

Studi di storia 5

e-ISSN 2610-9107
ISSN 2610-9883

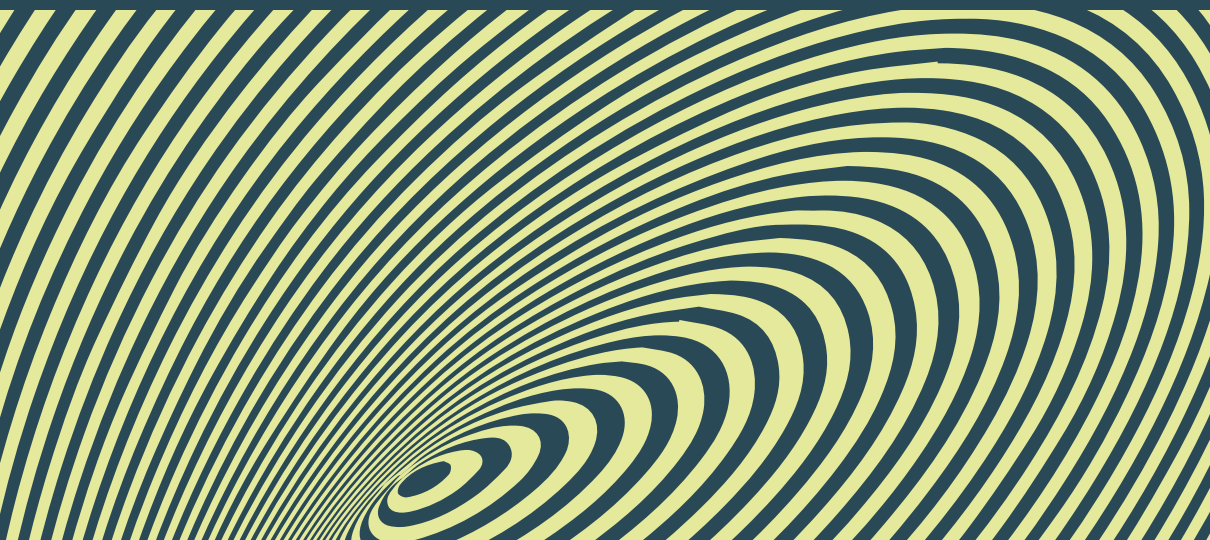
Le pontificat romain dans l'époque contemporaine

The Papacy in the Contemporary Age

sous la direction de | edited by
Giovanni Vian



Edizioni
Ca' Foscari



Le pontificat romain dans l'époque contemporaine
The Papacy in the Contemporary Age

Studi di storia

Collana coordinata da
Laura Cerasi
Mario Infelise
Anna Rapetti

5



Edizioni
Ca' Foscari

Studi di storia

Coordinatori

Laura Cerasi (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Mario Infelise (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Anna Rapetti (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Comitato scientifico

Claus Arnold (Johannes Gutenberg-Universität, Mainz, Deutschland)

Marina Caffiero (Sapienza Università di Roma, Italia)

Giovanni Filoramo (Università degli Studi di Torino, Italia)

Marco Fincardi (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Stefano Gasparri (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Vincenzo Lavenia (Università di Macerata, Italia)

Simon Levis Sullam (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Adelisa Malena (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Alberto Masoero (Università degli Studi di Genova, Italia)

Rolf Petri (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Giorgio Politi (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Silvio Pons (Università degli Studi di Roma 'Tor Vergata', Italia)

Antonella Salomoni (Università della Calabria, Cosenza, Italia)

Enzo Traverso (Cornell University, Ithaca, New York, United States)

Giovanni Vian (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Chris Wickham (All Souls College, University of Oxford, United Kingdom)

Direzione e redazione

Università Ca' Foscari Venezia

Dipartimento di Studi Umanistici

Palazzo Malcanton Marcorà, Dorsoduro 3484/D

30123 Venezia

studistoria@unive.it

e-ISSN 2610-9883

ISSN 2610-8860

URL <http://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni/collane/studi-di-storia/>



Le pontificat romain dans l'époque contemporaine

The Papacy in the Contemporary Age

sous la direction de | edited by
Giovanni Vian

Venezia

Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing

2018

Le pontificat dans l'époque contemporaine
The Papacy in the Contemporary Age
Giovanni Vian (sous la direction de | edited by)

© 2018 Giovanni Vian pour le texte | for the text

© 2018 Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing pour la présente édition | for the present edition



Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Qualunque parte di questa pubblicazione può essere riprodotta, memorizzata in un sistema di recupero dati o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo, elettronico o meccanico, senza autorizzazione, a condizione che se ne citi la fonte.

Any part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means without permission provided that the source is fully credited.

Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing
Università Ca' Foscari Venezia
Dorsoduro 3859/A
30123 Venezia
<http://edizionicafoscari.unive.it/>
ecf@unive.it

1ère édition Juin 2018 | 1st edition June 2018

ISBN 978-88-6969-239-0 [ebook]

ISBN 978-88-6969-256-7 [print]

Le pontificat dans l'époque contemporaine | The Papacy in the Contemporary Age / Sous la direction de | edited by Giovanni Vian — 1ère éd. | 1st ed. — Venezia: Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing, 2018. — 252 p.; 23 cm. — (Studi di storia; 5). — ISBN 978-88-6969-256-7.

URL <http://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni/libri/978-88-6969-256-7/>

DOI 10.14277/978-88-6969-239-0

Le pontificat dans l'époque contemporaine **The Papacy in the Contemporary Age**

sous la direction de | edited by Giovanni Vian

Abstract

The volume, deepening specific aspects of the popes from Pius X to Francis, offers, overall, a historical reading of the papacy from the early twentieth century to the present. In this time – between uncertainties, resistances, cautious openings – the papacy realised the transition from intransigent Catholicism to dialogue with modernity and its most characteristic cultural, political and social expressions. In this regard, the presence of swings and retractions in the popes of the last decades are also an expression of the troubles that have marked the long and difficult coexistence between papacy, Roman Catholic Church and modernity, until pope Bergoglio's new guidelines.

Keywords Papacy. Roman Catholic Church. Modernism. Pius X. Benedict XV. Pius XI. Vatican Radio. Catholic Antisemitism. Pius XII. John XXIII. Paul VI. John Paul II. Benedict XVI. Pope Francis. Canonization Policy. Globalisation.

Le pontificat dans l'époque contemporaine **The Papacy in the Contemporary Age**

sous la direction de | edited by Giovanni Vian

Table of Contents

Avant-propos

Le Pontificat Romain et la Modernité dans le dernier siècle

Giovanni Vian

9

Pius X, Merry del Val and the Cases of Alfred Loisy and George Tyrrell

Institutional Aspects of Antimodernism

Claus Arnold

17

Contre les « erreurs modernes »

L'enseignement de Benoît XV sur la prédication (1914-1918)

Sante Lesti

33

Documents from the Vatican Secret Archives Concerning the Pontificate of Benedict XV

The *Positiones* of the Consistorial Congregation

Alejandro M. Dieguez

49

Vatican Radio and Modern Propaganda

A Case Study

Raffaella Perin

67

« Perfidie judaïque » : un débat sur l'accueil de la modernité dans l'église

Daniele Menozzi

87

Living the Gospel in History

'Aggiornamento' and 'Rinnovamento' in John XXIII

Giovanni Vian

115

Paul VI : un pape réformateur pour une Église en phase avec son époque

Giovanni Vian

145

Jean-Paul II et la compréhension moderne du politique Résistances et ajustements Philippe Portier	153
John Paul II's Canonisation Policy Valentina Ciciliot	171
Identité, islam et catholicisme allemand Analyse du discours de Ratisbonne de Benoît XVI Pierre Baudry	193
Le pape François et la mondialisation Un pontificat pour un christianisme global ? Giovanni Vian	215
Conclusion The Papacy in the Current Age: Between Modernity and Globalization Giovanni Vian	237
Index des noms Index of Names	243

Le pontificat romain dans l'époque contemporaine The Papacy in the Contemporary Age

sous la direction de | edited by Giovanni Vian

Avant-propos

Le Pontificat Romain et la Modernité dans le dernier siècle

Giovanni Vian
(Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Les 8 et 9 juin 2012, s'est déroulé au sein du Dipartimento di Studi Linguistici e Culturali Comparati de l'Università Ca' Foscari Venezia, grâce aussi au concours financier du Recteur de l'Université vénitienne, le workshop international *Il pontificato romano in età contemporanea*. Cette initiative a constitué la première réunion du réseau de recherche "Église catholique, modernisation et modernité dans l'Europe contemporaine", promu, depuis 2011, par un certain nombre de chercheurs engagés dans l'analyse, selon les principes de la méthodologie historique, des rapports entre le catholicisme et l'Église romaine d'un côté et la société de l'autre : Claus Arnold (à ce moment-là à la J.W. Goethe-Universität Frankfurt am Main, aujourd'hui à la Johannes Gutenberg-Universität Mainz), Jan De Maeyer (KADOC-Documentatie-en Onderzoekscentrum voor Religie, Cultuur en Samenleving - Katholieke Universiteit Leuven), Daniele Menozzi (Scuola Normale Superiore di Pisa), Philippe Portier (Groupe Sociétés, Religions, Laïcités CNRS/École Pratique des Hautes Études de Paris) et Giovanni Vian (Università Ca' Foscari Venezia). Ces chercheurs voulaient insérer l'échange scientifique indispensable autour des sujets de leurs recherches dans un contexte de coopération académique européenne. Dans le même temps, ils ont régulièrement invité un panel de doctorants, de post doc et de jeunes scientifiques à participer aux activités du réseau de recherche. Ces rencontres se sont traduites par l'organisation de workshops à cadence annuelle ou presque. Ensuite, en 2016 les promoteurs du réseau de recherche ont décidé de l'étendre, sous la nouvelle dénomination *Christian Churches, Culture and Society in Contemporary Europe* (CCSCE), à toutes les branches du christianisme.

Traduction révisée par Virginie Collini.

Ce volume représente dans une large mesure la reprise et l'achèvement de cette première réunion à Venise.¹ En effet, en raison des engagements de certains auteurs et pour des questions d'organisation qui ont retardé la publication du présent livre, il n'a pas été possible d'inclure les communications présentées à Venise par Jan De Maeyer, « Leo XIII : the Pope of an Integrated Modernity », Sabine Lauderbach, « Benedict XV and the 'Idea of Europe' 1914-1922 » et Ignazio Veca, « Pio IX, il suo 'mito' e gli errori della società moderna : un montaggio ». Il a cependant été décidé d'y ajouter deux autres contributions afin de faire apparaître l'évolution du pontificat romain depuis 2013 : l'une sur le pontificat de Benoît XVI, qui avait fait l'objet d'une table ronde au workshop du 2012,² et l'autre sur le pape François.

Au cours du siècle dernier, le rôle du pape a changé plusieurs fois et à différents degrés. Sur le plan politique d'abord, la transformation a été extraordinaire, avec la réduction de la principauté du pape à une dimension essentiellement symbolique (bien qu'avec les accords du Latran de 1929 - en particulier avec le Traité entre le Saint-Siège et l'Italie - , les qualités de chef d'État aient été à nouveau attribuées au pontife).³ Si l'on se concentre en revanche sur les aspects ecclésiastiques, c'est-à-dire sur le pape en tant qu'évêque de Rome et chef de l'Église catholique, le pontificat, à la moitié du XXe siècle semblait suivre une ligne qui conduisit certains savants à voir en Pie XII l'expression la plus aboutie du pontificat et de son magistère. Ces opinions furent toutefois rapidement démenties par le pontificat innovant de Jean XXIII. Pour se borner brièvement à trois observations concernant les changements non négligeables survenus au cours des dernières décennies, on peut se référer en premier lieu à la disparition - avec l'élection de Jean-Paul II, le 16 octobre 1978 - de la tradition séculaire d'élire des papes de provenance italienne, en second lieu au retour, après plusieurs siècles mais dans une situation toute à fait différente et pour des causes fondamentalement inédites, au renoncement à la charge pontificale - avec Benoît XVI, en février 2013 - et enfin, à l'élection du premier pape américain, Jorge Mario Bergoglio, le 13 mars

1 Les actes du deuxième workshop, qui s'est tenu à la Scuola Normale Superiore de Pisa, le 7 et 8 juin 2013, avec la coordination organisationnelle de Daniele Menozzi, ont été publiés entre-temps : cf. Menozzi, *Cattolicesimo, Nazione*. Le troisième workshop s'est déroulé à Rome, du 5 au 7 juin 2014, à l'Academia Belgica, sur le sujet : « Catholics, Modernity and the Media », organisé par le KADOC de Leuven - et en particulier par son directeur, Jan De Maeyer - et le Deutsches Historisches Institut de Rome dont le directeur, Martin Baumeister, se joignait au réseau de recherche. Le 2-4 juillet 2015, grâce aux efforts de Claus Arnold, s'est tenu le quatrième workshop, à la Johannes Gutenberg-Universität Mainz, sur le thème de « Church and Socialism ».

2 *Il pontificato di Benedetto XVI tra cronaca e storia*, par C. Arnold, J. De Maeyer, D. Menozzi, Ph. Portier, G. Vian.

3 Voir l'art. 26 du *Trattato fra la Santa Sede e l'Italia*, nr. 1486.

2013. Le pontificat du pape François est, en outre, indubitablement marqué par une large ouverture à la collégialité des évêques (poursuivant ainsi d'une certaine façon et bien que dans une situation différente, une ligne qui avait été suivie par Jean XXIII en son temps). En résumé, en observant les changements intervenus dans le pontificat à l'époque contemporaine, nous pouvons être conduit à penser que cette institution, dont l'origine remonte au premier millénaire et qui pendant longtemps a apparemment été caractérisée par des formes à l'apparence presque immuables, s'est largement transformée ces derniers temps. Il est assez évident que, à travers des processus tantôt lents et complexes, dans un certain sens forcés par les conditions de la société et par ses phénomènes et tantôt à travers des changements engagés au moyen d'accélération planifiées, le pontificat s'est dans une certaine mesure modernisé. Il a en outre réussi à se confronter avec la modernité non seulement de façon antagoniste et par des attitudes fermées mais aussi et au contraire en accroissant au fur et à mesure sa capacité à être en phase avec les exigences, les besoins et les dynamiques de la société globale. Tout cela ne s'est cependant pas passé paisiblement, en termes prévisibles, nets. Plusieurs éléments exposés dans les chapitres de ce volume permettent d'ailleurs de saisir les difficultés qui ont marqué la cohabitation longue et agitée entre l'Église catholique, et en particulier le Saint-Siège, et la modernité.⁴

Sante Lesti examine ainsi le rapport entre Benoît XV et la modernité - bien peu approfondi du point de vue historiographique pour ce qui concerne le pontificat de Giacomo Della Chiesa -⁵ à partir de l'analyse de l'enseignement du pape sur la prédication pendant la première guerre mondiale. Il montre comment, dans le contexte d'une dénonciation des maux de la modernité - libre examen, modernisme, socialisme, sécularisation -, les erreurs des individus, celles des nations et l'apostasie du christianisme constituent un écho au châtement divin administré aux hommes avec la guerre. L'importance donnée à la fraternité entre les hommes, devenue prioritaire par rapport aux prières en faveur de l'aspiration légitime à la victoire en guerre de son propre pays, poussa Benoît XV à prendre ses distances avec « le nationalisme exagéré » et à tourner sa critique vers une modernité qui semblait marquée en profondeur par l'irreligion et l'impiété.

Pendant la longue période de temps qui concerne l'histoire des rapports entre le pontificat et la modernité, les Archives Secrètes du Vatican aussi, l'institution principale de conservation des documents produits par les papes, ont été plusieurs fois réorganisées afin de leur assurer une réelle modernisation, sur fond de processus de réforme de la curie romaine. L'article d'Alejandro Mario Dieguez en donne un aperçu en se penchant

4 Aperçu en Menozzi, « Cristianesimo e modernità ».

5 Sur son pontificat, voir maintenant Melloni, Cavagnini, Grossi, *Benedetto XV*.

sur la période difficile de l'après-crise moderniste et des années de la première guerre mondiale. Cette contribution offre une étude introductive des documents relatifs au pontificat de Benoît XV versés aux *positiones* de la Congrégation Consistoriale. Après le Saint-Office, ce dicastère était à ce moment-là le plus puissant parmi les dicastères de la curie en raison de ses compétences au sujet des évêques des pays d'ancienne tradition chrétienne et de leurs diocèses. La comparaison établit avec le précédent pontificat de Pie X permet d'entrevoir, grâce à la documentation conservée auprès de la Consistoriale, une plus grande disponibilité en faveur d'une modernisation des moyens et instruments par dérogation à la réglementation en vigueur. Même si, après un premier examen de la documentation, les préoccupations antimodernistes, bien représentées, entre autres, par le cardinal De Lai, secrétaire du dicastère, semblent se poursuivre, Dieguez souligne à juste titre la nécessité d'étudier d'une façon plus systématique et à partir de la nouvelle documentation, l'attitude de la Consistoriale pendant les pontificats de Benoît XV et Pie XI.

L'utilisation des mass media comme nouveaux outils au service de la pastorale et de la diffusion des messages religieux par l'Église catholique constitue une modernisation plus évidente. Quant à la radio, l'essai de Raffaella Perin sur Radio Vatican le montre bien. Cette radio en fait ne s'imposa que progressivement, à partir de la deuxième partie du pontificat de Pie XI, comme outil moderne d'apostolat et de propagande avant de devenir un moyen significatif d'information sur les orientations du Saint-Siège pendant la conjoncture dramatique de la deuxième guerre mondiale. Radio Vatican a pourtant fini par étendre son emprise même sur les méthodes et les contenus de l'apostolat catholique. Elle a donc ouvert, dans une certaine mesure, une petite brèche à travers laquelle certains aspects de la modernité ont été accueillis par le Saint-Siège, bien qu'avec une somme d'incertitudes, d'oppositions et une certaine ambiguïté et dans une perspective d'ensemble qui continuait à opposer la vision catholique du monde élaborée par le magistère et celle de la modernité laïque.

L'étude conduite par Daniele Menozzi à propos du débat autour de la 'fourberie' judaïque, par référence à la prière pour les Juifs de la liturgie du Vendredi saint, révèle la persistance de sérieuses difficultés vis-à-vis de plusieurs aspects de la modernité. Au cours du XXe siècle, l'Église romaine s'opposa longuement à la réforme de cette oraison devenue depuis des siècles injurieuse en raison des traductions qui étaient faites, dans les langues communes, du mot latin 'perfidia'. Les résistances au changement invoqué en particulier par la Société des Amis d'Israël dans la deuxième moitié des années vingt, entraînerent même le refus des résultats de la recherche historique moderne, qui avait démontré l'absence de fins diffamatoires dans la pratique liturgique au sein de laquelle avait été, à l'origine, introduite l'oraison pour les Juifs. Pas même la Shoah n'amena le Saint-Siège à revoir la liturgie du Vendredi saint : Rome continua de

proposer un « antisémitisme autorisé » alternatif à sa version plus radicale et à défendre une ecclésiologie qui reposait sur l'indéfectibilité du magistère de l'Église. La modification de la prière pour les Juifs fut ensuite décidée en 1959 par Jean XXIII, un fait qui confirme l'ouverture de Roncalli à l'égard des nouveautés introduites par la culture historique moderne.

D'autres articles montrent l'attitude du pontificat à des moments-clés de l'histoire contemporaine de l'Église catholique. L'étude de Claus Arnold, en examinant les différents traitements réservés par le magistère romain à Alfred Loisy et à George Tyrrell – deux des personnages les plus éminents du modernisme catholique – et en les replaçant dans un cadre institutionnel, permet aussi une compréhension spécifique des phénomènes de rejet de la modernité qui marquent profondément le pontificat de Pie X (1903-1914) dans les années de cette grave crise doctrinale qui bouleversa l'Église catholique. Au fond, Pie X agit en réorganisant la tête de l'Église en vue d'une possibilité d'intervention plus efficace et plus rapide. C'est ainsi que sont envisagés l'affaiblissement des rôles des dicastères de la curie romaine et le renforcement du pontificat, en particulier à travers le soutien de la Secrétairerie d'État et du secrétariat personnel du pape (la 'segretariola').

L'article de Giovanni Vian, de son côté, tente de préciser la signification et la portée de l'«aggiornamento» et du «renouveau» promu par Jean XXIII, pendant la préparation et au cours du Concile Vatican II, moment clé par lequel l'Église catholique entama une modification de sa propre relation avec la société contemporaine et avec la modernité. Malgré les incertitudes, les oscillations et les oppositions, un nouveau chemin commença alors dans l'histoire du catholicisme et du pontificat lui-même, qui, avec Roncalli, a vécu ses premières réelles ouvertures à certains aspects de la modernité. Un autre bref article fournit une petite synthèse sur « Paul VI : un pape réformateur pour une Église en phase avec son époque » offrant au moins quelques mots sur un pontificat qui mérite certainement et dans un autre contexte, un plus ample approfondissement.

Philippe Portier analyse la relation entre christianisme et modernité sous le pontificat de Jean-Paul II, avec une attention particulière portée à ses conséquences au niveau social et au niveau politique. Portier analyse l'interprétation de la modernité selon Wojtyła, il souligne le rôle de moteur indispensable de la modernité que le pape d'origine polonaise attribuait au christianisme. Il montre l'horizon de la nouvelle chrétienté profane, qui, en s'opposant à la chrétienté sacrée, ne renonce pas à orienter à travers ses principes, ainsi qu'ils sont élaborés par le magistère de l'Église catholique, la société. À la base du bien commun, Jean-Paul II pose une vision du droit naturel qui s'inspire à son tour de la révélation chrétienne. Le pontificat de Wojtyła agit donc dans une perspective d'intransigeantisme catholique adapté, qui se mesure aux exigences d'une modernisation générale, sans toutefois en retenir pleinement les principes.

Valentina Ciciliot, quant à elle, montre bien comment Jean-Paul II a utilisé la « politique de sanctification » (à ses deux degrés, celui des béatifications et celui des canonisations) de façon exceptionnelle, comme un instrument véritable et important de direction de l'Église. Cette dernière, confrontée dans tous les domaines aux attentes et aux problèmes de la modernité radicale, fermée à toute hypothèse d'adaptation sans condition, va en effet proposer à la société sécularisée des modèles idéaux alternatifs (les bienheureux et les saints). Wojtyła élabore ainsi une stratégie de grande envergure, adressée aussi aux contextes culturels d'origine des nombreux sanctifiés de son pontificat.

Deux dernières contributions enfin, de Pierre Baudry et de Giovanni Vian, essaient d'offrir, sous différents points de vue, un aperçu critique de quelques lignes directrices sur les deux derniers pontificats. Baudry souligne l'importance du discours de Ratisbonne (septembre 2006) de Benoît XVI, qu'il lit à deux niveaux : théologique, en tant que réflexion sur le devenir de la 'raison' à l'époque moderne ; et politique, comme une tentative de relégitimer le catholicisme à l'aube du XXI^e siècle. Selon Baudry, on peut considérer le discours de Ratisbonne comme un résumé de la vision du pape Ratzinger au sujet des relations du catholicisme avec les confessions chrétiennes, avec l'islam et avec la modernité. Il affirmait la centralité du christianisme catholique et proposait un projet alternatif autant au libéralisme moderne qu'à un dialogue interreligieux dont les questions relatives à la violence ou à la 'raison' seraient exclues.

Vian aborde de son côté le rapport du pontificat de François (qui pourtant est encore en train de se développer) à la mondialisation. Bergoglio accompagne sa critique des effets négatifs de la mondialisation (la « mondialisation de l'indifférence » et du libéralisme économique) d'une certaine critique de quelques mythes de la modernité. Mais il agit cependant selon une perspective d'historicisation de l'Église. S'en suit une attitude proposant un apport de l'Église à la société sur un mode non intégraliste. Et en ce qui concerne l'organisation de l'institution ecclésiastique, face aux phénomènes d'aplatissement culturel et de centralisation, il a développé un magistère qui semble se faire l'écho des demandes des Églises des diverses localités du monde.

Ce volume a été publié avec le concours financier du Dipartimento di Studi Linguistici e Culturali Comparati de l'Università Ca' Foscari Venezia.

Venise, septembre 2017

Sources imprimées

« Trattato fra la Santa Sede e l'Italia ». Lora, Erminio (a cura di), *Enchiridion dei concordati. Due secoli di storia dei rapporti Chiesa-Stato*. Bologna : Edizioni Dehoniane, 2003, nr. 1460-87.

Bibliographie

Melloni, Alberto ; Cavagnini, Giovanni ; Grossi, Giulia (a cura di). *Benedetto XV. Papa Giacomo della Chiesa nel mondo dell'“inutile strage”*. Bologna : il Mulino, 2017.

Menozi, Daniele. « Cristianesimo e modernità ». Menozzi, Daniele (a cura di), *Cristianesimo*. Vol. 1 di *Le religioni e il mondo moderno*. A cura di Giovanni Filoramo. Torino : Einaudi, 2008, XXVII-XLVIII.

Menozi, Daniele (a cura di). *Cattolicesimo, Nazione e Nazionalismo. Catholicism, Nation and Nationalism*. Pisa : Edizioni della Normale, 2015.

Le pontificat romain dans l'époque contemporaine The Papacy in the Contemporary Age

sous la direction de | edited by Giovanni Vian

Pius X, Merry del Val and the Cases of Alfred Loisy and George Tyrrell Institutional Aspects of Antimodernism

Claus Arnold
(Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Deutschland)

Abstract During the modernist crisis the various institutions and persons within the Roman Curia acted in a complex manner. The article explores the different agencies and ways of repression by reconstructing the Roman treatment of the 'cases' of the French theologian Alfred Loisy (1857-1940) and the Anglo-Irish Ex-Jesuit George Tyrrell (1861-1909).

Summary 1 Pius X, the Roman Curia and Alfred Loisy. – 2 Merry del Val and the Case of George Tyrrell.

Keywords Modernism. Pius X. Loisy. Tyrrell. Merry del Val.

The cases of the two 'arch-heretics' of 'modernism', Alfred Loisy and George Tyrrell, were handled very differently by the Roman Magisterium.¹ The case of Loisy enjoyed not only the personal interest of Pius X, but also a full and complex treatment by the relevant Roman Congregations of the Index and the Inquisition leading to the Syllabus of 1907 and the subsequent extended discussion in the Holy Office concerning Loisy's excommunication in 1908. The case of Tyrrell, on the other hand, never came up before the two congregations, but was very close to the heart of Rafael Merry del Val, the Cardinal Secretary of State. This article gives a short comparative presentation of the two cases, in order to explore the institutional complexity of Roman antimodernism.

1 For the making of the modern Roman Magisterium see the seminal study of Unterburger *Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste?* Cf. also Wolf Hubert, "Wahr ist, was gelehrt wird' statt 'Gelehrt ist, was wahr ist'"; Schmeller, Ebner, Hoppe, *Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext*, 236-59.

1 Pius X, the Roman Curia and Alfred Loisy

'Modernism' is certainly the 'big topic' of the Pontificate of Pius X,² having attracted a considerable international scholarship and even today determining the judgment on Papa Sarto.³ The historiography on 'modernism', which had been very rich since the 1960s⁴ and had come to a certain conclusion and synthesis in the 1990s,⁵ has since been stimulated afresh by the opening of the *Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede* (ACDF)⁶ and by other newly accessible archival material, especially from the 'Segretariola' of Pius X in the *Archivio Segreto Vaticano* (ASV).⁷ The centenary of the encyclical *Pascendi* in 2007 was the occasion for conferences that led to an aggregation of the new research⁸ and also to some monographic syntheses of the topic.⁹ On the whole, the new archival research has contributed to a more differentiated picture of the workings of the Roman Curia¹⁰ under Pius X and to a more specific evaluation of the different theological orientations which were present within the Curia at the times of antimodernism.

Concerning Pius X himself, it has become clearer that as a part of his immense personal workload, which is mirrored in the mass of his autographical *minutae* in the ASV, the topics of *razionalismo* and *riformismo religioso* have played an important role for him right from the beginning of his Pontificate and not only from 1905/1906 onwards.¹¹ In 1905/1906

2 For the making of the modern Roman Magisterium see the seminal study of Unterburger, *Vom Lehramt*. Cf. also Wolf, "Wahr ist, was gelehrt wird".

3 Cf. Dieguez, Pagano, *Le carte del 'Sacro Tavolo'*, XXIV: Il modernismo è "senza dubbio il 'grande tema' del pontificato piano, quello più indagato, il cui interesse attrae ancora in misura notevole l'attenzione degli storici, sia italiani che stranieri [...] e la cui analisi ha determinato e ancora determina il giudizio che sovente si pronuncia su Pio X".

4 Cf. for instance Poulat, *Histoire, dogme et critique*; Bedeschi, *La Curia Romana*.

5 Botti, Cerrato, *Il Modernismo*; Jodock, *Catholicism*; Wolf, *Antimodernismus und Modernismus*.

6 Helpful tools for research in the ACDF are the volumes „Grundlagenforschung“, ed. by Wolf Hubert in his series "Römische Inquisition und Indexkongregation". Cf. for instance Wolf, Schwedt, Lagatz, *Prosopographie*.

