

LIBERTÉ RELIGIEUSE ET MODERNITÉ POLITIQUE

[Silvia Scatena](#)

Presses de Sciences Po | « Raisons politiques »

2001/4 n° 4 | pages 156 à 167

ISSN 1291-1941

ISBN 2724629078

DOI 10.3917/rai.004.0156

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2001-4-page-156.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Presses de Sciences Po.

© Presses de Sciences Po. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

SILVIA SCATENA

Liberté religieuse et modernité politique

BIEN QUE les lectures intentionnellement « minimalistes » n'aient pas manqué, il reste que dans la perception commune la déclaration conciliaire sur la liberté religieuse a introduit d'évidents éléments de nouveauté dans la longue et conflictuelle histoire du rapport entre l'Église catholique et l'expérience politique de la modernité occidentale.

Substantiellement défini comme droit personnel et collectif à la double immunité à l'égard de la coercition en matière religieuse comme de la restriction de la pratique et de la diffusion des croyances personnelles dans les limites de l'ordre public légal, le droit à la liberté religieuse a été le dernier à être envisagé dans la doctrine catholique sur les droits de l'homme : terme d'un processus relativement récent, tantôt vu comme le fruit d'une tardive sinon suspecte conversion du magistère catholique à la cause négligée des droits de l'homme, tantôt perçu, au contraire, comme la récupération, après un abandon multiséculaire, d'exigences et de principes déjà contenus dans certaines sources canoniques du 12^e siècle¹. Si l'idée de la

1. Cf., en particulier, J.-F. Collange, *Théologie des droits de l'homme*, Paris, 1989 et W. Kasper, « The Theological Foundation of Human Rights », *The Jurist*, 50, 1990, p. 148-166. Sur l'insistance de certains auteurs médiévaux sur le primat de la conscience et sur le rejet des conversions forcées qui ne se traduit pas pourtant dans l'élaboration d'une réflexion sur la liberté religieuse comme on l'entend aujourd'hui, cf. B. Tierney, « Religious Rights : an Historical Perspective », dans J. Witte, Jr., J. D. van der Vyver (eds), *Religious Human Rights in Global Perspective*, The Hague-Boston-London, 1996, p.17-45. Cf. B. Tierney, « Origins of Natural Rights Language : Texts and Contexts

dignité de l'homme, conçu à l'image du Créateur et appelé à devenir fils adoptif de Dieu, appartenait à l'héritage originel de la doctrine chrétienne, la traduction sociale et politique d'une telle dignité a évidemment représenté un élément décisif de retournement. Acceptant et rendant solennelles certaines lignes de développement déjà amorcées dans l'encyclique *Pacem in Terris* (1963), la déclaration *Dignitatis Humanae* de Vatican II a établi le caractère imprescriptible du lien entre cette dignité même et les droits et la liberté dans lesquels elle a à se réaliser : il n'y a pas, autrement dit, d'authentique reconnaissance de la dignité de la personne, si cette dernière ne peut effectivement exercer les droits – en conséquence inaliénables – et les libertés qui lui sont propres.

Avec l'affirmation de ce lien, on a abandonné la perspective traditionnelle des « droits de la vérité », encore soutenue par le magistère de Jean XXIII, qui avait pourtant, à la lumière de l'expérience totalitaire et des bouleversements de la seconde guerre mondiale, enregistré une certaine accentuation de la référence aux droits de l'homme, fondée sur une nouvelle association entre les droits du citoyen et ceux de l'Église². Dans l'autre sens, a été affirmé le fondement « personnel » du droit à la liberté civile en matière religieuse et reconnue à l'État une fonction de garant, fût-ce négativement, des conditions permettant une vie commune pacifique entre les hommes : « légitimation » tardive de l'unique issue moderne proposée par les jusnaturalistes et les philosophes au problème crucial de l'intolérance religieuse³. Reconnaisant comme titulaire du droit à la liberté religieuse le sujet humain dans la concrétude de son être – antérieurement aux efforts accomplis pour rejoindre la vérité –, Vatican II a donc renversé la précédente subordination de la reconnaissance de ce droit à l'inscription de l'homme dans l'aire des vérités

(1150-1250) », *History of Political Thought*, 10, 1989, p. 615-646, et J. Witte, Jr., *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Law and Church Law*, Atlanta, 1997. Cf. C. J. Reid, « The Canonistic Contribution to the Western Rights Tradition : an Historical Inquiry », *Boston College Law Review*, 33, 1991, p. 37-92.

