Los derechos fundamentales...*, a. c., p. 227).

L'énumération des droits fondamentaux des fidèles fait l'objet d'un «encadrement» soigné. Elle commence par les cc. 208 et 209 et se termine par le c. 223. Le CIC veille ainsi au fondement ecclésiologique de ces droits. Ils découlent de la remarquable dignité des enfants de Dieu, qui rend tous les fidèles fondamentalement égaux en raison de leur régénération dans le Christ. Cette *égalité* fondamentale ne gomme pas pour autant les nécessaires différences de condition et de fonction, mais appelle une *diversité des fonctions* remplies au sein du Corps mystique du Christ (cf. c. 208).

Le c. 209 rappelle le devoir de rester en *communio* avec l'Eglise. En cas de conflit éventuel, cette obligation l'emporterait sur l'exercice du droit des fidèles. Quant au c. 223, il subordonne tous ces droits au respect du *bien commun* et rappelle qu'ils sont soumis à la *réglementation* de l'autorité ecclésiastique compétente en vue du bien commun⁶.

2. *Le devoir d'obéissance aux pasteurs (c. 212 par. 1)*

Le devoir d'obéissance n'est certes pas une innovation de cette fin de siècle... Le CIC 17, par sa conception hiérarchique marquée, n'estimait pas nécessaire d'insister particulièrement sur ce qui était

⁶. Dans ces conditions, la conception des droits des fidèles qui se dégage du CIC s'avère incompatible avec une acception absolutiste et subjectiviste du terme. Tout au plus pourrait-on objecter l'inéluctable hypothèse d'une tentative d'abus de droit. Mais cette possibilité est-elle un motif valable pour mettre en cause les droits eux-mêmes?

Dans la perspective fondamentale, on conclurait à l'inexistence du droit d'un fidèle qui irait à l'encontre du bien commun ecclésial et de la *communio*. En revanche, dans l'optique technico-scientifique, il y a lieu de parler d'abus de droit. C'est pourquoi, en droit canonique, il n'est pas nécessaire de recourir à la qualification de droits «affievoliti», c'est-à-dire «affaiblis» (cf. M. CONDORELLI, *I fedeli nel nuovo Codex iuris canonici*, dans *Diritto ecclesiastico*, 1984, I, p. 813 s.). En effet, la notion de droit subjectif canonique comporte déjà les connotations que l'épithète veut traduire, à savoir leur limitation en vue du bien commun ecclésial.

censé aller de soi. Le devoir d'adhésion au magistère incombant aux fidèles en matière de foi et de mœurs y était toutefois rappelé (c. 1323).

La formulation que nous connaissons du devoir d'obéissance s'inspire aussi du n° 37b de la constitution dogmatique *Lumen gentium*: «comme tous les fidèles, les laïcs doivent embrasser, dans la promptitude de l'obéissance chrétienne, ce que les pasteurs sacrés en tant que représentants du Christ, décident au nom de leur magistère et de leur autorité dans l'Eglise»⁷.

Conformément à ces sources, le c. 212 par. 1⁸ précise le contenu du concept d'obligation chrétienne. Il s'agit de l'adhésion des fidèles à ce que les pasteurs, comme représentants du Christ (pas à titre privé), *déclarent* en tant que maîtres de la foi ou *décident* en tant que chefs de l'Eglise. Par ailleurs, le rapport pasteur-fidèle n'entraîne pas seulement des obligations à sens unique. C'est ce que le décret *Presbyterorum ordinis* (n° 9b) met en relief, lorsqu'il invite les pasteurs à prêter une oreille attentive aux laïcs qui ont un rôle spécifique à jouer dans l'Eglise, eux qui jouissent d'une expérience et

7. CONCILE VATICAN II, Constitution dogmatique *Lumen Gentium*, 21 nov. 1964 (AAS 57 (1965), p. 42-43). Voir aussi le n° 25, *ibid.*, p. 29-31. Pour trouver les sources authentiques, on consultera: PONTIFICIA COMMISSIO CODICIS IURIS CANONICI AUTHENTICE INTERPRETANDO, *Codex Iuris Canonici. Fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus*, Città del Vaticano, 1989). La traduction du Concile Vatican II que nous utilisons dans cet article est celle des Editions du Centurion, Paris, 1967.

8. «Les fidèles conscients de leur propre responsabilité sont tenus d'adhérer par obéissance chrétienne à ce que les Pasteurs sacrés, comme représentants du Christ, déclarent en tant que maîtres de la foi ou décident en tant que chefs de l'Eglise». (c. 212 par. 1).

Par rapport à sa formulation originelle (c. 13 du *Textus prior*) dans le projet de *LEF* des modifications de détail ont été apportées: l'expression «*propriae responsabilitatis conscii*» au lieu de «*volontaria et responsabili*» et la suppression des termes finaux «*ad normam sacrorum canonum*» censés sous-entendus (cf. *Schema* 1971). En revanche, d'autres propositions d'amendements ont été écartées (cf. *Communicationes* 12 (1980), p. 38).

d'une compétence enviable dans les différents domaines de la société civile.

L'obéissance due aux pasteurs, dans leur double fonction d'enseignement et de gouvernement, ne suppose en aucun cas une soumission aveugle ou une attitude purement passive de la part des fidèles. On fait appel, bien au contraire, à l'initiative de chacun d'eux ainsi qu'à son sens de la responsabilité personnelle, qui – soit dit en passant – devrait les prémunir dans le cas, purement hypothétique, d'une ordonnance ecclésiastique illégitime.

Cette vertu est dite «chrétienne» par référence au modèle d'obéissance qu'est le Christ, lui qui l'a pratiquée jusqu'à l'extrême de mourir sur la croix pour libérer l'humanité. Si la méditation de l'exemple du Sauveur porte des fruits ascétiques reconnus, il n'en est pas moins vrai que l'expression «obéissance chrétienne» introduit une certaine ambiguïté au plan canonique. Comment, en effet, faire le départ entre l'obéissance morale et l'obéissance juridique?

Le domaine de l'obéissance juridique – ce qui est canoniquement exigible – est plus restreint que celui de la vertu chrétienne d'obéissance, mais comment en définir le contour? L'obéissance juridique devrait se cantonner à l'ensemble des exigences de la justice légale⁹. Cela suppose que certaines conditions soient remplies: la légitimité des pasteurs; le respect de leur compétence respective (dans le cadre du *munus docendi* et du *munus regendi*) et celui des procédures canoniques; la légitimité des déclarations et des ordonnances. Ces critères de légalité et de légitimité doivent être appréciés en fonction de l'ordonnement canonique et du magistère ecclésiastique dans son ensemble.

L'obéissance juridiquement exigible a trait, comme nous le disions, aux fonctions de magistère et de gouvernement. En ce qui concerne l'assentiment requis aux déclarations du magistère, il faut prendre en

⁹. La justice légale doit être distinguée de la justice commutative et de la justice distributive, notions qui, à leur tour, peuvent être considérées d'un point de vue moral ou juridique.

considération le rang formel du document magistériel et le degré auquel le Souverain pontife (ou le Collège des évêques) a voulu engager son autorité¹⁰. Pour ce qui est du pouvoir de gouvernement, les limites de la liberté des fidèles dans les questions *temporelles* ainsi que la sphère *d'autonomie privée (ecclésiale)* doivent être respectées¹¹.

