

Feu le "complexe minoritaire"? : les catholiques suisses et l'objection de conscience (1960-1990)

Autor(en): **Yerly, Frédéric**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte = Revue d'histoire ecclésiastique suisse**

Band (Jahr): **92 (1998)**

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-130289>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Feu le «complexe minoritaire»?

Les catholiques suisses et l'objection de conscience (1960–1990)

† Frédéric Yerly*

«Ghetto»¹, «Contre-société»², «Citadelle catholique»³, «Subculture»⁴: ils sont légion les concepts qui s'efforcent de traduire au mieux la forme de catholicisme qui aura prévalu en Suisse, *grosso modo*, de la naissance de l'Etat fédéral en 1848 à l'orée des années 1960. Certes, ils ne s'appliquent pas tous de la même manière à n'importe quel point de l'espace et du temps. Certes, ils s'apparentent plus à l'idéal-type wébérien qu'à tout autre essai de classification. Pourtant, loin d'en méconnaître ou d'en gommer d'une formule les éléments disparates, ils rappellent, à leur manière, le

Cet article est tout entier dédié à mon frère Vincent.

¹ Urs Altermatt, *Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto. Die Entstehungsgeschichte der nationalen Volksorganisation im Schweizer Katholizismus 1848–1919*, Fribourg, éd. Universitaires 1995 (3^e éd.).

² Urs Altermatt, *Le catholicisme au défi de la modernité. L'histoire sociale des catholiques aux XIX^e et XX^e siècles*. Lausanne, Payot, 1994 (trad.)

³ Francis Python, «La Citadelle catholique. De la «religion en danger» à la «mission de Fribourg», in: *Lieux de Mémoire fribourgeois. Actes du colloque des 7 et 8 octobre 1994*, Fribourg, éd. Fragnière, 1997, 197–206.

⁴ Urs Altermatt, *Le catholicisme au défi de la modernité...*, *op. cit.*

* Frédéric Yerly nous a quittés brusquement le 2 août 1998, à l'âge de 34 ans. Après une formation académique en histoire et en sociologie à Fribourg et à Paris, ce chercheur talentueux et généreux, assistant à la chaire d'histoire contemporaine de l'Université de Fribourg, avait mis en chantier une thèse prometteuse sur l'évêque Marius Besson (1920–1945). Il avait déjà à son actif une douzaine d'articles scientifiques de haute qualité traitant de la religion populaire, de l'internationalisme catholique dans l'entre-deux-guerres, de la Mission catholique suisse durant le premier conflit mondial ou encore de l'historiographie religieuse et de l'approche du sacré. Notre revue a eu le privilège de publier à deux reprises ses textes d'une érudition sans failles et porteurs de problématiques originales s'inscrivant dans le renouvellement de l'histoire religieuse contemporaine.

caractère foncièrement homogène du catholicisme de ces années-là. En un mot, ils se complètent plus qu'ils ne se contredisent l'un l'autre, traduisant dans un effort de systématisation sans cesse affiné la réalité d'un ordre religieux historique dominant, imbibé de culture antimoderne, relativement constant dans son ambition hégémonique.

Cohérent au plan ecclésial et culturel, avec sa centralisation rigoureuse et sa stricte obédience ultramontaine, le catholicisme suisse des années 1848–1960 l'aura été finalement aussi sur le terrain politique. Certes, la plaie initiale du *Sonderbund*⁵, rouverte lors du *Kulturkampf*⁶, mit du temps à se fermer, si elle se cicatrisa jamais. Il n'est pas certain, en effet, que le temps soit parvenu à totalement effacer les contrecoups psychologiques d'un imaginaire collectif toujours prompt à se réactiver, dans les deux camps au demeurant⁷. Il reste que l'adhésion des catholiques aux cadres légaux de l'Etat fédéral est chose acquise au tournant du siècle, l'entrée en 1891 du Lucernois Josef Zemp au Conseil fédéral signant une façon de Ralliement à la mode helvétique. La Première Guerre mondiale confirmera, en le consolidant, un processus qui déroulera ses pleins effets durant l'entre-deux-guerres, au point de rendre la cause religieuse indistincte de la cause patriotique. Cela au détriment d'une fonction critique qui ne pouvait s'exercer idéalement, quand elle ne se sera pas entièrement dissoute dans les exigences de la Défense nationale spirituelle⁸.

⁵ Francis Python, Mgr Etienne Marilley et son clergé à Fribourg au temps du Sonderbund (1846–1856). Intervention politique et défense religieuse, Fribourg, éd. Universitaires, 1987.

⁶ Peter Stadler, *Der Kulturkampf in der Schweiz. Eidgenossenschaft und Katholische Kirche im europäischen Umkreis 1848–1888. Erweiterte und durchgesehene Neuauflage*, Frauenfeld/Stuttgart, 1996.

⁷ On peut le vérifier à chaque fois qu'un sujet historiquement sensible revient sur le devant de la scène: votation sur la suppression des articles d'exception concernant les jésuites et l'érection de nouveaux couvents en 1973; discussions, dans le sillage de la révision totale de la Constitution fédérale, autour du maintien ou non de l'article 84,3 réglementant la création de nouveaux évêchés ou encore, plus près de nous, sur l'envoi ou non d'un ambassadeur suisse à demeure près du Saint-Siège (Francis Python, «La Suisse, les catholiques et le Saint-Siège aux XIX^e et XX^e siècles», in: *Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande*, tome 26 (1994), n° 3, 465–478).