2. Cf., en particulier, J. B. Hehir, « Religious Activism for Human Rights : a Christian Case Study », dans J. D. van der Vyver, J. Witte, Jr. (eds), *Religious Human...*, op. cit., p. 97-119.
3. Dans ce sens, cf., en particulier, la réflexion de G. Ruggieri, « Al di là di tolleranza e intolleranza : per una chiesa della riconciliazione », dans Associazione teologica italiana, *De caritate ecclesia. Il principio amore e la chiesa*, Padova, 1987 et « Conscience oblige. Entretien avec Claude Geffré », dans C. Sahel (ed.), *La tolérance. Pour un humanisme hérétique*, Paris, 1993, p. 55-70.

éthiques et religieuses. Le concile a précisé, dans des termes à l'évidence différents de ceux utilisés par le magistère du siècle précédent, le sens de la distinction – sur le plan du contenu comme de la finalité – entre l'ordre du droit et celui du devoir moral. Par là, comme l'a souligné Kasper il y a quelques années, « le concile a réalisé, avant tout dans la *Déclaration sur la liberté religieuse*, pourtant dans la pleine garantie de la continuité magistérielle, un changement significatif de paradigme. Il a accepté les lignes essentielles des processus modernes de liberté engendrés par la pensée politique des Lumières »⁴. En dépit de la conscience des réticences, de la timidité de certains passages et de l'hétérogénéité de certains énoncés présents dans *Dignitatis Humanae*, l'acceptation par l'Église du principe que toutes les religions ont en démocratie le même droit à l'expression publique a conduit à parler d'un retournement historique dans le magistère ecclésiastique, de « révolution copernicienne »⁵, d'un véritable *Befreiungsschlag* pour l'Église catholique⁶.

En face de cette perception diffuse d'une certaine discontinuité de *Dignitatis Humanae* par rapport au magistère précédent – dans les termes d'un ralliement de l'Église aux processus modernes de liberté et donc à la « cause » de la modernité politique –, l'insistance de Jean-Paul II sur le caractère imprescriptible du lien entre liberté et vérité, sur la dimension objective de cette dernière et sur la certitude de son existence et de la possibilité de l'atteindre, a fait l'objet d'évaluations diverses et souvent opposées. Vu par certains comme un opportun « glissement et renversement » à l'égard d'un magistère conciliaire qui avait sous-évalué les risques d'une alliance entre la démocratie et le relativisme éthique⁷, l'ajout par Jean-Paul II d'un renvoi à l'ordre de la vérité objective a directement représenté, pour d'autres, l'unique condition d'un rattachement de *Dignitatis Humanae* à la tradition magistérielle : dans cette dernière perspective, le magistère de Jean-Paul II aurait, en d'autres termes, offert des éléments essentiels pour l'élaboration d'une nécessaire synthèse théo-

4. Cf. W. Kasper, « Chiesa e libertà », *Il regno-documenti*, 40, janvier 1995, p. 39-45, en particulier, p. 42.

5. En ce sens, cf. P. Colella, « La *Dignitatis Humanae* a vent'anni dal Concilio », *Rassegna di teologia*, septembre-octobre 1984, p. 413-421.

6. E. W. Böckenförde, « Die Bedeutung der Konsilserklärung über die Religionsfreiheit. Überlegungen 20 Jahre danach », *Stimmen der Zeit*, 5, 1986, p. 303-312.

7. Emblématique d'une telle position, l'article de B. Dufour, « La *Déclaration Dignitatis Humanae* trente ans après sa promulgation. Glissement et renversement », *Communio*, 6, 1995, p. 89-109.