On a aussi reproché à ce canon de ne mettre en relief que l'obligation des fidèles envers les pasteurs. Dans l'optique de service (*diakonia*) préconisée par l'ecclésiologie conciliaire, n'aurait-il pas été préférable de faire aussi une mention expresse de l'obligation incombant aux pasteurs d'obéir aux prescriptions du Christ fondateur de l'Eglise ainsi qu'à l'ordonnancement canonique? En effet, la condition de pasteur ou, plus largement, de clerc n'empêche pas de rester un «fidèle du Christ». Le canon aurait été plus judicieusement formulé s'il avait souligné à la fois le droit des pasteurs à être bien obéis et celui des fidèles, corrélativement, à être bien gouvernés et instruits par ceux qui sont censés agir «comme représentants du Christ» (c'est-à-dire mandatés par Lui)¹².

3. *Le droit de requête ou de pétition (c. 212 par. 2)*

Alors que le c. 682 du CIC 17 se limitait à reconnaître, conformément à la discipline ecclésiastique, le droit des laïcs à recevoir du clergé les biens spirituels, en particulier la Parole et les

¹⁰. Nous reviendrons plus longuement sur cette question (régie par les cc. 748-754), lorsque nous aborderons le droit de recherche théologique (cf. IV).

¹¹. Cf. c. 227. Sur cette importante question, voir, entre autres, A. DEL PORTILLO, *Fidèles et laïcs dans l'Eglise*, Paris, 1980, p. 93-94; E. MOLANO, *La autonomía privada en el ordenamiento canónico*, Pamplona, 1974; J. T. MARTÍN DE AGAR, *Il diritto alla libertà nell'ambito temporale*, dans *Fidelium Iura* 1 (1991), p. 125-164; M. BLANCO, *La libertad de los fieles en lo temporal*, dans *Fidelium Iura* 3 (1993), p. 13-35.

¹². Cf., entre autres, REDACCIÓN IUS CANONICUM (P. J. VLADRICH), *o. c.*, p. 132-136.

sacrements, le n° 37a de *Lumen gentium*¹³ fait un pas de plus dans ce domaine. Il y ajoute le droit de pétition: «qu'ils s'ouvrent à ces mêmes pasteurs de leurs besoins et de leurs vœux avec toute la liberté et la confiance qui conviennent à des fils de Dieu et à des frères dans le Christ»¹⁴. Les légères modifications apportées au texte du projet de LEF au long de son itinéraire ne présentent guère d'intérêt. Nous arrivons ainsi au texte actuel du c. 212 par. 2¹⁵.

La version française dudit par. 2 traduit les termes «*integrum est*» par «avoir la liberté de»; le texte espagnol parle d'une «*faculté*». La liberté ou faculté reconnue aux fidèles est donc celle de faire connaître aux pasteurs (c'est-à-dire le souverain pontife et les évêques) leurs besoins spirituels et leurs souhaits.

Ils ont le droit de s'adresser à l'autorité ecclésiastique compétente, individuellement ou collectivement, oralement ou par écrit, pour demander que des mesures soient prises en vue de régler des questions d'intérêt particulier ou général. Cette dernière possibilité est une particularité du droit de pétition canonique sans équivalent en droit séculier. La plupart des droits étatiques exigent, en effet, que l'intérêt général soit impliqué. Il y a une seconde divergence: l'autorité ecclésiastique n'est pas liée dans sa réponse par les termes de la requête.

Les mesures demandées peuvent se traduire par des dispositions magistérielles ou pastorales aussi bien que par des actes administratifs ou législatifs. Pour que le droit de requête ne soit pas réduit à une déclaration purement formelle, il faut que soit affirmé le devoir corrélatif incombant à l'autorité concernée de prendre la demande en

¹³. Déjà cité à propos du commentaire du c. 212 par. 1.

¹⁴. Les *fontes* officielles (*o. c.*) du c. 212 par. 2 indiquent en outre l'art. 8 du décret *Inter mirifica*, 4 déc. 1963 (AAS 56 (1964), p. 1448; le n° 6 du décret *Apostolicam actuositatem*, 18 nov. 1965 (AAS 59 (1966), p. 842-843; le n° 9 du décret *Presbyterorum Ordinis*, 7 déc. 1965 (AAS 58 (1966), p. 1005-1006); le n° 92 de la constitution pastorale *Gaudium et Spes* (AAS 58 (1966), p. 1113-1114).

¹⁵. «Les fidèles ont la liberté de faire connaître aux Pasteurs de l'Eglise leurs besoins surtout spirituels, ainsi que leurs souhaits».

considération et d'y donner une réponse¹⁶. L'autorité compétente appréciera si la requête est ecclésiastiquement fondée. Une demande portant sur des questions qui ne seraient pas d'ordre pastoral ou ecclésial (par exemple, solliciter une recommandation ou des avantages personnels injustifiés) ne devrait évidemment pas être prise en considération¹⁷.

Bien que la réponse du pasteur soit libre quant à son contenu, il serait souhaitable qu'elle soit motivée. La motivation présente non seulement l'avantage de former les fidèles, mais aussi celui d'encourager les pasteurs à donner une réponse de qualité. Il ne faut pas non plus perdre de vue la possibilité d'introduire, le cas échéant, un recours sur la base d'une motivation insuffisante ou inexistante.

Par ailleurs, l'application du principe du silence administratif – l'écoulement d'un certain délai équivalant, en vertu d'une fiction juridique, à une réponse affirmative – devrait permettre de jouer un rôle dissuasif et de prévenir la tentation pour l'autorité de considérer une requête comme non reçue. Encore faudrait-il concrétiser des délais de réponse¹⁸ et que l'objet de la requête ne soit qu'une réponse affirmative. Dès lors, ce système ne pourrait résoudre que des cas comptés et risquerait, s'il ne faisait pas l'objet d'une

¹⁶. Une illustration de la manière de régler le droit de pétition nous est proposée dans le cadre concret des chapitres généraux des instituts de vie consacrée: voir D. J. ANDRÉS, *Il diritto di manifestazione del pensiero nello statuto canonico sugli IVCR con particolare riguardo al diritto di petizione al Capitolo generale*, dans COLLECTIF, *I diritti fondamentali...*, o. c., p. 431-445.

¹⁷. Sur la question, voir G. DALLA TORRE, *Sub c. 212 par. 2* in *Commento del Codice di diritto canonico*, Roma, 1988, p. 118-119; J. HERVADA, *Elementos...*, o. c., p. 145; A. DEL PORTILLO, *Fidèles et laïcs...*, o. c., p. 117-119.

¹⁸. Etant prévu dans le cadre d'une requête en vue de l'obtention d'un décret, le délai de trois mois fixé au c. 57 par. 1 ne peut s'appliquer de manière générale au droit de requête.

réglementation précise, de donner lieu à des désordres imprévisibles¹⁹.

Finalement, il n'est sans doute pas inutile de le rappeler, le droit de pétition est heureusement loin d'épuiser les possibilités de «dialogue» dans l'Eglise. Les fidèles disposent d'un éventail de possibilités bien plus souples et conviviales de faire part aux pasteurs de leurs *desiderata*. D'autant que ces derniers sont priés de considérer «avec amour paternel et attentivement dans le Christ les entreprises, les vœux, les désirs proposés par les laïcs»²⁰.

III. LA LIBERTÉ D'OPINION OU D'EXPRESSION (c. 212 par. 3)

La présentation des sources du texte du par. 3 nous permettra de mieux analyser cette disposition et d'en examiner les conditions d'exercice du droit d'expression.