⁸ Ainsi, en mars 1941, Mgr Marius Besson pouvait dire: «Nous affirmons que les catholiques ont l'obligation rigoureuse [...] de faire confiance aux Autorités

Les choses ont-elles, depuis lors, peu ou prou évolué? Autrement dit, que peut-on dire aujourd'hui du potentiel critique de l'Eglise, de sa nature d'instance prophétique et, de manière plus globale, de son intégration à l'Etat fédéral? L'affaissement, puis l'effondrement par pans entiers de cette contre-société catholique omnipotente un bon siècle durant ont-ils eu des incidences, proches ou lointaines, sur les rapports que la hiérarchie entretient dorénavant avec l'autorité civile? Qu'en est-il, plus profondément, de la traditionnelle obéissance de l'Eglise au pouvoir étatique en place? S'articule-t-elle différemment dans une configuration religieuse elle-même en pleine recomposition⁹, où sécularisation et indifférenciation confessionnelle sont désormais de mise¹⁰?

Toutes questions que cette année commémorative nous invite à mettre sur le métier. L'opportunité du calendrier, en vérité, est ici double. En effet, l'année 1998 ne coïncide pas uniquement avec le cent cinquantième anniversaire de l'Etat fédéral. Au plan interne de l'Eglise, elle marque également, à une année près, les vingt ans du pontificat de Jean-Paul II. On a beaucoup parlé et écrit sur les relations tortueuses et ambivalentes que ce pape, décidément inclassable, entretient avec la modernité. Sur la nature ambiguë aussi, pour ne pas dire davantage, de ses liens avec la démocratie. D'encycliques en discours publics successifs, le ton s'est manifestement durci, les flèches décochées devenant toujours plus acérées. A telle enseigne que d'aucuns n'ont pas hésité à rapprocher deux de ses récents textes, *Veritatis splendor* (1993)¹¹ et *Evangelium vitæ*

civiles, de comprendre la complexité de leur tâche, de les appuyer de toutes leurs forces, au lieu de les gêner sottement par de vaines critiques, dans l'exercice de leurs difficiles fonctions» («Eglise et politique», in: Semaine catholique [ci-après SC], 6.3.1941, n° 10, 146); voir notamment: Francis Python, «Un évêque «défenseur de la Patrie». Le discours pastoral de Mgr Besson sur les crises de l'entre-deux-guerres», in: Passé Pluriel. En hommage au professeur Roland Ruffieux, Fribourg, éd. Universitaires, 1991, 77-96.

⁹ Danièle Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Le Cerf, 1986.

¹⁰ Roland J. Campiche; Alfred Dubach; Claude Bovay; Michæl Krüggeler; Peter Voll (dir.), *Croire en Suisse(s)*, Lausanne, L'Age d'homme, 1992 et Roland J. Campiche, «Dilution ou recomposition confessionnelles en Suisse», in: Grace Davie; Danièle Hervieu-Léger (dir.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996, 89-109.

¹¹ Paris, éd. Pierre Téqui, 1993.

(1995)¹², du *Syllabus* de Pie IX, charte de l'antimodernisme¹³. L'analogie est tentante, même si Jean-Paul II n'atteint pas la virulence incantatoire et le jusqu'au-boutisme de son lointain prédécesseur: même raideur d'expression et d'écriture, même stigmatisation des «maux modernes» (individualisme, subjectivisme, relativisme moral etc.), même défiance à l'endroit du libre arbitre, même délégitimation de la norme civile¹⁴.

Manifeste ou non, la «tentation antidémocratique»¹⁵ de Jean-Paul II a, parallèlement à sa dévalorisation de la morale civile, ravivé la flamme d'une posture existentielle qui eut, au cours des siècles, des lettres de noblesse moins équivoques: la résistance spirituelle¹⁶. Résistance spirituelle au nom de la foi chrétienne et de ses convictions personnelles intimes bien sûr, mais également au nom de l'injonction évangélique qu'il vaut mieux «obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes» (Ac, 5,29). A travers ses appels répétés à la désobéissance civile, dans le cas d'une loi «intrinsèquement injuste»¹⁷, à travers son élévation de l'objection de conscience au rang de «droit essentiel» qui, en tant que tel, devrait être «prévu et protégé par la loi civile elle-même»¹⁸, Jean-Paul II nous aura ramené à une évidence qu'on a tôt fait d'oublier: si, par principe, l'Eglise enseignante prêche la soumission à l'autorité civile, pour autant que celle-ci soit légitime¹⁹, l'inverse est tout aussi vrai, selon le précepte déjà cité qu'il est toujours préférable de prêter obéissance

¹² Paris, Cerf/Flammarion, 1995.

¹³ Alain-Gérard Slama, «Jean-Paul II est-il démocrate?», in: *L'Histoire*, mai 1996, n° 199, 66-67 (qui répond par l'affirmative à la question) ou Henri Tincq dans son commentaire de l'encyclique *Veritatis splendor* (*Le Monde*, 6.10.1993).

¹⁴ Au motif que le droit naturel divin prime tout droit positif, Jean-Paul II, passant outre la distinction classique entre la «thèse» et l'«hypothèse», en arrive à la conclusion qu'«en aucun domaine de la vie, la loi civile ne [saurait] se substituer à la conscience, ni dicter des normes sur ce qui échappe à sa compétence» (*Evangelium vitæ*, *op. cit.*, § 71, 113).

¹⁵ Alain Besançon, *Trois tentations dans l'Eglise*, Paris, Calmann-Lévy, 1996.

¹⁶ Renée Bédarida, *Les Armes de l'Esprit. Témoignage chrétien (1941-1944)*, Paris, éd. ouvrières, 1977; voir le commentaire inspiré qu'Etienne Fouilloux donne de cette notion dans son ouvrage: *Les chrétiens français entre crise et libération 1937-1947*, Paris, Seuil, 1997, 133-145.

¹⁷ Selon les propres termes de Jean Paul II (*Evangelium vitæ*, *op. cit.*, § 73, 117).

¹⁸ *Ibid.*, § 74, 119.

¹⁹ Selon le principe qu'«il n'est de pouvoir que de Dieu, et ceux qui existent sont institués par Dieu», selon le précept évangélique (*Rm* 13,1).