logique qui, en insistant sur le lien ontologique de la personne avec la vérité objective, intègre et dépasse la dialectique entre la perspective individualiste et négative de la déclaration et une perspective plus positive et communautaire qui affleurerait sous un mode voilé dans le texte conciliaire⁸. Dans le soulignement par Wojtyła que la « conscience a des droits parce qu'elle a des devoirs »⁹ et qu'en conséquence est toujours profondément inscrit dans la conscience humaine « un principe d'obéissance à l'égard de la norme objective », qui transcende, fonde et soutient la conscience même¹⁰, beaucoup ont vu, au contraire, se défaire les instances de liberté qui émergeaient à Vatican II. La proposition réitérée de l'exemplarité universelle d'une expérience fondée sur une raison éthico-religieuse sauvegardant la liberté et la dignité de la personne humaine, conjointe à une tendance à résoudre de manière autoritaire un certain nombre de problèmes, n'a pas manqué d'engendrer une certaine défiance même à l'égard de l'engagement de l'actuel pontife dans la défense des droits de l'homme – *in primis* du droit à la liberté religieuse¹¹. Cet engagement a été constant, comme en témoignent les nombreuses interventions de Jean-Paul II sur le thème des droits et de la liberté religieuse dans les occasions les plus diverses, à commencer par le message de 1980 aux chefs d'État et de gouvernement signataires de l'Acte final d'Helsinki, qui a constitué une inégalable base de crédibilité pour les positions avancées par le Saint Siège dans la communauté internationale¹².

Approfondissement effectif de la *metanoia* de l'Église inaugurée à Vatican II ou prétention à conjurer les risques d'une démocratie sans valeurs, en assurant un fondement éthique à la société civile, nationale et internationale, à travers la reprise du lien indissoluble

-
8. Cf. Ph. I. André Vincent, *La liberté religieuse, droit fondamental*, Paris, 1976 ; « Le problème doctrinal de la liberté religieuse, de Pie IX à Vatican II », *La Pensée catholique*, 167, 1977, p. 27-37, et *Liberté religieuse. Question cruciale à Vatican II*, Paris 1978.
 9. *Veritatis Splendor*, parag. 34. L'affirmation est empruntée à la célèbre lettre de Newman au duc de Norfolk : *A Letter Addressed to His Grace the Duke of Norfolk : Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching*, Londres 1868-1881, vol. 2, p. 250.
 10. *Dominum et vivificantem*, parag. 43, et encore *Veritatis Splendor*, parag. 60.
 11. Cf. G. Jarczyk, *La liberté religieuse 20 ans après le Concile*, Paris, 1984.
 12. Parmi plusieurs recueils, cf., par ordre de parution : D. Hollenbach, « Choix des textes du Magistère », dans *Droits de l'homme. Approche chrétienne*, Rome, 1984, p. 199-251 ; G. Barberini (ed.), *Chiese e diritti umani. Documenti relativi ai diritti della persona e delle comunità*, Pérouse, 1990 ; G. Filibeck (ed.), *Les droits de l'homme dans l'enseignement de l'Église de Jean XXIII à Jean-Paul II*, Cité du Vatican, 1992 ; A. Colombo (ed.), *La libertà religiosa negli insegnamenti di Giovanni Paolo II (1978-1998)*, Milan, 2000.

entre liberté et vérité ? Comme cela a été souligné de multiples parts, le magistère de Wojtyła apparaît en ce sens ambivalent et mouvant comme est floue la frontière entre une contribution dialogiquement offerte à une réflexion sur les coordonnées éthiques de la société civile et, dans l'autre sens, la prétention à imposer des solutions juridiques concrètes précisément au nom d'une raison éthico-religieuse suprême¹³.

Il ne s'agit pas ici de résoudre cette question, mais de dépasser la juxtaposition des termes pour thématiser le problème du rapport entre le « changement de paradigme » effectué à Vatican II en matière de liberté religieuse et l'insistance de Wojtyła sur le lien indéfectible entre la liberté, d'une part, et le devoir et la vérité, d'autre part. À cette fin, il peut être utile de s'arrêter sur quelques problèmes herméneutiques posés par la déclaration *Dignitatis Humanae*, comme du reste par beaucoup d'autres documents conciliaires.