7 Dieguez, *L'Archivio particolare di Pio X*; Dieguez, *Carte Pio X*; Dieguez, "La nuova documentazione", 169-85; Pagano, "Inediti".

8 Wolf, Schepers, "In wilder zügelloser Jagd"; Nicoletti, Weiss, *Il modernismo*.

9 Arnold, *Kleine Geschichte*; Verucci, *L'eresia*; Arnold, Vian, *La condanna*; Vian, *Il modernismo. La Chiesa*. Cf. Vian, "Il modernismo. Un itinerario".

10 On the Roman Curia in general cf. Jankowiak, *La Curie*.

11 This was the opinion of Lorenzo Bedeschi; cf. Bedeschi, *La Curia Romana*, 46-9; Bedeschi, *L'Antimodernismo in Italia*, 20-1.

the works of Paul Viollet, Lucien Laberthonnière and Antonio Fogazzaro were put on the Index, and the Pope himself, in the Encyclical *Pieni l'animo* (July 1906), warned against the infection of the younger clergy by the “atmosfera di veleno” in the secular society.¹² Already in his inaugural Encyclical *E supremi apostolatus* of August 1903 he had addressed the danger of rationalism and semi-rationalism amongst the clergy.¹³ As early as November 1903 the Pope made a momentous decision: the case of Alfred Loisy, which had been dealt with very thoroughly but somewhat dilatorily in the Congregation of Index since 1901, was transferred to the Holy Office, where a condemnation was reached quickly in December 1903.¹⁴ It is clear that Pius X reacted to the wishes of a great part of the French episcopate, especially of Cardinal Richard of Paris, who had handed over a Syllabus of the errors of Loisy to the new Pope in his audience of November 1st 1903. In December 1903 Richard confirmed his fears concerning Loisy in a long letter to the Pope. Parallel to this, Bishop Charles-François Turinaz of Nancy wrote to Cardinal Merry del Val and drew up a far more complex scenario of danger (similar to that which would prevail later in the “Sodalitium pianum”).¹⁵ This scenario included not only theologians like Alfred Loisy and Albert Houtin, but also politicians such as Romolo Murri and Marc Sangnier:

Les Démocrates chrétiens sont une véritable secte, aussi déloyale que celle des Jansénistes, et qui conteste pas seulement quelques dogmes chrétiens, mais qui va à la révolution absolue dans la société et dans l'Eglise, à la négation du surnaturel dans le christianisme et, par conséquent, à une complète apostasie.¹⁶

The personal involvement of Pius X in the case of Alfred Loisy and the (failed) submission of Loisy in 1904 is well known.¹⁷ But at least in this phase of the modernist crisis the Pope left the task of fighting the *reli-*

12 Cf. Vian, *Il modernismo. La Chiesa*, 59.

13 Vian, *Il modernismo. La Chiesa*, 53: “Vigileremo con diligenza somma affinché i membri del clero non siano tratti alle insidie di una certa scienza nuova e fallace, che in Cristo non s'insapora, e che con larvati e subdoli argomenti si studia di dar passo agli errori del razionalismo e semirazionalismo”.

14 For the details cf. Arnold, Losito, *La censure*.

15 Cf. Pagano, “Il fondo”; Weiss, *Modernismus*, 133-203; Unterburger, “Für Familie, Staat und Religion”.

16 Turinaz to Merry del Val, December 10, 1903; Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano (= ASV) *Segr. Stato*, Anno 1908 rubr. 82, fasc. 8, fol. 124r-125v. Cf. Arnold, Losito, *La censure*, 111 ss.

17 Cf. Poulat, *Alfred Loisy*, 118-27; Guasco, *Alfred Loisy*, 95-117.

gious rationalism mainly to the competent Roman Congregations, namely the Holy Office, and to the Congregation of Index. However, it seems as if the laborious process of the drafting of *Lamentabili* in the Holy Office exhausted the patience of Pius X and his Cardinal Secretary Merry del Val. Especially, since additional pressure by the latter was needed to bring about the excommunication of Loisy in 1908.¹⁸ A certain impatience of the Pope with the slow dealings of the Holy Office and the Congregation of the Index can also be detected in other cases: In 1906 Pius X wanted to put Fogazzaro's *Santo* on the Index without further discussion. The secretary of the Congregation of the Index, the German Dominican Thomas Esser, had to convince him to follow the *règlement* of Benedict XIV.¹⁹ In 1913 the Pope wanted to simplify the latter *règlement* fundamentally, but met the opposition of Benedetto Cardinal Lorenzelli, a notable *Leontreiziste*, who insisted vehemently on the old mode of procedure.²⁰ Before this background it becomes understandable why Cardinal De Lai's Consistorial Congregation started to 'assist the Index with the prohibition of books for the use in seminaries.'²¹ When the majority of Consultors and Cardinals in the Index voted for the censuring of Charles Maurras "Action française" in 1913, strongly antimodernist consultors and members like Pie de Langogne, van Rossum and Joseph Lemius had to appeal directly to the Pope in order to make him suspend the publication of the condemnation.²²

If *Lamentabili* had not quite come out as intended by Pius X, the encyclical *Pascendi* (September 8, 1907) certainly did.²³ *Pascendi* was directly inspired by an antimodernist theologian. The fundamental idea of not addressing this or that wrong proposition but of characterising synthetically the habitus of the modernist heresy, which presented a new quality in the history of heresy, came early in 1907 from the Bavarian Dominican Albert Maria Weiß.²⁴ His Latin letter had been handed on to Pius X by Giuseppe Toniolo. In his famous discourse before the Cardinals in the Consistory of April 17, 1907, which Lorenzo Bedeschi has called a "first theoretical

18 See Arnold, Losito, "*Lamentabili sane exitu*", 75-89.

19 Città del Vaticano, Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (=ACDF) *Indice Diarii 1894-1907* (I.22), 215-19. Cf. Semeraro, "Il 'caso' Fogazzaro; Tolomio, *DimENTICARE*, 107-17, 219-27.

20 Verucci, *L'eresia*, 59ss.

21 On De Lai: Vian, *La riforma*.

22 Prévotat, *Les catholiques*, 189 ss; cf. Arnold, "Der Antimodernismus".

23 Cf. for a detailed analysis: Arnold, "Antimodernismo".

24 On him see Weiss, *Modernismus*, 133-203.

outline of antimodernism",²⁵ the Pope used phrases directly from the letter of Weiß.²⁶

The process of the making of *Pascendi* in 1907 can be reconstructed thus: Albert Maria Weiß provided the basic idea for *Pascendi*. Cardinal Vives y Tutò OFM Cap, member of the inner circle around Pius X, then sketched the disciplinary part of the encyclical. But Weiß's exposé was too dry and scholastic as to function as a text for an encyclical. It has long been known that finally, with the help of Merry del Val, Joseph Lemius OMI²⁷ was found as draftsman for the doctrinal part of the encyclical,²⁸ and the Roman material accessible today shows that he wrote the moral part and most of the introduction and the end as well. Lemius directed *Pascendi* in the first place against Loisy: his personal interest was to explicitly show the philosophical implications and preconditions of Loisy's exegesis. Apart from Loisy's writings, he used primarily Laberthonnière and the Italian *Quello che vogliamo*.²⁹

Although the main authors of the Encyclical were Lemius, who had Weiß's material at his disposal, as well as Toniolo, Vives y Tutò and Merry del Val (who was involved in the whole process of the final redaction and translation which lay in the hands of Vincenzo Sardi), it is clear that Pius X oversaw the entire project personally. In the heresy which was now called "modernism" he perceived a diabolical danger for the faith of the simple Catholics and a conspiracy within the Church against the Church.³⁰

Pascendi, the multi-tool against all modern heresies (in theory and practice), and not *Lamentabili*, was the kind of document which Pius X,

25 Bedeschi, *L'Antimodernismo in Italia*, 36. Cf. Daly, *Transcendence*, 191.

26 Cf. Arnold, "Antimodernismo", 350-1.

27 On him cf. Boudens, "Le P. Joseph Lemius", 61-76; Winter, "Joseph Lemius".

28 Rivière, "Qui rédigea".

29 A Pio X. *Quello che vogliamo. Lettera aperta di un gruppo di sacerdoti*, Roma 1907. Cf. Bedeschi, *Interpretazioni*, 150-70.

30 This becomes clear from the *minuta autografa* di San Pio X, which was used by Vincenzo Sardi for the redaction of *Pascendi*: "L'implacabile nemico del genere umano non dorme mai; secondo le vicende dei tempi, ed il prodursi degli avvenimenti cambia tatticamente linguaggio, ma sempre pronto alla lotta, anzi quanto più l'errore inseguito dalla verità è condannato a nascondersi e tanto più è da temersi per le pericolose imboscate dietro le quali non tarderà molto a ristabilire le sue batterie sempre micidiali. - Perciò non potremo mai abbandonarci ad una falsa sicurezza senza incorrere in quegli anatemi lanciati contro i falsi profeti che annunciavano la pace dove la pace non era, e cantavano la vittoria quando tutto ci chiamava al combattimento. E se questo è necessario in tutti i tempi, lo è specialmente in questo, in cui la grande cospirazione ordita direttamente contro nostro Signor Gesù Cristo, contro la sua religione soprannaturale e rivelata, contro la sua Chiesa e il suo Sacerdozio, è arrivata al punto che quasi suscitava nello spirito dei popoli i falsi maestri che dicono bene al male e male al bene, *vocantes tenebras lucem et lucem tenebras*, seducendo molte intelligenze che si piegano ad ogni vento di dottrina. - Per questo crediamo sia venuto *il tempus loquendi*." ASV Ep. ad Princ., Positiones et minutae 157, fasc. 35A.

“the conservative reformer” (Roger Aubert),³¹ and his circle (Vives y Tutò, Merry del Val, De Lai) needed. Their concept of a conservative modernization of the Church,³² which implied a centralized and effective control of dissidents, was not always compatible with the slow workings of the Congregations of Index and Inquisition.

On the other hand, the recent studies of Judith Schepers³³ have shown that three years later, in 1910, Pope Pius X confirmed the competence of the Holy Office (and not of De Lai's *Concistoriale*) for the modernist heresy and that he personally entrusted the *Sant'Uffizio* with a new offensive against modernism. This included, among other things, the drafting of the antimodernist oath, which he then published in his *Motu proprio* “*Sacrorum Antistitum*”. The oath was mainly written by Louis Billot and Willem van Rossum as consultors of the Holy Office. When it came to a later discussion on the doctrinal character of the oath and the consequences for dissidents (simple suspension or excommunication), they attributed to it the character of a *professio fidei*. The Cardinals of the Holy Office, however, overruled this interpretation and declared the oath a merely disciplinary declaration of adherence to the magisterium of the Church. This rather momentous decision was also ratified by Pius X.

2 Merry del Val and the Case of George Tyrrell

But now to the case of George Tyrrell, which provides interesting material for comparison. At least in his latter stages, the case of Tyrrell was dealt with almost exclusively by Cardinal Merry del Val (in close coordination with Pius X). The archives of the *Segreteria di Stato* give some new insight into this ‘treatment’ and will be explored here for the first time in this respect. The attractiveness of the relatively new material from the Holy Office should not make us forget the wealth of theologically relevant material in the Vatican Secret Archives and keep in mind that only a wide perspective on all relevant Roman Congregations can fully explain the curial antimodernism.

The ASV *Segreteria di Stato* contains a huge *fascicolo* on Tyrrell, Henri Bremond and Maude Petre under the year of 1910. Curiously enough, but nevertheless very logically, the *fascicolo* has not been filed under *rubrica* 82, where most of the antimodernist material can be found,³⁴ but under

31 Cf. Jedin, *Storia della Chiesa*, 457-577. Cf. anche La Bella, *Pio X*.

32 Cf. the seminal study of Fantappiè, *Chiesa Romana*, and the critique by Vian, “Pio X grande riformatore?”, 167-89.

33 Schepers, “Tra fede e obbedienza”; *Streitbare Brüder*.

34 ASV Segr. di Stato 1908 rubr. 82. Cf. for instance Vian, “La Pascendi”; Losito, “La preparazione”.

rubrica 9, which contains material concerning the religious orders.³⁵ In fact both Tyrrell and Bremond had been Jesuits, and Maude Petre had been the English/Irish Provincial of the “Daughters of Mary”. I first discovered the material in 1995 and had it copied then, but David Schultenover, the great Tyrrell-expert,³⁶ told me later that he had found the *fascicolo* even before. But neither he nor I have used the material since then. One reason why the search for material concerning Tyrrell in the Vatican Archives had not been so thorough before, is the tale that after the death of Merry del Val’s former secretary, the famous Cardinal Nicola Canali,³⁷ all the archival material collected by Canali for the beatification of Merry del Val had been burned in an incendiary in his apartment. Especially Robrecht Boudens³⁸ and Gary Lease³⁹ have highlighted this fact in their treatment of the case of Tyrrell. Now it may well be possible that Canali, who had already pushed the beatification of Pius X in order to make free the way for his hero Merry del Val,⁴⁰ had collected a lot of material. However, Merry’s actions against Tyrrell were not a private enterprise, but part of his job as Secretary of State. Therefore most of the relevant documentation, if not all, should be conserved in the Vatican Archives. Gary Lease has nevertheless substantially advanced our knowledge of the case of Tyrrell by exploring the rich material in the archives of the Archdiocese of Southwark in which Tyrrell lived before his death. Boudens and Lease have highlighted the role of Merry del Val, but we will see more in detail.⁴¹

The ‘case’ of George Tyrrell never came directly before the Holy Office or the Congregation of the Index.⁴² This had to do with his double quality as Jesuit and Anglo-Irishman. Already in 1901, some people found the way Tyrrell was dealt with exemplary: such as the Franciscan David Fleming, secretary of the Biblical Commission and consultor of the Holy Office. When Loisy was denounced to the Holy Office in 1901 Fleming wanted to avoid a dogmatic discussion at any costs. In his *parere* he recommended to act against Loisy *personally*, as it had been done in England with Tyrrell.⁴³ What

35 ASV, Segr. Stato, 1910, rubr. 9, fasc. 3.

36 Schultenover, *George Tyrrell*.

37 Cf. Anger, “Canali”.

38 Boudens, “George Tyrrell. Last Illness”, 341.

39 Lease, “Merry del Val”.

40 This was at least the claim of the (in-)famous Roger Peyrefitte; on him: Berger, “Peyrefitte”.

41 In this context it is a pity that the dissertation of Albert Flores on Merry del Val at the Gregorian is still inaccessible; cf. Flores, “Vigilance Over Rectors”.

42 During the preparation of *Lamentabili* Tyrrell is envisaged only indirectly via a citation of him by Mignot: Arnold, Losito, “*Lamentabili sane exitu*”, 36, 243.

43 Arnold, Losito, *La censure*, 23-4.

did he mean by this?⁴⁴ The Jesuit George Tyrrell first got into trouble in 1899 by his article *A perverted devotion* which criticised the grim eschatology of some ecclesiastical authors. Tyrrell was denounced to the General of the order, Fr. Luis Martin, and amongst the denouncers was Rafael Merry del Val, President of the Pontifical Diplomatic Academy. Merry del Val had been educated in England and remained interested in all English affairs – famously as an opponent of the validity of the Anglican Orders, when serving as secretary of the Commission on this problem which Leo XIII had instituted.⁴⁵ After an internal censuring in the society, Tyrrell was silenced and had to write pseudonymously or for private circulation only. Furthermore, Merry del Val, with the alleged consensus of Leo XIII, inspired the English Primate Cardinal Vaughan to issue a Joint Pastoral Letter of the English bishops against liberalism which was also directed against Tyrrell. David Schultenover has shown that this Pastoral had been written in Rome, organised by Merry del Val, and was then published in England.⁴⁶

Although Merry del Val had functions in the Curia of Leo XIII, the activities mentioned above bear traces of the private crusade of someone who was especially interested in the affairs of the country in which he had grown up and where he had studied theology. As Secretary of State of Pius X, Merry del Val had ample opportunity to indulge in his English interests more officially. Tyrrell's case came up before him after the Jesuit had been expelled from his order. Cardinal Mercier of Mechelen was willing to incardinate Tyrrell in his diocese and wrote to Merry del Val on June 11, 1906 in order to speed up Tyrrell's process of secularisation:

J'obéis à un sentiment de charité en appelant la bienveillante attention de V.E. sur le pauvre George Tyrrell qui récemment a quitté la Compagnie de Jésus. Je suis en possession d'une correspondance intime, secrète, échangée entre l'ex-jésuite et une personne à laquelle il ouvre son âme. Il souffre beaucoup de son isolement moral; il est au fond très pieux et la privation du bonheur de célébrer la Messe le peint vivement.⁴⁷

The charitable tone of Mercier was missing in the covering letter with which Merry sent it on to Cardinal Ferrata, Prefect of the Congregation for the Religious: Merry had presented the matter to Pope Pius X, and the ensuing decision to sharpen the conditions under which Tyrrell's suspension

44 For the following cf. the excellent study of Schultenover, *A View*.

45 Rambaldi, *Ordinazioni*.

46 Schultenover, *A view*, 139-58.

47 ASV, Segr. Stato, 1910, rubr. 9, fasc. 3, fol. 7-8. For the context cf. Kelly, "Medievalism".

should be lifted, paved the way to Tyrrell's eventual excommunication.⁴⁸ Merry wrote to Ferrata:

riguardo alla condizione che egli [l'arcivescovo di Malines] sembra vo-
lergli imporre di nulla pubblicare senza il consenso di persona compe-
tente designata dall'Arcivescovo, sarebbe opportuno far conoscere a
Mgr Mercier che tale condizione potrebbe essere insufficiente, perché
il Tyrrell è pericoloso non solo per ciò che può pubblicare a stampa ma
eziandio per le corrispondenze epistolari che ama di avere specialmente
con giovani studenti.⁴⁹

Clearly, Pius X and Merry were of one mind concerning Tyrrell. Ferrata executed their will, and Mercier was informed that Tyrrell's suspension would be lifted

on the condition that the same Tyrrell pledge himself formally neither to publish anything on religious questions nor to hold epistolary correspondence without the previous approbation of a competent person approved by Your Eminence.⁵⁰

These harsh conditions embittered Tyrrell further and led to a radicalization of his position. Tyrrell attributed the imposition of these conditions to Cardinal Ferrata, and therefore wrote a passionate letter to Merry del Val, in order to appeal to the Pope directly⁵¹ – a vain undertaking as we now know. Very coolly, Merry passed the letter on to Ferrata,⁵² and Tyrrell remained without reply and also suspended.

Merry del Val came back into the story of Tyrrell in October 1907. On the 12th of October Archbishop Amigo of Southwark, in whose diocese Tyrrell resided, wrote to Cardinal Gotti of the *Propaganda Fide* in order to inform him of Tyrrell's articles against *Lamentabili* and *Pascendi*. Amigo expounded:

un grand nombre de Catholiques sont très scandalisés, et peut-être ils le seront encore plus s'ils sauraient qu'il recoit la sainte Communion chaque matin dans mon diocèse. Comme le cas, Tyrrell est bien connu

48 Cf. Boudens, "George Tyrrell and Cardinal Mercier".

49 Merry to Ferrata, 14th June 1906; ASV, Segr. Stato, 1910, rubr. 9, fasc. 3, fol. 6 (draft).

50 Translation of Boudens, "George Tyrrell and Cardinal Mercier", 343. The letter of Ferrata (of 18 June 1906) is published in Petre, *Autobiography and Life*, 504.

51 ASV, Segr. Stato, 1910, rubr. 9, fasc. 3, fol. 11-12. The letter is published in Petre, *Autobiography and Life*, 2: 505-6.

52 ASV, Segr. Stato, 1910, rubr. 9, fasc. 3, fol. 13.

à Rome, et la question est 'sub judice', je ne crois pas que je dois agir sans consulter le saint Siège.⁵³

The letter was duly passed on to the Pope and only five days after he had written to Gotti, Amigo was informed by Merry del Val of the following decision:

Sua Santità, avendo portato la Sua attenzione su quanto la S.V. esponeva, mi ha dato incarico di significarle essere Suo volere che Ella intimi all'anzidetto Signor Tyrrel [sic] *la privazione della partecipazione dei sacramenti*, e gli partecipi in pari tempo che il suo caso è *riservato alla Santa Sede*.⁵⁴

Thus, Tyrrell was excommunicated without much ado and remained so until his death. In the case of Loisy, it had taken four years, between 1904 and 1908, before his excommunication had been decreed by the Holy Office.

Now, as Gary Lease has pointed out,⁵⁵ a special relationship between Merry del Val and Amigo developed, and the direct exchange between Merry and the archbishop of Southwark exceeded the normal ways of communication between the Secretary of State and a Bishop. It seems that Merry dictated the letters to a typewriter in English (if he did not type them himself), and in any case he corrected them in his own hand. Amigo interested Merry for the case of Maude Petre, and Merry's hand was behind the diocesan excommunication of Tyrrell's friend. He also kept him informed about Tyrrell's illness and death, even telegraphically, and finally the documentation explodes in quantity concerning the suspension of Henry Bremond who had officiated at Tyrrell's burial. In fact, the entire documentation of Bishop Amigo concerning Tyrrell's death, letters and telegrams by the Prior of Storrington, letters from Maude Petre and Henri Bremond, have found their way into the Vatican Archives.⁵⁶ Merry was in full control, and any new reconstruction of the battle which was waged on and after the deathbed of Tyrrell should take this into account. It is impossible to present the wealth of material here and so I will end with two points, in which I try to conceptualize the findings concerning Tyrrell.

A first point: Merry did not act without the consent of Pius X - this fits nicely into the picture drawn by Giovanni Vian, Alejandro Dieguez and Albert Flores, who have shown how much Pius X was in control and how loyally Merry del Val behaved. Nevertheless, the pope decided mainly on

53 ASV, Segr. Stato, 1910, rubr. 9, fasc. 3, fol. 15.

54 ASV, Segr. Stato, 1910, rubr. 9, fasc. 3, fol. 17 (draft).

55 Lease G., "Merry del Val", 146.

56 ASV, Segr. Stato, 1910, rubr. 9, fasc. 3, fol. 30-123. For a short summary of the related material in the Southwark Diocesan Archives cf. Lease G., "Merry del Val", 155 fn. 94.

what was presented to him, and Merry had a very special interest and a very thorough engagement in the case of Tyrrell, especially in its later stages. On the other hand, Merry had cultivated special links with Britain before: with Cardinal Vaughan and with Cardinal Bourne.⁵⁷

A second and more comprehensive finding: I think it would not be sufficient to describe the way Tyrrell was dealt with as purely *disciplinary* in comparison to the *doctrinal* treatment of Loisy's case. There were very clear theological and political choices behind the measures taken by Pius X and Merry del Val against Tyrrell. It would be more precise to characterise this way of handling as *executive*. The doctrine of the papal primacy enables the Roman pontiff to act directly and freely at any time, even without the help and advice of his own Congregations in the Roman Curia. Thus, the increased importance of the Secretary of State and of the *secretario-la* of the Pope under Pius X is only logical and an implementation of the Pope's own wish for swift and effective action without long deliberations. This way of doing things executively, and sometimes para-canonically, has remained popular in the Roman Curia as we can see by the recent depositions of bishops.⁵⁸

In comparison to this peculiar way of 'modernization' and centralisation, the dealings of the Index and the Inquisition were comparatively old-fashioned because they involved remainders of the collegial way of church governing, both on the level of the consultors and the members of the Congregations. The re-dimensioning of the two doctrinal Congregations of the Index and the Inquisition under Pius X seems clear to me. It happened in favour of the Secretary of State and, even more effectively, in the *Consistoriale* under De Lai (whose importance has been demonstrated by Giovanni Vian). Ironically, Merry del Val became Secretary of the Holy Office in 1914, which is perhaps one of the most decisive turning points in the curial history of the 20th century. The Holy Office, which had been marginalised under Pius X, was now turned into a repressive powerhouse and remained so for a very long time. Merry del Val achieved this with the help of collaborators like Nicola Canali. Centralisation took place here as well: the Congregation of the Index was re-absorbed into the Holy Office in 1917. Thus, antimodernism first marginalised and then strengthened the power of the Holy Office.

57 Cf. Schultenover, *A View*.

58 Cf. Lüdecke, "Entfernung von Diözesanbischöfen".

Published Sources

A Pio X. *Quello che vogliamo. Lettera aperta di un gruppo di sacerdoti*. Roma, 1907.

Petre, Maude D. *Autobiography and Life of George Tyrrell*, vol. 2. London: Edward Arnold, 1912.

Bibliography

Anger, Gunnar. s.v. "Canali". *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. Nordhausen: Bautz, 2008, 29: 261-2.

Arnold, Claus. "Der Antimodernismus unter Pius X. Von Alfred Loisy zu Charles Maurras". *Historisches Jahrbuch*, 125, 2005, 153-68.

Arnold, Claus. *Kleine Geschichte des Modernismus*. Freiburg: Herder, 2007.

Arnold, Claus. "Antimodernismo e magistero romano: la redazione della Pascendi". *Rivista di storia del cristianesimo*, 5, 2008, 345-64.

Arnold, Claus; Losito, Giacomo (éds.). *La censure d'Alfred Loisy (1903). Les documents des Congrégations de l'Index et du Saint Office*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009. *Fontes Archivi Sancti Officii Romani* 4.

Arnold, Claus; Losito, Giacomo (éds.). "*Lamentabili sane exitu*" (1907). *Les documents préparatoires du Saint Office*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2011. *Fontes Archivii Sancti Officii Romani, Series documentorum archivi Congregationis pro Doctrina Fidei* 6.

Arnold, Claus; Vian, Giovanni (a cura di). *La condanna del modernismo. Documenti, interpretazioni, conseguenze*. Roma: Viella, 2010.

Bedeschi, Lorenzo. *La Curia Romana durante la Crisi Modernista. Episodi e metodi di governo*. Parma: Guanda, 1968.

Bedeschi, Lorenzo. *Interpretazioni e sviluppo del modernismo cattolico*. Milano: Bompiani, 1975.

Bedeschi, Lorenzo. *L'Antimodernismo in Italia. Accusatori, polemisti, fanatici*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2000.

Berger, David. s.v. "Peyrefitte". *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*. Nordhausen: Bautz, 2010, 31: 1057-61.

Botti, Alfonso; Cerrato, Rocco (a cura di). *Il Modernismo tra Cristianità e Secolarizzazione = Atti del Convegno Internazionale di Urbino (1-4 ottobre 1997)*. Urbino: Quattro venti, 2000.

Boudens, Robrecht. "George Tyrrell and Cardinal Mercier. A Contribution to the History of Modernism". *Église et Théologie*, 1, 1970, 313-51.

Boudens, Robrecht. "Le P. Joseph Lemius O.M.I. et 'L'Affaire Lahitton' (1909-1912)". *Vie/Oblate Life*, 40, 1981, 61-76.

Boudens, Robrecht. "George Tyrrell. Last Illness, Death and Burial". *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 61, 1985, 340-54.

- Daly, Gabriel. *Transcendence and Immanence. A Study in Catholic Modernism and Integralism*. Oxford: University Press, 1980.
- Dieguez, Alejandro Mario. *L'Archivio particolare di Pio X. Cenni storici e inventario*. Città del Vaticano: Archivio Segreto Vaticano, 2003. Collectanea Archivi Vaticani 51.
- Dieguez, Alejandro Mario; Pagano, Sergio (a cura di). *Le carte del 'Sacro Tavolo'. Aspetti del pontificato di Pio X dai documenti del suo archivio privato*. Città del Vaticano: Archivio Segreto Vaticano, 2006. Collectanea Archivi Vaticani 60.
- Dieguez, Alejandro Mario (a cura di). *Carte Pio X. Scritti, omelie, conferenze e lettere di Giuseppe Sarto. Cenni storici, inventario e appendice documentaria*. Città del Vaticano: Archivio Segreto Vaticano, 2010. Collectanea Archivi Vaticani 71.
- Dieguez, Alejandro Mario (a cura di). "La nuova documentazione dell'Archivio Vaticano per una migliore comprensione della figura e opera di Giuseppe Sarto - Pio X". *Anuario de historia de la Iglesia*, 23, 2014, 169-85.
- Fantappiè, Carlo. *Chiesa Romana e Modernità Giuridica*. 2 voll. Milano: Giuffrè Editore, 2008.
- Flores, Albert Cecilio A. "'Vigilance Over Rectors'. A Look into Some Anti-Modernist Interventions Involving Cardinal Merry Del Val". Wolf, Hubert; Schepers, Judith (eds.), *"In wilder zügelloser Jagd nach Neuem". 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2009, 473-89. Römische Inquisition und Indexkongregation 12.
- Guasco, Maurilio. *Alfred Loisy in Italia. Con documenti inediti*. Torino: Giappichelli, 1975.
- Jankowiak, François. *La Curie romaine de Pie IX à Pie X. Le gouvernement central de l'Église et la fin des États pontificaux (1846-1914)*. Roma: Publications de l'École française de Rome, 2007.
- Jedin, Hubert (a cura di). *Storia della Chiesa*, vol. 9. Milano: Jaca Book, 1993.
- Jodock, Darrell (ed.). *Catholicism contending with modernity. Roman Catholic modernism and anti-modernism in historical context*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- La Bella, Gianni (a cura di). *Pio X e il suo tempo*. Bologna: il Mulino, 2003.
- Lease, Gary. "Merry del Val and Tyrrell. A Modernist Struggle". *Downside Review*, 102, 1984, 133-56.
- Losito, Giacomo. "La preparazione del decreto Lamentabili e la sua immediata ricezione in Francia". *Cristianesimo nella Storia*, 30, 2009, 781-836.
- Lüdecke, Norbert. "Entfernung von Diözesanbischöfen. Kanonistische Erinnerung an den exemplarischen Fall 'Bischof Gaillot'". Güthoff, Elmar; Haering, Stephan (eds.), *Ius quia iustum. FS Helmuth Pree*. Berlin: Dunckner & Humboldt, 2015, 451-506.