1. Sources, genèse et analyse du c. 212 par. 3

Le droit de se faire une opinion et de l'exprimer est avant tout un droit naturel proclamé par le magistère²¹. Dans l'Eglise, ce droit fondamental des fidèles se fonde sur le *sensus fidei* et les charismes authentiques²². L'Esprit souffle où il veut et garantit à son Eglise une assistance, et même une infaillibilité, non seulement *in docendo* mais

19. Cf. E. LABANDEIRA, *Tratado de Derecho administrativo canónico*, Pamplona, 1988, p. 592-600.

20. CONCILE VATICAN II, constitution dogmatique *Lumen gentium*, o. c., n° 37c.

21. JEAN XXIII, Encyclique *Pacem in terris*, 11 avril 1963, in AAS 55 (1963), p. 260.

22. Cf. CONCILE VATICAN II, Constitution dogmatique *Lumen Gentium*, o. c., n° 12; décret *Apostolicam actuositatem*, o. c., n° 3d.

aussi lorsqu'elle est unanime *in credendo*²³. Le droit ainsi fondé autorise les fidèles à exprimer leur opinion, même lorsqu'ils n'ont pas été consultés par la hiérarchie.

La source principale²⁴ de la disposition codiciaire est le n° 37a de *Lumen gentium*: «dans la mesure de leurs connaissances, de leurs compétences et de leur rang, ils ont la faculté et même parfois le devoir de manifester leur sentiment en ce qui concerne le bien de l'Eglise». Le c. 13 du projet de LEF reprend presque littéralement ce passage ainsi que la recommandation visant à l'établissement d'institutions *ad hoc*²⁵. On a critiqué cette suggestion, en invoquant les dangers de pression et de manipulation qu'elle comporte ainsi que les risques d'élitisme²⁶. Elle fut retirée du *Schema postremus* de LEF (1980)²⁷.

Cette suppression est une indication claire de la part du législateur: l'exercice du droit d'expression ne peut être lié à ce type de «plate-forme». Il existe, en effet, bien d'autres moyens d'expression: étude entre experts, publications spécialisées, enquêtes, colloques, etc. Si de telles initiatives ne doivent pas nécessairement être confessionnellement catholiques, elles devront toujours remplir les conditions indiquées au n° 37a de *Lumen gentium*. Par ailleurs, le bon sens rappelle que, dans la plupart des cas, il suffira d'écrire une lettre à l'Ordinaire ou de solliciter un rendez-vous.

²³. G. PHILIPS, *L'Eglise et son mystère au IIe Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution "Lumen Gentium"*, II, Paris, 1968, p. 168-174.

²⁴. Les *fontes* officielles (*o. c.*) indiquent les mêmes textes magistériels que pour le par. 2 du même canon.

²⁵. «Cela doit se faire, le cas échéant, par le moyen des institutions que l'Eglise a établies pour cela, et toujours dans la sincérité, le courage et la prudence, avec le respect et la charité qu'on doit à ceux qui, en raison de leurs charges sacrées, tiennent la place du Christ».

²⁶. Cf. REDACCIÓN IUS CANONICUM, *El proyecto...*, *o. c.*, p. 137-140.

²⁷. Cf. *Communicationes* 16 (1984), p. 92-93.

Aux termes du c. 212 par 3.²⁸, la liberté de se faire une opinion dans des questions qui n'ont pas encore été définitivement tranchées par l'autorité ecclésiastique et de l'exprimer publiquement est affirmée comme un droit. Ce dernier se convertit parfois en un devoir. En effet, il peut y avoir une obligation morale²⁹, pour le bien de l'Eglise, de manifester son opinion aux pasteurs et aux fidèles.

Plusieurs conditions garantissent le sérieux de la disposition:

- 1° le droit-devoir est fonction de la science, de la compétence et du prestige («*praestantia*»);
- 2° la question doit concerner le bien de l'Eglise;
- 3° le respect de l'intégrité de la foi et des bonnes moeurs;
- 4° la révérence due aux pasteurs;
- 5° la prise en compte de l'utilité commune;
- 6° le respect de la dignité des personnes.

2. *Les conditions de science, compétence et prestige*

Parmi toutes ces exigences, celle que nous avons rapportée en premier lieu (science, compétence, prestige) mérite une attention particulière. S'agit-il du fondement du droit ou plutôt de conditions qui en autorisent l'exercice? Il semble bien que ce droit fondamental ne repose pas primordialement sur les connaissances, la compétence ou

²⁸. «Selon le savoir, la compétence et le prestige dont ils jouissent, ils ont le droit et même parfois le devoir de donner aux pasteurs sacrés leur opinion sur ce qui touche le bien de l'Eglise et de la faire connaître aux autres fidèles, restant sauves l'intégrité de la foi et des moeurs et la révérence due aux pasteurs, et en tenant compte de l'utilité commune et de la dignité des personnes».

²⁹. H. PREE, *Die Meinungsäußerungsfreiheit als Grundrecht des Christen*, dans *Recht als Heildienst* (ed. W. Schulz), Paderborn, 1989, p. 69-70.

le prestige mais bien sur la condition de fidèle³⁰. Se fondant sur le baptême, il ne saurait être réservé à une catégorie hermétique de fidèles «officiels». S'il en allait autrement, aurait-on répertorié cette liberté parmi les droits de *tous* les fidèles? Dans cette éventualité, le législateur aurait dû, à tout le moins, signaler expressément cette limitation, comme il l'a fait au c. 218.

Après avoir conclu que ces critères indiquent des conditions d'exercice du droit, nous pouvons nous pencher sur ces trois critères. D'emblée, leur imprécision met le juriste mal à l'aise. Comment évaluer le degré de science, de compétence ou de prestige qui donnerait le droit de s'exprimer? Les difficultés sont légion. A part le fait qu'un expert dans un domaine peut s'avérer ignorant dans un autre et que l'appréciation du prestige peut varier selon les milieux et en fonction du temps, on se heurte aussi à une difficulté proprement ecclésiale. Au sein du Corps mystique, il est non seulement ardu mais aussi hasardeux de prétendre déterminer rigoureusement qui satisfait à de telles exigences. On risque fort de manquer de justice et d'équité. L'exemple de sainte Catherine de Sienne est éloquent: n'a-t-elle pas *reçu* les connaissances qu'il fallait pour remettre un pape sur le chemin de Rome?

C'est qu'en effet, rappelle le magistère, «tous les fidèles ont part à la compréhension de la vérité révélée. Ils ont reçu l'onction de l'Esprit Saint qui les instruit et les conduit vers la vérité tout entière»³¹. L'Esprit souffle où il veut, accordant ses «grâces spéciales» aussi bien à un savant qu'à un illettré, qu'il soit prêtre, religieux ou laïc³². Dans ce sens, les charismes authentiques, l'intégrité de la foi et d'autres critères de vérité, ne devraient-ils pas être pris en considération, au moins au

³⁰. La formulation du c. 212 par. 3 ne semble reconnaître ce droit qu'aux fidèles pris individuellement. *De lege condenda*, il vaudrait la peine de reconnaître explicitement ce droit aux personnes juridiques, comme le c. 223 par. 1 le fait déjà de manière générique et conformément à ce qu'admet la doctrine canonique à propos du droit de requête.

³¹. *Catéchisme de l'Eglise catholique*, Paris, 1992, n° 91-93.

³². Cf. G. PHILIPS, *L'Eglise...*, o. c., p. 175.

même titre que des diplômes universitaires ou des nominations à des offices ecclésiastiques? Voilà ce qui, en tout cas, risque de poser de sérieux problèmes de discernement.

Par ailleurs, il est nécessaire que *l'exercice* du droit (et l'existence du devoir moral) soit soumis à certains critères afin d'en éviter les abus, volontaires ou non. De ce point de vue, il semble logique que le droit d'opinion soit fonction du niveau de *scientia, competentia et praestantia* propre à chaque fidèle plutôt que de son état ecclésial (clerc, laïc, religieux). On ne peut pas écarter l'hypothèse selon laquelle certains fidèles ne remplissent pas ces conditions *sine qua non*. Néanmoins, s'agissant d'un droit de liberté, l'autorité ecclésiastique devra faire preuve d'une extrême prudence avant de conclure à l'inaptitude d'un fidèle déterminé à exercer ce droit. Le cas échéant, elle devra lui accorder le bénéfice du doute, les lois qui restreignent le libre exercice des droits étant de stricte interprétation (c. 18).