Tout en réaffirmant la portée du retournement opéré par la déclaration, on ne peut négliger le fait que l'Église postconciliaire a souvent connu l'embarras d'une lecture plurielle de ce texte, approuvé après trois ans d'un débat enflammé entre les infatigables défenseurs des « droits de la vérité », les partisans d'une acceptation des principes constitutionnels de la modernité occidentale et les adeptes enfin de la nécessité de déduire, plus traditionnellement, la liberté externe de l'expression religieuse à partir de la liberté intérieure de l'acte de foi¹⁴. Alors que certaines problématiques développées lors de la discussion conciliaire ont pu s'inscrire dans les termes d'un débat théologique engagé depuis longtemps, la question de la liberté religieuse a constitué au contraire une absolue nouveauté pour la grande majorité des pères. C'est, entre autres, pour cette

13. Cf., entre autres, S. Ferrari, « Stato laico e Chiesa. Diritto naturale e laicità », *Il regno – attualità*, 40, août 1995, p. 243-250, et S. Berlingo, « “Continuo” e “discontinuo” cattolico a proposito della libertà religiosa : dalla *Dignitatis Humanae* al magistero di papa Wojtyła », dans *Studi in onore di Piero Bellini*, vol. 1, Soveria Mannelli (Prov. di Catanzaro), 1999, p. 75-96.

14. Parmi les nombreuses synthèses sur les tribulations rédactionnelles de *Dignitatis Humanae*, on se limitera à quelques-unes écrites par des protagonistes : J. Hamer, « Histoire du texte de la déclaration », dans J. Hamer, Y. Congar (eds), *Vatican II. La liberté religieuse*, Unam Sanctam 60, Paris, 1967, p. 53-110 ; T. F. Stransky, *Declaration on Religious Freedom of Vatican Council II. Commentary*, Glen Rock, 1966 ; P. Pavan (ed.), *La libertà religiosa. Dichiarazione conciliare "Dignitatis Humanae". Testo conciliare e commento*, Brescia, 1967, p. 7-117. Et, à paraître prochainement, ma propre reconstitution de l'histoire rédactionnelle de ce document : *La fatica delle libertà. La redazione della dichiarazione « Dignitatis Humanae » del Vaticano II*.

raison que l'aventure conciliaire de la déclaration a été marquée, du début à la fin, par la difficulté pour nombre d'évêques de se défaire d'un habitus mental sur lequel pesait le poids d'un triple et lourd héritage. Tout d'abord, l'héritage de cette pluriséculaire ère constantinienne, dont l'alliance institutionnelle des pouvoirs spirituel et temporel avait été l'un des aspects les plus visibles ; ensuite, l'héritage de cette pratique prolongée de l'intolérance religieuse au moment de la Réforme et de la Contre-Réforme ; enfin, l'héritage de cette période plus récente du catholicisme marquée par le refus de la civilisation moderne et de ses erreurs, sanctionné dans le *Syllabus* de Pie IX. Sur des modes divers, le poids de cet héritage n'a pas manqué de se faire sentir sur les travaux conciliaires, en les conditionnant et en les freinant, surtout en ce qu'il continuait à véhiculer une conception de la vérité chrétienne durcie et réduite à un système antinomique des instances de liberté. Cette conception a, de façon prévisible, constitué une source de désaccord dans les confrontations sur la réception d'un principe – celui de la liberté religieuse – qui continuait à être perçu par nombre d'évêques comme portant atteinte à une certaine manière d'entendre l'identité et l'unité catholiques, en tant qu'il entraînait en conflit avec la définition traditionnelle des modalités et des espaces de toute communication de salut entre Dieu et l'homme¹⁵.

En raison de ces « forces de résistance » – qui, plus d'une fois, ont exposé le schéma sur la liberté religieuse au risque d'un enlèvement ou d'un substantiel évidement de ses contenus les plus significatifs –, *Dignitatis Humanae* représentait aussi, peut-être de manière plus visible que dans d'autres cas, un texte de « compromis »¹⁶, dans lequel confluèrent, sans possibilité d'intime fusion, deux discours opposés¹⁷ : d'une part, le vieux discours sur les droits de la vérité qui, mutilé de ses supports théoriques comme de nombreuses conséquences pratiques, a laissé une trace perceptible dans les affirmations initiales sur l'unicité de la vraie religion

15. Pour des considérations sur le problème de l'« identité » catholique et sur le conflit à Vatican II entre deux façons d'entendre cette dernière, cf. N. Greinacher, « L'identità cattolica nella terza epoca della storia della chiesa. Il concilio Vaticano II e le sue conseguenze per la teoria e la prassi della chiesa cattolica », *Concilium*, 5, 1994, p. 14-29.