- Nicoletti, Michele; Weiss, Otto (a cura di). *Il modernismo in Italia e in Germania nel contesto europeo*. Bologna: il Mulino, 2010. Annali dell'Istituto storico italo-germanico, Quaderno 79.
- Pagano, Sergio. "Il fondo di mons. Umberto Benigni dell'Archivio Segreto Vaticano. Inventario". *Ricerche per la storia religiosa di Roma*, 8, 1990, 347-402.
- Pagano, Sergio. "Inediti su celebri 'modernisti' barnabiti dalla Segreteria di Pio X e da altre fonti vaticane". *Barnabiti Studi*, 22, 2005, 7-94.
- Poulat, Émile. *Alfred Loisy. Sa vie - son œuvre. Manuscrit annoté et publié avec une bibliographie Loisy et un index bio-bibliographique par Albert Houtin et Félix Sartiaux*. Paris: Édition du C.N.R.S., 1960.
- Poulat, Émile. *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*. 3ème éd. Paris: Albin Michel, [1962] 1996.
- Prévotat, Jacques. *Les catholiques et l'Action française. Histoire d'une condamnation 1899-1939*. Paris: Fayard, 2001.
- Rambaldi, Giuseppe. *Ordinazioni anglicane e sacramento dell'ordine nella Chiesa. Aspetti storici e teologici. A cento anni dalla bolla Apostolicae curae di Leone XIII*. Roma: Editrice Pontificia Università, 1995.
- Rivière, Jean. "Qui rédigea l'encyclique 'Pascendi'". *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 47, 1946, 143-61.
- Schepers, Judith. "Tra fede e obbedienza. Osservazioni sull'interpretazione curiale del giuramento antimodernista". Arnold, Claus; Vian, Giovanni (a cura di), *La condanna del modernismo. Documenti, interpretazioni, conseguenze*. Roma: Viella, 2010, 175-206.
- Schepers, Judith. *Streitbare Brüder. Modernismuskontroversen und Antimodernistenleid am Beispiel von Franz und Konstantin Wieland*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2015. (Römische Inquisition und Indexkongregation 18).
- Schultenover, David G. *George Tyrrell. In Search of Catholicism*. Sheperdstown: Patmos Press, 1981.
- Schultenover, David G. *A View from Rome. On the Eve of the Modernist Crisis*. New York: Fordham University Press, 1993.
- Semeraro, Cosimo. "Il 'caso' Fogazzaro e la condanna del suo romanzo 'Il Santo'". Primo tentativo di analisi dei documenti inediti del Sant'Uffizio". Naro, Massimo (a cura di), *Amicitiae causa. Scritti in onore del Vescovo Alfredo M. Garsia*. San Cataldo: Centro Studi Cammerata, 1999, 177-93.
- Tolomio, Ilario. *Dimenticare l'antimodernismo. Filosofia e cultura censoria nell'età di Pio X*. Padova: Cleup Editrice, 2007.
- Unterburger, Klaus. "Für Familie, Staat und Religion. Der Antimodernismus Umberto Benignis (1862-1934) zwischen Papst Pius X. und Benito Mussolini". Wolf, Hubert; Schepers, Judith (eds.), *"In wilder zügelloser Jagd nach Neuem". 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2009, 377-406. Römische Inquisition und Indexkongregation, 12.

- Unterburger, Klaus. *Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste? Pius XI., die Apostolische Konstitution "Deus scientiarum Dominus" und die Reform der Universitätstheologie*. Freiburg i. Br: Herder, 2010.
- Verucci, Guido. *L'eresia del Novecento. La Chiesa e la repressione del modernismo in Italia*. Torino: Einaudi, 2010.
- Vian, Giovanni. *La riforma della Chiesa per la Restaurazione cristiana della società. Le visite apostoliche delle diocesi e dei seminari d'Italia promosse durante il pontificato di Pio X (1903-1914)*. 2 voll. Roma: Herder, 1998. Italia sacra, 58-9.
- Vian Giovanni, "Pio X grande riformatore? La discutibile tesi di una recente pubblicazione". *Cristianesimo nella Storia*, 30, 2009, 167-89.
- Vian, Giovanni. "La Pascendi 'equivale all'opera paziente e laboriosa di un Sinodo Ecumenico'. La prima ricezione da parte dei vescovi di Francia e Italia". Arnold, Claus; Vian, Giovanni (a cura di). *La condanna del modernismo. Documenti, interpretazioni, conseguenze*. Roma: Viella, 2010, 83-136.
- Vian, Giovanni. *Il modernismo. La Chiesa cattolica in conflitto con la modernità*. Roma, Carocci, 2012.
- Vian, Giovanni. "Il modernismo. Un itinerario tra fonti e documenti". *Rivista di Storia del Cristianesimo*, 14, 2017, 191-211.
- Weiss, Otto. *Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden. Zugleich ein Beitrag zum „Sodalitium Pianum“*. Regensburg: Pustet, 1998.
- Winter, Harry E. "Joseph Lemius O.M.I. Liberal or Conservative?". *Vie Oblate Life*, 52, 1993, 70-6.
- Wolf, Hubert (ed.). *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1998.
- Wolf, Hubert. "'Wahr ist, was gelehrt wird' statt 'Gelehrt ist, was wahr ist'? Zur „Erfindung“ des „ordentlichen“ Lehramts". Schmeller, Thomas; Ebner, Martin; Hoppe, Rudolf (eds.), *Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext*. Freiburg i. Br: Herder, 2010, 236-59. *Quaestiones disputatae*, 239.
- Wolf, Hubert; Schepers, Judith (eds.). *"In wilder zügelloser Jagd nach Neuem". 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2009. *Römische Inquisition und Indexkongregation*, 12.
- Wolf, Hubert (ed.); Schwedt, Herman H. (author); Lagatz, Tobias (collab.). *Prosopographie von Römischer Inquisition und Indexkongregation 1814-1917*, 2 vols. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2005.

Le pontificat romain dans l'époque contemporaine The Papacy in the Contemporary Age

sous la direction de | edited by Giovanni Vian

Contre les « erreurs modernes » L'enseignement de Benoît XV sur la prédication (1914-1918)

Sante Lesti
(Scuola Normale Superiore, Pisa, Italia)

Abstract This article focuses on Pope Benedict XV's teaching on preaching during World War 1. It is based on three main sources: 1) the encyclical *Humani generis redemptionem*, published in 1917; the unedited drafts, which have recently been made available from the Vatican Secret Archives; 2) Pope Benedict XV's speeches to the Lenten preachers in Rome (1914-1922); 3) *Codex Iuris Canonici's* canons 1327-1351 (the Codex was also published in 1917). The analysis shows that the main concerns underlying Pope Benedict XV's teaching on preaching contained nationalism and fought secularization.

Sommaire 1 Introduction. – 2 L'évêque de Rome. – 3 Le pape de l'Église catholique. – 4 Conclusion.

Keywords Pope Benedict XV. World War 1. Preaching. Nationalism. Secularization. Catholic intransigentism.

1 Introduction

Benoît XV est un pape moins 'méconnu' qu'on ne le dit.¹ Depuis l'ouverture des Archives secrètes du Vatican pour la période de son pontificat (1914-1922),² les études se sont succédées sans discontinuer, en Italie³ mais aussi en France⁴ et en Angleterre.⁵ Néanmoins, à quelques exceptions près,⁶

1 Il l'était, certes, à l'époque de la parution de l'ouvrage de Hayward, *Un pape méconnu*.

2 Ouverture décidée par Jean-Paul II en 1984.

3 Cf. entre autres : Rumi, *Benedetto XV* ; Menozzi, « La cultura cattolica » ; Rumi, « Il Cuore del Re » ; Morozzo della Rocca, « Benedetto XV e il nazionalismo » ; Morozzo della Rocca, « Benedetto XV e la sacralizzazione » ; Simonetti, *Principi di teologia* ; Mauro, *Benedetto XV* ; Menozzi, *Chiesa, pace e guerra*, 15-46.

4 Cf. entre autres : Latour, *La papauté* ; Renoton-Beine, *La colombe et les tranchées*.

5 Cf. entre autres : Pollard, *The Unknown Pope*.

6 Menozzi, « La cultura cattolica » ; Menozzi, *Chiesa, pace e guerra*.

le rapport du pape Benoît XV à la modernité n'a pas été suffisamment thématiqué,⁷ quoiqu'il constitue la pierre angulaire de son enseignement. Comme on le verra plus loin dans le détail, l'attitude même du pape face à la guerre mondiale découle en effet de son rapport à la modernité.

Dans cette contribution, j'aborde la question à travers l'analyse d'un aspect particulier de l'enseignement pontifical, celui sur la prédication. Pourquoi la prédication ? Pour au moins trois raisons, qui relèvent soit de l'histoire même de l'annonce de l'Évangile, soit de l'histoire de la papauté, soit enfin de l'état de la documentation disponible. Commençons par la première. En dépit des processus de sécularisation des élites et de laïcisation des institutions politiques en marche depuis le XVIIIe siècle, en 1914-1918 les prêcheurs retrouvent le rôle de « médiation culturelle et idéologique de masse »⁸ qu'ils ont joué autrefois, les différentes Églises catholiques européennes (ainsi que les différents États européens, quoique dans une mesure inégale selon les pays)⁹ leur confiant une partie non négligeable de la responsabilité d'assurer le consentement des populations à la guerre. De Rome à Vienne, de Paris à Spire et à Londres, les clercs montent ainsi en chaire pour prêcher la justesse, voire la sainteté de la guerre menée par leurs pays respectifs. À leurs yeux, « prêcher la croisade »¹⁰ c'est défendre les droits à la fois de la religion et de la patrie ; ou même, pour certains, c'est défendre les droits de l'Église par le biais de la guerre. Aux yeux du pape, toutefois, prêcher la croisade contre d'autres catholiques c'est plutôt « faire passer le vœux, légitime en soi, de la victoire de son propre pays avant celui, beaucoup plus humanitaire et plus chrétien, de la paix universelle », spécialement dans les cas où cette prédication abandonne « le langage inspiré par la charité » pour des « mots de haine » et de « mépris ».¹¹ Il en résulte qu'entre 1914-1918 la prédication constitue non seulement un instrument de la construction du consentement à la guerre, mais aussi un lieu crucial de tension ecclésiale et même théologique.

Le contexte que l'on vient d'évoquer explique au moins en partie pourquoi la prédication figure également au sommet des préoccupations

7 Cette considération s'applique aussi à l'ouvrage récente dirigé par Alberto Melloni.

8 Rusconi, *Predicazione e vita religiosa* ; du même auteur, voir aussi « Predicatori e predicazione », et « La predicazione ».

9 Boniface, *Histoire religieuse*, 10-13, brosse un portrait très clair de « la place qu'occupent les religions dans les sociétés belligérantes » à l'échelle globale.

10 Pour emprunter le titre du livre de Fleury, *Prêcher la croisade*.

11 Pour paraphraser la note « officieuse » publiée le 8 octobre 1914 dans *L'Osservatore Romano* avec le titre « La Chiesa e i suoi ministri nelle amarezze dell'ora presente » (L'Église et ses ministres au milieu des amertumes de l'heure présente) : Scottà, *La conciliazione ufficioso*, 1: 176.

de Benoît XV, qui lui consacre, en juin 1917, la seule encyclique du temps de la guerre¹² – mis à part, bien évidemment, l'encyclique programmatique de son pontificat, *Ad beatissimi apostolorum principis*, qui date du 1er novembre 1914.¹³ En outre, entre 1914-1922 le pape prononce pas moins de sept discours sur le sujet, tous adressés aux prêcheurs de Carême de la ville de Rome. Enfin, à la réglementation de la « prédication de la parole de Dieu » (*De divini verbi praedicatione*) sont dédiés les canons 1327-1351 du *Codex iuris canonici* (Livre III, Titre XX), dont la publication date de 27 mai 1917.¹⁴

La récente mise à disposition des documents de la Congrégation consistoriale concernant le processus de rédaction de l'encyclique *Humani generis redemptionem*¹⁵ est une raison de plus pour envisager le rapport à la modernité de Benoît XV par le biais de son enseignement sur la prédication. Outre qu'à la genèse, au sens large du terme, de la lettre – la décision de publier une encyclique sur la prédication, à quand remonte-t-elle exactement ? Quels en sont les acteurs et les ressorts ? –, ces documents inédits nous permettent d'accéder aussi à la contribution personnelle que Benoît XV a apportée au texte.

L'analyse de l'enseignement du pape Della Chiesa sur la prédication sera développée ici en deux temps. Dans un premier temps, on s'appuiera sur les allocutions annuelles prononcées par Benoît XV, en tant qu'évêque de Rome, aux prêcheurs de Carême de son diocèse, afin de dégager, discours après discours, les lignes de force de son enseignement. Dans un second temps, on portera l'attention d'une part sur le *Codex iuris canonici* et d'autre part sur l'*Humani generis redemptionem*, pour comprendre comment cet enseignement se cristallise dans les deux documents – destinés, surtout le premier, à régler le sujet de la « prédication de la parole de Dieu » jusqu'au Concile Vatican II. Sur le plan chronologique, on se concentrera presque exclusivement sur les années 1914-1918, car c'est cette guerre entre chrétiens *l'un contro l'altro armati*¹⁶ qu'est la 'Grande' guerre qui constitue le contexte de référence de l'enseignement du pape

12 Benoît XV, *Humani generis redemptionem*.

13 Benoît XV, *Ad beatissimi*. Pour un commentaire de l'encyclique, cf. Menozzi, *Chiesa, pace e guerra*, 18.

14 *Codex iuris canonici an. 1917*. Sur la genèse du *Codex*, voir Fantappiè, *Chiesa cattolica e modernità giuridica*, t. 2 ; sur la contribution que lui a apportée Benoît XV, voir Zanotti, « Benedetto XV e il *Codex iuris canonici* ».

15 Archives secrètes du Vatican (ASV), Congr. Consistoriale, *Positiones*, Roma Orbis, prot. 348/1911. Je profite de l'occasion pour remercier chaleureusement Alejandro Diéguez de m'avoir informé de la mise à disposition de ces documents.

16 Pour employer le vers d'Alessandro Manzoni (*Il cinque maggio*, 1821) repris à son tour par le pape en novembre 1914 : Benoît XV, *Ad beatissimi*.

sur la prédication. Dans cette perspective, une attention particulière sera portée sur l'année 1917, où sont publiés le *Codex iuris canonici* aussi bien que l'*Humani generis redemptionem*.

2 L'évêque de Rome

La préoccupation principale de Benoît XV au sujet de la prédication émerge dès les premières phrases de son premier discours aux « prêcheurs de Carême et aux curés » du diocèse de Rome. En ouvrant son allocution, le pape leur rappelle d'abord, en effet, de quelle matière ils doivent s'occuper : « la parole de Dieu ». Par conséquent, « nous ne voudrions même pas admettre la possibilité », continue le pape, « qu'il y ait parmi vous quelqu'un qui se prépare à porter sur la chaire d'arides questions de philosophie, d'histoire ou de politique ».¹⁷ De la même manière, ce n'est que dans le « dépôt de la foi », le *depositum fidei*, que le prêcheur doit puiser pour illustrer au peuple, selon le pape, les « doctrines dogmatiques » et les « vérités morales » dont il a besoin.

En réalité, si on poursuit la lecture du discours, on s'aperçoit aisément que la politique sortie par la porte rentre par la fenêtre : « C'est loin de Notre intention de désapprouver l'usage modéré d'une efficace réfutation des erreurs modernes ; Nous ne voulons pas du tout condamner celui qui dirige son regard sur les conditions de la société dans laquelle vivent ceux auxquels il adresse la parole [de Dieu] ».¹⁸ Si Benoît XV n'a pas besoin de détailler les 'erreurs' des sociétés modernes, c'est parce qu'il l'a déjà fait (au moins en partie) dans l'*Ad beatissimi apostolorum principis*, en pointant le doigt contre le libre examen, le modernisme (« que, à bon droit, Notre Prédécesseur a proclamé *omnium haereseon conlectum* »),¹⁹ le socialisme, et surtout la sécularisation.²⁰ Outre que 'réservée' aux 'milieux' (sociaux ?

17 « Epperò non vorremmo ammettere neppure la possibilità che si trovi tra voi chi si prepari a portare sul pulpito aride questioni di filosofia, di storia o di politica » : Benoît XV, *Discorso del Santo Padre Benedetto XV ai sacerdoti*.

18 « È lungi dall'animo Nostro il pensiero di disapprovare l'uso moderato di una efficace confutazione degli errori moderni ; non intendiamo davvero condannare chi volge lo sguardo alle condizioni della società in cui vivono coloro ai quali egli indirizzi la parola » : Benoît XV, *Discorso del Santo Padre Benedetto XV ai sacerdoti*.

19 « Synthèse de toutes les hérésies ». La définition est contenue dans l'encyclique *Pascendi dominici gregis*, publiée par Pie X en septembre 1907. Sur la condamnation du modernisme : Arnold, Vian, *La condanna del modernismo* ; Verucci, *Leresia del Novecento* ; Vian, *Il modernismo*.

20 « Mais ce n'est pas seulement la guerre actuelle avec ses horreurs, qui est la cause du malheur des peuples, et qui provoque Nos anxiétés et Nos alarmes. Il y a un autre mal, inhérent aux entrailles mêmes de la société humaine, un mal funeste, qui épouvante toutes les personnes sensées, car, en outre des ravages qu'il a déjà produits et qu'il produira en-

intellectuels ?) auxquels elle convient, cette réfutation des « erreurs modernes » doit être présentée, spécifie le pape, comme la « conséquence logique » des principes déjà démontrés. Le fait que la politique rentre par la fenêtre des « doctrines dogmatiques » et des « vérités morales » qu'on peut tirer du « dépôt de la foi » n'est pas sans importance. Dans la perspective de Benoît XV, le libre examen, le modernisme, le socialisme, la sécularisation etc. ne sont pas des erreurs politiques, qui relèvent du profane, mais des péchés, qui relèvent du sacré.

Comme *La Civiltà cattolica* l'explique, pour ainsi dire, en direct, les premières recommandations de Benoît XV en matière de prédication se situent non seulement dans le sillage de Léon XIII, mais aussi dans celui de Dante Alighieri et Jacopo Passavanti, sainte Thérèse et Paolo Segneri. Ce qui n'étonne pas d'ailleurs les *scriptores* jésuites, puisque « s'il y a un fait constant dans l'histoire de l'éloquence sacrée », c'est que « les abus de tous les temps » se résument « plus ou moins directement » à celui de laisser la parole humaine « écraser » la parole divine.²¹

En février 1917, Benoît XV se charge de préciser le contenu de cette parole divine à prêcher. Elle se compose de deux arguments d'importance inégale. Le premier (qui est aussi le plus important)²² est celui selon lequel tous les malheurs constituent des châtements mérités, qu'il s'agisse de souffrances individuelles, provoquées par des « fautes privées », ou de souffrances collectives, provoquées par des « fautes publiques ». C'est pour cela que les « orateurs sacrés » sont appelés – continue le pape – à exhorter les fidèles à « recevoir des mains de Dieu » tout genre de malheur, « sans maugréer contre la Divine Providence, mais en s'engageant à apaiser la Justice Divine ». ²³ On peut imaginer qu'en février 1917 les prêcheurs

core dans les différents États, on peut le considérer à bon droit comme la véritable cause de la terrible guerre présente. En effet, depuis que les préceptes et les règles de la sagesse chrétienne, condition indispensable de la stabilité et de la tranquillité publiques, ont cessé de présider au gouvernement des États, ceux-ci ont commencé, par une conséquence nécessaire, à chanceler sur leurs bases, et il s'en est suivi dans les idées et dans les mœurs une telle perturbation, que la société humaine court à sa ruine, si Dieu ne se hâte pas de lui venir en aide » : Benoît XV, *Ad beatissimi*. Pour une mise en perspective historique de cette condamnation ecclésiastique des « erreurs modernes » : Miccoli, « L'avarizia e l'orgoglio » ; Miccoli, « Chiesa e società in Italia », 21-92 ; Menozzi, *La chiesa cattolica e la secolarizzazione*.

21 « Alcune norme di predicazione richiamate da S.S. Benedetto XV ». *La Civiltà cattolica*, 1556, 8 avril 1915, 130.

22 Comme le démontre le fait que le pape appelle les prêcheurs à s'y pencher « anzitutto » : Benoît XV, *Discorso del Santo Padre Benedetto XV ai sacri predicatori quaresimalisti di Roma*.

23 « Oh ! Intendete dunque bene, diletissimi figli, che nell'imminente Quaresima dovrete anzitutto difendere i diritti di Dio sulle creature, non allontanandone il pensiero se non per insistere sui doveri delle creature stesse verso Iddio. Tutto ciò che accade nel mondo dev'essere spiegato alla luce della fede. Questo ammirabile lume, per non accennare che ad

romains (ainsi que tous ceux qui souhaitent s'inspirer de l'enseignement du pape) arrivent assez facilement à comprendre à quels « malheurs » et à quelles « fautes » fait référence le pape, c'est-à-dire les malheurs de la guerre et l'« apostasie » des nations qui ont osé abandonner les « préceptes et les règles de la sagesse chrétienne ».²⁴

C'est ainsi que quelques mois à peine avant la note *Aux chefs des peuples belligérants*, Benoît XV lance sa campagne de légitimation religieuse de la guerre, qui lui apparaît comme le « châtement mérité » des fautes des individus et des nations plutôt que comme « un massacre inutile ».²⁵ La même interprétation est présente dans l'allocution de Noël 1914 ;²⁶ dans la prière pour la paix publiée en janvier 1915 ;²⁷ dans la lettre *Era nostro proposito*, adressée au card. Serafino Vannutelli le 25 mai 1915 ;²⁸ dans l'exhortation apostolique aux peuples belligérants et à leurs chefs du 28 juillet 1915 ;²⁹ dans la lettre au card. Basilio Pompili, vicaire général de Rome, du 4 mars 1916 ;³⁰ dans l'homélie adressée aux enfants de Rome le 30 juillet 1916 ;³¹ dans le discours aux nobles romains tenu en janvier 1917 ;³² enfin, dans le motu proprio *Quartus iam annus* du 9 mai 1918.³³ En d'autres termes, l'interprétation de la 'Grande' Guerre comme le « châtement mérité » des fautes des individus et des nations est présente, de manière continue, avant et après l'allocution adressée par le pape Benoît XV aux prêcheurs de Carême du diocèse de Rome le 19 février 1917, ce qui semble confirmer la thèse de Daniele Menozzi, selon laquelle la définition de la guerre comme un « massacre inutile » constituerait non pas l'issue cohérente de

una parte dei suoi insegnamenti, ci fa comprendere che le private sventure sono meritati castighi, o almeno esercizio di virtù per gli individui, e che i pubblici flagelli sono espiazione delle colpe onde le pubbliche autorità e le nazioni si sono allontanate da Dio I sacri oratori che, ad imitazione di San Paolo, vogliono rinnovata nel mondo la manifestazione dello spirito cristiano in ostensione spiritus, devono dunque esortare i fedeli a ricevere dalle mani di Dio così le private sventure come i pubblici flagelli, senza punto mormorare contro la Divina Provvidenza, ma procurando di placare la Giustizia Divina per le colpe degli individui e delle nazioni » : Benoît XV, *Discorso del Santo Padre Benedetto XV ai sacri predicatori quaresimalisti di Roma*.

24 Benoît XV, *Ad beatissimi*.

25 Benoît XV, *Lettre du Pape Benoît XV aux chefs des peuples belligérants*.

26 Benoît XV, *Discorso del Santo Padre Benedetto XV in occasione del primo incontro*.

27 *Acta apostolicae sedis*, 7(1), 1917, 11-12.

28 Benoît XV, *Epistola "Era nostro proposito"*.

29 Benoît XV, *Exhortation apostolique du Pape Benoît XV aux peuples belligérants*.

30 Benoît XV, *Epistola "Al tremendo conflitto"*.

31 Benoît XV, *Incontro con i bambini*.

32 « Cronaca contemporanea (Cose romane) ». *La Civiltà cattolica*, 1558, 19 janvier 1917, 226-7.

33 Benoît XV, *Motu proprio "Quartus iam annus"*.

l'enseignement du pape en matière de guerre et de paix, mais un *hapax*, une interprétation extraordinaire présentée comme une menace pour forcer les gouvernants à déposer les armes.³⁴

Le deuxième argument rappelé par Benoît XV est celui de la « fraternité » de tous les hommes : « L'esprit du chrétien doit en outre reconnaître tous les hommes comme des frères, créés à l'image et à la ressemblance du même Dieu, tous rachetés par le Sang divin et tous en marche vers la même patrie céleste ». Par conséquent, encore plus que tous les autres hommes, les « orateurs sacrés » doivent « chanter les gloires », insiste le pape, « de cette reine de vertus chrétiennes », la charité, « sans permettre que le cœur humain puisse accueillir des sentiments de haine ou de vengeance, même dans le cas où il serait question de la défense de droits anciens et d'intérêts chers ».³⁵

En février 1918, Benoît XV revient sur la nécessité, de la part des prêcheurs, d'attirer l'attention des fidèles sur les châtiments qui attendent ceux qui offensent la Justice divine ;³⁶ mais il ajoute alors : « Dans l'exposition de la vérité catholique on ne doit jamais introduire le faux ; mais on peut tolérer le silence d'une partie du vrai, [...] et même exiger son omission », dans le cas où l'exposition de cette « partie du vrai » n'aurait pour résultat que d'« exacerber des esprits déjà mal disposés envers l'Église ».³⁷ Comment expliquer ce pas en arrière de Benoît XV ? À quels « esprits déjà mal disposés envers l'Église » fait-il allusion ?

34 N'oublions pas en effet que, selon la théologie de la guerre juste, les « sujets » ne sont pas obligés d'obéir à leurs « gouvernants » dans le cas d'une guerre déclarée « injuste » par l'autorité ecclésiastique : Menozzi, *Chiesa, pace e guerra*, notamment 36-46.

35 « Lo spirito del cristiano deve inoltre riconoscere in tutti gli uomini altrettanti fratelli, creati ad immagine e somiglianza dello stesso Dio, redenti tutti dal Sangue divino e tutti incamminati alla stessa patria del cielo. Or chi tenga ciò presente non può dimenticare che la carità è il vincolo che unisce tutti gli uomini, epperò il sacro oratore deve *in ostensione spiritus* cantare le glorie di questa regina delle cristiane virtù, senza permettere che l'umano cuore accolga sentimenti di odio o di vendetta, nemmeno quando per avventura si tratti della difesa di cari interessi o di antichi diritti » : Benoît XV, *Discorso del Santo Padre Benedetto XV ai sacri predicatori quaresimalisti*.

36 « Per annunziare *tutto* il Vangelo, deve il buon predicatore esporre ai fedeli così i dogmi che possono inebriarne il cuore di letizia, come quelli che devono riempirli [*sic !*] di salutare timore ; deve far loro ammirare la divina Misericordia, ma li deve anche santamente intimorire col ricordo della divina Giustizia. Non meriterebbe di essere detto *buon predicatore* chi, per blandire l'uditorio, non esponesse, sotto il suo verace aspetto, od anche solo tacesse quando fosse mestieri annunziarla, la dottrina rivelata intorno alla gravità delle offese fatte a Dio, e circa i castighi con i quali quelle offese debbono esser punite nel tempo o nell'eternità » : Benoît XV, *Discorso del Santo Padre Benedetto XV ai sacri predicatori quaresimalisti*.

37 « Nell'esposizione della verità cattolica non deve mai introdursi la falsità ; ma di una parte del vero si può tollerare il silenzio, quando non vi sia obbligo di parlarne per la difesa della Fede ; anzi se ne dovrebbe esigere l'omissione quando, senza conseguir verun bene, si andasse incontro a verissimo male, quale sarebbe ad esempio quello di inasprire animi già mal disposti verso la Chiesa » : Benoît XV, *Discorso del Santo Padre Benedetto XV ai sacri predicatori quaresimalisti*.