Le caractère vague de ces critères est dû pour une large part à la faible contribution de la jurisprudence dans ces questions. Le cours normal des choses est que les notions abstraites élaborées par la doctrine ou par le législateur fassent l'objet des précisions de la casuistique (dans le sens noble du terme)³³. Or, la protection des droits des fidèles ne peut pas s'appuyer sur un réseau de tribunaux administratifs de première et de deuxième instance. Quant au chemin de la *Sectio Altera* de la Signature apostolique, il semble trop ardu et trop long pour beaucoup de fidèles, qui risquent bien de se lasser avant d'avoir épuisé les recours administratifs préalables... C'est un constat regrettable: privés de ces alluvions, les droits de fidèles (pas seulement la liberté d'opinion) sont exposés à demeurer des terres arides!

³³. Cf. R. TORFS, *Estructura eclesiástica y responsabilidad independiente. Reflexiones en torno a los canones 212 par. 3 y 218 del CIC 1983*, dans *Revista Española de Derecho Canónico* 47 (1990), p. 691-692.

Le critère de prudence évoqué à l'égard du pasteur vaut aussi pour le fidèle lui-même. Il est moralement tenu de n'exprimer publiquement que des opinions qu'il estime fondées en vérité. La prudence devrait le conduire à limiter la publicité qu'il donne aux déclarations se prêtant à des malentendus ou à des mauvaises interprétations de la part d'un public non averti. Le droit d'opinion n'a donc rien de commun avec la technique, en usage dans certains milieux, consistant à tester les idées et les mesures projetées en les lançant comme un ballon d'essai à travers les «mass media»³⁴.

Tirant sa raison d'être de la poursuite du bien commun de l'Eglise, ce droit ne saurait s'inscrire dans le cadre des courants de type subjectiviste ou illuministe³⁵. Le fait qu'il se métamorphose dans certains cas en un devoir confirme notre analyse.

3. *Les autres conditions d'exercice de la liberté d'opinion*

Le c. 212 par. 3 indique d'autres conditions d'exercice que la science, la compétence et le prestige. Le respect de l'intégrité de la foi et des mœurs est une exigence tout à fait normale dans l'Eglise: il n'y a de liberté d'opinion que dans les matières ouvertes à la discussion. Il

³⁴. Comme le note Provost, il existe aux Etats-Unis une autre approche de l'opinion publique: «this is to test an opinion in public first before authorities take action on it. Sometimes officials themselves, whether in commerce or government, will "float" an idea to see what the public reaction is before acting on it formally. This provides them an opportunity to change an approach in light of the reaction (...)» (J. H. PROVOST, *Sub c. 212 par. 3*, dans *The Code of Canon Law: a text and commentary*, New York, 1985, p. 146).

³⁵. En ce sens, R. Torfs note justement la nette différence (qu'il déplore) entre le droit d'expression reconnu par la Convention européenne des droits de l'homme et la conception codiciaire canonique du droit d'opinion (cf. R. TORFS, *Estructura...*, o. c., p. 677). Si l'opposition est tranchée et doit être maintenue, on notera néanmoins que l'art. 10, 2 de cette Convention laisse quand même aux Etats la possibilité de soumettre l'exercice de cette liberté à «certaines formalités, conditions, restrictions ou sanctions, prévues par la loi (...)», afin de protéger diverses valeurs de la société civile.

n'y a, dès lors, pas de libre opinion dans les matières de foi et de mœurs, enseignées de façon authentique par le magistère, quel qu'en soit le degré d'obligation. Dans ces domaines, soustraits à la libre discussion théologique, on ne peut prétendre à l'exercice d'un droit inexistant³⁶. Quant aux autres conditions concernant le bien de l'Eglise, l'intégrité de la foi et des bonnes mœurs, la révérence due aux pasteurs, l'utilité commune et la dignité des personnes, elles vont également de soi dans le contexte ecclésial; ce qui ne veut pas dire que ces critères soient toujours clairs et d'une application aisée. Ici aussi, les carences jurisprudentielles se font cruellement sentir.

Pour que ce droit ne soit pas vidé de sa substance et ne devienne pas l'apanage d'une oligarchie, il est important que les fidèles puissent effectivement s'informer sur la vie de l'Eglise et se former dans les sciences ecclésiastiques. Cela suppose aussi que l'Eglise déploie des structures qui soient des lieux privilégiés de dialogue et d'expression, comme le préconisait déjà le n° 37a de *Lumen gentium*. L'ensemble des conseils, à tous les niveaux (diocésain, paroissial, dans les instituts de vie consacrée, etc.) et de diverses natures (presbytéral, pastoral...), constituent un domaine tout indiqué pour mettre cette idée en pratique. La mise en place de ces structures, qui doit être poursuivie, ne saurait laisser le canoniste indifférent³⁷.

Par ailleurs, l'ensemble des considérations qui précèdent donne donc à penser que la pratique harmonieuse de ce droit-devoir n'est pas primordialement subordonnée à la mise au point d'une institution idéale mais est surtout tributaire des efforts investis dans la formation

³⁶. Nous reviendrons sur cette question délicate dans l'analyse du c. 218 (cf. IV).

³⁷. Cf. A. MONTAN, *Obblighi e diritti di tutti i fedeli. Presentazione e commento dei cann. 208-223 del Codice di diritto canonico*, dans *Apollinaris* 60 (1987), p. 573-575. Rappelons tout de même que le Code n'a pas entendu reprendre à son compte la suggestion de mettre sur pied des institutions d'opinion publique, dans la mesure où on pourrait erronément en conclure que le droit d'expression dans l'Eglise doit y être canalisé, avec tous les risques et les entraves que cela comporterait. Sur la question, voir notamment A. DEL PORTILLO, *Fidèles et laïcs...*, o. c., p. 123-124.

des fidèles. L'éducation de ceux-ci aux vertus intellectuelles et morales ainsi que leur ouverture aux vertus infuses, voilà ce qui nous semble devoir être prépondérant pour la réussite de l'exercice de ce droit-devoir fondamental. Mais, comment prépare-t-on les fidèles à l'art d'intervenir pour exprimer le fond de leur pensée, lorsqu'il le faut et de la manière opportune, en tenant compte de la vérité tout autant que du bien commun et de la communion ecclésiale?

IV. LA LIBERTÉ DE RECHERCHE DANS LES SCIENCES SACRÉES (c. 218)

Comme annoncé, nous nous arrêterons plus longuement sur ce canon. Après avoir reconstitué les grandes étapes de sa récente apparition dans le code, nous tâcherons de préciser son contenu et les conditions de son exercice.

1. *Sources, genèse et analyse du c. 218*

Le c. 218³⁸ vient en droit fil de *Gaudium et spes* (n° 62g)³⁹. Après avoir souligné l'importance des sciences humaines et préconisé l'accès des laïcs (y compris comme activité professionnelle) à l'étude des sciences ecclésiastiques, ladite constitution pastorale aborde la question de la liberté de recherche académique: «pour qu'ils puissent mener leur tâche à bien, qu'on reconnaisse aux fidèles, aux clercs

³⁸. «Ceux qui s'adonnent aux disciplines sacrées jouissent d'une juste liberté de recherche comme aussi d'expression prudente de leur opinion dans les matières où ils sont compétents, en gardant le respect dû au magistère de l'Eglise».