16. Cf., entre autres, les actes du congrès tenu à Washington en 1993 sur la préparation de la déclaration *Dignitatis Humanae: Religious Liberty: Paul VI and Dignitatis Humanae. A Symposium Sponsored by The Istituto Paolo VI and The Catholic University of America. Washington, D. C., 3-5 June 1993*, Brescia, 1995.

17. Voir, en particulier, L. Vaiani Muraro, « Problemi non risolti nei testi conciliari », *Momento*, 2 septembre 1966, p. 5-11.

(n° 1), disjointes des références suivantes au donné de la liberté évangélique et à la spécificité de la vérité révélée ; d'autre part, le discours neuf sur la liberté religieuse, c'est-à-dire sur le droit de la personne à professer ou non une religion sans coercition de la part d'aucune autorité humaine, qui trouve son fondement théorique dans le principe d'incompétence de l'État en matière religieuse. C'est seulement à travers ce principe – exposé presque timidement dans le texte et non exploité dans toutes ses implications – que l'on peut en fait passer de l'affirmation selon laquelle tous les êtres humains sont tenus de chercher la vérité, spécialement en ce qui concerne Dieu et son Église, et sont tenus d'adhérer à la vérité dès qu'ils la connaissent (n° 2) à l'affirmation du droit à la liberté religieuse qui revient aux individus et à la communauté dans la sphère privée et dans la sphère publique (n° 3). En fait, la possibilité fait défaut de traduire ce devoir moral dans la norme juridique parce que l'unique autorité qui pourrait permettre d'opérer le « passage » est précisément déclarée incompétente.

Telle fut, en substance, la solution de « compromis » à laquelle on s'est rallié dans la troisième période du concile, à l'automne 1964, quand le débat risquait de s'enliser définitivement dans les controverses traditionnelles sur les droits de la vérité et de la conscience erronée de bonne foi. La force de résistance déjà mentionnée d'un habitus mental ancré dans des origines lointaines, le poids de la profonde diversité dans les origines des évêques, l'absence enfin d'une réflexion théologique précédente et appropriée, arrêtaient la maturation synodale qui était en chantier au seuil minimal de la reconnaissance du droit à la liberté religieuse comme droit négatif à l'immunité. Plusieurs problèmes sont ainsi restés sans solution ou ont été intentionnellement éludés : depuis la retombée interne du droit à la liberté religieuse – et donc du statut de sujet des croyants à l'intérieur de l'Église¹⁸ –, jusqu'à l'approfondissement de la signification complexe du retournement que le concile était en train d'opérer au regard du magistère précédent¹⁹, en passant surtout par la profonde refonte théologique du

18. Cf. R. Coste, *Théologie de la liberté religieuse. Liberté de conscience – Liberté de religion*, Gembloux, 1969 ; P. G. Camaiani, « La libertà religiosa nella *Lex ecclesiae fundamentalis* », dans Istituto per le scienze religiose di Bologna, *Legge e Vangelo. Discussione su una legge fondamentale per la Chiesa*, Brescia, 1972, p. 225-248 et, plus récemment, A. Naud, *Un aggiornamento et son éclipse. La liberté dans la foi et dans l'Église*, Montréal, 1996.

19. Cf. E. W. Böckenförde, « Die Bedeutung der Konsilsklärung », art. cité.

statut même de la vérité chrétienne²⁰. Ne manquent pas non plus, dans le texte même, des éléments de contradiction. Ainsi, au principe de l'incompétence de l'État en matière religieuse se juxtapose l'affirmation selon laquelle il peut, dans des circonstances particulières, accorder une reconnaissance civile spéciale à une communauté religieuse donnée (n° 6) ; ou encore, soulignant l'accord existant entre la liberté de l'Église et la liberté religieuse, le texte ne manque pas d'insister sur la priorité de la *Libertas Ecclesiae* (n° 13).