Dès les premiers coups de canon, en août 1914, les Églises catholiques européennes interprètent la guerre comme le 'fléau' envoyé par Dieu pour punir les péchés des individus et des nations. Pour la plupart, les *speakers* catholiques se contentent de pointer le doigt contre les péchés de l'ennemi : c'est ainsi que, par exemple, les catholiques français reprochent à leurs coreligionnaires allemands Luther et le libre examen, et que ceux-ci reprochent à ceux-là la Révolution et la sécularisation.³⁸ Toutefois, certains évêques (parmi lesquels le célèbre archevêque de Malines et primat de Belgique, Désiré Mercier)³⁹ visent également les péchés de l'intérieur : c'est alors que la rage du « patriotisme le plus ombrageux »⁴⁰ s'abat sur les Églises, en les accusant d'avoir voulu la guerre, voire de 'défaitisme', selon deux des « rumeurs infâmes » les plus répandues.⁴¹ C'est donc à cet anticléricalisme sous forme de patriotisme, pour ainsi dire, que semble faire allusion Benoît XV alors qu'il suggère aux prêcheurs de Carême du diocèse de Rome de passer sous silence la théologie du fléau et ses enseignements, et non aux contestations intra-ecclésiales visant à en finir avec le « Dieu terrible » de l'Ancien Testament. Dans le cas contraire, le pape aurait parlé plutôt de « faibles » et d'« apologies maladroites » que d'« esprits déjà mal disposés envers l'Église », me paraît-il, à l'image des jésuites de *La Civiltà cattolica* et des autres défenseurs de la théologie du fléau.⁴²

En un mot, la préoccupation principale de Benoît XV en matière de prédication qui émerge de ses allocutions annuelles aux prêcheurs de Carême du diocèse de Rome est celle de sortir des églises la « politique »

38 Menozzi, *Chiesa, pace e guerra*, 22-31.

39 Cf. par exemple la lettre pastorale, aussi célèbre que son auteur, *Patriotisme et endurance* : « Il serait cruel d'appuyer sur nos torts, au moment même où nous les payons si durement et avec tant de grandeur d'âme. Mais n'avouerons-nous pas que nous avons quelque chose à expier ? À qui Il a beaucoup donné, Dieu a le droit de beaucoup redemander ; [...] Or, le niveau moral et religieux du pays montrait-il de pair avec sa prospérité économique ? Le repos dominical, l'assistance à la Messe du dimanche, le respect du mariage, les lois de la modestie – qu'en faisiez-vous ? Que devenaient, même dans les familles chrétiennes, la simplicité de nos pères, l'esprit de pénitence, la confiance dans l'autorité ? Et nous, religieux, prêtres, évêques, nous surtout, dont la sublime mission est de traduire dans notre vie, plus encore que dans nos discours, l'évangile du Christ, nous donnions-nous assez le droit de redire à notre peuple la parole de l'apôtre des nations : 'Copiez votre vie sur la mienne, comme la mienne est copiée sur celle de Christ, *Imitatores mei estote, sicut et ego Christi* !' Nous travaillons, oui ; nous priions, oui encore ; mais c'est trop peu. Nous sommes, par devoir d'état, les expiateurs publics des péchés du monde. Or, qu'est-ce qui dominait notre vie, le bien-être bourgeois, ou l'expiation ? ». La citation est tirée de : Mercier, *Patriotisme et endurance*, 11-12.

40 La définition est contenue dans une lettre envoyée par le card. Léon-Adolphe Amette, archevêque de Paris, au card. Pietro Gasparri, secrétaire d'État de Benoît XV, le 3 février 1915 : ASV, *Segr. Stato, Guerra (1914-1918)*, fasc. 58, f° 43v°.

41 Cf. Boniface, *Histoire religieuse*, 152-61.

42 Lesti, « 'Iddio vuole le guerre ?' ».

du nationalisme, pour y faire entrer celle de la lutte antimoderne. Il nous reste maintenant à examiner comment cette préoccupation se traduit en enseignement dans le *Codex iuris canonici* d'une part et *l'Humani generis redemptionem* d'autre part.

3 Le pape de l'Église catholique

Fruit d'un travail décennal, dont la direction est confiée par Pie X, puis Benoît XV à Pietro Gasparri,⁴³ le *Codex iuris canonici* a pour objet principal⁴⁴ de régler les conditions mêmes d'exercice de la prédication. C'est ainsi qu'il rappelle en premier lieu que « la charge de prêcher la foi catholique a été confiée principalement au pontife romain pour toute l'Église, aux évêques pour leurs diocèses respectifs »⁴⁵ (canon 1327, § 1). Dans l'impossibilité de remplir tout seuls le rôle que leur confie l'Évangile (canon 1327, § 2), ces derniers permettent aux curés et aux autres « personnes capables »⁴⁶ de leur venir en aide, tout en demeurant responsables de l'annonce de la parole de Dieu dans leurs diocèses (canon 1327, § 2). Encore que de manière très fugace, le *Codex* se penche aussi sur le contenu de la prédication. C'est l'article 1347, le seul consacré à la matière des « discours sacrés » : « § 1. Les discours sacrés doivent exposer principalement ce que les fidèles doivent faire et croire pour le salut » ; « § 2. Les hérauts du verbe divin doivent s'abstenir d'arguments profanes ou abstraits qui dépassent l'entendement commun des auditeurs et se garder d'exercer le ministère évangélique en usant d'expressions qui tirent leur influence persuasive de la sagesse humaine ou du charme d'une éloquence vaine et ambitieuse : Ils ne doivent pas se prêcher eux-mêmes, mais prêcher le Christ crucifié ». Ne prêcher que la foi catholique pour le salut des âmes ; s'abstenir d'arguments profanes (encore que cela ne signifie pas du tout s'abstenir d'une « efficace réfutation des erreurs modernes »), en ne permettant pas que la parole humaine « écrase » la parole divine : les dispositions du *Codex* semblent aller dans le même sens que les allocutions annuelles de Benoît XV aux prêcheurs de Carême du

43 Fantappiè, *Chiesa cattolica e modernità giuridica*, t. 2, notamment le chap. 8, « La scelta della codificazione e il contributo di Pio X (1904-1914) ».

44 En matière de prédication, bien entendu : comme on a eu l'occasion de le rappeler, le *Codex* traite « De divini verbi praedicatione » au Livre III, titre XX, canons 1327-1351.

45 Le texte du *Codex* (1917) est disponible en français à l'adresse : http://www.clerus.org/clerus/dati/2001-03/20-6/CIC1713.html#_Toc509674675 (2018-05-30).

46 Le canon 1342 précise toutefois : « § 1. La faculté de prêcher ne peut être accordée qu'aux prêtres et aux diacres, non aux autres clercs, à moins d'un motif jugé raisonnable par l'Ordinaire, et dans des cas exceptionnels. § 2. Les laïques, même religieux, ne sont jamais admis à prêcher dans les églises ».

diocèse de Rome. Peut-on dire de même de l'encyclique *Humani generis redemptionem* ?

L'idée (ou plutôt le *dubium*, le 'doute', pour parler la langue de la Curie romaine) de publier une encyclique sur la prédication remonte à l'assemblée plénière de la Sacrée Congrégation Consistoriale du 12 avril 1917, réunie pour établir « s'il [serait] convenable » de « supplier » le pape pour qu'il publie un acte « solennel » au sujet de l'éloquence sacrée.⁴⁷ Plus précisément, c'est la « sinistre impression » laissée par l'octavaire de l'Épiphanie prêché dans l'église romaine de Sant'Andrea della Valle par Michelangelo Draghetti da Ferrara (1868-1921) qui persuade les membres de la Congrégation à se poser ce *dubium*. Mais qu'est-ce que le père franciscain a osé prononcer du haut de la chaire ? Il est difficile de le dire exactement, car on dispose de deux comptes-rendus assez différents. Le premier, publié par *Il Giornale d'Italia*, quotidien d'orientation clérico-nationale,⁴⁸ s'intitule « Padre Draghetti invoca la pace vittoriosa dell'Italia » ; le deuxième, publié par *Il Messaggero*, quotidien (à l'époque) d'orientation « démocratique » et anticléricale,⁴⁹ s'intitule à son tour « Una predica patriottica nella chiesa di S. Andrea della Valle ».

Certes, les deux comptes-rendus témoignent d'une performance 'patriotique', saluée par les applaudissements des fidèles ; mais pour le reste ils semblent nous dire beaucoup plus sur la culture des deux journalistes que sur le sermon tenu par l'orateur.⁵⁰ En tous cas, les deux comptes-rendus

47 « DUBBIO : Se convenga attenersi alla presa deliberazione di una apposita Circolare al [sic !] Rev.mi Vescovi d'Italia, o se sia più espediente supplicare il Santissimo per un Atto Pontificio ancora più solenne ; e insieme a voler indicare gli opportuni e pratici rimedi ai mali deplorati » : ASV, Congr. Concistoriale, *Positiones*, Roma Orbis, prot. 348/1911, Sacra Congregazione Concistoriale, « Circa la sacra predicazione », Roma, 12 aprile 1917, 21.

48 Sur *Il Giornale d'Italia*, ainsi que les autres journaux appartenant au « trust » de la presse catholique, voir Giovannini, *Cattolici nazionali*.

49 Sur la « persistante tendance anticléricale » de *Il Messaggero*, ainsi que son attitude face aux propositions de paix de Benoît XV, voir Talamo, « *Il Messaggero* » e la sua città, notamment pages 286-7 et 291-3.

50 On s'en rend bien compte, par exemple, en comparant les deux versions du passage dans lequel le père Draghetti fait allusion au « sacrifice » pour la patrie accompli par les « fils » d'Italie. « Il facondo predicatore invitò i cattolici a fissare fidenti gli occhi in Cristo, in questo momento in cui tante madri singhiozzano per i figlioli che hanno del loro sangue vermiglio maculata la neve dei campi di battaglia », c'est tout ce qu'on peut lire dans *Il Giornale d'Italia*, tandis que *Il Messaggero* n'hésite pas à parler d'« holocauste » : « Le spose, le madri, le figlie d'Italia attendono trepidanti il ritorno dei soldati che combattono per la maggiore migliore [sic !] grandezza della Patria ; e i nostri combattenti sono vivi nella memoria di tutti, in ogni cuore, nell'anima di ogni italiano, che attende l'annuncio giocondo della vittoria ! Oh, pregate, pregate il Redentore del mondo per i nostri soldati, per i nostri marinai, per la dolce e gagliarda giovinezza d'Italia che si offre in olocausto sull'altare della Patria, che combatte, muore e vince col nome d'Italia sulle labbra e nel cuore e bella trova la morte, sul campo di battaglia, mentre, lontano e luminosa, la visione della vittoria sorride con dolcezza viva e profonda, con grande mirabile serenità ! Chiedete a Cristo e alle armi nostre invincibili la Pace vittoriosa per tutti gli Alleati d'Italia ! »

concordent sur un point crucial : le père Draghetti ne se serait pas contenté, comme la plupart de ses coreligionnaires, d'invoquer la « paix victorieuse » ; il aurait ajouté que Benoît XV lui-même l'aurait chargé de le faire, en entraînant ainsi le pape dans la mêlée.⁵¹ À vrai dire, l'explication de la paix invoquée par le pontife en termes de « paix victorieuse » est, à l'époque, monnaie courante dans les Églises catholiques européennes : en France, par exemple, elle constitue l'exégèse officielle de l'enseignement de Benoît XV dès janvier 1915, du moins d'après *La Croix* de Paris.⁵² Ce qui constitue, bien évidemment, une manipulation *de facto* de la parole du pape, mais non une manipulation littérale, comme dans le cas – probablement beaucoup plus grave, aux yeux des membres de la Congrégation consistoriale – du sermon patriotique de Michelangelo Draghetti da Ferrara.

Quoi qu'il en soit, selon le compte-rendu manuscrit de la Congrégation plénière du 12 avril, « tous les pères reconnurent la gravité de cette matière, et par conséquent la nécessité de remédier aux désordres [...] qui se passent dans toute l'Italie et aussi dans d'autres nations ». Pour ce faire, « l'avis commun des Eminentissimes fut qu'on supplie le Saint Père de publier une encyclique »⁵³ en la matière. Le lendemain le projet est approuvé par le pape, qui charge la même Congrégation consistoriale de préparer

51 « Padre Draghetti concluse dicendo di credersi autorizzato ad auspicare questa pace radiosa, perché prima di predicare a Sant'Andrea, ebbe l'onore di prostrarsi ai piedi di Benedetto XV, ed il Papa lo incaricò di dire ai suoi figli Roma, ai suoi figli di tutta Italia, che occorre invocare dal Dio nostro la pace vittoriosa nel nome della civiltà, la pace di Cristo, che è trionfo dell'amore, della fratellanza, della giustizia, del diritto » : *Il Giornale d'Italia*, 15 janvier 1917 ; « I fedeli, fra i quali si trovavano molti soldati, hanno plaudito alla invocazione patriottica, che riaffermava nella penombra mistica della Chiesa Cattolica, il diritto sacro di Italia : e gli applausi hanno avuto tutti i caratteri di una ovazione clamorosa quando padre Michelangelo ha affermato di parlare anche a nome del Pontefice, che lo aveva incaricato di rivolgere quel consiglio augurale ai fedeli della Chiesa cristiana » : *Il Messaggero*, 15 janvier 1917. Les deux coupures de journal sont attachés en annexe à Sacra Congregazione Concistoriale, « Circa la sacra predicazione », Roma, 12 aprile 1917, 29 et 30 (« Allegato II, a) Dal *Giornale d'Italia* del 15 Genn. 1917 ; b) Dal *Messaggero* del 15 Gennaio 1917 »).

52 « Après explications échangées [entre le ministre de l'Intérieur, Louis Malvy, qui a ordonné la saisie de tout document reproduisant la 'prière pour la paix' composée par le pape, et le cardinal archevêque de Paris, Léon-Adolphe Amette] il a été reconnu que l'interprétation officiellement donnée par S. Em. le cardinal Amette, tant dans sa lettre pastorale et sa *Semaine religieuse* qu'à Montmartre dimanche, à la cérémonie du soir, supprimait le motif même de la saisie. 'La paix que le Saint-Père nous invite à implorer de Dieu, c'est la paix solide et durable, qui, selon la parole de nos Saints Livres, est l'*œuvre de la justice*, la paix qui suppose le triomphe et le règne du droit'. Nous devons ajouter que dans nos colonnes il a toujours été parlé expressément dans le même sens. C'est le sens, du reste, qu'ont eu en vue tous les évêques de France, tous nos journaux catholiques, tous nos fidèles qui n'admettent qu'une paix victorieuse pour la France » : « Un incident clos », *La Croix*, 2 février 1915, 1.

53 ASV, Congr. Concistoriale, *Positiones*, Roma Orbis, prot. 348/1911, Compte-rendu manuscrit de la Congrégation plénière du 12 avril 1917, 1.

le 'schéma' du texte.⁵⁴ Moins qu'un mois après, le 10 mai, une deuxième Congrégation plénière examine ce « Schema di enciclica sulla predicazione », ainsi que le « Regolamento circa la sacra predicazione in Italia » qui lui est attaché (et qui semble attirer l'attention des pères beaucoup plus que le schéma d'encyclique lui-même, du moins à ce qu'on peut en juger par les corrections apportées aux deux textes). Le 12 mai le schéma est remis entre les mains de Benoît XV, qui se charge de le transmettre lui-même à Mgr Galli, secrétaire des Brefs aux princes, pour la traduction en latin. Si on se tient à la « note d'audience » du card. Gaetano De Lai, préfet de la Congrégation, le schéma d'encyclique « a beaucoup plu » au pape ;⁵⁵ ce qui ne lui empêche pas d'apporter quelques corrections au texte. L'une d'entre elles est capitale : c'est l'ajout d'un passage sur « les mœurs publiques et privées, ainsi que les institutions des peuples » à l'alinéa déplorant les « misères de ces temps ». Sur le point, le schéma rédigé (en italien) par la Congrégation consistoriale se limite, en effet, à regretter le « stato religioso e morale » de l'époque,⁵⁶ tandis que dans la première rédaction latine, préparée par Mgr Galli sous les indications de Benoît XV, on peut lire : « Si autem consideremus, quo loco sint publice ac privatim mores atque instituta populorum, crescit in dies vulgo rerum quae supra naturam sunt despicientia et oblivio ; sensim a christianae virtutis severitate disceditur, maioresque ad probrosam ethnicorum vitam quotidie regressus fiunt »⁵⁷ (Cependant, si Nous observons à quel point en sont les mœurs publiques et privées, ainsi que les institutions des peuples, Nous voyons, de jour en jour, croître partout le dédain et l'oubli des choses surnaturelles : insensiblement l'on s'écarte de la vertu chrétienne qui est austère, et chaque jour on rétrograde vers la vie infâme des païens).⁵⁸

Dans son ensemble, l'encyclique publiée le 15 juin 1917, « en la fête du Sacré Cœur de Jésus », insiste sur trois points : 1) la « sainte fonction » d'annoncer la parole de Dieu a été confiée principalement aux évêques, qui sont appelés à donner une « très vigilante attention » à ceux qu'ils choisissent pour les « remplacer » ; 2) les prêcheurs doivent « viser ce double objectif : répandre la lumière de la vérité, exciter et développer en leurs auditeurs la

54 ASV, Congr. Concistoriale, *Positiones*, Roma Orbis, prot. 348/1911, « Note d'audience » du card. De Lai, 13 avril 1917.

55 ASV, Congr. Concistoriale, *Positiones*, Roma Orbis, prot. 348/1911, « Note d'audience » du card. De Lai, 12 mai 1917.

56 ASV, Congr. Concistoriale, *Positiones*, Roma Orbis, prot. 348/1911, Sacra Congregazione Concistoriale, « Circa la sacra predicazione », Roma, 12 aprile 1917, I. « Schema di enciclica sulla predicazione », 2.

57 ASV, Congr. Concistoriale, *Positiones*, Roma Orbis, prot. 348/1911, Benedictus Papa XV, *Postquam humani generis Redemptionem*, 1-2.

58 Benoît XV, *Humani generis redemptionem*.

vie surnaturelle ; bref, en cherchant le salut des âmes, promouvoir la gloire de Dieu » ; 3) en ce qui concerne la « matière » des sermons, les prêcheurs doivent s'en tenir aux « choses éternelles », et ne pas « passer », comme ils le font souvent, « aux questions politiques ». En d'autres mots, l'encyclique relance d'une part les dispositions réglementaires du *Codex* et, d'autre part, les indications pastorales contenues dans les allocutions annuelles de Benoît XV aux prêcheurs de Carême du diocèse de Rome. À l'image de ces allocutions, c'est la 'politique', en général, qui est condamnée, de manière à mettre sous ce nom tout argument 'profane' ; comme le montrent les papiers de la Congrégation consistoriale, c'est un danger tout particulier, toutefois, qui préoccupe les membres de la Congrégation et Benoît XV : le 'patriotisme'.

4 Conclusion

La préoccupation principale du pape de l'Église catholique coïncide donc avec celle de l'évêque de Rome : chasser des églises la 'politique' du nationalisme pour y faire entrer celle de la lutte antimoderne. Mais à quelle modernité fait référence Benoît XV ? Dans sa première allocution aux « prêcheurs de Carême et aux curés » du diocèse de Rome, il parle d'« erreurs modernes », au pluriel, en se référant évidemment aux erreurs stigmatisées dans l'*Ad beatissimi apostolorum principis* : le libre examen, le modernisme, le socialisme, et surtout la sécularisation, sur laquelle il revient aussi deux ans plus tard, en exhortant les prédicateurs romains à défendre « en premier lieu » les « droits de Dieu sur les créatures ». Comme le montrent les corrections qu'il apporte au schéma de l'encyclique *Humani generis redemptionem*, pour le pape ces 'droits' ne relèvent pas seulement, en outre, de la sphère individuelle (« les mœurs privées ») mais aussi de la sphère publique (« les mœurs publiques » et « les institutions des peuples »).

En d'autres termes, c'est cette 'modernité' comme projet d'émancipation de l'homme et de la société de la tutelle ecclésiastique (ou « des préceptes et [des] règles de la sagesse chrétienne », pour parler comme le pape) qui est visée par Benoît XV, à l'image de ses prédécesseurs Pie IX, Léon XIII et Pie X.⁵⁹ Pour lui, comme d'ailleurs pour la plupart des femmes et des hommes qui, à l'inverse, marchent à l'époque sous cette bannière,⁶⁰ la 'modernité' est aussi simple (et menaçante, ou prometteuse, selon les différentes perspectives) que cela.

59 Miccoli, « L'avarizia e l'orgoglio » ; Miccoli, « Chiesa e società in Italia » ; Menozzi, *La chiesa cattolica e la secolarizzazione* ; Menozzi, « Cristianesimo e modernità ».

60 Il ne faut jamais oublier, en effet, qu'au XIXe siècle « modernes » et « antimodernes », libéraux et traditionnalistes, partagent la même généalogie de la « civilisation moderne », qui serait issue, pour les uns comme les autres, de la Réforme protestante puis de la Révolution française : Agnès, *L'impensé de la démocratie*, 117-49.

Sources imprimées

- Benoît XV. *Ad beatissimi apostolorum principis. Lettre encyclique de Sa Sainteté le Pape Benoît XV* (1er novembre 1914). URL <https://goo.gl/MDPrnA> (2017-09-26).
- Benoît XV. *Discorso del Santo Padre Benedetto XV in occasione del primo incontro con il collegio cardinalizio svoltosi alla vigilia della solennità del Natale*. URL <https://goo.gl/SiijZi> (2017-09-26).
- Benoît XV. *Discorso del Santo Padre Benedetto XV ai sacerdoti ed ai parroci di Roma in preparazione della Quaresima* (15 février 1915). URL <https://goo.gl/D9Zxte> (2017-09-26).
- Benoît XV. *Epistola "Era nostro proposito" del Papa Benedetto XV al Cardinale Serafino Vannutelli, Vescovo di Ostia, Porto e Santa Rufina, Decano del sacro Collegio dei Cardinali, con la quale attribuisce ai cappellani militari chiamati alle armi, ampie facoltà per la celebrazione della messa e l'assistenza ai moribondi*. URL <https://goo.gl/Qgjbr8> (2017-09-26).
- Benoît XV. *Exhortation apostolique du Pape Benoît XV aux peuples belligérants et à leurs chefs* (28 juillet 1915). URL <https://goo.gl/7qUbPv> (2017-09-26).
- Benoît XV. *Epistola "Al tremendo conflitto" del Papa Benedetto XV al Cardinale Presbitero Basilio Pompili, Vicario generale di Roma, per esortare i cattolici ad effettuare elemosine a favore degli orfani di guerra*. URL <https://goo.gl/7d4QBW> (2017-09-26).
- Benoît XV. *Incontro con i bambini di Roma. Omelia del Santo Padre Benedetto XV* (30 juillet 1916). URL <https://goo.gl/4DGWGm> (2017-09-26).
- Benoît XV. *Discorso del Santo Padre Benedetto XV ai sacri predicatori quaresimalisti di Roma* (19 février 1917). URL <https://goo.gl/Lyjt8> (2017-09-26).
- Benoît XV. *Humani generis redemptionem. Lettre encyclique de Sa Sainteté le Pape Benoît XV sur la prédication de la parole de Dieu* (15 juin 1917). URL <https://goo.gl/GzHtd> (2017-09-26).
- Benoît XV. *Lettre du Pape Benoît XV aux chefs des peuples belligérants* (1er août 1917). URL <https://goo.gl/tnLpgu> (2017-09-26).
- Benoît XV. *Motu proprio "Quartus iam annus" di Sua Santità Benedetto XV* (9 mai 1918). URL <https://goo.gl/8KeChU> (2017-09-26).
- « La Chiesa e i suoi ministri nelle amarezze dell'ora presente ». *L'Osservatore Romano*, 8 ottobre 1914.
- Codex iuris canonici an. 1917*. URL <http://www.internetsv.info/Text/CIC1917.pdf> (2017-09-26).
- Mercier, Désiré-Joseph. *Patriotisme et endurance*. Imprimerie P. Jamotte, 1914.

Bibliographie

- Agnès, Antoine. *L'impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyenneté et la religion*. Paris : Fayard, 1982.
- Arnold, Claus ; Vian, Giovanni. *La condanna del modernismo. Documenti, interpretazioni, conseguenze*. Roma : Viella, 2010.
- Boniface, Xavier. *Histoire religieuse de la Grande Guerre*. Paris : Fayard, 2014.
- Fantappiè, Carlo. *Il "Codex iuris canonici"*. Vol. 2 di *Chiesa cattolica e modernità giuridica*. Milano : Giuffrè, 2008.
- Fleury, Jean. *Prêcher la croisade. XIe-XIIIe siècle. Communication et propagande*. Paris : Perrin, 2012.
- Giovannini, Paolo. *Cattolici nazionali e impresa giornalistica. Il trust della stampa cattolica (1907-1918)*. Milano : Unicopli, 2001.
- Hayward, Fernand. *Un pape méconnu. Benoît XV*. Paris-Tournai : Casterman, 1955.
- Latour, Francis. *La papauté et les problèmes de la paix pendant la Première Guerre mondiale*. Paris : L'Harmattan, 1996.
- Lesti, Sante. « 'Iddio vuole le guerre ?' L'esegesi cattolica della Grande Guerra fra 'ragioni' antiche, condizionamenti politici e 'sentimenti' moderni ». *Anuario de historia de la Iglesia*, 23, 2014, 61-81.
- Mauro, Letterio (a cura di). *Benedetto XV. Profeta di pace in un mondo di crisi*. Bologna : Minerva Edizioni, 2008.
- Melloni, Alberto (a cura di). *Benedetto XV. Papa Giacomo Della Chiesa nel mondo dell' "inutile strage"*. 2 voll. Bologna : il Mulino, 2017.
- Menozzi, Daniele. *La chiesa cattolica e la secolarizzazione*. Torino : Einaudi, 1993.
- Menozzi, Daniele. « La cultura cattolica davanti alle due guerre mondiali », in Rochat, Giorgio (a cura di), « La spada e la croce. I cappellani italiani nelle due guerre mondiali », num. spec., *Bollettino della Società di studi valdesi*, 176, 1995, 28-48.
- Menozzi, Daniele. *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*. Bologna : il Mulino, 2008.
- Menozzi, Daniele. « Cristianesimo e modernità ». Menozzi, Daniele (a cura di), *Cristianesimo*. Vol. 1 di *Le religioni e il mondo moderno*. A cura di Giovanni Filoramo. Torino : Einaudi, 2008, XXVII- XLVIII.
- Micoli, Giovanni. « 'L'avarizia e l'orgoglio di un frate laido...'. Problemi e aspetti dell'interpretazione cattolica di Lutero ». Perrone, Lorenzo (a cura di), *Lutero in Italia. Studi storici nel V centenario della nascita*. Casale Monferrato (AL): Marietti, 1983, VII-XXXIII.
- Micoli, Giovanni. « Chiesa e società in Italia fra Ottocento e Novecento : il mito della cristianità ». Miccoli, Giovanni, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea*. Casale Monferrato (AL): Marietti, 1985, 21-92.

- Morozzo della Rocca, Roberto. « Benedetto XV e il nazionalismo », *Cristianesimo nella storia*, 17, 1996, 541-66.
- Morozzo della Rocca, Roberto. « Benedetto XV e la sacralizzazione della prima guerra mondiale ». Franzinelli, Mimmo ; Bottoni, Riccardo (a cura di), *Chiesa e guerra. Dalla 'benedizione delle armi' alla 'Pacem in terris'*. Bologna : il Mulino, 2005, 165-81.
- Pollard, John. *The Unknown Pope. Benedict XV (1914-1922) and the Pursuit of Peace*. London : Geoffrey Chapman, 1999.
- Renoton-Beine, Nathalie. *La colombe et les tranchées. Les tentatives de paix de Benoît XV pendant la Grande Guerre*. Paris : Cerf, 2004.
- Rumi, Giorgio (a cura di). *Benedetto XV e la pace. 1918*. Brescia : Morcelliana, 1990.
- Rumi, Giorgio. « Il Cuore del Re. Spiritualità e progetto da Benedetto XV a Pio XI ». Rumi, Giorgio, *Santità sociale in Italia tra Otto e Novecento*. Torino : SEI, 1995, 23-38.
- Rusconi, Roberto. « Predicatori e predicazione (secoli IX-XVIII) ». Vivanti, Corrado (a cura di), *Intellettuali e potere*. Vol. 4 di *Storia d'Italia, Annali*. Torino : Einaudi, 1981, 949-1035.
- Rusconi, Roberto. *Predicazione e vita religiosa nella società italiana da Carlo Magno alla Controriforma*. Torino : Loescher, 1981.
- Rusconi, Roberto. « La predicazione ». Guasco, Maurilio ; Guerriero, Elio ; Traniello, Francesco (a cura di), *I cattolici nel mondo contemporaneo (1922-1958)*. Vol. 23 di *Storia della Chiesa*. Cinisello Balsamo (MI): Edizioni Paoline, 1991, 421-33.
- Scottà, Antonio. *'La conciliazione ufficiosa'. Diario del barone Carlo Monti 'incaricato d'affari' del governo italiano presso la Santa Sede (1914-1922)*, vol. 1. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 1997.
- Simonetti, Nando. *Principi di teologia della pace nel magistero di Benedetto XV*. Assisi (PG): Porziuncola, 2005.
- Talamo, Giuseppe. *Il Messaggero e la sua città*. Firenze : Le Monnier, 1988.
- Verucci, Guido. *L'eresia del Novecento. La Chiesa e la repressione del modernismo in Italia*. Torino : Einaudi, 2010.
- Vian, Giovanni. *Il modernismo. La Chiesa cattolica in conflitto con la modernità*. Roma : Carocci, 2012.
- Zanotti, Andrea. « Benedetto XV e il Codex iuris canonici ». Mauro, Letterio (a cura di), *Benedetto XV. Profeta di pace in un mondo di crisi*. Bologna : Minerva Edizioni, 2008, 167-79.