³⁹. Les *fontes* officielles (o. c.) mentionnent en outre le n° 10 de la déclaration conciliaire *Gravissimum Educationis*, 28 oct. 1965 (AAS 58 (1966), p. 736-738) et l'art. 39 de la constitution apostolique *Sapientia christiana* de Jean-Paul II, 15 avril 1979 (AAS 71 (1979), p. 485-486).

comme aux laïcs, une juste liberté de recherche et de pensée, comme une juste liberté de faire connaître humblement et courageusement leur manière de voir, dans le domaine de leur compétence».

La même idée se retrouve au c. 19 (puis 18) du projet de LEF. La refonte, dont ce canon a fait l'objet⁴⁰, ne remet pas en cause le contenu, à savoir la liberté de poursuivre son investigation et d'en communiquer le résultat, pourvu qu'on adhère au magistère ecclésiastique (*servato debito erga Ecclesiae magisterium obsequio*). La liberté de recherche et le respect du contexte que nous venons de décrire constituent une exigence inéluctable de la communion dans la foi⁴¹.

Bien que le terme «ius» n'y apparaisse pas, l'actuel c. 218 énonce clairement le fait que les fidèles concernés jouissent d'une liberté protégée («fruuntur»). Il s'agit donc d'une liberté due en justice. Contrairement au c. 212 par. 3, les titulaires de ce droit ne sont pas l'ensemble des fidèles (bien qu'il figure sous un Titre qui affirme le contraire), mais bien «ceux qui s'adonnent aux disciplines sacrées». Qu'ils soient clercs ou laïcs (c. 229), les membres du corps professoral des universités et des séminaires, les chercheurs et les étudiants réalisant une thèse doctorale ou un mémoire de licence en constituent les principaux titulaires.

Faut-il élargir le droit de recherche à d'autres sujets qui ne sont pas expressément mentionnés dans la source conciliaire de ce canon⁴²? S'agissant de l'exercice d'une liberté, une interprétation large semble s'imposer en vertu du c. 18. Si tel est le cas, on pourrait ajouter tous

⁴⁰. Cf. *Schema Legis Ecclesiae Fundamentalis*, 1971, p. 18: *Communicationes* 16 (1984), p. 93.

⁴¹. La proposition visant à ajouter «in plena tamen fidelitate erga authenticum Magisterium Ecclesiae, imprimis Romani Pontificis» n'a pas été jugée nécessaire par la majorité des consultants (cf. *Communicationes* 12 (1980), p. 40).

⁴². Le n° 62g de *Gaudium et spes* s'adresse à «ceux qui s'appliquent aux sciences théologiques dans les séminaires et les universités» (AAS 58 (1966), p. 1882-1084).

ceux qui, même dans une optique plus pratique, se livrent effectivement à de la recherche dans les disciplines sacrées et acquièrent *de facto* un véritable compétence («in quibus peritia gaudent»). Nous pensons notamment à certains professeurs de religion, à des agents de services pastoraux, d'officialités ou d'autres bureaux diocésains, à des opérateurs du droit canonique à tous les niveaux.

Ce droit de liberté revêt une importance capitale, dans l'Eglise comme dans la société civile. Loin de prôner l'obscurantisme, l'Eglise souligne le rôle irremplaçable de la raison, tout en soulignant l'importance de l'éclairage de la foi, car «foi et raison s'unissent pour atteindre l'unique vérité»⁴³. Ce qui vaut pour l'ensemble du savoir vaut *a fortiori* pour les sciences théologiques. Tout en étant une condition de possibilité de tout travail universitaire d'envergure, la liberté de recherche n'est cependant pas un droit absolu.

2. Une liberté de recherche juste, prudente et respectueuse

Le canon délimite la portée du droit de recherche dans les disciplines sacrées par les trois termes suivants: *iusta, prudenter, obsequium*.

a) Une juste liberté

Il s'agit d'une *iusta libertas*. Cette expression exclut l'éventualité d'une liberté absolue, qui rappellerait la «libre pensée». La liberté de recherche doit demeurer juste, c'est-à-dire se montrer respectueuse de la vérité approchée et des données issues du mystère ecclésial. Comme telle, elle requiert toujours de la part de celui qui l'exerce la pondération de celui qui est à la fois ouvert à la révélation et conscient

⁴³. Cf. CONCILE VATICAN II, Déclaration *Gravissimum educationis momentum, o. c.*, n° 10.

que les indications du magistère ne doivent pas être perçues comme des freins, mais plutôt comme de précieuses orientations sur le chemin de la vérité de la part d'un interprète privilégié, éclairé par l'Esprit⁴⁴.

b) *Une liberté prudente*

Il s'agit de rester prudent dans l'expression de sa propre pensée. On veillera à ne pas présenter de simples hypothèses comme des thèses éprouvées ou une opinion personnelle comme doctrine de l'Eglise. Dans bien des cas, il sera préférable de mûrir ces idées dans des cercles restreints et de publier ses réflexions dans des revues spécialisées. De la sorte, on pourra prévenir les éventuelles confusions, voire les scandales, qu'une grande publicité pourrait provoquer. Il ne faut non plus pas perdre de vue les effets d'entraînement qui pourraient s'ensuivre, au détriment du bien commun ecclésial et de l'harmonie communionnelle.

c) *Le respect ("obsequium") dû au magistère ecclésiastique*

La liberté ajustée et l'expression prudente supposent toujours le respect et, le cas échéant, la soumission envers le magistère de l'Eglise. Tout comme le droit d'expression, la liberté de recherche (avec son volet propre de communication des résultats) finit précisément là où se termine le domaine de la libre opinion théologique⁴⁵. Certains auteurs objecteront l'autonomie de la

⁴⁴. Nous renvoyons à la constitution dogmatique *Dei Verbum*, n° 10b, du Concile Vatican II (AAS 58 (1966), p. 822). Ce passage montre la nécessaire imbrication entre l'Écriture et la Tradition ainsi que le rôle d'interprète autorisé de la Parole revenant au magistère ecclésiastique.

⁴⁵. Ce principe se retrouve, du point de vue du pasteur, au c. 386 par. 2: l'évêque diocésain est tenu de défendre avec fermeté l'intégrité et l'unité de la

théologie: le magistère ecclésiastique n'a-t-il pas admis une autonomie légitime des différentes sciences? Certes, mais dans le domaine des sciences théologiques, il ne saurait s'agir d'une autonomie totale. C'est ce qui ressort des enseignements magistériels admirablement synthétisés dans la récente constitution apostolique sur les universités catholiques⁴⁶.

Ce document énonce le principe général: chaque professeur se voit reconnaître la liberté académique dans sa discipline, toujours dans le respect des principes et des méthodes de la science concernée et sans franchir les limites qu'imposent les exigences de la vérité et du bien commun⁴⁷.

Vient alors le cas particulier des disciplines théologiques. Le statut de sciences leur étant octroyé en vertu des principes et des méthodes qui leur sont propres, la règle générale que nous venons d'énoncer leur est dès lors applicable: «du moment qu'ils adhèrent à ces principes et en appliquent la méthode respective, les théologiens jouissent eux aussi de cette même liberté académique». Cette phrase constitue le texte-clé. Elle rappelle aux théologiens la nécessité de s'en tenir à la méthodologie propre. Les sciences sacrées impliquent l'éclairage de la

foi par les moyens les mieux adaptés «en reconnaissant cependant une juste liberté en ce qui regarde les vérités qui demandent encore à être approfondies».