Comme on l'a suffisamment rappelé, le « compromis », la « juxtaposition », sans intégration réciproque suffisante, de perspectives parfois radicalement différentes représentent, par ailleurs, une des inévitables conséquences du choix fait à Vatican II de quitter l'ère du langage technique et de l'uniformité pour se soumettre à « la rude tâche d'une synthèse qui apparaissait impossible »²¹. La difficulté induite par cette hétérogénéité des perspectives est donc également liée au fait nouveau que le concile « a préféré assumer l'imperfection de textes hétérogènes plutôt que d'engager une tentative de synthèse supérieure à partir de perspectives différentes »²². Une synthèse qui n'obère pas la dynamique interne du texte et n'exclut pas non plus la présence d'une perspective de fond, mais que l'on ne peut certes pas atteindre en réduisant le document à une « somme algébrique » de passages et de propositions singuliers en les isolant du corpus des autres textes conciliaires²³. Toutefois, si cette dynamique et cette perspective de fond sont certainement présentes et reconnaissables, leur réception est restée dépendante d'un équilibre précaire ou du moins mobile : une précarité et une mobilité inscrites également, par certains côtés, dans le code génétique même d'une assemblée tout à fait inédite, autant par le nombre de ses participants que par la diver-

20. À ce sujet, voir surtout les réflexions développées par G. Ruggieri, « La verità crocifissa fra Trinità e storia. Per una determinazione del rapporto tra verità e comunione », *Cristianesimo nella storia*, 2, 1995, p. 383-406 et « La storia della tolleranza cristiana come problema teologico », *Cristianesimo nella storia*, 17, 1996, p. 463-484.

21. Cf. L. Sartori, « Il linguaggio del Vaticano II », dans Associazione teologica italiana, *Il linguaggio teologico oggi. III Congresso Nazionale Sestri Levante, 2-4 Gennaio 1969*, Milan, 1969, p. 233-264, en particulier, p. 246.

22. *Ibid.*, p. 252.

23. Cf. les actes du congrès de Bologne de décembre 1996 : M. T. Fattori, A. Melloni (eds), *Levento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del Concilio Vaticano II*, Bologne, 1997 et, en particulier, la contribution de G. Alberigo : « Luci e ombre nel rapporto tra dinamica assembleare e conclusioni conciliari », p. 501- 522. Mais, pour l'histoire et le sens complexe de l'événement conciliaire, on peut se reporter aux cinq volumes de G. Alberigo (dir.) *Storia del Concilio Vaticano II*, édition italienne de A. Melloni, Bologne, 1995-2001.

sité de leurs *backgrounds* psychologiques, culturels et socio-politiques.

Wojtyła – qui a fait partie de cette assemblée d’abord comme évêque auxiliaire puis comme archevêque de Cracovie – appartenait à un épiscopat intéressé pour d’évidentes raisons à une déclaration conciliaire sur la liberté religieuse et engagé à plusieurs reprises pour soutenir le schéma du Secrétariat pour l’unité des chrétiens²⁴. Le soutien polonais à ce texte – et, en particulier, celui de Wojtyła intervenu ponctuellement dans l’*aula* puis par des observations écrites dans les phases successives de la rédaction du document – a été continuellement caractérisé par un fil rouge, par certaines insistances et requêtes réitérées. Avant tout, celle — déjà formulée au cours de l’hiver 1964, quand le texte sur la liberté religieuse constituait encore le dernier chapitre du schéma sur l’œcuménisme – de mettre davantage en relief le fait que seule la vérité rend l’homme libre et que seule la responsabilité, entendue comme assomption du devoir de la part d’une conscience correctement formée, qualifie effectivement la liberté²⁵. Dans le débat de 1964, afin de faire sortir le schéma de l’impasse dans laquelle il semblait se trouver, l’archevêque de Cracovie suggéra de façon significative l’élaboration de deux déclarations différentes²⁶. En conservant l’inscription œcuménique originelle, un premier texte pouvait, en particulier, s’adresser directement aux chrétiens non catholiques, en mettant bien en évidence que c’est seulement en tenant fermement la connexion entre la liberté et la vérité qu’il serait possible de poursuivre une action œcuménique authentique ; un second texte, adressé *ad extra*, aurait, en revanche, pu contenir une invite aux gouvernements pour qu’ils garantissent le respect de la liberté de la personne. Dans ce document au caractère plus général, Wojtyła proposait, en outre, que l’on fournisse une présentation de la nature de la personne humaine. Face, en particulier, à la fréquente réduction de l’homme, dans les régimes de matérialisme dialectique, au rang de simple instrument de la structure économique et sociale, il s’agissait de mettre en évidence le caractère réellement sublime de la nature rationnelle de l’homme, qui trouve

24. On peut rappeler, en particulier, l’intervention de Mgr Klepaz, évêque de Lod, faite en septembre 1964 au nom de tout l’épiscopat polonais, *Acta Synodalia* (AS), III/2, p. 503-505 ; celle de Mgr Baraniak en septembre de l’année suivante, prononcée également au nom de tous les évêques de Pologne, AS, IV/1, p. 306-308 et celle du primat Wyszynski, *ibid.*, p. 387-390.