à Dieu plutôt qu'aux hommes. La cohabitation, au sein du même corpus doctrinal, de deux façons de décliner l'allégeance à l'autorité civile, l'une valorisant, pour faire bref, le point de vue légaliste et l'autre la radicalité évangélique n'est pas nécessairement problématique. Elle peut par contre le devenir, lorsqu'au contact d'une situation donnée, les deux régimes de pensée entrent en concurrence directe et irréductible.

Ces situations, il faut le reconnaître, sont en nombre relativement limité dans des systèmes politiques pluralistes comme le sont les nôtres. Elles n'en existent pas moins et surtout portent sur des thèmes de société hautement sensibles, pourvus, qui plus est, d'une grande visibilité sociale. Ceux-ci ont pour nom: l'avortement, l'euthanasie, la politique d'asile²⁰, l'aide aux pays en voie de développement ou encore le service armé. Le dernier cité est particulièrement digne d'intérêt. Outre que sa charge symbolique et son poids culturel n'échappent à personne dans un pays comme la Suisse où par tradition, tout citoyen naît littéralement, en forçant à peine le trait, soldat, c'est celui, à notre sens, qui a subi ces dernières décennies, à travers le corollaire de l'objection de conscience, les plus importantes transformations dans le discours de l'Eglise.

Pour l'historien, et par rapport aux interrogations soulevées plus haut, il est un précieux indicateur habile à nous faire prendre le pouls des relations entre les deux autorités, la civile et la religieuse, à établir la façon dont ces relations s'agencent et se vivent dorénavant. Un rapide survol du problème nous a convaincu d'en proposer une étude détaillée. Nous centrerons l'analyse sur les trois ou quatre dernières décennies, en inscrivant la question de l'objection de conscience militaire dans un contexte ecclésial, social et politique aussi large que faire se peut. Si cette dernière ne fit, en effet, guère de vagues ni de remous dans la conjoncture unanimiste du deuxième après-guerre, il en ira différemment à partir des années 1960. Des années synonymes de Guerre froide et de dissuasion nucléaire, propices aux cas de conscience.

²⁰ Récemment encore, l'Eglise catholique, en association avec la Fédération des Eglises protestantes de Suisse, s'est chargée de faire parvenir une lettre ouverte aux membres du Conseil national, dans le cadre de la révision de la loi fédérale sur l'asile; elle y fait état de son inquiétude quant à un éventuel durcissement du système existant, lui-même déjà restrictif (La Liberté du 10.3.1998).

«*Non possumus*»

«Supposons que la guerre atomique doive être purement et simplement condamnée et que le Pape omette de le faire et laisse les chrétiens libres de mener une telle guerre: faillite de la morale. Supposons au contraire qu'il la condamne purement et simplement, et ordonne aux chrétiens le refus de coopérer: 1° il ne sera obéi que par un tout petit nombre; 2° même si *tous* les chrétiens lui obéissaient, cela n'empêcherait pas cette guerre d'avoir lieu ou la menace de cette guerre de réussir, bien au contraire. [...] Nous sommes en plein cercle vicieux, et, à mon avis, cela veut dire que le diable nous a pris dans un piège». Dans une lettre demeurée célèbre à l'abbé Journet, Jacques Maritain confessait, en mars 1962, son tourment de ne pas parvenir à concilier l'inconciliable, la défense du sol national et la réprobation de l'arme atomique, de ne pas réussir à imaginer une autre issue que celle, moralement insatisfaisante à ses yeux, du moindre mal²¹. «[Et] ce n'est pas une condamnation abstraite portée au nom de la morale qui nous en fera sortir»²², lâchait-il encore, manière d'accentuer le dilemme-désarroi qui l'assaillait.

Celui-ci n'était pas l'apanage exclusif du philosophe ou du casuiste. Il était partagé par plus d'un chrétien, à l'heure du développement à grande échelle de l'armement atomique. Depuis Hiroshima et Nagasaki, le monde avait appris que le recours éventuel aux armes de destruction massive n'existait pas qu'à l'état d'hypothèse. Il savait également, pour faire écho aux propos de Pie XII, comment certains «succès rapides et importants des conquêtes humaines [pouvaient] en réalité créer des angoisses et des craintes chez les hommes, parce qu'ils mettent en grave danger leur vie individuelle et sociale»²³. On s'en alarmait, on s'inquiétait de cette «course à l'abîme», de cette prolifération de «projectiles téléguidés

²¹ Le 4 mars plus précisément (reproduite dans: *Dissuasion nucléaire et conscience chrétienne*, Paris, Beauchesne, coll. Les quatre fleuves, n° 19, 1984, 95–100; 96 pour la citation).

²² *Ibid.*

²³ Dans son Message de Pâques du 1er avril 1956 (A. F. Utz; J. F. Groner, *Relations humaines et Société contemporaine. Synthèse chrétienne de Pie XII*, Fribourg/Paris, éd. St-Paul, 1963, tome 3, § 4618, 2497).

capables de parcourir des distances énormes pour apporter au moyen des armes atomiques, la destruction totale des hommes et des choses»²⁴.

Qu'il induise ou non un changement de paradigme dans l'ordre de la violence, le fait atomique fut largement perçu et commenté comme tel par les contemporains²⁵. Il appelait, toujours est-il, de la part de la hiérarchie une réponse morale appropriée, proportionnelle à la réalité de ce «moment sans précédent»²⁶ de l'histoire de l'humanité. Pour beaucoup en effet, les catégories traditionnelles de l'Eglise en matière de moralité de la guerre ne suffisaient plus à rendre correctement compte du phénomène. Prenant acte de cette mutation, les théologiens s'y employèrent, rhabillant de neuf un édifice doctrinal qui s'arc-boutait toujours, pour l'essentiel, aux réflexions menées en leur temps par de Vitoria (vers 1483–1545) ou Suarez (1548–1617)²⁷. De la notion classique de «juste guerre», on glissa ainsi insensiblement vers celle, plus restrictive, de «légitime défense».