⁴⁶. «L'Eglise, en acceptant la "légitime autonomie de la culture et en particulier des sciences", reconnaît également la liberté académique de chaque professeur dans la discipline de sa propre compétence, en accord avec les principes et les méthodes de la science, auxquels elle se réfère, dans la limite des exigences de la vérité et du bien commun. La théologie aussi, en tant que science, occupe une place légitime à l'intérieur de l'Université, à côté des autres disciplines. Elle possède, pour ce qui est de son ressort, des principes et des méthodes qui lui sont propres et qui font d'elle, précisément une science. Du moment qu'ils adhèrent à ces principes et en appliquent la méthode, les théologiens jouissent eux aussi de cette même liberté académique» (JEAN-PAUL II, constitution apostolique *Ex Corde Ecclesiae*, 15 août 1990, n° 29, AAS 82 (1990), p. 1491-1492).

⁴⁷. Voir aussi CONCILE VATICAN Ier, constitution dogmatique *De fide catholica*, chap. IV (ASS 5 (1869), p. 466-468) et CONCILE VATICAN II, constitution pastorale *Gaudium et Spes*, n° 59 (AAS 58 (1966), p. 1079-1080).

foi et l'ouverture aux données révélées interprétées authentiquement par le magistère. Telles sont leurs conditions de possibilité. Sur cette base, la raison humaine est appelée à prendre le relai, d'une manière qui ne soit pas seulement répétitive mais résolument investigatrice et féconde⁴⁸.

Toutefois, ce qui semble clair au niveau des principes n'est pas toujours d'une application aisée. Il y a lieu de se demander, en effet, si la tentative de concilier l'indépendance d'esprit, que suppose la recherche, avec l'emprise de la foi et l'adhésion aux déclarations du magistère ne relève pas de la quadrature du cercle. C'est en tout cas une question complexe à laquelle il n'est guère possible de répondre avec les nuances nécessaires dans le cadre de cette étude. Nous nous bornerons à dégager les éléments essentiels se rapportant à la liberté de recherche et au droit d'expression.

De ce point de vue, la question névralgique semble être – plutôt que l'acte formel de foi requis seulement dans certains cas⁴⁹ – le devoir plus courant de soumettre son intelligence et sa volonté. Il concerne directement et nécessairement la recherche et l'expression dans toutes les hypothèses de magistère simplement authentique, c'est-à-dire du magistère non infaillible en soi⁵⁰.

Le principe fondamental qui se dégage des cc. 752-753 du CIC (dans le sillage de *Lumen gentium* n° 25) est qu'en présence

⁴⁸. Cf. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Instruction sur la vocation ecclésiale du théologien *Donum veritatis*, AAS 82 (1990), p. 1550-1570, n° 6-12.

⁴⁹. Cf. c. 750. Notons que le domaine du magistère infaillible ne peut être réduit à celui du magistère solennel. Dans le sillage de Vatican I, le c. 750 rappelle que certaines vérités de foi divine et catholique relèvent du magistère ordinaire et universel de l'Eglise.

⁵⁰. Sur les notions se référant au magistère, voir notamment B. SESBOÛÉ, *La notion de magistère dans l'histoire de l'Eglise et la théologie*, in *L'année canonique* 31 (1988), p. 55-94; G. THILS, «...En conformité avec l'enseignement du Magistère...», Louvain-la-Neuve, 1994, p. 15 s.; G. PHILIPS, *L'Eglise...*, o. c.; C. J. BRRÁZURIZ, *Il "Munus docendi Ecclesiae": diritti e doveri dei fedeli*, Milano, 1991, p. 126-144.

d'une déclaration magistérielle dans laquelle les pasteurs n'ont pas l'intention de proclamer une doctrine par un acte définitif, l'assentiment de foi en tant que tel n'est pas requis. En revanche, ce magistère authentique doit être accueilli avec une *soumission religieuse de l'intelligence et de la volonté*⁵¹. Cela signifie que toute doctrine énoncée par le souverain pontife ou par le collège des évêques en matière de foi ou de mœurs, même s'ils n'ont pas l'intention de la proclamer par un acte définitif, doit être reçue avec les dispositions décrites dans la mesure où la matière s'y prête⁵² et le magistère a voulu y engager son autorité⁵³. L'«esprit» et la «volonté» manifestée par le souverain pontife pourra se dégager en fonction de trois critères: la nature du document, la répétition plus ou moins fréquente de la doctrine et son expression plus ou moins solennelle⁵⁴. Il en ressort que, à l'encontre de ce que certains auteurs prétendent, la soumission de l'intelligence et de la volonté ne vise pas exclusivement les déclarations formellement infaillibles.

51. Le c. 753, à propos du magistère authentique des évêques en communion avec le souverain pontife, parle aussi d'un «obsequium religiosum».

52. Il se peut qu'il s'agisse, par exemple, de suggestions ou orientations concernant des questions qui, de par leur nature, ne réclament pas une solution unique en accord avec la foi et les mœurs. Voir PIE XII, Encyclique *Humani generis* (AAS 42 (1950), p. 561-578).

Certains auteurs excluent, à tort, les jugements moraux de la compétence du magistère ecclésiastique. A ce propos, on renverra à F. OCÁRIZ, *La competenza del Magisterio della Chiesa "in moribus"*, dans *"Humanae vitae": 20 anni dopo. Atti del II Congresso Internazionale di Teologia Morale (Roma 9-12.XI.1988)*, Milano, 1989, p. 125-138.

53. Il y a, en effet, des degrés d'autorité magistérielle et de certitude qui se répercutent en une gradualité du caractère obligatoire de l'enseignement. Ceci est clairement indiqué dans *Lumen Gentium* n° 25 qui est la source de ce canon. Sur ce point, on regrettera l'extrême laconisme du Code. Voir aussi Instr. *Donum veritatis*, n° 23 s., o. c., p. 1559 s.; Y. CONGAR, *La Foi et la Théologie*, Tournai, 1962, p. 161.

54. Cf. D. LE TOURNEAU, *Magistère*, dans *Dictionnaire historique de la papauté* (dir. Ph. Levillain), Paris, 1994, p. 1077.

Après cette importante conclusion, il convient de revenir sur l'expression utilisée par le Concile et par le Code afin d'en analyser les termes. D'abord, quel est le sens de «*obsequium*»? Ce terme peut être traduit par assentiment ou soumission⁵⁵. Et qu'entend-t-on par soumission «de l'intelligence et de la volonté»?

Même si certains auteurs éprouvent quelque réticence à son égard, la réponse classique consiste à dire que l'attitude requise va au-delà du respect ou de la révérence et consiste en une véritable *acceptation* de la doctrine enseignée. Pour donner son assentiment avec une attitude de soumission, il faut nécessairement «être d'accord avec la doctrine, la faire sienne»⁵⁶, ce qui suppose qu'on en tienne compte dans la suite de l'investigation⁵⁷.

Enfin, si cet assentiment est dit «religieux», c'est parce qu'il ne se fonde pas primordialement sur la conviction de la valeur scientifique des arguments mais bien sur l'autorité religieuse du magistère assisté par l'Esprit. C'est ici que l'intelligence reçoit l'appui de la volonté. Y compris dans les hypothèses où l'acte formel de foi n'est pas requis, on attend de la part du théologien une attitude de confiance envers le magistère, ce qui suppose qu'il accepte la doctrine, même si elle diverge de sa propre opinion et de l'orientation des ses travaux. Bien qu'elle n'implique pas un acte de foi proprement dit, une telle

⁵⁵. Sur le sens et la portée de l'expression «soumission religieuse de l'intelligence et de la volonté», voir F. J. URRUTIA, *La réponse aux textes du magistère pontifical non infaillible*, dans *L'année canonique* 31 (1988), p. 95 s. Voir aussi A. SULLIVAN, *The Response Due to the Non-Definitive Exercise of Magisterium (canon 752)*, dans *Studia Canonica* 23 (1989), p. 283.