Le pontificat romain dans l'époque contemporaine The Papacy in the Contemporary Age

sous la direction de | edited by Giovanni Vian

Documents from the Vatican Secret Archives Concerning the Pontificate of Benedict XV The *Positiones* of the Consistorial Congregation

Alejandro M. Dieguez

(Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano, Italia)

Abstract This brief overview sheds light on certain aspects of Benedict XV's pontificate: the conditions of dioceses and the bishops' pastoral governance; the monitoring of religious practices and the particular needs of specific regions and nations; and the supervision of disciplinary matters regarding preaching and the clergy's participation in politics or social life (i.e. dancing parties or membership at associations such as the Knights of Columbus). Through a review of primary sources, this contribution demonstrates a growing attention toward the non-European world manifested by the Church's concern for emigrants as well as through an interest in Protestant proselytism. Furthermore, specific records indicate a gradual process of modernization taking place within the Church: for example, the projection of films in churches or the clergy's use of modern means of transportation.

Summary 1 Introductory Remarks – 1.1 The Activities of the Consistorial Congregation According to the Areas of Its Competence. – 1.2 The Personal Positions and the Scrupulous Search for Suitable Candidates for the Episcopacy. – 1.3 The Positions on the State of the Dioceses and on the Pastoral Governance of the Bishops. – 1.4 The Special Positions on the Religious State of Life and the Particular Needs of Certain Regions of Countries – 1.5 Overseeing the Discipline of Clergy and Faithful – 1.6 The Strict Supervision of Shrines – 1.7 Apostolic Visitations as an Instrument Obtaining Information and for Intervening in Urgent Cases – 1.8 The Care of Migrants – 2 Other Possible Lines of Investigation – 2.1 The Church and the Modern World – 2.2 Preaching – 2.3 Attention to the Missions – 2.4 Inter-Religious Relations – 2.5 The Consistorial Congregation and the Upheavals of the Great War – 2.6 National or Regional Issues – 2.7 Some Apparent Cases of Exceeding Competence – 3 Conclusion.

Keywords Church and Modernity. Benedict XV. Roman Curia. Consistorial Congregation. Vatican Archives.

Some time ago the Vatican Archives celebrated the fourth centenary of their foundation by Pope Paul V (1612-2012). However, they are far from being an unalterable institution, solidly rooted in a remote period of history. The periodic insertion into the archives of new records helps to renew and expand its documentary heritage, opening up the way to new possibilities of research.

For example, through the deposition of documents made by the Congregation for Bishops on 14 and 15 November 2011, the Vatican Archives have

acquired more than a thousand *Positiones* (each *Positio* is a file containing all the documents dealing with a particular topic) of the Consistorial Congregation, from the time of its reform in 1908 until the end of 1921, that is for the pontificates of Pius X and of Benedict XV.¹

It is sufficient for us to have even a vague awareness of the competencies of this dicastery and of the widely-ranging activities undertaken by Cardinal Gaetano De Lai, whose idea it was to set up this Congregation and who was its first secretary over a long period of twenty years (1908-1928),² to be able to recognise the potential for research which is to be found in this deposit, which preserves records ranging from the constitution of new ecclesiastical districts to those concerned with the appointment of bishops and with the pastoral direction they were to exercise.

The purpose of this paper is to offer some general remarks on certain key matters, following the re-ordering recently given to the whole of this deposit, in order to bring out what specific questions attracted the attention of this dicastery at the local, regional and national levels during the pontificate of Benedict XV (born Giacomo della Chiesa, 3 September 1914-22 January 1922).

1 Introductory Remarks

1.1 The Activities of the Consistorial Congregation According to the Areas of Its Competence

Among the tasks that the apostolic constitution *Sapienti consilio* had entrusted to the Consistorial Congregation, the main one was most certainly that of choosing bishops and of exercising vigilance over their government

1 These notes do not focus on another of the deposits of the Consistorial Congregation, namely that of the *Ponenze* (the summaries of the *Positiones* provided for each of the cardinals gathered in plenary session), stored in the Vatican Archives since 1969 but only recently made available to researchers under the index number 1277, because that summarized information needs to be integrated with that of the relative *positio*, which is the object of this review. However, the collection of the *Ponenze*, available for the period 1909-1938, although not always complete, can offer researchers a general overview both of the major issues addressed by the cardinals of the Consistorial and of those particular problems which arose during the different pontificates which were considered to warrant special attention.

2 At the time of Pius X, Cardinal De Lai was considered "the strong man, the key personality of the pontificate" and "a dignitary who was both powerful and feared". In spite of this, according to Rocco Cerrato, his influence would be diminished "drastically" during the pontificates which followed and his activity would be reduced "to functions of a merely representative nature". Such statements need to be evaluated in the light of the new archival sources to which access has become available in recent years, especially those of the Consistorial Congregation. Cf. Cerrato, "De Lai Gaetano". See also Azzolin, *Gaetano De Lai*; and Wolf, Schwedt, Lagatz, *Prosopographie*, 419-21.

of the dioceses. From this over-riding concern arises even the nomenclature employed by the dicastery for the classification of its *Positiones* in the archive; the latter were called *Personal* when they concerned investigations about the suitability of candidates for the episcopacy or at least into the conduct of certain ecclesiastics, *Pastoral governance* when they related to the conduct of the bishops and *Special* when they had to do with questions either of a general or of a specific nature, but which involved an entire region or an entire nation as such.

1.2 The Personal Positions and the Scrupulous Search for Suitable Candidates for the Episcopacy

We will focus our attention, then, first of all on the *Personal positions*, where we shall find not only those candidates for the episcopacy who were then in fact chosen, but also those whose candidacy never came to the stage of their being appointed. This part of the archives is a source which is at the same time one of such great value by virtue of the biographical profiles which can be built up from it and also one which is of such a very sensitive nature by reason of the various pieces of information which were reported, that the law on ecclesiastical archives has chosen to keep it secret from 1922 onwards.³

Among the *Positiones* on those priests who were then chosen for the episcopacy, we can point to those on Angelo Roncalli (*Bergamo*, prot. 876/16), Alfred Baudrillart (*Paris*, prot. 356/17), Ildefonso Schuster (*San Paolo fuori le Mura*, prot. 300/18), Cesare Orsenigo (*Milano*, prot. 853/20), Luigi Fogar (*Gorizia-Gradisca*, prot. 903/20), Maurilio Fossati (*Novara*, prot. 928/20), Celso Costantini (*Concordia*, prot. 321/21). But the Consistorial Congregation also established files on members of the ecclesiastical hierarchy on the basis of the years in which they were in active service, on the occasion of some events in their lives or, more simply, upon their deaths. For example, we find files of some substance dedicated to cardi-

³ Cf. John Paul II, *La cura vigilantissima*, Apostolic Letter, 21st March, 2005, art. 39, in *Acta Apostolicae Sedis*, 97, 2005, 372: "Sono da considerarsi riservati e segreti gli Atti dei Conclavi, lo spoglio dei documenti dei Sommi Pontefici e dei Cardinali, i processi vescovili, i documenti di foro interno, le posizioni relative al personale della Santa Sede e dello Stato della Città del Vaticano e le Cause matrimoniali, oltre che i documenti indicati come tali dalla Segreteria di Stato" [The *Acta* of the Conclaves, the documents of the correspondence of the Supreme Pontiffs and of the Cardinals, those of the trials involving bishops, documents pertaining to the internal forum, *Positiones* relating to the personnel of the Holy See and of the Vatican City State and documents of matrimonial causes, as well as those documents designated as such by the Secretary of State are to be considered as reserved and secret]. Since the law does not apply retroactively, this reservation of secrecy has been applied to records from the pontificate of Pius XI onwards.

nals such as Antonio Agliardi (*Bergamo*, prot. 530/15), Vincenzo Vannutelli (*Ostia*, prot. 1522/15), Pietro Maffi (*Pisa*, prot. 792/18) or on bishops such as Guido Maria Conforti (*Parma*, prot. 593/18).

Besides these, files can be found relating to the activities or to particular episodes in the lives of certain priests and religious, whose undeniable abilities were yet far from being compatible with the dignity of being a bishop. Among these we may mention Agostino Gemelli (*Ancona*, prot. 764/15), Luigi Sturzo (*Caltagirone*, prot. 366/15), Ernesto Vercesi (*Milano*, prot. 884/16), Giovanni Genocchi (*Russia*, prot. 267/20), as well as many others.

1.3 The Positions on the State of the Dioceses and on the Pastoral Governance of the Bishops

Of great interest also are the positions on the *State of the dioceses* and on the *Pastoral governance* of the bishops. The Consistorial Congregation received from the bishops themselves or from the nuncios or they obtained from other informants these various diagnoses of the religious and moral state of the population, which were of value in leading to suggestions for interventions to correct matters or in helping to define the profile of a candidate being proposed as a bishop in the case of vacant sees. In some cases it was a question of periodic reports, which were almost routine, usually categorised by protocol with the formula "state of the diocese" (among which mention may be made of *San Cristóbal de Habana*, prot. 1502/14; *San Miguel* - El Salvador, prot. 21/16; *Borgo San Donnino*, prot. 722/16; *Macau*, prot. 414/20: on the condition of dioceses vacant for two years; *San Juan de Puerto Rico*, prot. 820/21: on the state of the diocese after the death of Msgr. William Ambrose Jones).

In other cases the reports are more detailed, focusing on particular aspects or symptoms of defects in the administration of the diocese. So, we move from simple reports on the running of the diocese (*Colle di Val d'Elsa*, prot. 496/20; *Bertinoro*, prot. 736/21) to the "strange way in which the bishop acts" (*Arras*, prot. 41/16, and *Albi*, prot. 930/17), to an enquiry into the governing of the diocese by the integralist bishop Giovanni Volpi (*Arezzo*, prot. 785/17), to indications of the way the bishop treats his clergy (*Lille*, prot. 819/19).

We will not linger on the inevitable complaints on the bishops' governance of their dioceses; instead, we shall limit ourselves to pointing out those directed to the archbishop who, in 1911, was seated on the *cathedra* of St. Petronius (*Bologna*, prot. 1525/11), which depicted him as being arbitrary, if not indeed as a tyrant, as superficial as unjust. This is a portrait which, to put it mildly, conflicts with the picture handed down by others and with his subsequent work as Benedict XV.

As for matters concerning assemblies and the collegial activity of the *munus* of the bishops, the documents which have been analysed bring to

light only a few references to diocesan synods (*Concordia*, prot. 1038/14; *Angers*, prot. 1320/14; *Huaraz*, prot. 2027/14; *Montefeltro*, prot. 69/16; *Antigonish*, prot. 726/21).

There are also relatively few pieces of evidence, at least among the *Positiones*, concerning the relations between the Holy See and national and regional episcopates and the conduct of their periodic meetings.

For example, one of the *Positiones* concerns the presidency of the Canadian episcopal conference (*Canada*, prot. 70/16), others refer to meetings of the bishops' conferences of *Cuba* (prot. 836/16 and 875/21), Nicaragua (*Managua*, prot. 1042/17), *Perù* (prot. 1549/15) and *Venezuela* (prot. 110/15).

As for regional episcopal conferences abroad, we have only one reference, to that of *Durango* in Mexico (prot. 600/21), whereas for Italy there are some *Positiones* on the gatherings of the bishops in the Marche (*Fano*, prot. 438/16, relating to the regional seminary), in Umbria (*Perugia*, prot. 584/18, concerning measures against negligent clergy and parish priests) and in Puglia (*Bari*, prot. 522/21).

Finally, there are other questions pertaining to the calling of a regional council in Sicily (*Catania*, prot. 839/14) and to the second provincial council of *Cartagena* in Colombia (prot. 976/15).

1.4 The Special Positions on the Religious State of Life and the Particular Needs of Certain Regions of Countries

Other *Positiones* of the Consistorial Congregation, mostly under the protocol of *Special*, refer to the condition of religious or to the particular needs of some regions or countries. A quick review of the boxes just as they stand, in alphabetical order of place, leads us to a close examination of the tendencies of certain Catholics and publicists in *Belgio* (prot. 454/17), to the condition of the Church in *Canada* (prot. 1018/16), to the denunciation of an attempt at separation by the clergy in *Cecoslovachia* (prot. 101/20), and to an evaluation of the system of tithes in the republics of *Colombia-Equatore* (prot. 93/21).

For Chile, one *Positio* concentrates on the anomalous conditions in that Church (*Santiago de Chile*, prot. 755/16) and another on religious assistance to the inhabitants on Easter Island (*Santiago de Chile*, prot. 239/17).

There are numerous references to the way ecclesiastical matters were going in *Cuba* (prot. 721/18), to the condition of religion on that island (prot. 693/21), to its political situation and to that of the whole Central America (prot. 821/21) and to the situation of the apostolic delegation and to that of religion in relation to the Cuban government (prot. 822/21).

Among the *Positiones* concerning *France*, we find references to a circular letter to all the faithful about a national pilgrimage to Lourdes, with a reference to the apparitions of La Salette, rashly signed by the French

bishops (prot. 823/16), to the recruitment of future ecclesiastical vocations (prot. 370/17), to information provided by Cardinal Dubois about diplomatic relations between France and the Vatican (*Rouen*, prot. 401/20).

Two *Positiones* relating to Germany dealt with the religious condition of the German population during the war and with the condition of children in the Ruhr (*Germania*, prot. 678/16 and 381/20 respectively).

After describing the unfortunate condition of the population on the island of *Haiti* (prot. 1280/15), there are files on the conversions of Anglican clergymen (*Inghilterra e Galles*, prot. 510/19) and on the disadvantages of appointing Irishmen to episcopal sees in England (*Inghilterra e Galles*, prot. 588/21).

The *Special* positions on general issues concerning *Italia* range from the method for teaching the catechism (prot. 878/17), to theosophism (prot. 1062/18), to an association for the defence of the clergy (prot. 224/18), to freedom for schools (prot. 107/19), to religious education for teaching sisters and for their respective pupils (prot. 617/21), and once again to methods for teaching the catechism (prot. 900/21).

In the case of *Messico*, understandably, the files are restricted to the state of persecution of the Church (prot. 699/14) and to religious freedom in this nation (prot. 478/21).

Besides these, reports have been preserved on the religious situation in *Paraguay* (prot. 872/20), while, for *Perù*, remarks on statistics about the secular clergy are to be found (prot. 546/18), already a source of worry for the dicastery during the preceding pontificate.

There are two files relating to Poland, to its situation (*Polonia*, prot. 924/16) and to conditions obtaining in Polish territory, finding itself already under Russian control (prot. 520/21).

Romania was subject to examination as to religious assistance to the army (prot. 257/19), while for Scotland it was to do with mixed marriages (*Scozia*, prot. 153/19).

On the other hand, there are numerous *Positiones* related to the United States, concerning those of their parish priests who were immovable (*Stati Uniti*, prot. 435/15), the Italian press in the States (prot. 1232/15), the report on the Catholic schools in America and the Catholic Educational Association (prot. 1206/15), to religious assistance for the army (prot. 883/17), to a secret mission entrusted by the Pope to the religious Joseph Schwarz, procurator general for the Redemptorists (prot. 255/19) and, subsequently, to rumours as to probable diplomatic relations between the Holy See and the United States (prot. 622/21).

Then, during the pontificate of Benedict XV, the Consistorial Congregation devoted particular attention to the religious condition of the small South American republic of Uruguay, which was the object of a very attentive apostolic visitation undertaken by the Redemptorist José Johannemann (*Montevideo*, prot. 603/17, 132/20, 250/20), who later returned to report on the same topic again (*Argentina*, prot. 270/21).

Finally, as to the republic of *Venezuela*, the dicastery's attentions were directed to its ecclesiastical archives and to valuable objects of the Venezuelan Church (prot. 542/17).

1.5 Overseeing the Discipline of Clergy and Faithful

Some of the *Positiones* recently opened up examine requests for fostering the pastoral and material well-being of the clergy, while others are limited to specific aspects which are more directly of a disciplinary nature.

Among the former, we may highlight the documentation of the pastoral letter of bishop Henri Bouquet on the renewal of priestly life (*Chartres*, prot. 152/20) or those files on various provisions for the economic needs of the clergy (*Langres*, prot. 701/19; *Malta*, prot. 723/19 and *Saint-Claude*, prot. 761/19).

Among the latter there is a *Positio* concerning the proposal of the bishop to impose weekly confession on the priests (*Santa Severina*, prot. 1859/14), others are limited to those clergy involved in spiritism, precisely in the region from where the new pontiff came (*Bologna e Romagna*, prot. 563/15), to clergy attending schools for state officials (*Poitiers*, prot. 261/16), to priests threatening to strike (*Recanati-Loreto*, prot. 495/19), and to Masonic propaganda, in which some priests were involved (*Gaeta*, prot. 846/21).

There was no lack of petitions concerning very practical questions, such as the use of the English suit, the clergyman, for secular and regular clergy (*Cuba*, prot. 1229/15), the request of the Lazzarists for dispensation from having to wear the cassock in public (*Panama*, prot. 201/16) or that of a bishop to be allowed to wear a white cassock (*Guayaquil*, prot. 580/20).

A matter that could be set aside in a chapter of its own is that relating to the participation of the clergy in politics. Already during the pontificate of Pope Sarto, the Consistorial Congregation had received, for example, a complaint of an anonymous priest about ecclesiastics being political candidates in Spain (*Barcelona*, prot. 1337/13) and a whole box had been gathered about the conduct of a number of Italian priests at the time of the political elections of 1913, dealing also explicitly with the case of priests being candidates for election to town councils (*Italia*, prot. 914/14).

Similar *Positiones* were not lacking in the new pontificate, noting, for example, the dissent of the Argentine bishop Zenon Bustos y Ferreyra and his colleague Carlos Echenique Altamira, the auxiliary of Tucumán, about setting up a Catholic party (*Córdoba*, prot. 838/15).

In Italy, though, attention seemed to be focused upon the new party founded by Don Luigi Sturzo. Apart from two reports about town council and provincial elections and about electoral committees being held in church in the diocese of his brother, Mario Sturzo (*Piazza Armerina*, prot.

1408/14 and prot. 925/16), the *Positiones* from the pontificate of Benedict XV contain directives concerning the Italian Popular Party (*Perugia*, prot. 497/19), instructions about the political and administrative elections of 1919 (*Italia*, prot. 704/19), reports on some sympathisers of the Italian Popular Party (*Italia*, prot. 894/19) and on the priest Nicolò Licata and his office as political secretary of that same party (*Girgente*, prot. 838/20).

The file created about blessing a Fascist penant (*Termoli*, prot. 358/21) seems to anticipate the changed political climate which would take place during the next pontificate, that of Pope Achille Ratti.

As for discipline relating to the faithful, the *Positiones* do not seem to have records of anything extreme. Unlike the pontificate of Pius X, during which interdicts were imposed on three populations for having seriously affronted their bishops and for having threatened them with death (*Adria*, prot. 996/09; Tuntla Gutiérrez, a "coven of the Masons" in Mexico, *Chiapas*, prot. 2097/12; and Galatina, *Otranto*, prot. 2177/13), during the seven years of Benedict's pontificate this serious measure was only adopted on one occasion and that was in regard to a parish of *Poggio Mirteto* (prot. 519/20), in the diocese, it is better to make this clear, of which Cardinal De Lai would become ordinary in 1925.

Among the associations which attracted the attention of the Consistorial Congregation during this period, the Knights of Columbus, with their secret rituals, stand out, being present in a number of *Positiones* relating to the nations of North America: *Canada* (prot. 487/15), *Messico* (prot. 79/19) and *Stati Uniti* (prot. 96/19). Another file, however, put forward the doubt in more general terms about providing ecclesiastical assistance to associations such as the Knights of Columbus (*Saint Cloud*, prot. 844/20).

1.6 The Strict Supervision of Shrines

In comparison to the preceding pontificate, during which the Consistorial Congregation had to concern itself with the administrative control of the goods of the shrine of Loreto (*Recanati-Loreto*, prot. 2168/12) and of Lourdes (*Tarbes et Lourdes*, prot. 31/13), the seven-year pontificate of Benedict marks a notable increase in the surveillance exercised by the dicastery in this area.

There is a voluminous documentation of fully eight files concerning the running of the shrine of Oropa (*Biella*, prot. 590/17), while the shrines of St. Francis of Paola (*Cosenza*, prot. 628/19) and of Our Lady of Itri (*Gaeta*, prot. 70/20) would be the objects of apostolic visitations. Other *Positiones* relate to the shrine of Our Lady of Tindari, recalled to itself by the Holy See (*Patti*, prot.17/20), and that of our Lady of Pompei, with multiple annexes (*Pompei*, prot. 136/20).

1.7 Apostolic Visitations as an Instrument Obtaining Information and for Intervening in Urgent Cases

Like his predecessor, Pope Giacomo Della Chiesa continued to make use of sending extraordinary visitators, specifically appointed by him, to address various emergency situations.

Among the visitations for dioceses abroad, we have those undertaken in what is now the Venezuelan diocese of Ciudad Guayana (*Guayana*, prot. 629/15) and in the capital of the Republic of Uruguay (*Montevideo*, prot. 603/17 and 250/20), without forgetting the famous visitation of Msgr. Achille Ratti to Poland, ordered by the Pontiff, though through the Secretariat of State.

Among the Italian dioceses which were the object of apostolic visitations were included the church and capitol of St. Nicola (*Bari*, prot. 549/17, the diocese of *Patti* (prot. 452/19) and, as has been noted above, the shrines of St. Francis of Paola (*Cosenza*, prot. 628/19) and of Our Lady of Itri (*Gaeta*, prot. 70/20). This does not alter the fact that other inspections were conducted, always under apostolic authority, without the Consistorial Congregation knowing of them, such as that conducted in the diocese of Arezzo prior to the removal of bishop Volpi.⁴

As for Termoli and the supposed lack of patriotism of its bishop, the visitation there was no more than a false alarm, provoked by the high-handed actions of an ex-brother who was also a fraudster (*Termoli*, prot. 894/20).

1.8 The Care of Migrants

Four years after the reform of the Curia, by the motu proprio *Cum omnes* of 15 August, 1912, Pius X himself decreed a further extension to the competencies of the Consistorial Congregation, entrusting to it the spiritual assistance of all migrants of the Latin rite and also the control over the emigration of priests.⁵

There are a number of *Positiones* concerning this question, with marked attention to the phenomenon of Italian migration. A review of this could take its starting point from the complaints of hostility to Italians (Italo-phobia). Msgr. Duarte Leopoldo e Silva, archbishop of *São Paulo* (prot. 1205/14), moving on to the recourse, once more on the part of Italians, of neglect in providing spiritual care on the part of parish priests in the North American diocese of *Hartford* (prot. 795/20), to the request of a Japanese priest with extraordinary faculties to provide spiritual assistance to the numerous Japanese colony in the state of *São Paulo* in Brazil (*Botucatu*,

4 Cf. Vian, *La riforma*, 20 and fn.

5 Cf. *Acta Apostolicae Sedis*, 4, 1912, 526.

prot. 43/21), to the documentation concerning the National Catholic Welfare Council for immigration in the States (*Stati Uniti*, prot. 825/21), to the proposal to set up a Catholic organisation for Italians in North America, inspired by a scheme of Fr. Semeria for the “sons of Italy” (prot. 883/21), to the attention given to the various national parishes (Italian, Polish, Lithuanian), still in the United States (prot. 211/21).

2 Other Possible Lines of Investigation

2.1 The Church and the Modern World

According to Gabriele De Rosa, the pontificate of Pope Giacomo Della Chiesa “gave considerable attention to bringing the Church into line with the modern needs of the apostolate throughout the whole world”.⁶

In the light of this statement, then, it may be possible to analyse some of the *Positiones* of the Consistorial Congregation which deal, for example, with cinematographic projections in church. This question had only one precedent during the pontificate of Pius X, relating to the request for the faculty to conduct projections in church, derogating from the decree of this same dicastery of 10 December, 1912 (*Versailles*, prot. 2055/13), but the matter was re-presented during the seven-year pontificate of Benedict XV with a number of nuances, with requests for the use of cinematography in the bishop’s palace at *Nola* (prot. 274/15), for hiring an ex-chapel for the use of cinematography (*Potenza-Marsico Nuovo*, prot. 475/15), for dispensation from the decree on cinematography on the part of the vicariate apostolic of Tananarive in Madagascar (*Africa*, prot. 137/16), for the request to make use of cinematography on a single occasion in churches in a diocese in Ireland (*Dromore*, prot. 468/21).

Another pointer which reveals a changed attitude to new instruments of apostolate is that of the use of the notorious bicycle. Leaving behind two prior *Positiones* on the punishment of Canon Antonio Tani and of two other priests for having travelled on bicycles (*Arezzo*, prot. 1581/11) and on the request by some other priests to be allowed to use the bicycle (*Faenza*, prot. 78/13), during the pontificate of Benedict XV the Consistorial Congregation became more disposed to grant permissions when faced with such requests (*Brescia*, prot. 1805/14; *Cuneo*, prot. 243/16), *Camerino*, prot. 572/16, *Crema*, prot. 777/16)... up to the point where the question was resolved in a qualitative leap: in 1916 the bicycle had to give way to the motorcycle (*Foligno*, prot. 28/16) and to the car (*Reggio Emilia*, prot. 893/16).

6 Original text: “attento allo studio dei mezzi per un adeguamento della Chiesa alle esigenze moderne dell’apostolato in tutto il mondo”. De Rosa, “Benedetto XV”, 615.

In any case, it is possible to detect a rupture in the reasons offered for the changed attitude towards the speed-cycle in the response in 1916 of Cardinal De Lai to Msgr. Dalmazio Minoretti, then bishop of Cremona on this question:

As for the bicycle, it is not the case that we should be completely against it. It is a means of moving, as are the horse, the donkey, the carriage, the car and the motorised bicycle. Its abuse is to be condemned, but using it can be not only good, but at times even necessary, especially in parishes which are very large and which are in the valleys. Usually, parish priests are not rich enough to be able to afford a horse and carriage. Using a bicycle, a priest can get himself quickly to where he is needed and perhaps save a soul that, otherwise, would be lost. Would not this alone be more than a sufficiently good reason not to impose an absolute prohibition on the bicycle? Everything rests on forbidding the abuses which can arise. I attach a letter sent to the bishop of Foligno and to some other bishops in this regard. I recall that the blessed memory of Pius X used to say to me: "In all honesty, I forbade the bicycle in Mantua from the beginning, but I ended up by seeing that it was not something that was to be condemned as such and I had to make exceptions and concessions". The present pontiff said the same to me when he was in Bologna. (*Crema*, prot. 777/16)⁷

Another phenomenon found repeatedly in the files which have now been made available, to the point where it became almost a thorough nuisance, is that of Catholic benefit dances in North America.

At the first indication of problems and of abuses, which reached us in the last months of the pontificate of Pius X (*Baltimore*, prot. 417/14) there followed on a fairly regular basis other *Positiones*: that on dances in Canada and in the United States (*Canada*, prot. 1150/15), that on some dances (*Albany*, prot. 657/18), another on a recourse concerning dances for pious works (*Winnipeg*, prot. 289/19), on the bishop of *Salt Lake City*

7 Original text: "Quanto alla bicicletta non è il caso di essere assolutamente contrari. È un mezzo di locomozione come il cavallo, il somarello, la carrozzella, l'automobile e la bicicletta a macchina. L'abuso è da condannare: l'uso può essere non solo buono, ma anche in taluni casi necessario, specialmente nelle parrocchie di grande estensione e di pianura. Ordinariamente i parroci non sono così ricchi da poter avere cavallo e carrozza. E con la bicicletta può il sacerdote portarsi presto dove è chiamato, e forse salvare un'anima che altrimenti potrebbe perdersi. Non sarebbe sol questo un motivo più che sufficiente per non proibire assolutamente la bicicletta? Tutto sta nel proibire l'abuso che se ne possa fare. Le unisco copia d'una lettera diretta al vescovo di Foligno, ed a qualche altro vescovo in proposito. Ricordo che la s.m. di Pio X mi diceva: "Io veramente a Mantova da principio proibii la bicicletta; ma finii per vedere che non era poi cosa tanto condannevole, e dovetti fare eccezioni e concessioni". Lo stesso mi diceva l'attuale pontefice, quando era a Bologna".

who was present at a dance (prot. 889/19), finishing with that on charity balls (*New York*, prot. 473/20).