Vatican II, à travers la constitution pastorale *Gaudium et Spes*, enregistra le changement. Votées à l'automne 1965, les conclusions des débats fixèrent en quelque sorte le seuil moral désormais acceptable pour l'Eglise. La concession faite aux Etats de mener éventuellement une guerre «pour la juste défense des peuples»²⁸, non sans avoir épuisé au préalable «toutes les possibilités de règlement pacifique»²⁹, se doublait d'une très ferme condamnation de la

²⁴ *Ibid.*, § 4618-4619, 2497–2498.

²⁵ Dissuasion nucléaire et conscience chrétienne..., *op. cit.*; voir encore: Jean-Yves Calvès, «L'Eglise catholique et la guerre depuis l'apparition des armes de destruction massive», in: Pierre Viaud (dir.), *Les religions et la guerre*, Paris, Cerf, 1991, 121–147.

²⁶ Jean Laloy, «Arme atomique, désarmement, paix», in: *Nova et Vetera*, 1965, n° 2, 102.

²⁷ Bonne synthèse chez Roger Aubert, «L'Eglise catholique et le problème de la guerre. Bilan des travaux et état des problèmes», in: *Les Internationales et le problème de la guerre au XX^e siècle*, Milan, Ecole française de Rome, 1987, 107–122; éclairages théologiques chez René Coste, «Doctrine fondamentale de l'Eglise catholique concernant le problème de la guerre et de la paix», in: *Les religions et la guerre...*, *op. cit.*, 83-120.

²⁸ Texte dans: *Le discours social de l'Eglise catholique de Léon XIII à Jean-Paul II* (documents réunis et présentés par le CERAS), Paris, Centurion, 1985, § 79, 454.

²⁹ *Ibid.*

course aux armements, cette «plaie extrêmement grave de l'humanité»³⁰. Sur le délicat problème de la dissuasion, les Pères conciliaires, manifestement peu à l'aise, se refusèrent de trancher dans la vif, laissant la question dans une sorte d'entre-deux théologique (ni condamnation, ni approbation)³¹.

L'important, pour notre propos, est de souligner que la menace que l'arme atomique faisait peser sur l'humanité, menace portée à son comble lors de la crise des missiles à Cuba, redonna vie et actualité aux doctrines pacifistes. Décryé et flétri durant l'entre-deux-guerres³², le pacifisme, y compris dans ses variantes les plus radicales, est remis en honneur dans les rangs chrétiens, d'une façon plus ouverte et plus nette chez les catholiques que dans les milieux protestants. Modèle évangélique à suivre, exemple achevé d'une éthique de conviction d'inspiration chrétienne, le Sermon sur la Montagne, et sa leçon de non-violence, sert de référence. Nombreux sont ceux qui s'en réclament pour justifier leur refus des armes. La guerre du Vietnam, après les guerres de décolonisation³³, amplifia le mouvement, son audience s'élargissant encore dans l'ambiance électrique et libertaire de mai 68.

Au sommet de la hiérarchie, on ne paraissait guère décidé à emboîter le pas. On l'était d'autant moins que la Tradition, en conformité avec les Pères de l'Eglise, avait toujours commenté et enseigné l'épisode du Christ au Mont des oliviers dans son acception allégorique, figurée, préférant, en un mot, l'esprit à la lettre. Jusqu'à la fin de son pontificat, Pie XII ne fit montre d'aucune espèce d'indulgence pour les objecteurs. Déplorer la course aux armements, s'inquiéter de la menace atomique, voire des «périls moraux de la vie dans les casernes»³⁴ étaient une chose; une autre était de reconnaître à chacun la liberté de remplir ou non ses obli-

³⁰ *Ibid.*, § 81, 456.

³¹ *Ibid.*, § 81, 455–456; dans les grandes lignes, ces principes sont encore ceux que l'Eglise défend aujourd'hui.

³² Jean-Marie Mayeur, «Les catholiques français et la paix du début du XX^e siècle à la veille de la Deuxième Guerre mondiale», in: *Les Internationales et le problème de la guerre au XX^e siècle...*, *op. cit.*, 151–164.

³³ François Bédarida; Etienne Fouilloux (dir.), *La guerre d'Algérie et les chrétiens*, Paris, coll. Les cahiers de l'IHTP (9), 1988.

³⁴ Dans son message de Noël du 23.12.1956 (*Relations humaines et société contemporaine...*, *op. cit.*, § 4534, 2440).

gations militaires. Aucun «citoyen catholique», à ses yeux, n'était en droit d'invoquer sa «propre conscience pour refuser de prêter les services [des armes] et de remplir les devoirs fixés par la loi»³⁵. Aussi, et toujours selon Pie XII, aucune nation ne devait manquer de ce qui est «indispensable pour une action hardie, toute prête et énergique pour la défense de la patrie, au cas où elle serait injustement menacée et attaquée»³⁶.

Au niveau local, il arriva à certains dignitaires d'avoir la sentence plus lourde encore. A l'instar de Mgr François Charrière, successeur de Mgr Besson à la tête du diocèse de Lausanne, Genève et Fribourg. Dans son esprit, l'objecteur n'était rien d'autre qu'un «réfractaire»³⁷, ainsi qu'il souhaita le souligner à l'occasion d'une allocution aux aumôniers militaires suisses, prononcée à Fribourg en juin 1956. Il fallait certes réfléchir «avant d'obéir», rappela-t-il au cours de la même réunion, mais cette donnée du problème ne l'engageait pas, à l'en croire, à devoir contenter celles et ceux qui «aimeraient nous voir reconnaître en principe l'objection de conscience»³⁸. Dans la foulée, il tira prétexte de l'initiative anti-atomique de l'hiver 1958 pour redire haut et fort sa fidélité aux pouvoirs civil et militaire, contre tous ceux qui «voudraient saboter notre volonté de nous défendre efficacement»³⁹, exigeant des autres qu'ils s'abstiennent de «toute collaboration avec ceux qui agiraient [dans ce] sens»⁴⁰.