⁵⁶. F. J. URRUTIA, *La réponse...*, a. c., p. 99.

⁵⁷. Il n'est donc pas possible de soutenir que la matière qui fait l'objet de la recherche reste totalement ouverte à la discussion tant qu'elle n'a pas été définie comme vérité de foi. Cette position, soutenue par quelques auteurs (notamment L. ÖRSY, *The Church: Learning and Teaching: Magisterium, Assent, Dissent, Academic Freedom*, Wilmington DE 1987), est dénuée de fondement et incompatible avec le n° 25 de *Lumen gentium*.

disposition ne peut qu'être inspirée par la foi: c'est une acceptation religieuse, non une conviction scientifique⁵⁸.

Cette dernière remarque met en évidence une source de difficultés pour nos mentalités contemporaines. Se plier à un argument religieux – la compétence du souverain pontife dans le cadre de sa mission ecclésiale de guide assisté en matière de foi et de mœurs – suppose toujours une opération délicate⁵⁹. La liberté de recherche dans les disciplines sacrées exige donc l'acceptation de certaines balises en provenance du magistère. Ceci pose à la fois la question des mécanismes de contrôle éventuels et celle d'un prétendu droit au désaccord.

3. *Le contrôle éventuel de la liberté académique et le prétendu droit au dissentiment*

Quitte à revenir sur ce sujet lorsque nous aborderons quelques aspects de la réglementation canonique de l'exercice du droit, il importe d'insister sur l'idée que les «garde-fous» dont il semble logique de doter le dépôt de la Révélation ne sont pas légitimés à étouffer la saine activité intellectuelle au sein de l'Église. Dans ce sens, le théologien est invité à tenir compte avant tout par lui-même de ces balises. Par ailleurs, dans bien des cas, des instances universitaires à différents niveaux, des «comités de sages», pourront jouer un rôle non négligeable d'autorégulation au sein même du corps académique. De là

⁵⁸. Cf. F. J. URRUTIA, *La réponse...*, a. c., p. 101-102; U. BETTI, *L'ossequio al Magistero pontificio "non ex cathedra" nel n. 25 della "Lumen gentium"*, in *Antonianum* 62 (1987), p. 452-461; H. J. KOTHIUS, *The Response of the Christian Faithful to the Non-Infallible Magisterium: A Canonical Investigation from the Times of Pius IX until the Revised Code of Canon Law*, Roma, 1988.

⁵⁹ Cette conclusion bat définitivement en brèche l'objection du péril subjectiviste lié à ce droit fondamental (comme aux autres): ni l'hérésie ni la désobéissance au magistère ne font l'objet du droit de recherche théologique ou d'expression.

à dire que les interventions des autorités ecclésiastiques ultérieures et du magistère s'en trouveront réduites à une hypothèse «presque superflue»⁶⁰, il y a un pas que nous ne franchirons point. Les possibilités d'autocontrôle connaissent aussi leurs limites. La longue histoire de l'Eglise en témoigne, y compris dans des périodes récentes. En tout état de cause, il s'agit d'un droit-devoir, auquel les autorités ecclésiastiques (particulières et universelles) ne peuvent renoncer.

Il reste à parler de l'éventualité d'un désaccord de la part d'un théologien. Compte tenu des développements qui précèdent, il faut exclure toute possibilité de dissentiment face au magistère infaillible et au magistère irréformable. En effet, on ne peut être en désaccord avec ce que l'on est censé croire. On ne peut non plus donner davantage de poids à son propre jugement qu'au magistère assisté par l'Esprit et donc irréformable. Face à un magistère non irréformable, on est tenu, avons-nous vu, à l'assentiment religieux de l'intelligence et de la volonté. Néanmoins, il y a lieu d'envisager l'hypothèse d'un théologien ayant une conviction scientifique qui l'empêche pratiquement d'accepter un enseignement.

Dans une telle hypothèse, deux extrêmes doivent être évités: le chercheur ne sera pas pour autant investi d'un droit au dissentiment systématique, pas plus qu'il ne sera obligé de donner un assentiment qui le placerait dans une situation intellectuellement contradictoire. Après un effort loyal pour revoir ses opinions et examiner les objections qui lui seraient faites, si les difficultés subsistent, il a le droit – et même le devoir – de faire connaître aux autorités ecclésiastiques les problèmes soulevés par leur enseignement. Ces problèmes peuvent se situer au niveau de l'enseignement lui-même ou au niveau des justifications proposées ou encore dans la manière selon laquelle il est présenté. Comme nous l'avons déjà fait remarquer précédemment, il

⁶⁰. Cf. E. BONÉ, *Liberté académique et université catholique*, dans *L'université catholique aujourd'hui. Liberté et engagements* (dir. P. Löwenthal), Louvain-la-Neuve, 1994, p. 106 s.

faut procéder avec prudence, en évitant les graves inconvénients qui découleraient d'une opposition à laquelle trop de publicité serait donnée.

Par ailleurs, l'instruction sur la vocation ecclésiale du théologien reconnaît – toujours dans l'hypothèse du magistère non irréfutable – que «devant une affirmation à laquelle il ne pense pas pouvoir donner son adhésion intellectuelle, son devoir est de rester disponible pour un examen plus approfondi de la question»⁶¹. Dans ce cas particulier⁶², la soumission religieuse toujours due se traduit précisément par une attitude de réserve intellectuelle face à la conviction scientifique propre, dans laquelle la volonté joue un rôle prépondérant. Cette situation peut constituer une épreuve difficile; ledit document en prend acte. Cet appel à souffrir dans le silence et la prière est toutefois rendu plus supportable par la «certitude que si la vérité est vraiment en cause, elle finira nécessairement par s'imposer»⁶³.

Dans le respect des balises que nous venons de signaler, on ne peut que se réjouir de la marge de manoeuvre reconnue; elle est indispensable à toute recherche universitaire digne de ce nom⁶⁴. Orthodoxie n'est pas synonyme d'immobilisme intellectuel. Par ailleurs, ces limites ne peuvent être interprétées comme des oeillères. S'agissant de sciences théologiques, l'ouverture à la lumière de la foi, aux données révélées et à leur interprétation par le magistère fait nécessairement partie intégrante de leurs «principes et méthodes». Plutôt qu'un frein, elle constitue une condition de possibilité d'une véritable recherche théologique. Ce n'est qu'en assumant son identité

⁶¹. Instr. *Donum veritatis*, o. c., n° 31. Voir aussi C. J. ERRÁZURIZ, *Il "Munus docendi"...*, o. c., p. 155-164 (sur le dissentiment) et p. 177-182 (sur le droit à l'erreur ou l'absence de ce droit, selon le cas).

⁶². Il ne s'agit pas de la situation de n'importe quel fidèle mais d'un spécialiste d'une discipline ecclésiastique qui a une compétence effective et des arguments convaincants en la matière.

⁶³. Instr. *Donum veritatis*, *ibidem*.

⁶⁴. Cf. G. CONCETTI, *Magistero ecclesiastico e libertà di ricerca teologica*, dans COLLECTIF, *I diritti fondamentali...*, o. c., p. 769-775.

que la théologie pourra éclairer tant de questions spécifiques posées par la culture moderne. Cette liberté académique est donc la condition requise pour qu'un travail théologique créatif puisse être réalisé.

4. *Limites et conditions d'exercice de la liberté de recherche d'après l'ensemble de la réglementation canonique*

Soumis à la réglementation canonique en fonction du bien commun (cf. c. 223 par. 2) comme tous les autres droits fondamentaux des fidèles, le c. 218 devra être appliqué en tenant compte également des limites et des conditions d'exercice établies par d'autres dispositions codicaires. En voici quelques-unes; elles régissent la communication du résultat des investigations en ce qui concerne la prédication, les publications et l'enseignement des disciplines sacrées.