On the other hand, for anyone who likes becoming caught up in research on precedents to the conciliar reforms, two *Positiones* may be relevant.

The first draws its origins from a proposal of Fr. Alberto Bartolomasi, brother of the more well-known Msgr. Angelo, bishop of the Forces, who, immediately after the war, offered a partial solution to the question of the cassock worn with a riding coat (*Roma Orbis*, prot. 898/18).

The other consists in a memorandum on Msgr. Heinrich Swoboda, expert in ancient history and professor in the faculty of theology at Vienna University, on the use of secular languages in the Latin rite, transmitted by the nuncio, Valfré di Bonzo, with the warning that it “touches upon questions of such a serious nature and of such vital importance as to revolutionise the present state of the liturgy in the Latin Church” (*Roma Orbis*, prot. 450/19).⁸

2.2 Preaching

Pope Benedict's concern that preachers should not bring to the pulpit historical or poetic dissertations, or political or juridical disquisitions, following his discourse to the Lent preachers of Rome on 19 February, 1917, gave birth to the encyclical *Humani generis redemptionem* of the following 15 June, on preaching the word of God (*Roma Orbis*, prot. 348/17).

The following *Positiones* make reference to queries or reports of abuse in preaching: *Noto*, prot. 672/17; *Saint-Claude*, prot. 1/18; *Alger*, prot. 345/18; *Montréal*, prot. 702/18. The *Positio* of *Caiazza* speaks of doubts of a more specific kind, concerning the regulation of sacred preaching (prot. 461/19), while that of *Mallorca* (prot. 214/19) has preserved its bishop's pastoral instruction on preaching.

Leaving aside here concrete cases of faculties being granted to specific and known preachers, such as Fr. Jules-Auguste Lemire (*Nice*, prot. 250/19) or the Barnabite Giovanni Semeria (several cases), it is right to give attention to some *Positiones* about speeches (*Tivoli*, prot. 660/14), about some speeches by clerics on the war (*Wien*, prot. 83/15), about the prohibition of funeral discourses for soldiers who had fallen on the battlefield being held in church (*Termoli*, prot. 1402/15) and about the attitude of bishop Rocco Caliandro against speeches being made *pro bello* in that same diocese (*Termoli*, prot. 197/18).

8 Original text: “tocca questioni così gravi e vitali da rivoluzionare tutto l'attuale campo liturgico della Chiesa latina”.

2.3 Attention to the Missions

The impulse given during the pontificate of Benedict XV to the missionary movement, in a state of serious crisis in the aftermath of the armed conflict, can be summed up in the encyclical *Maximum illud*, directed by the Pope to the heads of missionary groups on 30 November, 1919, and this can be found above all in the archives of the Congregation of Propaganda Fide.

Nevertheless, it is worth bearing in mind certain *Positiones* of the Consistorial Congregation which reflect this same interest, obviously in relation to territories subject to the jurisdiction of this dicastery. Thus, we find documents about the Indians of *Messico* (prot. 374/14), the foundation of the mission to Chaco Paragauyo (*Asunción*, prot. 75/18), abundant material (4 files) on the missions to the Indians of North America (*Stati Uniti*, prot. 821/19), apart from requests for missionaries (*Colombia*, prot. 903/19), supported in the case of the Philippines also by the scarcity of local clergy (*Manila*, prot. 757/21). To the lack of classrooms we owe the request to be allowed to run schools in colombian rural chapels (*Ibagué*, prot. 58/20).

2.4 Inter-Religious Relations

The search for documentation on relations with the Jews in the *Positiones* of the Consistorial Congregation produces meagre results; only one file has been preserved, going back to the pontificate of Pius X and relating to the sacrificial rituals (*Bressanone*, prot. 2113/12).

By contrast, much more is to be found on the subject of Protestant proselytism, a topic which arises for the first time in the last months of the pontificate of Pius X in relation to a complaint against Protestant propaganda at Ripabottoni by the bishop of *Larino* (prot. 119/14). Subsequently, several *Positiones* return to the matter: from the report of Protestant intolerance in the school at Eton (*Northampton*, prot. 1161/15), we move on to Protestant propaganda in *Venezuela* (prot. 543/17) and on the American continent (*America Latina e del Nord*, prot. 796/21), to the mobilisation against assigning an area for the construction of an evangelical church in Chianciano (*Chiusi-Pienza*, prot. 582/18), to Protestant penetration in *Perù* (prot. 749/18) and in general to Protestant and rationalistic propaganda (*Roma Orbis*, prot. 15/20).

2.5 The Consistorial Congregation and the Upheavals of the Great War

There are many *Positiones* connected to contingencies generated by the war in the immediate post-war period which called for the intervention of the Consistorial Congregation, stemming not only from bishops and clergy, but also from various the populations affected.

First of all, it was to offer guidance on the ministry of the bishop in the “redeemed” territories (referring to Istria, Trieste and the Southern Tyrol or Alto Adige, which had been called “unredeemed Italy” or “Italia irredenta”; *Belluno-Feltre*, prot. 1252/15) and not only did it have to concern itself with the complaint of a bishop about the excessive concentration of troops and about profane speeches in churches (*Crema*, prot. 1041/17), but also with the conduct of a bishop during enemy occupation (*Concordia*, prot. 5/19).

The Consistorial Congregation intervened in favour of the clergy first of all by issuing rules concerning clerical, religious and priest soldiers after their military service, collected in a voluminous *Positio* (*Roma Orbis*, prot. 586/16). It continued then by concerning itself with priest refugees (*Italia*, prot. 877/17), with the economic conditions of the clergy *post bellum* (*Italia*, prot. 51/19) and with the condition of priests in occupied regions (*Italia*, prot. 105/19), *Positiones* which would make us think that there was an exclusive concern for the Italian clergy, were it not also for the thanks received from a French bishop “for all that you have done for the priests of the armed services” (*Moulins*, prot. 389/19).⁹

Special attention was given also to spiritual assistance to refugees in the region of Venice (*Italia*, prot. 631/18), a common ordinary being appointed for the refugees (*Italia*, prot. 738/18) and measures being adopted for religious assistance in occupied countries (*Italia*, prot. 925/18), and for religious assistance for Italian-speaking Catholics in Dalmatia (*Croazia*, prot. 384/21).

Statistics relating to sacred buildings which had been damaged in the war at Nancy seems to be the only evidence of a case which was non-Italian (*Nancy*, prot. 283/19).

2.6 National or Regional Issues

The *Positiones* also contain echoes of some of those questions of national or territorial character which were at the root of the conflict of the First World War and which, at times, broke out in later conflicts, also at times closer to us.

For Canada some of the *Positiones* examine the opposition of English Catholics to the archbishop of *Ottawa* on the school question (prot. 943/14), as well as the information transmitted from *Québec* by Msgr. Louis-Adolphe Paquet on nationalism in Canada (prot. 738/20).

In Czechoslovakia, on the other hand, emerges from the papers the problem of the union of the Czech clergy with the German (*Praha*, prot. 984/17).

9 Original text: “per quanto si è fatto per i sacerdoti militari”.

As for *Ireland*, files have been preserved on the episcopate and on national independence (prot. 557/19) and in general on the Irish question (prot. 924/20).

In the post-war period there are a number of matters relating to territories annexed by Italy, concerning the Slovene clergy (*Gorizia-Gradisca*, prot. 145/20), the demands of the Yugoslav clergy (*Gorizia-Gradisca-Lubjana*, prot. 221/20), and the attempted separation of Aquileia from Gorizia and its immediate dependency on the Holy See (*Gorizia-Gradisca*, prot. 798/20).

2.7 Some Apparent Cases of Exceeding Competence

At times, when the bishops called the attention of the Consistorial Congregation to certain questions, this dicastery was compelled to address them, even though they might have fallen within the sphere of other offices. For example, of matters pertaining to the competence of the Congregation for Rites, it concerned itself with the question of the sounding of bells and of extra-liturgical songs on the island of *Malta* (prot. 594/16) and with the work on the crypt and of the recognition of the body of St. Nicola (*Bari*, prot. 228/17).

The question of the introduction of electric lighting into the churches of *Caracas* (prot. 777/15) fell, instead, within the competence of the first office of the Congregation for the Discipline of the Sacraments. Then, on some other occasions, it continued to interest itself in the supervision of seminaries and of colleges, notwithstanding the fact that Benedict XV had removed from the Consistorial matters of "the government, discipline, temporal administration and studies of seminaries" and had assigned these to the new Congregation for Seminaries and University studies by the *motu proprio* *Seminaria clericorum* of 4 November, 1915.¹⁰

In fact, we find some *Positiones* on the religious teaching in the Italian College of Peru (*Lima*, prot. 973/18) and on the seminaries of Tivoli, Concordia and Adria (*Tivoli*, prot. 118/20).

Among matters which could fall under the Holy Office are some reports on certain experiences in schools *sui generis*, or which were presumed to be such, like those of the lay school of don Francesco Mari, previously in the grip of modernism (*Nocera Umbria-Gualdo Tadino*, prot. 1779/14), of the "School of moral life for mothers and young ladies" of Guglielmina Ronconi, in favour of which even Msgr. Umberto Benigni had intervened (*Senigallia*, prot. 681/16) and of the "Brotherly love" school of the priest Nicola Masi (*Napoli*, prot. 1130/16). Into this same area of competence

¹⁰ Cf. *Acta Apostolicae Sedis*, 7, 1915, 493.

fell also the traditional miracle of the Holy Spine, the relic of the Passion in the custody of the Palatine basilica of St. Nicola (*Bari*, prot. 284/21).

3 Conclusion

Even just a rapid survey of the archives can help to recover the lively atmosphere of this pontificate, strongly marked by the events of the Great War and by the emergence and greater intensity of questions of national and regional interest and boundaries.

Apart from matters linked mostly to the old continent, from the papers of the Consistorial Congregation, greater attention to the world outside of Europe, in particular towards the vast American continent, can be seen.

A careful analysis of the *Positiones*, here referred to only from the outside, will help also to reveal any ruptures and any points of continuity with the preceding pontificate.

Some of the topics treated would suggest a process of modernisation or at least some level of attenuation in the application of norms sanctioned previously (for example, the dispensations for using cinematography in church or the use of rapid means of transport on the part of the clergy).

Then, it may be possible to assess how far other phenomena which had been strong features of the pontificate of Pius X such as modernism, which seems to have persisted to a lesser extent or in the new guise of theosophism or of political commitment, in Italy through the Italian Popular Party, of which the archbishop of Perugia, the Benedictine Giovanni Beda Cardinale, caused it to be noted that

those priests who are the more enthusiastic for the new party and who cooperate with it in a more active way are precisely those who, in times which are more or less remote, were professing doctrines suspected of modernism and who were supporters of the autonomous and independent social movement". (*Perugia*, prot. 497/19)¹¹

¹¹ Original text: "i sacerdoti più entusiasti del nuovo partito, e che vi cooperano con più attività, sono precisamente coloro che in tempi più o meno remoti, professavano dottrine sospette di modernismo, ed erano fautori del movimento sociale autonomo ed indipendente".

Published Sources

Acta Apostolicae Sedis, 1, 1909-...

John Paul II. "La cura vigilantissima. Apostolic Letter". *Acta Apostolicae Sedis*, 97, 2005, 372.

Bibliography

Azzolin, Giovanni. *Gaetano De Lai, l'uomo forte di Pio X*. Vicenza: Accademia Olimpica, 2003.

Cerrato, Rocco. s.v. "De Lai Gaetano". *Dizionario biografico degli italiani*. Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1988, 36: 278-80.

De Rosa, Gabriele. s.v. "Benedetto XV". *Enciclopedia dei papi*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2000, 608-17.

Vian, Giovanni. *La riforma della Chiesa per la Restaurazione cristiana della società. Le visite apostoliche delle diocesi e dei seminari d'Italia promosse durante il pontificato di Pio X (1903-1914)*. Roma: Herder, 1998. *Italia sacra* 58-9.

Wolf, Hubert (ed.); Schwedt, Herman H. (author); Lagatz, Tobias (collab.). *Prosopographie von Römischer Inquisition und Indexkongregation 1814-1917*, vol. 1 (A-K). Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2005.

Le pontificat romain dans l'époque contemporaine The Papacy in the Contemporary Age

sous la direction de | edited by Giovanni Vian

Vatican Radio and Modern Propaganda A Case Study

Raffaella Perin

(Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, Italia)

Abstract The essay deals with the employment of Vatican Radio as a modern instrument, which supplied the Catholic Church with a tool of modernisation. A special focus is put on the changes, in terms of method and content, that the radio effected in the apostolate. In order to demonstrate the increasing importance acquired by Vatican Radio for the diplomatic and propaganda aims of the Holy See, it will be considered the case-study of the condemnation of the Croatian anti-Semitic laws during World War II.

Summary 1 “The Radio Has No Rivals”. Pius XI and the Birth of Vatican Radio . – 2 Vatican Radio as a New Instrument of Apostolate. – 3 Radio Diplomacy and Propaganda: Denouncing Croatian Racial Laws During World War II.

Keywords Vatican Radio. Pius XI. Pius XII. Racial Laws. Modernization.

In the summer of 2013, the British Library hosted the exhibition *Propaganda: Power and Persuasion*, which explored the international state of propaganda since 1900. The word “propaganda” was used for the first time during the Reformation, and was closely linked to the spread of Christianity: the creation of the Congregation of Propaganda Fide by the Catholic Church in 1622, as was revealed in the exhibition panel’s opening section. Actually, the evangelization has always been a preeminent concern of the Apostolic See and consequently it has always tried to employ the best methods to conceive a successful propaganda strategy.

From the late 1930s the radio is surely to be considered one of the modern instruments utilized by the Church to disseminate the Catholic doctrine. During the Second World War it was the voice that encouraged peoples to resist occupation; monitored by the BBC, it provided news and talks for the Allied’s anti-Nazi propaganda; it reached the faithful living in countries where any form of religious message was considered enemy indoctrination. Nonetheless, the path to achieving radio’s full potential was characterized by a careful weighing up of its pros and cons by the Holy See during the pontificate of Pius XI.

This essay will consider the use of the radio by the Vatican as a modern, even avant-garde, construct, which supplied the Catholic Church with the tools of modernization. Furthermore, it will focus on the changes that the radio effected in the apostolate, as far as the method and the content are concerned. Finally, the case-study of the condemnation of the Croatian anti-Semitic laws during the war will be considered, examining how the Holy See realised the importance of Vatican Radio.

1 “The Radio Has No Rivals”. Pius XI and the Birth of Vatican Radio

In the early Twenties, Pope Achille Ratti decided to invest in the creation of a radio station, and no less a person than Guglielmo Marconi was asked to assume the task.¹ Actually, Pius XI inherited the idea from his predecessor, Benedict XV, who first thought of a *radiotelegraphic* instrument to connect the Vatican with the Apostolic Nunciatures all over the world.² It was the First World War that highlighted the importance of wireless communications: Great Britain, France, the United States, and Germany soon understood the necessity of developing the transmission of messages over the airwaves, for example in the maritime operations. Consequently, the postwar period saw the birth of the most important radio companies, such as the American National Broadcasting Company (NBC), the British Broadcasting Corporation (BBC), the Compagnie générale de TSF (CSF), the German Telefunken and the Italian EIAR. All these new radio stations improved technologically and became more and more efficient starting with the simple transmission of telegraphic messages. Vatican Radio followed the same path.

The supervision of the development of the radio station in Vatican territories was entrusted to the president of the Pontifical Academy of New Lynxes (from 1936 Pontifical Academy of Sciences), the Jesuit Father Giuseppe Gianfranceschi, and it was decided to situate it in the Specola Vaticana (the Vatican Observatory). The radio was equipped with the newest technologies by Guglielmo Marconi and his Company, and at the end of 1930 it was ready for its inauguration.

The ceremony took place on 12 February 1931. Pius XI pronounced the first radiomessage that could be heard simultaneously all over the world.

1 Generally, historians concerned with the birth of Vatican Radio could hitherto base their research on the story told by the Jesuit Father Fernando Bea, re-edited in Bea, *Da Pio XI*. Further information can be found in Cabasés, *Cronistoria*. A recent summary in Pollard, “Electronic pastors”. The history of Vatican Radio from its birth to the Second World War is also the subject of Perin, *La radio del papa*.

2 The information is inferable from the diary of Marconi’s daughter, Paresce Marconi, *Marconi*, 237. See also Raboy, *Marconi*, 563-9.

The speech in Latin was an *urbi et orbi* blessing to clergy and laypeople, infidels and dissidents, rulers and subjects, riches and poor.³ The new medium of communication offered the opportunity to the Pope to reach a wider number of people with his speech, not only geographically but also theoretically detached. The possibility of reducing the communication barriers enabled by radio led the Pontiff to break the conceptual boundary of Christianity's regime and to address all kinds of people, not exclusively the Catholic faithful. The sweeping away of physical limits on the spread of ideas carried by the radio facilitated the dissemination of the Pope's message and therefore of his apostolate activity.

Nevertheless, it took several years before Vatican Radio started a regular broadcasts. The aim of the initial investments was the technological improvement, therefore experimental programs were executed in the Pontifical Academy of Sciences. In order to implement the radio-telegraphic and the radio-telephonic activity "radio exercises" were broadcast every day at given hours. The experimental emissions were made in different languages to observe the technical reception of Vatican Radio abroad and to accustom the audience to its presence in the ether. These exercises consisted of the reading of articles from the *Osservatore Romano* or news from the *Agenzia Fides*.

On 19 April 1931, in the closure day of the Academic Week of the Pontifical Academy of Sciences Vatican Radio broadcast the first talk of the *Scientiarum Nuncius Radiophonicus*. It conveyed a series of lectures on scientific topics read on the radio until January 1936 and published in the Academy's *Atti Lincei*. On that occasion, recorded as a "second inauguration of Vatican Radio", Pius XI gave a speech on the nonexistent contradiction between science and faith:

The very Holy Scripture tells us that God is the author of the Faith as well as the science. The Vatican Council made follow from this beautiful truth one of its proclamations: there is no contradiction between science and Faith, since of Faith and science the only author is God himself.⁴

Infact, the Dogmatic Constitution on the catholic faith *Dei Filius* decreed that:

Even though faith is above reason, there can never be any real disagreement between faith and reason, since it is the same God who reveals the mysteries and infuses faith, and who has endowed the human mind with

3 "Il primo radiomessaggio a tutte le genti e ad ogni creatura": Bertetto, *Discorsi di Pio XI*, 2: 479-83.

4 "Per la prima radiotrasmissione del *Giornale scientifico*": Bertetto, *Discorsi di Pio XI*, 2: 530-1.

the light of reason. [...] Not only can faith and reason never be at odds with one another but they mutually support each other [...]. Hence, so far is the church from hindering the development of human arts and studies, that in fact she assists and promotes them in many ways. [...] Nor does the church forbid these studies to employ, each within its own area, its own proper principles and method: but while she admits this just freedom, she takes particular care that they do not become infected with errors by conflicting with divine teaching, or, by going beyond their proper limits, intrude upon what belongs to faith and engender confusion.⁵

Coming in contact with a product of *modernity* required that it could be inscribed within the teachings of the Sacred Scripture, tradition and magisterium.⁶ On 20 December 1931 Pius XI reaffirmed in another speech at the Academy that there was harmony between faith and science since the first was “brightly demonstrated” by the latter.⁷ With regard to the radio, as Father Gianfranceschi wrote, it was science in the service of faith and it could not aspire to a higher service.⁸

In the meantime a certain number of states were refining the use of radio for social and political purposes, Vatican Radio acquired new chances freed by technological improvements, so it became soon practicable to turn it into more than just a simple transmitting station. In 1934 Father Gianfranceschi died and Pius XI decided Father Filippo Soccorsi would be his successor. Under Soccorsi's direction, - held until 1953 - Vatican Radio developed, was enhanced and became a real radio station. From 1936 it could count on an editorial staff composed only of Jesuits and on a quite regular schedule of broadcasting news in Italian, French, English, German and Spanish twice a day. Two years later an information agency was set up and the radio service was reinforced with regular news bulletins and talks on religious topics. The potential of the modern medium was definitively understood as explained in an article of the *Illustrazione Vaticana*:

Together with the cinema, the radio is one of the most powerful modern means through which the collective is subject to the influence of an in-

5 “Dogmatic Constitution on the Catholic Faith, Vatican I 1869-1870” (Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils*, II, ch. 4, 809).

6 The relationship between modern science and catholicism is examined in “Fra darwinismo e creazionismo: la Chiesa di fronte alla rivoluzione scientifica” (Filoramo, *La Chiesa*, ch. VI, 131-53).

7 “Alla Pontificia Accademia delle Scienze. Scienza e fede - verità e carità”: Bertetto, *Discorsi di Pio XI*, 2: 614-16 (614).

8 As Gianfranceschi wrote in *Illustrazione Vaticana*. *L'Illustrazione Vaticana* was a fortnightly review edited by the Vatican and directed by Giuseppe Dalla Torre, who was also the director of *L'Osservatore Romano*.

spiring centre. [...] For the radio it is sufficient an agent's will anywhere in the globe so that the sound has no obstacles and can reach the device in his wavelength, hence the audience. Therefore the radio has a more universal character, and benefits a greater limitless than the cinema.⁹

In the second half of the Thirties the *Secretariatus defensionis contra atheismus* gave support to Vatican Radio supplying three Jesuits in charge of animating the fight against communism: Friederich Muckermann, Joseph Ledit and Francesco Pellegrino. The German writer, known for his anti-communist and anti-nazi campaigns, leading to his exile from 1934, was hired as editor of the review "Lettres de Rome sur l'athéisme moderne" while he was in Rome. Ledit was the creator and the leader of the *Secretariatus*, whereas Pellegrino would provide news or whatever could be useful to contrast the communist propaganda.¹⁰ Broadly speaking, the main topics of Vatican Radio's broadcasts in Italian, English, Spanish and German from 1936 to 1938 concerned communism.¹¹ These broadcasts would discuss the "reds" in Russia and in Spain together with the anti-catholic campaign in Mexico and the dangerous influence they could exercise in other states. Fearing the expansion of the communist ideals, Vatican Radio provided talks propagating alternative solutions, in consonance with the Catholic doctrine, to the global economic and social disease.

In the frontline of the Church's fight against communism, was the radio. As a member of the *Union Internationale de Radiodiffusion* (UIR), Vatican Radio could promote its own viewpoint on international broadcasting regulations. For example, in 1936 Father Soccorsi tried through the UIR to persuade the League of Nations to insert an article preventing anti-religious broadcasts in the *Convention Internationale concernant l'emploi de la radiodiffusion dans l'intérêt de la paix* that was being discussed.¹² His target was Soviet propaganda. Radio Moscow, inaugurated in 1929, was employed in the foreign policy of the Soviet Union, to preach the virtues of the Bolshevik Revolution. It had been a pioneer in the field, considering

9 "La radiodiffusione e i cattolici", 591-2.

10 On the *Secretariatus* see Frangioni, "L'Urss", 305-6. On the *Lettres de Rome* see Petracchi, "I gesuiti"; Chenu, *L'ultima eresia*, 63-4. On Friederich Muckermann see Gruber, "Friedrich Muckermann", and the diary: Junk, *Im Kampf*. On Joseph Ledit see Menozzi, "Regalità", 166-7, 170. On Francesco Pellegrino see Monticone, "La radio".

11 Archivio Centrale dello Stato (ACS), Min. Int., Dir. Gen. di PS, Div. Affari Generali e Riservati, 1938, bb. 37 e 38/A.

12 The UIR, established in the Twenties, was not formed by States but by corporations that exercised the radiodiffusion in their own nations. Vatican Radio joined the UIR in March 1936 as a "special member" since she did not broadcast inside her State. Fickers, "Visibly audible", 419. See also Archivio della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari (S.RR.SS., AA.EE.SS.), Stati ecclesiastici, 536 P.O., fasc. 559.

that Great Britain launched its Empire Service only in 1932.¹³ Pius XI had realized that the Church had to adopt the same instruments of secularized society in order to oppose to its assertions, otherwise the non-catholic and anti-catholic ideologies would have prevailed. Probably, with his approach to the radio Ratti went further than Pius X did, when he had to accept the growing importance of the press. At that time, he had encouraged even the Catholic press reluctantly, reviving and revising Leo XIII's attitude towards it.¹⁴ On the other hand, during Pecci's pontificate there was a sort of international fascination for the "fourth estate" and even in the Vatican documents we can find records characterizing the press as "a modern apostolate".¹⁵

2 Vatican Radio as a New Instrument of Apostolate

Pius XI did not demonize the radio, on the contrary, he appreciated its potentialities. The evidence of his awareness were in a speech he pronounced in front of a delegation of the *Bureau Catholique International de Radiodiffusion* (BCIR) on 10 November 1936 in Rome for a meeting of its executive committee.¹⁶ The BCIR was an international organism with its headquarters in Amsterdam, gathering the Catholic radio stations worldwide. Its aim was to collect the Catholic efforts in radio broadcasting to neutralize the anti-catholic broadcasts and to "serve the civilizing cause",¹⁷ and Father Soccorsi desired the support of Vatican Radio. In his speech Pius XI explained the increasing relevant function of the radio: "such an imponent apostolate, which every day is extended, and grows in importance to humanity". The radio reduced the distance of evangelization as never before, brought the Pope's words and his previously unheard voice to distant lands in real time. Conceivably, it conveyed a strengthening of the Pontiff's sovereignty and of the focus on his person, which had their theoretical origins in the centralization began by Pius XI's predecessors. Ratti was acquainted with fact the Church had to rationalise its use of the radio. In his speech to the BCIR he claimed: "There are no terms for comparison with the radio: the radio has no rivals". He was impressed by the remarkable scientific improvements and he expressed his gratitude to

13 See Rawnsley, *Radio*, 7.

14 Vian, *La riforma*, 492-3 fn. 575; Dieguez, "Se fossi Papa".

15 Viaene, Vincent. "Wagging the dog".

16 "All'Ufficio Cattolico di Radiodiffusione": Bertetto, *Discorsi di Pio XI*, 3: 588-91.

17 Mgr. Bernhard Marshall, "Rapport sur nos travaux" in S.RR.SS., AA.EE.SS., *Stati ecclesiastici*, 472 P.O., fasc. 473, ff. 14-15.

the men who had put "the radio in service of faith, religion, Church and God himself". And he added:

It is indeed this service that gives to the radio a great value; rather its unique value. The radio is surely a great thing in itself; but it must not be forgotten that it is a force of nature, one of those things that the God's hand has filled the creation with; a force of nature that does not escape the destiny of all things created.

Again, it was the radio, or science, in the service of faith, as proclaimed in previous *magisterium* documents.

During the meeting the executive committee of the BCIR discussed the possibility of creating a world-wide radio station which could support the Catholic cause. As a result, in the following months the role of Vatican Radio was defined. On 31 July 1937, Father Soccorsi wrote in a note to the Secretary of the Congregation of Ecclesiastical Extraordinary Affairs, Monseigneur Giuseppe Pizzardo: "The Vatican Radio station is in a favoured position for its independence, for the world-service it can provide with its new equipments [...]. We must therefore try to commend as much as possible Vatican Radio".¹⁸

The relation of the Holy See with the technological progress in broadcasting influenced the one with the mass society, and consequently the general relationship of the Church with modernity. In the last few years, historians have asserted that in the interwar period the image of modernity and the attitude of the Catholic Church towards it were less hostile than before.¹⁹ For instance, with regard to Father Agostino Gemelli's project, Renato Moro wrote that the transition that he represented started exactly "from the integration of the results of modern science: it does not reject the achievements of modern rationality", but he fought their anti-religious outcomes.²⁰ The reception of technological instruments and the products of modernity were used to foster the spread of the Catholic point of view, passing from a "defense position" to a "conquest position". The restoration project of Pius XI included the modernization of the means (pastoral, of evangelization, organization of the Catholic mass) without approving or accepting other substantial issues of modernity like the acknowledgement of the rights and liberties of man's self-determination.

18 S.RR.SS., AA.EE.SS, Stati ecclesiastici, 472 P.O., fasc. 474, ff. 38-9.

19 See Moro, "Il 'modernismo buono'"; Moro, "La religione".

20 Moro, "La religione", 538.

3 Radio Diplomacy and Propaganda: Denouncing Croatian Racial Laws During World War II

On 16 October 1939, Wlodimir Ledochowski, the General of the Company of Jesus, wrote a letter to the Fathers entrusted with the broadcasts of Vatican Radio, in which he claimed:

Since speaking on the radio is an art, everyone is called to refine this art more and more by listening to the best speakers of other countries. Listeners are attracted not only by the content but also the style of broadcasts.²¹

There are no sound recordings of Vatican Radio's broadcasts during the war but the available sources demonstrate that the speakers talked carefully and slowly in order to make the words more audible, above all when they feared the possibility of being jammed. In regard to the style, it appears that the texts read at the microphones were written without any sensationalism, using a register more close to a homily than to modern propaganda. Not to mention the fact that broadcasts often consisted in reading articles from the *Osservatore Romano* or noteworthy pastoral letters of well-known bishops. It seems that the way in which Vatican Radio produced transmissions is barely comparable to the one of the contemporary powers (e.g. Great Britain, Germany, Soviet Union, and United States), which employed various propaganda methods to persuade people. In effect, Vatican Radio did not take part in the 'war of the airwaves', despite being urged to communicate Catholic view as to current affairs. Considering the close connection between the Nazi ideology and the propaganda machine set up by the Third Reich or the link between the British Ministries and the BBC during the war, the structure distinguishing Vatican Radio is slightly different. As formerly mentioned, Pius XI was very much in favor of Vatican Radio, but it was immediately entrusted to the Jesuits. Broadcasts were subject to censorship, by the Fathers Soccorsi and Ledochowski, while the Secretariat of State was not informed in advance of the radio schedule. A document written presumably in 1936 claimed that Vatican Radio had an official character only in two cases: when papal documents were read, and when the speaker announced "Officially speaking...". Any other broadcast had a private nature.²² Therefore, it might be suggested that Vatican Radio was not created as the official radio of the Holy See, since the Pope and his Secretariat of State did not exercise a strict control on it. Nonetheless, they conceivably had some influence on its editorial leaning.