On n'a pas fini, aujourd'hui encore, de s'interroger sur les motifs qui ont conduit Mgr Charrière à tenir des propos à ce point tranchés dans des questions qui demandaient pourtant, de la part d'un évêque, plus de nuance et de recul. Question de tempérament? De convictions personnelles? On ne peut l'exclure, quand bien même la clef du problème nous semblerait relever d'une autre logique, moins conjoncturelle que proprement structurelle, elle. Ce

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Dans son allocution aux patronnesses romaines de l'assistance spirituelle aux forces armées d'Italie du 21.5.1958 (*ibid.*, § 6361, 3650).

³⁷ «Devoir militaire et conscience chrétienne» (*La Liberté* du 13.6.1956; l'allocution, qui date du 12 juin, a été reproduite intégralement dans la Documentation catholique [ci-après DC], n° 1232, 19.6.1956, col. 1075–1080).

³⁸ *Ibid.*

³⁹ «L'armement atomique et la Suisse» (*Semaine catholique* du 2.10.1958, 637).

⁴⁰ *Ibid.*

rigide et péremptoire «non possumus» n'était-il pas, tout bien considéré, le fruit pour ainsi dire naturel d'une culture ecclésiale réagissant toujours aux stimuli de la Défense nationale spirituelle? D'une culture ecclésiale qui tardait à se dégager du moule lourdement conformiste des années de guerre? D'une culture ecclésiale qui, dit en d'autres termes, se ressentait encore, près de 15 ans après son décès, de l'effet Besson?

Si l'édifice ne présentait, de l'extérieur du moins, aucune lézarde, le temps faisait, comme l'on dit, son œuvre. Les mentalités évoluaient à pas comptés, mais évoluaient tout de même. Le progressisme chrétien poursuivait sa lente progression, malgré les obstacles qui se dressaient toujours sur sa route. Ceux-ci furent moins nombreux, une fois Pie XII décédé et son successeur désigné. Plus sensible à l'argument pacifiste, Jean XXIII décerna, dans son encyclique *Pacem in terris* (1963), un clair éloge public à tous les «hommes de bonne volonté» qui œuvraient à faire «régner la paix véritable dans l'ordre établi par Dieu»⁴¹. L'augmentation rapide, d'autre part, du nombre de chrétiens, clercs ou laïcs, emprisonnés pour objection de conscience fit le reste. La hiérarchie désormais semblait mûre pour réviser sa copie. Comme en bien d'autres matières et domaines de la vie de l'Eglise, c'est Vatican II qui allait, une fois encore, indiquer le chemin à suivre.

Percée en deux temps

Si avancée il y eut sans conteste, l'aggiornamento n'aura pas été total. Pas autant en tout cas que certains Pères du Concile l'avaient souhaité à l'ouverture des débats. A l'instar du supérieur général des bénédictins, le R.P. Buttler, qui avait encouragé l'assemblée à faire preuve en cette occasion de plus d'audace que par le passé: «Certains objecteurs de conscience peuvent fort bien être les prophètes d'une morale vraiment chrétienne»⁴². Même son de cloche et même souci humaniste chez l'archevêque de Liverpool, Mgr Beck: «De même que le chirurgien peut refuser de tuer l'enfant innocent dans le sein de sa mère en pratiquant l'avortement, de

⁴¹ Le discours social de l'Eglise catholique..., *op. cit.*, § 163, 359.

⁴² Dans son intervention, datée du 6.10.1965 (DC, n° 1460, 5.12.1965, col. 2077).

même le soldat ou le commandant d'un avion a le droit par exemple de refuser d'utiliser une arme nucléaire qui anéantira toute une ville ou toute une région»⁴³.

Mais le camp adverse veillait. Emmenés par le très influent cardinal Spellman, archevêque de New York et ferme partisan de la politique américaine au Vietnam, les tenants d'une ligne de conduite plus prudente, moins ouvertement favorable aux objecteurs de conscience ne manquaient pas, eux non plus, d'arguments⁴⁴. Ils redoutaient notamment une trop grande politisation de l'action de l'Eglise dans un combat où le risque, à leurs yeux, d'une dégradation des relations avec les autorités politique et militaire n'était pas mince. A les en croire, c'est bien en effet l'ensemble des travaux conciliaires qui se trouveraient ainsi entachées de «fins politiques, [lesquels] sont contraires à nos intentions»⁴⁵. Cet argument leur servit encore à refuser une condamnation pure et simple de la dissuasion.

La mise en garde fut entendue. Promulguée le 7 décembre 1965, la Constitution pastorale *Gaudium et spes*, fixa les nouvelles directives à suivre en la matière. Un chapitre entier du document fut expressément réservé aux problèmes relatifs à la «sauvegarde de la paix et la construction de la communauté des nations»⁴⁶. Sans rompre avec une anthropologie pessimiste du devenir humain, la volonté humaine, y lit-on, sera toujours «blessée» par le péché originel⁴⁷, le Concile se rangea à une conception positive de la paix, comme «œuvre de justice» et non pas comme «pure absence de guerre»⁴⁸. Ainsi définie, la paix pouvait s'obtenir aussi par la voie de l'action non-violente⁴⁹. En conséquence de quoi, le Concile

⁴³ Le 7.10.1965 (*ibid.*, col. 2088).

⁴⁴ Voir son intervention du 21.9.1965 (DC, n° 1458, 7.11.1965).

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Soit les paragraphes 77 à 90.

⁴⁷ Constitution pastorale *Gaudium et Spes* (Le discours social de l'Eglise catholique..., *op. cit.*, § 78, 452).