1° Ceux qui ont été chargés de tâches de *prédication* devront se montrer fidèles et loyaux envers la Parole. Dans l'exercice de leur ministère, ils ne parlent pas en leur nom propre, pas plus qu'ils n'expriment une opinion personnelle (cc. 760 et 768)⁶⁵.

2° Les cc. 823-832 établissent les autorisations nécessaires pour l'édition de livres et d'autres *publications* (le *Nihil obstat*)⁶⁶ ainsi que pour la participation de clercs et de membres d'instituts religieux à des émissions radiophoniques ou télévisées concernant la doctrine catholique ou les mœurs.

3° La nomination dans *les universités catholiques et les facultés ecclésiastiques* est liée à des critères bien précis⁶⁷. Lorsque ceux-ci

⁶⁵. Cf. H. PREE, *Die Meinungsäusserungsfreiheit...*, o. c., p. 71-73.

⁶⁶. Des critères plus rigoureux régissent les instruments de catéchèse (cf. J. PASSICOS, *Le statut des instruments de catéchèse dans le Code*, dans *L'année canonique* 31 (1988), p. 147-156).

⁶⁷. Parmi l'abondante bibliographie consacrée à ces questions, voir F. G. MORRISEY, *What Makes an Institution "Catholic"*, dans *The Jurist* 47 (1987), p. 531-544; P. VALDRINI, *Les universités catholiques: exercice d'un droit et*

cessent d'être respectés, une procédure d'exclusion conforme aux statuts doit être envisagée⁶⁸. L'enseignement des sciences sacrées est subordonné à un mandat (c. 812)⁶⁹. Enfin, ceux qui enseignent des disciplines concernant la foi et la morale dans les universités et les séminaires sont tenus à la profession de foi selon la formule approuvée par le Siège Apostolique (c. 833)⁷⁰.

V. CONCLUSION

Les libertés d'opinion dans l'Eglise et de recherche théologique constituent des droits fondamentaux appartenant aux fidèles. La discussion théorique qui a divisé la doctrine (notamment à propos du projet reporté de Loi Fondamentale de l'Eglise) ne saurait nullement justifier une «mise aux oubliettes» des droits fondamentaux, c'est-à-

contrôle de son exercice (canons 807-814), dans Studia canonica 23 (1989), p. 445-458; J. H. PROVOST, The Canonical Aspects of Catholic Identity in the Light of the "Ex Corde Ecclesiae", dans Studia Canonica 25 (1991), p. 155-191; P. DE POOTER, L'Université catholique: au service de l'Eglise et de la société, dans Ius Ecclesiae 4 (1992), p. 45-78; I. GRAMUNT, Autonomy and Identity of Catholic Universities in the United States, ibid., p. 463-493.

⁶⁸. Cf. cc. 810 et 818 et la const. apost. *Ex Corde Ecclesiae*, o. c., art. 4 et 5 des *Normes générales*. Voir aussi JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Veritatis splendor*, 6 août 1993, n° 116 (AAS 85 (1993), p. 1224).

⁶⁹. Cf. C. J. BRRÁZURIZ, *Riflessioni circa i presupposti ermeneutici e l'applicazione della norma sul mandato per insegnare discipline teologiche nelle università (can. 812)*, dans *Ius in vita...*, o. c., p. 1147-1186; R. PAGÉ, *La responsabilité des évêques dans l'enseignement: le mandat*, dans *Ius Ecclesiae*, 5 (1993), p. 699-717; S. A. EUART, *Church - State implications in the United States of canon 812 of the 1983 Code of Canon Law*, thèse, Washington, 1991., en particulier p. 161-209. Pour le régime propre des facultés et universités ecclésiastiques, on se rapportera à la constitution apostolique *Sapientia christiana*, du 15 avril 1979, et aux *Ordinationes* d'exécution édictées par la Congrégation pour l'Education catholique du 29 avril 1979.

⁷⁰. Cf. L. DE FLEURQUIN, *The Profession of Faith and the Oath of Fidelity: A Manifestation of Seriousness and Loyalty in the Life of the Church (canon 833)*, dans *Studia Canonica 23 (1989), p. 485-499.*

dire des libertés (et des obligations) découlant de la condition de baptisés. D'ailleurs, le CCEO aussi bien que le CIC enjoignent les canonistes d'en assurer le respect.

Les deux libertés qui sont au centre de cette étude ne peuvent être abolues, pas plus qu'elles ne peuvent être affranchies des devoirs corrélatifs. Dans le sillage de *Lumen Gentium*, elles se situent dans un cadre ecclésiologique et canonique déterminé, excluant toute interprétation subjectiviste et anti-écclésiale. La présence, dans le même c. 212, du devoir d'obéissance et du droit de pétition souligne cette affirmation et manifeste une heureuse complémentarité de ces droits et devoirs fondamentaux.

Nous avons tâché de préciser le contenu des cc. 212 et 218. Les contours flous de certains critères d'application ou conditions d'exercice compliquent nettement une telle entreprise. L'absence des apports clarificateurs de la jurisprudence qui aurait dû provenir des tribunaux administratifs au niveau des Conférences des évêques – autre projet reporté – explique en partie ce constat⁷¹. Sans doute faut-il aussi déplorer la lenteur avec laquelle sont mis sur pied les organismes de conciliation⁷².

S'il est donc souhaitable de doter l'ordonnancement canonique des diverses institutions et instruments juridiques que requiert la protection maximale de ces droits fondamentaux, il semble également opportun

⁷¹. A ce propos, voir notamment P. VALDRINI, *La résolution juridique des conflits dans l'Eglise*, dans *Documents Episcopati*, n° 17, nov. 1986, 6 p.; J. HERRANZ, *La giustizia amministrativa nella Chiesa dal Concilio Vaticano II al Codice del 1983*, dans COLLECTIF, *La giustizia amministrativa nella Chiesa*, Città del Vaticano, 1991, p. 49-51.

⁷². La constitution d'organismes ou conseils de conciliation (cf. c. 1733 par. 2 et 3) est une mesure qui tend à prévenir les procès et qui a l'avantage de pouvoir être menée à bien dans le cadre légal actuel. Des expériences, de plus en plus nombreuses, permettront d'en éprouver l'utilité et d'en améliorer le fonctionnement (cf. P. VALDRINI, *Recours et conciliation dans les controverses avec les supérieurs*, dans *L'année canonique* 28 (1984), p. 83-89; J. CORSO, *I modi di evitare il giudizio amministrativo*, dans COLLECTIF, *La giustizia amministrativa...*, o. c., p. 49-51).

de préconiser, parallèlement, une éducation des fidèles au correct exercice de leurs droits. Ce sont, en effet, les personnes qui font fonctionner ou échouer les institutions. Cet objectif suppose non seulement une information sur les droits et les devoirs des membres de l'Eglise mais aussi une initiation au cadre spécifiquement ecclésial (nombreuses sont les distinctions que celui-ci appelle par rapport aux droits de l'homme de la société civile), accompagnée d'une éducation à la pratique des vertus humaines et théologiques.

Tel est, à nos yeux, le prix à payer pour que l'exercice de la liberté d'opinion et de la recherche théologique puisse se marier harmonieusement avec le bien commun ecclésial et la *communio*, c'est-à-dire pour que ces deux libertés puissent être des *droits des fidèles*. Mais cet effort en vue d'assurer à la fois une protection juridique maximale et une éducation ecclésiale minimale doit être effectivement fourni, car l'enjeu n'est autre que le respect et la promotion de la dignité des enfants de Dieu!