21 Letter of Ledochowski, 16 October 1939, in Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI).

22 S.RR.SS., AA.EE.SS., Stati Ecclesiastici, 409 P.O., fasc. 309, ff. 66-70.

Something altered in the first years of Pius XII's pontificate during the Second World War. Broadcasting became more regular with a stable schedule. Every speaker in charge to broadcast in the assigned language was responsible for his talk, and despite the General's instruction not to add anything which was not written and approved by the censors,²³ this order was sometimes ignored. The speakers' personal sensitivities and political opinions often came across. Sometimes they did not follow the prudent official neutral line adopted by the Pope, causing the governments of the nations involved to react. As a result, in June 1941, due to the complaints of the German Embassy to the Vatican, and Italy, that followed several anti-Nazi broadcasts of Vatican Radio, Pius XII ordered Cardinal Luigi Maglione, his Secretary of State, to designate someone to review Vatican Radio transmissions before broadcast.²⁴

Consequently, it may be observed that the attitude of the Holy See towards Vatican Radio was not as linear as might have been expected. Inexperience and diffidence might be some reasons why Pius XII took time before consciously exploiting all radio's resources. Yet, as the attention of foreign governments to Vatican Radio broadcasts gradually became evident, the Pope understood that he could use the radio not only as an instrument to disseminate Catholic teachings but also as diplomatic medium. Both the BBC Monitoring Service and the *German Sonderdienstseehaus* daily monitored Vatican Radio's broadcasts in principal languages (Italian, French, German, and English), and for important items the ones in Polish, Dutch, Ukrainian and Russian too. There is evidence of the BBC's re-use of the news transmitted from Rome and the publication of several talks and news stories in a number of Catholic newspapers and weeklies (e.g. *The Tablet*, *The Catholic Herald*, *The Catholic Times*).

If it is true that Nazi control had once convinced Pius XII to interrupt the broadcasts on the situation of the Church in the territories of the Third Reich, it is likely that Vatican Radio was occasionally employed to indirectly convey messages to defend the Holy See from the accusation of having been silent when it came to the struggles of the war. The case of Croatia is emblematic of this use of the radio.

When the Independent State of Croatia was proclaimed on 10 April 1941 it had a population of approximately 6.5 million; 30% were Orthodox Serbs (1.845.000 people) and 0.6% were Jews (39.000).²⁵ The fundamental principle of the Ustasha ideology was "the call for Catholic-Islamic Croat ethnic unity against the Balkan-Asiatic Serbs", a racial nationalism corroborated

23 Letter of Ledochowski, 16 October 1939, in ARSI.

24 Note of Giovanni Battista Montini, 15 June 1941, Ex Aud. SS.mi, ADSS, 4, 552, doc. 406.

25 Bartulin, *Honorary Aryans*, 62.

by anti-Semitism.²⁶ Only twenty days after the birth of Ante Pavelić's State two racial decrees were issued: the Law Decree on racial Affiliation and the Law Decree of Protection of the Aryan Blood and Honour of the Croatian People. If for Serbian Orthodox minority it was complicated to manage the question in term of racial identity, with regard to Jews and Roma the task was easier, since they just have to be inspired by the Nuremberg Laws. The first Law Decree stated that an individual was to be considered "aryan" if he/she could prove his/her "aryan" descent through the birth, baptismal and marriage certificates of his/her ancestors in the first and second generations.²⁷ Moreover, the first decree determined who was to be counted as a Jew by race, namely who had at least three Jewish grandparents.²⁸ The second racial law prevented marriages between 'aryans' and 'non-aryans'. The archbishop of Zagreb, Aloysius Stepinac, immediately intervened sending several letters to the Minister of Interior, Andrija Artukovic, in order to defend Jews converted to Catholicism affected by the racial laws, to ask for the suppression of the Jewish insignia that Jews were obliged to wear.²⁹ In the Croatian Episcopal Conference that had taken place from 17 to 20 November, the bishops decided to address a petition to the Poglavnik. The plea, which was sent by Stepinac to Pius XII together with a brief report of the Conference, said:

Let the personal and civil liberty of Jews, or the descendents of Jews, who after their conversion to the Catholic Church no longer consider themselves Jews but who take part in all Croatian activities, religious and patriotic, be protected; and let their property and possessions be restored to them.³⁰

Round-ups of Jews and deportations to Jasenovac concentration camp had begun soon, in May 1941, ordered directly by the Ustasha. Before thousands of Croatian Jews were deported to Auschwitz in August 1942, Stepinac tried to make the government desist from proceeding with the massacre of "innocent people", "citizens who individually can be accused of no wrong".³¹

26 For a summary of Ustasha ideologists see Bartulin, *Honorary Aryans*, 49-56.

27 Regarding the Muslims, they had to present a written statement of two credible witnesses who could testimony their 'aryan' descent. Bartulin, *Honorary Aryans*, 68-9.

28 For further details concerning 'half-Jews' and Roma people, see Bartulin, *Honorary Aryans*, 69.

29 See letters of 23 April, 22 and 30 May 1941, in Pattee, *The Case*.

30 For the text of the plea see Pattee, *The Case*, 305-6. The letter of Stepinac to Pius XII is published in ADSS, 8, 368-70, doc. 216.

31 Letter of Stepinac to Artukovic, 7 March 1942, in Pattee, *The Case*, 306.

Beyond the persecution of Croatian Jews, the Yugoslavian region was the theatre of mass displacements and massacres of Serbs and Roma people. The Serbs resident in Croatia were obliged to move to German-occupied Serbia; those who remained were forced to convert to Catholicism or interned in concentration camps, where many were murdered.³²

The Holy See had sent a Benedictine Abbot, Giuseppe Ramiro Marcone, to Croatia as an Apostolic Visitor in order to maintain relationships with the Ustasha's government.³³ The Secretary of State addressed him a reply to Stepinac's letter to Pius XII praising the Croatian bishops' care for the Jews, and above all for having claimed the right to provide for conversion to Catholicism, which had to be sincere and not enforced.³⁴ He renewed the importance of free and intimate "return of dissidents to the Catholic Church" against any external pressure in another letter to the archbishop of Belgrade a few months later.³⁵ In fact, the international press had talked about "forced conversions" occurring in Croatia, therefore Vatican Radio was charged with dissociating the Catholic Church from such an accusation. It broadcast in English:

Religious provocation... alleged provocation of the Orthodox people in Croatia, "My enquiries" said Monsignor Berghof, "have yielded the following results: It is true that the majority of the inhabitants of the village of Papovit in the Karlovac region have become Catholics, but it was a spontaneous act, without any such pressure as was alleged to have been exercised by the civil and ecclesiastical authorities. The (village people?) have been informed of the true situation".³⁶

As to the general religious situation, Vatican Radio was employed to respond to anti-Catholic propaganda:

Monsignor Berghof recalls the usual conflicts in the country between Catholics and Orthodox in which the Catholics were not always the wolves, nor the Orthodox always the lambs. Allegations as to harsh conduct on the part of the Catholic people must be received with the greatest caution.

32 See Longerich, *Holocaust*, 365-6; Tomasevich, *War and revolution*, 392.

33 On Marcone's mission in Croatia see Miccoli, *I dilemmi*, 67 ff.

34 Maglione to Marcone, 21 February 1942, ADSS, 8, 442-3, doc. 289.

35 Maglione to Ujčić, 1 May 1942, ADSS, 8, 523-4, doc. 363.

36 *Daily Digest of Foreign Broadcasts*, in BBC Written Archives, in English for Great Britain and Ireland, Vatican City, 12 June 1942, 21:15. The reception was poor, I maintained the original monitor's transcription.

Concerning the 'Jewish question', on 30 March 1943 Maglione asked Marcone to address to the government to avoid the deportation of the remaining baptized Jews in Croatia.³⁷ The request was solicited in a telegram from the Apostolic Delegate in Washington, Amleto Cicognani, who had sent a plea signed by several rabbis to ask the Pope publicly speak against further deportations of Jew.³⁸ Furthermore, three days later Maglione wrote again to Marcone to inform him that "Serbian-orthodox" propaganda was accusing the Catholics, in particular the Croatian episcopate, of not having protested against the mistreatments of the Serbian population inflicted by the Croatian government, and even of connivence.³⁹ The Secretary of State warned the Visitor that these accusations "could cause serious damage to the prestige of the Catholic Church". Therefore, he asked him to refer to the Archbishop of Zagreb, in order to highlight the baselessness of such claims, and invited him to collect and then communicate to the Secretariat of State "all those elements that are useful, should the circumstances require it, to properly enlighten the public opinion". Published documents do not specify who was responsible for the anti-Catholic propaganda: either the Yugoslav government-in-exile, the Cetniks (the pan-Serbian resistance movement) or Tito's Communist Partisans.

On 8 May 1943, Marcone sent to the Secretariat of State a memorandum on the attitude of the Catholic clergy towards the Orthodox Serbs, asserting that the episcopate complained about the "interference of the government on the conversion of the schismatics", reclaiming the jurisdiction on peoples' evangelization with respect for the "freedom of conscience".⁴⁰ The Archbishop of Zagreb, in his visit to Rome from 28 May to 4 June, brought with him the proofs of what the Croatian Church had done for the Serbian and Jewish minorities.⁴¹ The Secretariat of State prepared a list of the 34 documents presented by Stepinac.⁴²

Meanwhile, Vatican Radio had started to get involved in Croatian affairs. On 12 May a summary of Stepinac's intervention to protest against racial discrimination conducted by the government was broadcast in German:

In Croatia, early in March this year, all Jews, including those who had become Catholics but who, according to the Nurnberg Laws, are still

37 Telegram of Maglione to Marcone, 30 March 1943, ADSS, 9, 214, doc. 123.

38 Telegram of Cicognani to Maglione, 26-27 March 1943, ADSS, 9, 206-7, doc. 117.

39 Letter of Maglione to Marcone, 2 April 1943, ADSS, 9, 218-19, doc. 130.

40 Letter of Marcone to Maglione, 8 May 1943, ADSS, 9, 219-21, Annexe I.

41 ADSS, 9, 221-4, Annexe II. On Stepinac's cover letter, in which he highlights the positive attitude of the Croatian government towards the Catholic Church and his tendency to use anti-Jewish stereotypes to justify some anti-semitic measures, see the comments of Shelah, "The Catholic Church in Croatia", 335-6, and Miccoli, *I dilemmi*, 80.

42 31 May 1943, ADSS, 9, 224-9, doc. 130, Annexe III.

regarded as Jews, were requested to register with the police. As it was feared that they would be taken to concentration camps, the Archbishop of Zagreb lodged an energetic protest with Dr. Pavelitch as soon as the order was published. On the following Sunday the Archbishop defined his attitude to this order in a sermon. He said: "No worldly power, no political organization, has the right to persecute a man on account of the race to which he belongs. Christian bishops oppose this, and will fight against such persecutions". A few days later the orders were withdrawn by the State authorities.⁴³

The Archbishop's statement concerned the attempt to deport the Croatian Jews remained in the German occupied zone.⁴⁴ On 6 March 1943 Stepinac had turned to Pavelić to prevent the annulment of mixed marriages, to ask him "to protect the most elementary right, the right to life" of all the converted to Catholicism, both from Judaism and from Orthodoxy, and to not permit the deportation of innocent people any longer.⁴⁵ One week later he made a sermon in which he claimed that "every man, of whatever race or nation, [...] carries equally on himself the stamp of God the Creator and possesses inalienable rights which must not be taken from him nor arbitrarily limited by any human power".⁴⁶ The fact Jewish spouses and their children were neither arrested nor sent to concentration camps was achieved by Stepinac.⁴⁷

In July 1943 Vatican Radio in German returned on the question of racism presenting Stepinac's zeal as a model of the fight engaged by the Catholic Church against the violation of human rights.⁴⁸ The talk opened as follow:

At the present time it is more necessary than ever to point out the inviolability of human rights granted by God. In this we follow the words of the Supreme Shepherd of the Church and other priests of the Catholic world, and a special importance must be given to utterances of the bishops. Tonight we will hear the voice of a Bishop who has constantly

43 *Daily Digest of Foreign Broadcasts* in BBC Written Archives, Vatican City, in German for Germany, 12 May, 1943, 21:45. The same text was published in "News, Notes and Texts, Yugoslavia. An Archbishop and the Jews", *The Tablet*, 22 May, 1943, 247.

44 See Hilberg, *La distruzione*, 1, 735.

45 Letter of Stepinac to Pavelić, 6 March 1943, in Pattee, *The Case*, 310-12.

46 The Sermon of Stepinac, 14 March 1943, in Pattee, *The Case*, 271-6 (273).

47 Shelah, "The Catholic Church in Croatia", 334. On the limits of Stepinac's protest, who ascribed the responsibility for the racial legislation to "irresponsible persons" or to "irresponsible and unwelcome elements", see the remarks of Miccoli, *I dilemmi*, 413 fn.

48 For a further knowledge of the meaning of human rights' concept in the Catholic context see Menozzi, *Chiesa*.

reminded the population of Croatia of the inviolability of man's rights. The Bishops of Croatia have made their position clear on this question, both in a body and individually. One of the best known fighters for the rights of man and moral freedom is the Archbishop of Zagreb [...]. In many sermons he has branded the violation of morals and of the doctrines of the church. In innumerable written memoranda and verbal interventions he fought the cause of all those who are unjustly persecuted, be they Jews, Serbians, Gypsies or Catholic Croats. He was, and it is, the only refuge for these people.⁴⁹

The broadcast continued with an excerpt from Stepinac's sermon for the Feast of Christ the King delivered the previous year, brought to Rome and presented to the Pope on 30 May by the Archbishop, within the other documents proving what the Croatian Catholic Church had done for Jews and Serbs:

What are the races and the peoples of the earth before God? This is a question we must all ask, since the theory of race has become the subject for discussion by all peoples. The first thing we assert is that all peoples are as nothing before God. All peoples are nothing without Him. [...] The second thing we assert is that all races and peoples come from God. The races, in fact, exist, and their birth certificate is to be found in Genesis. [...] The members of this race may have a higher or a lower culture, they may be white or black, parted by oceans, they may live at the North Pole or at the South Pole, the essential thing is that this is the race which comes from God and which is to serve God according to the norms and natural law of God, Jesus Christ, the Lord of all nations. The third thing we assert is that every people and every race which has been formed on earth today has the right to a life and to treatment worthy of man. All of them without distinction, be they members of the gipsy race or of any other, be they negroes or civilised Europeans, be they Jews or Aryans, all have an equal right to say: "Our Father which art in Heaven". If God has granted this right to all human beings, what worldly power could deny it? Therefore the Catholic Church has always, and will always condemn every injustice and compulsion perpetrated in the name of social, racial and national theories. No one is allowed to exterminate the educated classes of this earth because that might be good for the working classes. Neither can

⁴⁹ *Daily Digest of Foreign Broadcasts*, in BBC Written Archives, Vatican City, in German for Germany, 6 July 1943, 21:45. Again *The Tablet* gave a detailed account of the broadcast: see "News, Notes and Texts, Yugoslavia. The Archbishop of Zagreb and the Jews", *The Tablet*, 17 July 1943, 31. A few sentences in German of the original broadcast are published in ADSS, 9, 337-8, doc. 226, n. 4.

this be done with the Jews and the gipsies merely because they are regarded as inferior races.⁵⁰

The speaker of Vatican Radio explained that Stepinac had preached this sermon in October '42, when an Ustasha State Decree had ordered the registration of all Jews, obliged to wear a distinguishing mark, the confiscation of their properties and finally their internment. Actually, as mentioned above, the decree dated back to April 1941, whereas between July and October 1942, the first round of deportation to Auschwitz had already occurred. In August 1941 Maglione, knowing that deportations had already begun, had instead written to Marcone:

If His Eminence can find the right occasion, should recommend in a careful way, which has not to be interpreted as an official plea, to use moderation towards the Croatian Jews. His Eminence should act in such a way that... the impression of a loyal cooperation with civil authorities will be preserved.⁵¹

The history of events do not coincide with the one indicated by Vatican Radio, which not only waited two years before denouncing Croatian racial laws, but also altered the truthfulness of news without talking about deportations.

To our knowledge, the quoted broadcasts of 1943 were the only ones denouncing racial discrimination in Croatia since it had become national law. Presumably, there is a connection among the rumors against the Catholic Church reported by Maglione to Marcone, the documents brought to Rome by Stepinac, and the broadcasts of Vatican Radio. The latter could have been ordered to broadcast and thus to let people know what the Croatian episcopate had done to defend the persecuted minorities under the Ustasha regime, in order to demonstrate the groundlessness of anti-Catholic propaganda. If in summer 1941 Pius XII did not want to compromise the relationship with Pavelić's regime, although he was aware of the Ustasha's crimes, and the year after he left Stepinac to handle it, in 1943 he probably decided it was not opportune to rise his voice from Rome, even mediated by the radio, which in turn referred to the Croatian bishop's actions.

The unresolved question is the reason why they chose to transmit these texts in German. Several hypotheses could be proposed. First, if they were directed to the Balkans it must be considered that Vatican Radio did not broadcast in Serbo-Croatian, and maybe the most comprehensible lan-

50 Sermon delivered in Zagreb, 25 October 1942. To read the entire sermon see Pattee, *The Case*, 276-81, who wrongly dated it 1943.

51 Cf. Phayer, *Il papa*, 48-57.

guage in those territories was German, given the enduring domination of the Hapsburg Empire. As an alternative, if the target of the broadcasts were the propaganda of the Serbian resistance, in which the British government could have been involved, German was still the best language to be employed for two reasons. On the one hand, replying in English would have been a too direct manner and it could have been read as an *excusatio non petita*. On the other hand, the Vatican was perfectly aware that its radio was monitored by the Britons and that they could easily grasp broadcasts in German. Infact, the BBC as well as Radio New York, retransmitted the Vatican Radio's broadcast of 6 July in German, and in Serbo-Croat on 7 and 8 July.⁵² Thus, showing Archbishop Stepinac's action in German defying Nazi jamming or complaints reinforced the counterpropaganda of the Catholic Church in the eyes of world public opinion.

Yet, the choice of German had another implication that led to further consideration of the way Vatican Radio could be useful. After Cicognani's telegram,⁵³ asking what the Holy See could do with regard to the deportation of Jews, Cardinal Maglione wrote a note in which he listed the Nuncios involved in obtaining information.⁵⁴ In addition, he asked himself if it were advantageous to make "explicit mention" of the Holy See's concern in the telegram replying to Cicognani. He decided that:

An explicit mention seems inappropriate, not only because you will never know what can happen at any moment..., but also to prevent that Germany, having learnt about the declarations of the Holy See, worsens anti-Jewish measures in its occupied territories and hardens its line with the governments of the Axis powers.

Three months later Vatican Radio used German to broadcast the dedication of the Catholic Church towards the Jews. Since the Holy See was not directly involved and Vatican Radio was said not to be its official agency - thence formally the Secretariat of State could not have been accused by the Nazis - broadcasts in German could have been a way to break the Holy See's silence. This tactic had already been tested in 1940-41: whenever a member of the staff of the Embassy of Germany to the Vatican or a delegate of another diplomatic representation complained about Vatican Radio's broadcasts, the Secretariat of State replied that the Curia was not informed of their content since it was not the official radio of the Holy See.⁵⁵

52 See Graham, "La riabilitazione", 552; Gitman, "Archbishop", 508.

53 See *supra*: Telegram of Cicognani to Maglione, 26-27 March 1943, ADSS, 9, 206-7, doc. 117.

54 Note of Maglione, 1 April 1943, ADSS, 9, 216-17, doc. 127.

55 See documents contained in ADSS, 4, *passim*.

During the Second World War Vatican Radio was often employed as means either of propaganda or of diplomacy. According to available sources, the Holy See became more and more aware of the various ways in which the radio could help the Pontiff to extricate himself and the Catholic Church from the difficulties of the war. It is likely that there was no pre-determined plan for how to use the radio. Pius XII, his Secretary of State and all the rest of his entourage gradually grew to understand and become familiar with Vatican Radio. They learnt this little by little, trying to face every new situation created by the conflict.

Published Sources

- ADSS = Blet, Pierre; Graham, Robert A. et al. (eds.). *Actes et Documents du Saint-Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale*. Vol. 4. (1967); vol. 8 (1974); vol. 9 (1975). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Bertetto, Domenico (a cura di). *Discorsi di Pio XI*, vol. 2 (1929-1933). Torino: Società editrice internazionale, 1960.
- Bertetto, Domenico (a cura di). *Discorsi di Pio XI*, vol. 3 (1934-1939). Torino: Società editrice internazionale, 1961.
- Gianfranceschi, Giuseppe. "Le nuove esperienze di Marconi alla presenza del S. Padre". *L'Illustrazione Vaticana*, 9, 1 May 1932, 429-31.
- Tanner, Norman P. (ed.), *Trent to Vatican II*. Vol. 2 of *Decrees of the Ecumenical Councils*. London: Sheed & Ward, 1990.
- "La radiodiffusione e i cattolici". *L'Illustrazione Vaticana*, 12, 16-30 June 1936, 591-2.
- "News, Notes and Texts, Yugoslavia. An Archbishop and the Jews". *The Tablet*, 22 May, 1943, 247.
- "News, Notes and Texts, Yugoslavia. The Archbishop of Zagreb and the Jews". *The Tablet*, 17 July, 1943, 31.

Bibliography

- Bartulin, Nevenko. *Honorary Aryans. National-Racial Identity and Protected Jews in the Independent State of Croatia*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- Bea, Fernando, *Da Pio XI a Giovanni Paolo II (1931-1981)*. Vol. 1 di Bea, Fernando; De Carolis, Alessandro, *Ottant'anni della radio del papa*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2011.
- Cabasés, Félix J. *Cronistoria* [online]. URL <http://www.radiovaticana.va/it1/cronistoria.asp?pag=0> (2018-05-23).
- Chenau, Philippe. *L'ultima eresia. La Chiesa cattolica e il comunismo in Europa da Lenin a Giovanni Paolo II*. Roma: Carocci, 2011.

- Dieguez, Alejandro Mario. "‘Se fossi Papa proibirei tutti i giornali’. La stampa di Pio X". Saresella, Daniela; Benedetti, Marina (a cura di), *La riforma della Chiesa nelle riviste religiose italiane di inizio Novecento*. Milano: EBF, 2009, 13-26.
- Fickers, Andreas. "Visibly Audible: the Radio Dial as Mediating Interface". Pinch, Trevor; Bijsterveld, Karin (eds.), *The Oxford Handbook of Sound Studies*. New York: Oxford University Press, 2012, 411-39.
- Filoramo, Giovanni. *La Chiesa e le sfide della modernità*. Roma-Bari: Laterza, 2007.
- Frangioni, Filippo. "L'Urss e la propaganda contro la religione. Per una definizione dell'anticomunismo nella Santa Sede degli anni Trenta". Guasco, Alberto; Perin, Raffaella (eds.), *Pius XI: Keywords = International Conference* (Milan, 9-10 June 2009). Wien: Lit, 2010, 299-311.
- Gitman, Esther. "Archbishop Alojzije Stepinac of Zagreb and the Rescue of Jews, 1941-45". *The Catholic Historical Review*, 3, 2015, 488-529.
- Graham, Robert. "La riabilitazione del cardinale Stepinac. Un primo passo". *La Civiltà Cattolica*, 2, 1992, 546-55.
- Gruber, Huber. s.v. "Friedrich Muckermann" [online]. *Neue Deutsche Biographie*. Berlin: Duncker & Humblot, 1997, 18: 258-60. URL <http://www.deutsche-biographie.de/sfz65916.html> (2018-05-23).
- Hilberg, Raul. *La distruzione degli ebrei d'Europa*. 2a ed. Torino: Einaudi, 1999.
- Junk, Nikolaus (Hrsg.). *Im Kampf zwischen zwei Epochen. Lebenserinnerungen*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1973.
- Longerich, Peter. *Holocaust. The Nazi Persecution and Murder of the Jews*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Menozi, Daniele. "Regalità di Cristo e politica nell'età di Pio XI: i congressi internazionali di Cristo re". Ceci, Lucia; Demofonti, Laura (a cura di), *Chiesa, laicità e vita civile. Studi in onore di G. Verucci*. Roma: Carocci, 2005, 153-72.
- Menozi, Daniele. *Chiesa e diritti umani. Legge naturale e modernità politica dalla Rivoluzione francese ai nostri giorni*. Bologna: il Mulino, 2012.
- Miccoli, Giovanni. *I dilemmi e i silenzi di Pio XII. Vaticano, Seconda guerra mondiale e Shoah*. 2a ed. Milano: Rizzoli, 2007.
- Monticone, Alberto. "La radio vaticana tra fascismo e guerra (1931-1944)". *Chiesa e società dal secolo IV ai nostri giorni. Studi storici in onore del P. Ilarino da Milano*. Roma: Herder, 1979, 2: 681-727.
- Moro, Renato. "Il 'modernismo buono'. La 'modernizzazione' cattolica tra fascismo e postfascismo come problema storiografico". *Storia contemporanea*, 4, 1988, 625-716.
- Moro, Renato. "La religione e la 'nuova epoca'. Cattolicesimo e modernità tra le due guerre mondiali". Botti, Alfonso; Cerrato, Rocco (a cura di), *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione = Atti del convegno internazionale* (Urbino, 1-4 ottobre 1997). Urbino: Quattro Venti, 2000, 513-73.

- Paresce Marconi, Degna. *Marconi, mio padre*. Milano: Mondadori, 1967.
- Pattee, Richard. *The Case of Cardinal Aloysius Stepinac*. Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1953.
- Perin, Raffaella. *La radio del papa. Propaganda e diplomazia nella seconda guerra mondiale*. Bologna: il Mulino, 2017.
- Petracchi, Giorgio. "I gesuiti e il comunismo tra le due guerre". Ferrone, Vincenzo (a cura di), *La Chiesa cattolica e il totalitarismo = Atti del convegno* (Torino, 25-26 ottobre 2001). Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2004, 123-52.
- Phayer, Michael. *Il papa e il diavolo. Pio XII, Hitler e l'Olocausto: la posizione della Chiesa dall'ascesa del nazismo alla condanna ufficiale dell'antisemitismo*. Roma: Newton Compton, 2008.
- Pollard, John. "Electronic Pastors: Radio, Cinema, and Television, from Pius XI to John XXIII". Corkery, James; Worcester Thomas (eds.), *The Papacy since 1500 From Italian Prince to Universal Pastor*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 182-203.
- Raboy, Marc. *Marconi. The Man Who Networked the World*. New York: Oxford University Press, 2016.
- Rawnsley, Gary D. *Radio Diplomacy and Propaganda. The BBC and VOA in International Politics, 1956-64*. London: Palgrave, 1996.
- Shelah, Menachem. "The Catholic Church in Croatia, the Vatican and the Murder of the Croatian Jews". *Holocaust and Genocide Studies*, 3, 1989, 323-39.
- Tomasevich, Jozo. *War and Revolution in Yugoslavia 1941-1945. Occupation and Collaboration*. Stanford: Stanford University Press, 2001.
- Viaene, Vincent. "'Wagging the dog'. An Introduction to Vatican Press Policy in an Age of Democracy and Imperialism". Viaene, Vincent (ed.), *The Papacy and the News World Order. Vatican Diplomacy, Catholic Opinion and International Politics at the Time of Leo XIII 1878-1903*. Leuven: Leuven University Press, 2005, 323-48.
- Vian, Giovanni. *La riforma della Chiesa per la Restaurazione cristiana della società. Le visite apostoliche delle diocesi e dei seminari d'Italia promosse durante il pontificato di Pio X (1903-1914)*. Roma: Herder, 1998.