25. Cf. les *Animadversiones scriptae* dans AS III/3, p. 766-768.

26. AS III/2, p. 530-532.

son accomplissement dans l'adhésion libre et consciente à Dieu. L'autre requête – plusieurs fois avancée par Wojtyła, non seulement à l'unisson de son propre épiscopat, mais aussi avec d'autres voix de l'Est européen – tenait ensuite dans la nécessité de souligner le lien unissant ordre moral et ordre légal. Soulevée à propos de l'identification du critère limitatif de la traduction de la liberté religieuse dans un ordre public, cette tutelle étant confiée aux autorités civiles, la question fit l'objet, jusqu'aux derniers jours du concile, d'un débat serré et difficile à l'intérieur même de la majorité favorable à la déclaration. L'enjeu était de taille : il s'agissait en fait d'assumer comme universellement valides pour l'Église des notions, des formulations – et au fond l'idée même d'un État garant de la liberté religieuse et « arbitre » de l'intolérance – qui tenaient surtout compte de la culture et de l'expérience politico-constitutionnelle occidentales. Ceux qui ne se reconnaissaient pas dans cette expérience, mais constataient, au contraire, combien le droit à la liberté religieuse était quotidiennement violé par les pouvoirs publics, précisément au nom de la « loi » et de l'« ordre public », s'y opposaient au point que le cardinal Wiszynski le déplora comme une canonisation de la pratique politico-juridique occidentale qui aurait pu se retourner contre les croyants des pays gravitant dans l'orbite soviétique²⁷. Dans le dernier jour du débat conciliaire sur la liberté religieuse, parlant au nom de quelque soixante-dix pères polonais, l'archevêque de Cracovie souligna ainsi combien le droit à la liberté religieuse – en tant que droit naturel, c'est-à-dire fondé « sur la loi naturelle donc divine » – ne pouvait trouver sa norme modératrice que dans la loi morale²⁸. Il s'agissait de demandes et de propositions de correction qui furent partiellement acceptées dans la version définitive du schéma, dans la fidélité, néanmoins, à la structure fondamentale de la déclaration dont le recours au nouveau concept d'ordre public et l'abandon substantiel de la traditionnelle notion de bien commun constituaient un de ses caractères les plus décisifs.

Ce survol rapide des interventions du cardinal Wojtyła dans le débat conciliaire sur la liberté religieuse – interventions qui trouvèrent un prolongement significatif dans une *Étude sur l'actualisation du concile Vatican II* rédigée cinq ans après la clôture de l'assemblée

27. AS IV/1, p. 306-308 et AS, *Appendix*, p. 606-607 pour les propositions d'amendement transmises par Wojtyła au Secrétariat pour l'unité des chrétiens au cours de la troisième intersession.

28. AS IV/2, p. 11-13.

œcuménique et en vue du synode de Cracovie²⁹ – avait seulement pour fin de mettre en évidence une certaine continuité entre les accents et les préoccupations du père conciliaire et ceux de Jean-Paul II, et de rappeler combien les divers arrière-plans culturels manifestés lors du concile ont profondément marqué les formes et les contenus de la participation à une assemblée composite. Divers furent les points de vue à partir desquels les autres épiscopats – celui de l'Europe centrale, celui de l'Amérique du Nord, celui du christianisme minoritaire de l'Afrique et de l'Asie – suivirent les tribulations du schéma sur la liberté religieuse. Cette diversité de contenus, de perspectives et d'accentuations ne peut pas également avoir été sans conséquence sur les multiples trajets d'une réception susceptible des plus diverses déclinaisons. Il est superflu de souligner que l'accès au siège de Pierre – et le long pontificat – du cardinal Wojtyła ont conféré une incidence particulière et un relief universel à la perspective selon laquelle l'archevêque de Cracovie a lu et souvent cité la déclaration *Dignitatis Humanae*, mais sans pourtant pouvoir synthétiser ni épuiser les autres dont on éprouve le poids sur diverses lignes de force.