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ «Poussés par le même esprit, nous ne pouvons pas ne pas louer ceux qui, renonçant à l'action violente pour la sauvegarde des droits, recourent à des moyens de défense qui, par ailleurs, sont à la portée même des plus faibles, pourvu que cela puisse se faire sans nuire aux droits et aux devoirs des autres ou de la communauté» (*ibid.*, § 78, 453).

demanda qu'on pourvoie avec «humanité au cas de ceux qui, pour des motifs de conscience, refusent l'emploi des armes»⁵⁰, exigeant en retour de l'objecteur qu'il accepte de «servir sous une autre forme la communauté humaine»⁵¹.

Le message du Concile sur l'objection de conscience avait tous les mérites, sauf celui de la franche et nette clarté. Aucune demande explicite d'un statut légal pour l'objecteur n'y est, d'autre part, formulée en toutes lettres. Enthousiasmant les uns, scandalisant les autres, cette prise de position laissa plus d'un chrétien sur sa faim. On lui reprochait spécialement sa trop grande timidité⁵². Il n'empêche que le Concile sera parvenu à franchir un seuil psychologique décisif: l'objecteur de conscience n'était plus pour l'Eglise enseignante cet insoumis, ce réfractaire à l'ordre naturel des choses et de la vie des nations. Une première prise de conscience en quelque sorte pour un dossier difficile à plaider dans le contexte de la Guerre froide.

La seconde surviendra quelques années plus tard, à l'automne 1971 dans le cadre du Synode des évêques réuni à Rome. Une fois ses travaux achevés, l'assemblée rédigea une requête qui demandait cette fois-ci clairement de reconnaître «légalement l'objection de conscience»⁵³. Paul VI, qui s'était déjà réjoui de constater, dans son encyclique *Populorum progressio* (1967), que «dans certaines nations le <service militaire> [pouvait] devenir un <service social>, un <service tout court>»⁵⁴, l'a fit aussitôt sienne. En se prononçant en faveur d'une protection juridique de l'objecteur, le Synode allait plus loin que le Concile. Le verrou juridique, autre tabou majeur, avait sauté. Restait encore aux différents épiscopats nationaux de traduire en actes les recommandations romaines. Ce qu'ils firent avec plus ou moins de cœur et...d'empressement.

⁵⁰ *Ibid.*, § 79, 454.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² René Coste, «Doctrine fondamentale de l'Eglise catholique...», *op. cit.*, 104.

⁵³ DC, n° 1600, 2.1.1972, col. 17.

⁵⁴ Le discours social de l'Eglise..., *op. cit.*, § 74, 527.

De l'«Affaire des 32» au Synode 72

Le cas suisse est à cet égard exemplaire. Des années, voire des décennies de conformisme ne s'effacent pas d'un trait de plume. En mars 1967, les évêques suisses avaient bien parlé d'un «traitement humain» en faveur des objecteurs, sans préciser ce que cela impliquait au plan légal⁵⁵. Considérée dans son ensemble, la recommandation des évêques suisses restait même en deçà des propositions conciliaires. Depuis lors, plus rien, silence sur toute la ligne. Au vrai, moins que les exhortations venues de Rome, c'est un événement intérieur qui joua ici le rôle de déclencheur, savoir l'affaire dite des 32. L'épisode, aujourd'hui un peu oublié, fit pourtant grand bruit à l'époque.

Résumons-en les principales étapes. En février 1972, dans une lettre publique adressée au Département militaire fédéral, 32 prêtres et pasteurs romands signaient une déclaration d'objection de conscience collective⁵⁶. Leur refus de participer à l'effort militaire national, «tel qu'il nous est imposé aujourd'hui», était total. Il englobait aussi bien les cours de répétition que le paiement de la taxe militaire ou l'acquiescement des tirs obligatoires. Teinté de tiers-mondisme, l'idéal qui animait les signataires faisait une large part aux problèmes de justice et d'équité dans le monde. Quant à leurs objectifs immédiats, ils étaient au nombre de deux. En premier lieu, ils souhaitaient par leur démarche manifester publiquement leur «solidarité avec les objecteurs», victimes, selon eux, de «l'arbitraire des tribunaux militaires». Ensuite, en tant que membre du clergé, ils entendaient se situer aux avant-postes du combat, d'un combat qu'ils avaient l'intention de faire partager à leurs Eglises respectives: «[Notre] démarche se veut une manière d'interpeller nos Eglises pour qu'elles ne soient plus si facilement liées au pouvoir établi, mais se compromettent pour la justice avec

⁵⁵ «Déclaration des évêques suisses sur l'objection de conscience (9.3.1967)» (DC, n° 1498, 16.7.1967, col. 1343–1344).

⁵⁶ La lettre, datée du 7 février 1972, est déposée aux archives de l'évêché de Fribourg [ci-après AEV], dossier «Objection de conscience». Les signataires se répartissaient comme suit: 13 pasteurs (Neuchâtel: 6; Genève: 5; Vaud: 2) et 19 prêtres (provenance non mentionnée). Les citations qui suivent sont tirées du document en question.

courage et lucidité». En contrepartie, ils s'offraient de «se mettre toujours plus au service de la communauté [...] en vue de la construction d'une société plus juste, plus humaine, plus fraternelle, plus universelle». Une sorte de «preuve par l'acte» avant la lettre.

Le geste, amplifié par l'agitation médiatique qu'il provoqua, jeta le trouble dans un pays peu préparé à ce genre de coup d'éclat. Ce d'autant plus que le même jour, 43 prêtres et pasteurs, exerçant eux aussi leur ministère en Suisse romande, diffusaient par voie de presse une déclaration commune, dans laquelle ils s'affirmaient pleinement solidaires de leurs confrères⁵⁷. L'événement donna lieu à des commentaires enflammés, comme s'il avait libéré d'un coup des émotions ou des passions longtemps refoulées. Deux camps se faisaient face, dans une passe d'armes oratoires où chacun renvoyait l'autre à sa propre responsabilité: «Geste prophétique», «Coup de semonce», «Engagement prémonitoire», «Rejet d'un spiritualisme désincarné» pour les uns; «Germe d'anarchie», «Insolence», «Irresponsabilité», «Acte purement politique» pour les autres⁵⁸.

Ce trouble fut encore plus manifeste au sein des Eglises, principales concernées. Si on était sensible à ne pas afficher ses divisions au grand jour, celles-ci existaient bel et bien. Le fonds autant que la forme posaient problème, la dénonciation des procédés n'entraînant pas nécessairement le refus d'entendre l'objet des revendications. «Je suis en partie d'accord avec certaines questions posées par les [32] prêtres; je suis en total désaccord avec les chemins suivis et les méthodes employées»⁵⁹, déclara ainsi Mgr Pierre Mamie (1970–1995), évêque du diocèse de Lausanne, Genève et Fribourg au moment des faits. Si cette ratification partielle du geste des 32 n'engageait que lui («Ceci est une réponse personnelle»), Mgr Mamie concédait que le temps d'une concertation commune était venu: «Les évêques doivent reprendre ensemble ce grand problème»⁶⁰.

⁵⁷ AEV, dossier «Objection de conscience». La provenance des signataires était la suivante: 16 pasteurs (Vaud: 6; Neuchâtel: 6; Genève: 3 et Valais: 1) et 27 prêtres (provenance non rapportée).

⁵⁸ Extraits de coupures de journaux (dossier de presse dans AEV, «Objection de conscience»).

⁵⁹ Dans une lettre datée du 17.2.1972 (anonymat du correspondant demandé); nous remercions Mgr Mamie, ainsi que l'archiviste de l'évêché, M. Fernand Bussard, de nous avoir donné l'autorisation de consulter, sans condition aucune, toutes les pièces versées au dossier.

⁶⁰ *Ibid.*

Cela étant, aurait-elle cherché à se défilier que la Conférence des évêques suisses n'aurait probablement pas réussi à soutenir longtemps les coups de boutoir de la base. Celle-ci, portée par un progressisme chrétien alors à l'apogée de son influence, grondait de plus en plus ouvertement, manifestait des signes d'impatience et de mauvaise humeur qui allaient crescendo: «Que l'Eglise prenne [enfin] l'histoire au sérieux»⁶¹, réclamait-on dans une revendication où entraient, pêle-mêle, l'appel à un «nouveau type de chrétiens», le souci d'un «engagement plus solidaire» aux côtés de ceux qui luttent contre les «inerties de la société», le refus de l'«injustice»⁶² et, couronnant le tout, le vœu d'une Eglise moins servile: «Il est urgent et excessivement important d'envisager les liens Eglise–Etat non plus sous un angle purement juridique, mais surtout dans la perspective d'une fidélité à l'Evangile. [...] La liberté et l'autonomie de l'Eglise [ainsi acquises] lui donneront une plus grande crédibilité»⁶³.

Mise au pied du mur, la hiérarchie réagit plutôt bien. Elle saisit l'occasion du Synode 72 pour procéder à son propre aggiornamento. Le cadre de ces mini-conciles, organisés à l'échelle de chaque diocèse suisse, s'y prêta on ne peut mieux. Débutée officiellement en septembre 1972 et close à l'hiver 1975, cette vaste procédure de consultation, qui s'assura le concours d'une forte proportion de laïcs, fut ouverte dans un enthousiasme général qui ne semblait pas feint. On attendait du «merveilleux arrosage du Synode», pour reprendre la métaphore appuyée de Mgr Mamie, qu'il vivifie l'Eglise «comme une pluie de printemps ou comme certaines pluies d'après l'orage»⁶⁴.

Le lyrisme des formules ne doit toutefois pas faire écran. Souvent âpre, le ton des débats signale en effet que la partie n'était pas gagnée d'avance⁶⁵. L'enjeu était de taille: à travers la cause hautement symbolique de l'objection de conscience, c'est bien de son

⁶¹ Extrait du rapport final des commissions synodales «Eglise et politique» et «Eglise et monde de l'économie et du travail», 30 (AEV, «Synode diocésain»).

⁶² *Ibid.*, 19–31.

⁶³ *Ibid.*, 19.

⁶⁴ Dans son intervention lors de la 7^e session du Synode (27–30.11.1975) (AEV, «Synode diocésain», liasse «Procès-verbal»).

⁶⁵ Par exemple lors de la 7^e session, consacrée justement à la question de «L'Eglise et les réalités temporelles» (*ibid.*).

statut d'instance critique et de sa place au sein de la société dont l'Eglise était appelée à débattre. A l'arrivée, les tenants d'une ligne ecclésiale plus audacieuse, moins à la traîne des pouvoirs en place auront été entendus. Dans sa déclaration finale, le Synode, convaincu que «la dignité de la personne humaine impliqu[ait] le droit à l'objection de conscience au service militaire», demanda aux «autorités compétentes de Suisse de reconnaître légalement le droit à un service civil»⁶⁶. Et d'insister pour que cette reconnaissance n'entraîne «aucune discrimination», mais devienne «une des possibilités d'accomplir le devoir qu'ont tous, hommes et femmes, de servir le pays»⁶⁷.

Ce premier pas accompli⁶⁸, il convenait maintenant d'exercer une pression suffisante sur les autorités pour que l'objection de conscience fasse dorénavant l'objet d'une réglementation légale claire, garantissant la liberté de conscience. Il convenait également d'affiner davantage une prise de position qui était restée muette sur l'inscription ou non dans la loi d'un véritable service civil. En moins de 15 ans, cette question du service civil allait revenir par trois fois sur le devant de la scène politique suisse, avec des votations populaires en 1977, 1984 et 1992.