En définitive, l'histoire de cette déclaration est encore une histoire de sentiers interrompus par l'impossibilité de rapprocher des positions trop éloignées et trop contrastées. Cette indétermination ne ferme pas la voie à des approfondissements et des développements ultérieurs et la réception de Vatican II est encore en chantier. ♦

(Traduit de l'italien par Jean-Marie Donegani)

Silvia Scatena, docteur en histoire contemporaine, collabore depuis plusieurs années au projet de recherche internationale sur l'histoire du concile Vatican II, dirigé par le professeur Giuseppe Alberigo à l'Istituto per le scienze religiose de Bologne. Elle s'est occupée, en particulier, de la question de la liberté religieuse : « Lo schema sulla libertà religiosa : momenti e passaggi dalla preparazione del concilio alla seconda intersessione », dans M. T. Fattori, A. Melloni (dir.), *Experience, Organisations and Bodies at Vatican II. Proceedings of the Bologna Conference*,

29. K. Wojtyła, *Alle fonti del rinnovamento. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano II*, Cracovie, 1972, trad. it., Cité du Vatican, 1981. Sur le synode de Cracovie cf. G. Weigel, *Testimone della speranza. La vita di Giovanni Paolo II, protagonista del secolo*, Milan, 1974, p. 274 et suiv.

December 1996 (Leuven, 1999, p. 347-417) ; « La libertà religiosa : momenti di un dibattito dalla vigilia del concilio Vaticano II all'inizio degli anni 90 », *Cristianesimo nella storia* (21, 2000, p. 587-644) ; « La filologia delle decisioni conciliari : dal voto in congregazione generale alla Editio typica », dans A. Melloni (dir.), *Volti di fine concilio. Saggi di storia e di teologia* (Bologna, 2000, p. 53-97). Elle vient d'écrire une monographie sur l'histoire de la rédaction de *Dignitatis Humanae* : *La fatica della libertà. La redazione della dichiarazione Dignitatis humanae del Vaticano II*.

RÉSUMÉ

Liberté religieuse et modernité politique

En dépit de lectures intentionnellement minimalistes, la déclaration sur la liberté religieuse du concile Vatican II est considérée le plus souvent comme un tournant dans les relations difficiles qu'a entretenues l'Église catholique avec le monde moderne. Reconnaisant le droit individuel et collectif à la pratique d'une religion dans les limites de la loi et la liberté de chacun à l'égard de toute coercition religieuse, l'Église a réglé le point majeur du contentieux qui l'opposait à la modernité politique. Dans l'autre sens, l'insistance de Mgr Wojtyła sur le lien unissant nécessairement la liberté et la vérité a été perçue comme une sorte de renversement par rapport aux positions conciliaires. Au-delà de l'interrogation sur la continuité ou non des positions de Jean-Paul II par rapport à la déclaration *Dignitatis Humanae*, c'est en analysant la genèse du texte et les contextes culturels et politiques dans lesquels il s'inscrit que l'on peut tenter de déchiffrer les questions herméneutiques qu'il soulève.

Religious Liberty and Political Modernity

In spite of some intentionally minimalist readings, Second Vatican Council's declaration on religious freedom – Dignitatis humanae – is generally understood as a real turning point in the controversial relationship between Catholic Church and modern world. Recognizing the individual and collective right to practice one's religious faith within the bounds of the law and the right to be free from any form of religious coercion, the Council closed a chapter of contention with one of the main contents of political modernity. Face to this discontinuity, Wojtyła's insistence on the necessary link between freedom and truth as well as on the moment of objectivity has often been viewed as a sort of renversement with regard to the conciliar teaching. Not aiming to deal with the problem of continuity/discontinuity between Dignitatis Humanae and John Paul the Second's teachings, this article seeks to view the issue in a less juxtaposed way, focusing on some hermeneutical problems raised by the conciliar declaration on religious freedom. It seeks then to give some of basic outlines of the debate which led to the difficult gestation of Dignitatis Humanae ; a debate which intersected many important issues in its different political and cultural contexts.