Lors de la première votation, la Conférence des évêques suisses, tout en se faisant l'avocate de l'initiative, chercha surtout à désamorcer la bombe du service civil. Elle employa le meilleur de son message à insister sur le fait qu'il ne s'agissait pas ici de «décider d'un libre choix entre le service militaire et le service civil, mais uniquement de se prononcer pour ou contre l'introduction d'un service civil de remplacement»⁶⁹. Par comparaison, les «mots d'ordre» ultérieurs afficheront une plus grande et franche détermination⁷⁰. L'engagement des évêques suisses dans la course au oui populaire, qui finit tout de même par l'emporter lors de la votation

⁶⁶ Pour une Eglise servante de Jésus-Christ. Décisions et recommandations du Synode diocésain de Lausanne, Genève, Fribourg et Neuchâtel (1972–1975), Fribourg 1978, 121 (n° 460,2).

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Cette position est, grosso modo, celle qu'adoptèrent les autres synodes diocésains (voir à cet égard le document publié par la commission nationale suisse «Justice et Paix», Service militaire. Objection au service militaire. Service civil, Berne, 1981, spéc. 10–15).

⁶⁹ *Evangile et Mission* [ci-après EM], 17.11.1977, 764.

⁷⁰ EM, 29.3.1984, 231 et EM, 9.4.1992, 427.

en 1992, se doubla du rejet catégorique du «projet Barras» en 1991, conformément au vœu de *Pax Christi* et de la commission nationale Justice et Paix⁷¹. Dans le collimateur des évêques, l'idée de l'«astreinte au travail», prévue par le projet, était jugée inacceptable parce qu'elle gardait l'apparence d'une peine disciplinaire⁷². Surtout, et contre la lettre du projet, les évêques mirent l'accent sur la nature «une et indivisible de la conscience [humaine]»⁷³. En inscrivant la liberté de conscience individuelle au cœur de son raisonnement, l'Eglise avait, sur ce thème précis, achevé sa mue.

*

* *

En avait-elle pour autant terminé avec l'objection de conscience? Rien n'est moins sûr. En février 1998, le mouvement *Pax Christi* consacrait précisément sa journée d'étude à l'«objection de conscience dans la vie quotidienne», selon l'intitulé du programme officiel. Dans son intervention, Mgr Amédée Grab, alors évêque du diocèse de Lausanne, Genève et Fribourg, s'est dit convaincu que l'axiome d'après lequel il est préférable d'obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes demeurait de nos jours encore l'expression parfaite de la «révolte de la conscience individuelle contre les lois humaines»⁷⁴. Cette opinion une fois admise, l'évêque s'est ensuite demandé si au-delà du problème particulier de l'objection de conscience, l'«obéissance consentie» n'était pas toujours préférable à l'«obéissance due»⁷⁵.

Obéissance consentie contre obéissance due: la nuance n'est pas négligeable. L'historien attentif à dessiner les mutations récentes de l'Eglise catholique y lira plus qu'un subtil *distinguo* pour théologien en herbe. Il pourra même y déceler sinon un changement de paradigme, à tout le moins l'inversion d'une tendance séculaire lourde. Si les réformes engagées par Vatican II ne furent que très peu en cause dans la désagrégation de la culture catholique totalisante des années 1850–1960, le Concile aura induit un mouvement critique profond concernant la nature du lien qui sanctionne les

⁷¹ EM, 30.5.1991, 539.

⁷² EM, 2.5.1991, 463.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Propos rapportés dans *La Liberté* du 5.2.1998.

⁷⁵ *Ibid.*

rappports de l'Eglise avec l'autorité légitime. L'ensemble du processus nous paraît ne pas avoir encore libéré tout son potentiel, même s'il doit compter avec un retour en force de la Tradition ces dernières années. Dans son sillage, il aura permis la réhabilitation d'une posture évangélique, la désobéissance civile, qu'on croyait d'un autre âge ou réservée à une petite élite.

Nous touchons ici à un premier paradoxe. En popularisant de la sorte le principe d'une «éthique d'opposition»⁷⁶ radicale, en lui donnant consistance et audience dans le dossier du service armé, la hiérarchie produit avec la réalité politique un effet de distanciation inédit tant par son contenu que son ampleur. Ayant pleinement assimilé les valeurs de l'Etat fédéral, le catholicisme suisse est en train, semble-t-il, de s'aménager un espace moral à l'intérieur duquel, et par rapport à certains problèmes de société très ciblés, ceux évoqués en début d'article, il s'autorise une fonction critique qu'on aurait pu croire définitivement émoussée par la marche du temps et de l'intégration. Et cet aménagement s'opère, second paradoxe, dans un contexte de sécularisation tous azimuts, comptable de la relégation définitive du religieux dans la sphère privée.

Ce double constat ne manque pas d'interroger. L'Eglise, par calcul ou simple bon sens, a toujours regardé à deux fois avant d'agiter l'étendard évangélique contre l'autorité légitime. Si dans le dossier de l'objection de conscience, l'action et les pressions de la base furent d'autre part décisives, ainsi que nous l'avons suggéré, la hiérarchie a fini par épouser la cause, démontrant au passage qu'elle savait faire autre chose que fabriquer des soldats obéissants et des patriotes zélés. Longtemps minoritaire au plan des chiffres⁷⁷, le catholicisme suisse l'est-il toujours dans ses attitudes et ses expressions intimes? Nous laisserons la question ouverte, en observant tout de même que les lignes qui précèdent suggèrent qu'il est sur le chemin d'une réappropriation de sa marge de manœuvre par rapport à l'autorité fédérale.

⁷⁶ Selon l'expression d'Etienne Fouilloux, *Les chrétiens français entre...*, *op. cit.*, 134.

⁷⁷ En 1992 et pour la Suisse, Roland J. Campiche chiffrait la proportion des catholiques romains à 46% contre 41% pour les protestants (*Croire en Suisse(s)...*, *op. cit.*, 57).