Le pontificat romain dans l'époque contemporaine The Papacy in the Contemporary Age

sous la direction de | edited by Giovanni Vian

« Perfidie judaïque » : un débat sur l'accueil de la modernité dans l'église

Daniele Menozzi
(Scuola Normale Superiore, Pisa, Italia)

Abstract The Essay focuses on the Debate about the Good Friday Prayer for the Jews from the pontificate of Pius XI to the Pontificate of John XXIII. The Question arises from the modern historical and philological research about the Roman Liturgy. It was discovered that the Word 'perfidious' – attributed to the Jewish People – had in the language of the first Christian Centuries a doctrinal and theological meaning, not a moral one. The subsequent demand of a reform in that liturgical Prayer had a dual objective: to adequate the Church to the modern culture and to avoid a catholic support to the growing Antisemitism. The formal request made by the Society Amici Israel to the Holy See was refused in 1929, but the discussion on the subject went on for decades until the decision of Pope John XXIII to delete that word in 1959.

Sommaire 1 L'échec d'un essai de réforme. – 2 Devant l'antisémitisme des régimes totalitaires. – 3 Après la Shoah. – 4 Une prudente modernisation.

Keywords Catholic antisemitism. Good Friday Prayer. Jewish perfidy. Liturgical reform. Modern culture and catholic Church.

Le catholicisme de l'âge contemporain est marqué par un débat animé sur l'appellation réservée aux juifs, qualifiés de *perfides*, dans la prière qu'on récite pour eux dans la liturgie latine du Vendredi saint. Le débat, qui a son origine dans les milieux de l'*Aufklärung* catholique, se développe pendant la période révolutionnaire. L'état ayant proclamé la parité entre toutes les religions, certaines autorités civiles estimèrent qu'il ne devait pas être permis, dans un rite public, d'employer des expressions qui apparaissaient offensives envers l'une d'entre elles. Des représentants du monde catholique commencèrent donc à se demander si l'église pouvait adéquatement remplir sa mission dans un monde moderne qui mettait tous les cultes sur le même plan, alors qu'elle manifestait dans une de ses cérémonies les plus solennelles une telle dissonance avec un des traits fondamentaux de la modernité politique. Mais la discussion se fit encore plus intense quand, entre la fin du XIXème et le début du XXème, l'application à la liturgie des méthodes modernes de la critique historique mit en évidence que la traduction en langues vernaculaires du terme latin *perfidus* ne correspondait

pas à son sens originel. J'ai reconstruit, en d'autres occasions, le parcours historique de ce débat, de ses origines à nos jours.¹ Je me limiterai, ici, à proposer les étapes essentielles de son évolution dans la période cruciale qui va du refus, de la part de l'église romaine, d'effacer de la liturgie le rappel à la 'perfidie judaïque' à l'époque de Pie XI, à la suppression du syntagme au début du pontificat de Jean XXIII.

1 L'échec d'un essai de réforme

L'historiographie récente a montré que le rejet de l'antisémitisme, explicitement exprimé par la volonté de Pie XI dans le décret par lequel le Saint Office condamnait en mars 1928 la Société des Amis d'Israël, n'impliquait pas un total abandon de l'attitude catholique traditionnelle envers les juifs.² Comme rapporte le commentaire du p. Enrico Rosa sur *La civiltà cattolica*, la délibération prise par la Congrégation romaine ratifiait le refus d'un antisémitisme guidé par un 'esprit antichrétien' - en particulier celui qui, dicté par la haine, se traduisait en violentes persécutions et vexations envers les israélites ; mais elle ne s'élargissait pas au renoncement à un antisémitisme conforme aux directives de l'autorité ecclésiastique. Elle en était au contraire une légitimation : l'église, tout à fait consciente du péril social et religieux que les juifs pouvaient représenter devait poursuivre sa lutte contre la parité juridique des israélites dans la société contemporaine.³ Parmi les formes d'antisémitisme, en quelque sorte licites, figure la proclamation de la « perfidie judaïque » présente dans la prière pour les juifs récitée dans la liturgie romaine du Vendredi saint.

Ce n'est pas par hasard que la Société des Amis d'Israël, qui avait observé que les fidèles alléguaient volontiers cette expression pour motiver une orientation antisémite, avait proposé une réforme de la prière.⁴ Les raisons de cette requête étaient d'ordre pastoral ; mais elles se fondaient aussi sur des acquisitions historiques et philologiques dérivées de l'utilisation

1 Menozzi, "Giudaica perfidia". *Uno stereotipo*. Quelques détails ultérieurs sur l'origine du débat dans les milieux de l'*Aufklärung* catholique : Menozzi, « Giudaica perfidia ».

2 Wolf, *Il papa*, 89-133 ; « Deffayet, Pie XI et la condamnation », 87-102 ; Macina, « Essai d'élucidation ».

3 Rosa, « Il pericolo giudaico ». Pour une contextualisation de cette orientation Miccoli, *I dilemmi*, 268-74 et Caffiero, *Legami pericolosi*, 322-30.

4 La falsification de la réalité historique accomplie à ce sujet dans le volume de Napolitano, *Pio XII*, 41, ne mériterait même pas d'être citée dans un contexte scientifique. On y soutient qu'avec le décret du 25 mars la formule fut supprimée. Mais à une époque où est en question la différence entre discipline historique et publication à des fins édifiantes et apologétiques, on ne peut passer sous silence le chambardement des faits accompli dans une œuvre divulguée et appréciée dans les organismes de communication de masse.

moderne des instruments critiques. Certaines études publiées au début du siècle – en particulier le long article que Félix Vernet avait consacré aux *Juifs et chrétiens* dans le second tome du *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* paru en 1911, et publié en 1915 sous forme d'un petit volume autonome par la maison d'édition Beauchesne⁵ – avaient en effet ébranlé la certitude avec laquelle Léon Bloy dans son *Le salut par les juifs*, avait rappelé que la « perfidie judaïque » évoquée dans la prière du Vendredi saint proclamait, avec la précision du langage liturgique, la « canaillerie profonde et parfaite, la scélératesse en abîme » des juifs.⁶ Ces travaux montraient en effet la mutation qu'avait subi, à partir du Moyen âge, le sens du mot *perfidie* : de l'attestation d'une différence doctrinale (le refus de croire en la divinité de Jésus), il finissait par indiquer une qualité morale déplorable.⁷

La connotation négative du peuple israélite dans la liturgie du Vendredi saint était aussi accentuée par le fait que, parmi les différentes catégories pour lesquelles, à cette occasion, était prononcée la prière d'intercession, le missel excluait explicitement et uniquement pour les juifs la génuflexion après l'invitation à l'oraison de la part de l'officiant. Mais sur cet aspect aussi l'enquête historico-critique avait fourni des résultats qui remettaient en question la pratique courante. Un essai de Louis Canet paru en 1911, dont les contenus avaient été repris et diffusés en 1928 par l'article « Judaïsme » du *Dictionnaire de liturgie et archéologie chrétienne*,⁸ avait démontré que cette singularité rituelle remontait au Moyen âge ; l'explication commune qui voulait que les juifs se fussent agenouillés par dérision devant Jésus durant la Passion obligeant ainsi les chrétiens à ne pas renouveler, dans leur culte, le souvenir d'un comportement aussi outrageux⁹ était dénuée de tout fondement puisque le récit évangélique attribuait cette conduite aux soldats romains.

Pour les Amis d'Israël la réitération, dans le culte public et officiel de l'église, de semblables expressions verbales et gestuelles sanctionnait un éloignement de la pratique liturgique originelle restituée par l'enquête historique moderne, et créait ainsi des obstacles à l'activité pastorale des catholiques envers les juifs. En effet la proclamation, durant le rite pascal, de la « perfidie judaïque », non seulement n'attirait pas, mais repoussait ceux dont on souhaitait la conversion ; elle peignait en des termes éthiquement

5 Tabarrini, « Alle origini ».

6 Bloy, *Le salut*, 128. Le texte, nous le savons, parut en 1892 ; mais sa diffusion est due à l'édition soignée par Maritain en 1905.

7 Paiano, « Il dibattito ».

8 Canet, « La prière » ; Leclercq, « Judaïsme ».

9 Cette explication avancée par dom Guéranger dans sa publication *L'année liturgique*, largement diffusée, était reprise dans ces années-là : voir par exemple Mioni, *Manuale*, t. 2, 241.

infamants tous les juifs sans discrimination et sans distinction de temps, de lieux et de personnes. Dans le décret de suppression de l'Association, le Saint Office confirmait l'immutabilité du texte liturgique. On obligea aussi le bénédictin Ildefonso Schuster, consultant de la Congrégation des Rites, qui avait exprimé un avis favorable au changement de la prière pour les juifs, à prononcer une rétractation solennelle et formelle. La communauté ecclésiale était donc tenue à l'écart des conquêtes critiques modernes. Mais l'expression de cette attitude réfractaire aux modifications tendait aussi à renforcer et approfondir, à l'intérieur de l'église, la signification antisémite de la prière du Vendredi saint.

En effet, en se référant précisément au décret du Saint Office, le prêtre argentin Julio Meinvielle – représentant rigoureux de l'intransigeantisme catholique, dont l'âpre polémique post-bellique contre Maritain est bien connue – expliquait les raisons pour lesquelles le refus de l'antisémitisme, défini par Rome comme haine envers les juifs, était sans corrélation avec l'antisémitisme qui s'exprimait dans la traditionnelle insistance de l'église à déclarer dans la liturgie la « perfidie judaïque ».¹⁰ À son avis, cette locution, qui non seulement rappelait le déicide perpétré par les juifs à l'époque de Jésus et la guerre diabolique contre les chrétiens qu'ils devaient conduire à travers toute l'histoire qui allait suivre, faisait aussi et surtout entendre qu'appartenait à l'immuable destin des juifs, mystérieusement assigné dans les siècles des siècles par la Providence, la poursuite d'un objectif bien précis : avoir recours à toutes les supercheries pour imposer leur domination sur les peuples chrétiens parmi lesquels ils étaient dispersés. La dénonciation de la « perfidie judaïque » de la liturgie revêt donc, aux yeux de Meinvielle, un caractère théologique sacré (« tiene un caracter sagrado teologico »). Partant il est du devoir constitutif et irrévocable de l'Eglise de la renouveler constamment pour mettre les fidèles en garde contre les iniquités conçues pour les rendre esclaves et pour les inciter à la lutte contre ces ennemis éternels de la civilisation chrétienne.

L'intervention romaine favorisait en outre une plus large diffusion, dans l'opinion publique catholique, du stéréotype de la perfidie judaïque que ne le faisait, à lui seul, le message liturgique. Témoin de cette affirmation est la reprise de ce cliché, dans les années '30, par un ouvrage divulgatif destiné à réfuter les erreurs des opposants de l'église dans la reconstruction de l'histoire, qui fut rédigé par un des écrivains catholiques les plus prolifiques et populaires de l'époque, le prêtre de Trieste Ugo Mioni. L'auteur, dont les idées anti-hébraïques sont bien connues, y rappelait cette oraison liturgique dans l'intention de fournir la démonstration de l'attitude bénévole et miséricordieuse que l'église, priant pour eux malgré

¹⁰ Meinvielle, *El Judío*, 46-7, 72. Sur l'attitude des milieux intégristes italiens envers le décret du Saint-Office : Menozzi, « La condanna ».

leurs fautes, avait toujours manifesté et continuait à montrer à l'égard des juifs.¹¹ Certes, l'assertion n'était pas nouvelle ; par contre, le fait qu'elle soit reproposée dans un cadre éditorial à large diffusion était très éloquent : précisément au moment où l'élite culturelle catholique, ouverte aux apports de la modernité, semblait orientée à demander le changement d'un texte liturgique qui, n'étant pas conforme à la signification recouverte dans le culte primitif chrétien, s'érigait en obstacle à l'appel à la conversion des juifs, on cherchait à convaincre la masse des fidèles que continuer à proclamer publiquement et officiellement la « perfidie » des juifs était une manifestation de charité à leur endroit.

Mais encore plus parlant apparaîtrait, à ce sujet, un récit intitulé « La Leggenda del gran rabbino » (La légende du grand rabbin) qui fut publié sur la revue *Il Frontespizio* à la même période, par une des personnalités les plus en vue de la culture catholique d'alors, le converti Giovanni Papini, dont les sentiments antisémites avaient déjà été exprimés dans de précédents écrits, en particulier dans sa « Vita di Cristo » (Vie du Christ) très divulguée.¹² La narration tourne autour du dialogue entre deux personnages fictifs : le « grande rabbino dell'esilio (le grand rabbin de l'exil) », Sabbatai ben Shalom et le pape Célestin VI. Le premier offre au second la conversion de tous les juifs du monde en échange de la modification de la liturgie du Vendredi saint. Face au refus du pontife, le rabbin propose un compromis : enlever dans les prières de la Semaine sainte toute référence aux fautes des juifs concernant le déicide, pour ne les faire endosser qu'aux romains. Essuyant un nouvel échec, Sabbatai propose un autre troc : la réforme du rite contre la donation, à Rome, de toutes les richesses accumulées par les juifs dans le monde entier. Après avoir déclaré que le pardon ne peut être obtenu que par le repentir sincère pour ce déicide dont les juifs se reconnaissent coupables, le pontife proclame qu'il n'est pas de son pouvoir de changer la liturgie. Il éclate ensuite en sanglots et tandis que le rabbin s'éloigne, Célestin entonne la prière *Oremus et pro perfidis judaeis*.

Ce récit offre de multiples sujets de réflexion : je me limiterai à ne faire que deux remarques. En premier lieu, insérée dans une publication littéraire prestigieuse à grand tirage, la narration portait à consolider le stéréotype de la bassesse morale de tout le peuple juif. Elle mettait en scène une papauté qui, gardienne de l'immutabilité éternelle de la *lex orandi*, en tant qu'identique à la *lex credendi*, résistait, avec une inébranlable fermeté,

¹¹ Mioni, *Menzogna storica*, 129-30. Pour l'antisémitisme du personnage Catalan, *La comunità ebraica*.

¹² Papini, « La leggenda », 647-56. Le récit, paru dans une première édition sur la revue florentine *Il Frontespizio*, fut inséré dans le volume *I testimoni della Passione* édité par Papini pour la typographie Vallecchi en 1937. Sur l'antisémitisme à Florence : Dei, « Contesto fiorentino » ; sur les positions de Papini et de son entourage Moro, *La chiesa*, 62-4 ; sur le processus rédactionnel du texte voir Scarantino, « Il 'ritorno all'armi' », 105-8.

aux tentatives de corruption visant à obtenir la modification de la prière du Vendredi saint qui stigmatisait les juifs comme *perfidés* pour l'éternité. En outre, cette proposition de réforme du rite était présentée comme promue par les juifs eux-mêmes. De cette façon, Papini, accréditait en quelque sorte la thèse alors soutenue par le cardinal Merry del Val qui, en demandant au Saint Office la condamnation de la Société des Amis d'Israël, déclarait que les instances qu'elle avançait étaient, en réalité, dictées par les juifs eux-mêmes, sournoisement infiltrés dans ses rangs, pour obtenir avec une ruse diabolique un changement de ce que l'église ne pouvait modifier en tant qu'expression de l'invariabilité de sa doctrine à leur égard. On notera que cette lecture prêtait à la Société des Amis d'Israël l'interprétation que Merry del Val, protagoniste de l'intégrisme anti-moderniste, avait réservée au modernisme :¹³ une infiltration des ennemis de l'église à l'intérieur de la communauté catholique pour la détruire. Il s'agit d'une variante de la théorie du 'complot contre la vérité' qui pouvait facilement pénétrer et influencer les milieux dépourvus d'instruments d'analyse critique.

Bien qu'après le décret du Saint Office on puisse donc enregistrer, dans le monde catholique, une circulation plus intense - par sa présence dans les publications de vulgarisation et dans la littérature - d'une caractérisation antisémite du thème de la perfidie juive exprimé dans le culte public de l'église ; on constate toutefois, au cours des années '30, un retour d'une tendance encline à en invalider la base liturgique. Ce sont les textes du rite qui fournissent, à ce propos, un témoignage significatif. En effet, divers missels écrits en latin avec la traduction vernaculaire en regard manifestent un certain effort pour se conformer aux acquisitions de la recherche historico-critique moderne que la condamnation des Amis d'Israël semblait avoir définitivement évincées de l'horizon de la culture catholique.

2 Devant l'antisémitisme des régimes totalitaires

Dans plusieurs cas, on peut en effet relever dans la traduction de la prière du Vendredi saint la reprise de la proposition terminologique que Schuster, déjà avant la Grande Guerre, avait avancée, sans toutefois en expliciter les motivations, dans un opuscule dévotionnel, puis dans le *Liber sacramentorum* paru tout de suite après le conflit mondial : reporter l'adjectif *perfidus* à son sens originel, en le traduisant par « infidèles ».¹⁴ Par exemple

13 Sur les liens entre antimodernisme et antisémitisme voir la thèse de Valbousquet.

14 Schuster, *Le sacre stazioni*, 128; Schuster, *Liber sacramentorum*, 221. Dans l'introduction au livret de 1915, sorti avec *imprimatur* ecclésiastique, il était affirmé que Benoît XV « si è degnato di benedire [lo scritto], augurandogli la più larga diffusione (s'est daigné de bénir l'écrit lui souhaitant une large diffusion) ». Sur l'ambiguïté de l'attitude de Schuster envers les juifs - on s'explique difficilement la juxtaposition du changement linguistique

le bénédictin hongrois Xavier Ferenc suivait la voie de son confrère italien dans l'édition du Missel hongrois de 1933 ;¹⁵ et les bénédictins de Beuron substituaient à la traditionnelle locution « treulosen Juden », consolidée par l'usage pluridécennal du Missel de Anselm Schott, l'expression « ungläubigen Juden ».¹⁶ Un certain malaise semblait même être exprimé par le très célèbre *Missel quotidien et vespéral* de dom Gaspar Lefebvre qui, à commencer par la réimpression de 1938, transformait l'habituel « juifs perfides » des éditions précédentes en un « juifs parjures », adoptant ainsi un syntagme qui, timidement et non sans ambiguïté, semble se référer plus à la foi qu'à la morale des juifs.¹⁷

On pourrait imaginer – mais il faut attendre le développement de la recherche sur le sujet¹⁸ – que ces modifications des textes liturgiques sont, en quelque sorte, la répercussion de la réaction de certains milieux catholiques aux pratiques persécutrices mises en acte par le nazisme. En effet en avril 1933, l'archevêque de Paris, le cardinal Verdier, publiait un communiqué dans lequel il invitait le clergé et les fidèles du diocèse à prier pour que cessent les maux dont souffraient les juifs, « ces frères malheureux », de façon à élever « une protestation vraiment chrétienne contre des procédés inhumains si opposés à la vraie civilisation ».¹⁹ L'intervention témoignait de la répulsion suscitée par les premières mesures antisémites du gouvernement hitlérien, répulsion qui dirigeait les milieux catholiques, y compris ceux qui étaient chargés de responsabilités gouvernementales, à orienter la prière catholique vers la solidarité avec les persécutés ; mais malgré la coïncidence temporelle de l'intervention du cardinal avec la Semaine sainte, il ne fournissait aucune indication sur la nécessité de modifier ou revoir le lexique de ce texte liturgique du Vendredi saint qui, dans son expression littérale, alimentait inévitablement ces conceptions anti-juives que, cependant, il dénonçait.

significatif dans la prière du Vendredi saint avec des passages à caractère fortement antisémite dans le *Liber* – voir Nobili, *Ildefonso Schuster*, 189-223.

15 L'exceptionnalité de cette version, confrontée aux versions contemporaines est rappelée par Oesterreicher, « Pro perfidis judaeis » ; l'essai avait paru initialement en mars 1947 dans la revue *Theological Studies*.

16 Wolf, *Il papa e il diavolo*, 128-30.

17 A confronter avec Lefebvre, *Missel quotidien et vespéral*, 1921, 811 ; éd. 1927, 695-6 ; éd. 1938, 682 ; éd. 1939, 1027.

18 On ne peut pas oublier qu'encore en 1937 l'antisémitisme n'est pas pris en considération dans l'encyclique qui condamne le nazisme : Perin, « L'antisémitisme », 175-91.

19 « Communiqué de S. Em. Le cardinal Verdier ». *La Croix*, 8 avril 1933, 2. On trouve d'autres interventions de solidarité des évêques français dans Bernay, *L'église de France*, 62-6, même si le livre force le sens de l'intervention de l'ordinaire parisien : la restitution du sens authentique de la prière du Vendredi saint n'est en aucun cas présent dans le communiqué épiscopal. Sur l'attitude générale de l'église de France : Pierrard, *Juifs*.

C'était une position que prirent aussi d'autres catholiques soucieux de stigmatiser l'antisémitisme du gouvernement hitlérien. Oscar de Férenzy, par exemple, qui dans le périodique la *Juste Parole* ne taisait pas sa condamnation de l'antisémitisme nazi, préféra survoler sur l'image anti-juive exprimée dans le rite de la Semaine sainte. Dans son livre *Les juifs, et nous chrétiens* il évita d'en prendre en considération le contenu sémantique réel : il se contentait de rappeler furtivement le titre de l'oraison dans la liste de toutes les autres manifestations – sur lesquelles il s'étendait, au contraire, plus longuement – de la charité de l'église envers les juifs, laquelle prie pour eux, affirmait l'irréremédiable antithèse entre sa doctrine et celle du nationalsocialisme.²⁰ Mais d'autres témoignages montrent que la prise de conscience de la signification anti-chrétienne de l'antisémitisme allemand portait aussi à remettre en question la légitimation ecclésiastique du préjugé de la perfidie juive.

Un indice – vague, cependant discernable – de la révision provoquée par la persécution nazie se trouve dans la note finale apposée par Mario Bendiscioli à la traduction de 1934 du livre *Les juifs* publié en 1922 par Hilaire Belloc. L'ouvrage de l'écrivain anglais était imprégné, bien que réfutant toute violence, d'un état d'esprit antisémite : en effet, il dénonçait le péril social représenté par les juifs et proposait un retour à la discrimination à leur endroit. En postface de l'édition italienne l'historien de Brescia, qui prenait prudemment ses distances de l'auteur, rappelait que la question devait être débattue sur le plan religieux et non sur le plan politique et social sinon ce lien indissociable entre judaïsme et christianisme finirait par se rompre. Lien qui différençait la conduite assumée par l'église envers les juifs de celle qu'avaient adoptée les nazis. Dans ce cadre interprétatif la « perfidie juive » était explicitement rappelée par Bendiscioli comme un exemple significatif de l'attitude de l'église, mais dans le but de faire assumer à l'expression son sens doctrinal authentique de manque de foi en Jésus Christ.²¹

Un autre exemple provient d'un débat soulevé en 1936 par le livre *Juifs et chrétiens* rédigé par le jésuite Joseph Bonsirven, historien du monde hébraïque aux temps de Jésus, qui sur les pages de la revue *Etudes* avait suivi avec préoccupation la dilatation de l'antisémitisme contemporain. Sans renoncer à une perspective conversionniste, l'ouvrage sollicitait un rapprochement fraternel entre les fidèles des deux religions, construit sur la base d'un abandon des préjugés et des erreurs qui, des deux côtés, l'entravait : dans ce contexte il n'omettait pas de rappeler que les attitudes chrétiennes en-

20 Férenzy, *Les juifs, et nous chrétiens*, 39-41. Sur les positions de l'auteur : Poujol, « Oscar de Férenzy ».

21 Belloc, *Gli ebrei*, 224. Sur l'attitude de Bendiscioli envers les juifs : Torchiani, *Mario Bendiscioli*, qui apparemment n'est pas connu par Ruzzenenti, *Preghiamo anche per i perfidi giudei* : ce dernier livre traite donc de la position de Bendiscioli dans une manière bien superficielle.

vers les juifs pouvaient, elles aussi, être taxées de *perfidés*.²² Robert Anchel, un des dirigeants des Archives Nationales de Paris qui avait dédié sa thèse à *Napoléon et les juifs*, exprimait alors sur *L'univers israélite* son assentiment à l'orientation du livre. Il en profitait pour mentionner que les préjugés des catholiques étaient précisément alimentés par la prière du Vendredi saint laquelle, par l'évocation de la « perfidie », propageait une conception injurieuse des juifs, donnant, par ailleurs, une interprétation du terme tout à fait difforme de celle que l'église lui avait initialement attribuée.²³

Le jésuite n'aurait pas pu prendre position sur la question étant donné que le père général de la Compagnie, Ledóchowsky, dont les préjugés antisémites sont bien connus, lui interdisait de s'occuper du judaïsme contemporain. Mais l'invitation d'Anchel était agréée par d'autres représentants de la culture catholique, en premier lieu par le spécialiste de littérature chrétienne ancienne Erik Peterson, converti depuis peu. Ce dernier avait affronté le thème des juifs dans deux de ses travaux parus sous le même titre : *Die Kirche aus Juden und Heiden* qui étaient le fruit d'une conférence tenue en 1932 à Salsburg et d'un commentaire aux chapitres IX-XI de la lettre aux Romains de 1935.²⁴ Dans ce dernier travail, où il soutient que jusqu'à la fin du monde gentils et juifs vivent en bonne intelligence et que l'église, bien loin de vouloir annihiler ces derniers, prie pour leur conversion, il s'était contenté de rappeler, sans aucun commentaire, l'oraison du Vendredi saint. Mais en 1937 il publiait sur les *Ephemerides liturgicae* un essai analytique, dans lequel il prouvait, sur des fondements philologiques solides, le changement de signification du terme *perfidé* lors du passage du latin aux langues vernaculaires. Il avançait aussi l'hypothèse que l'absence de genuflection était liée à une variation intervenue au neuvième siècle : à savoir l'introduction, dans la liturgie romaine du Vendredi saint, des *impropera*, provenant du rite syriaque, contre le peuple juif. Même si, déjà à cette époque, divers commentateurs avaient précisé que la motivation pour la suppression de ce geste (les railleries sur la royauté divine de Jésus durant la passion) n'avait aucun fondement biblique, puisque la dérision n'était pas imputable aux juifs mais aux Romains, cette observation de Peterson

22 Bonsirven, *Juifs et chrétiens*, 10. Sur les positions du personnage : Deffayet, « Le rôle », 81-103; Deffayet, « Le père », 30-44.

23 Anchel, « La prière *Pro judaeis* ». Sur la thèse d'Anchel et les difficultés avec son rapporteur, Albert Mathiez, voir Birnbaum, *L'aigle*, 30-8.

24 Peterson, « Die Kirche », 125-36; Peterson, « Die Kirche aus Heiden und Juden II », 141-74. Le rappel à la prière pour les perfides juifs à la page 158. Sur la question : Nicolotti, « *Perfidia iudaica* ».

contribuait à faire reconnaître le caractère historique de la liturgie.²⁵

En février 1937 Jacques Maritain informait Peterson qu'il avait reçu son écrit sur la *Perfidia judaica* et qu'il l'avait lu « avec très grande joie ». ²⁶ Il s'était activement employé pour que les précédents travaux sur les juifs du théologien allemand fussent traduits en français, traduction à laquelle il avait ajouté une préface où il dénonçait la menace portée par le racisme et par l'antisémitisme à la survivance de la civilisation chrétienne.²⁷ Il faisait une référence précise à l'article paru sur *Ephemerides liturgicae* dans sa contribution intitulée « L'impossible antisémitisme » incluse dans le volume collectif *Les juifs* que publiait, en 1937, l'éditeur parisien Plon. Le livre prétendait montrer, bien qu'avec une pluralité de points de vue due aux diverses orientations de pensée des collaborateurs, la nette divergence entre la vision chrétienne du peuple hébraïque et l'antisémitisme nazi.²⁸ Ici le philosophe français qui tenait de Peterson le fait que la prière pour les juifs était une particularité du rite latin, vu qu'elle était absente du rite grec et oriental,²⁹ se référait à ses écrits pour affirmer de façon résolue que l'expression utilisée dans la liturgie du Vendredi saint « ne signifie en rien que les juifs sont perfides », mais bien qu'ils sont infidèles. Il en tirait la conclusion que « le corps mystique d'Israël est une église infidèle, répudiée en tant qu'église et non en tant que peuple. Et toujours attendue par son Epoux qui n'a cessé de l'aimer ». La portée de cette position est d'autant plus considérable que Maritain s'était déjà exprimé sur la question dans sa relation tenue en mai 1921 à l'occasion d'une grande manifestation publique : la Semaine des écrivains catholiques.

En cette circonstance, suscitant la mauvaise humeur de divers personnages du mouvement d'Action Française, duquel le philosophe était alors assez proche, il avait fait observer que, malgré l'horreur sacrée que l'église

25 Peterson, « *Perfidia judaica* ». Cela n'empêche pas que, dans le fond, pour Peterson, comme le révèle clairement l'essai suivant *Zeuge der Wahrheit*, persiste l'idée que la punition divine implique quelques discriminations politiques et civiles envers les juifs : voir à ce sujet Miccoli, *I dilemmi*, 277-8.

26 Peterson, *Le mystère* (la préface de Maritain est datée février 1936). Dans l'après-guerre parut aussi la traduction italienne : Peterson, *Il mistero*.

27 Université de Turin, Bibliothèque Erik Peterson, Archives Peterson, Lettre du 1937-02-30. La correspondance sur la traduction commence par une lettre de Peterson du 1932-09-14 qui informe Maritain de la conférence de Salsburg. Il y déclare qu'il s'était proposé de reprendre la tradition des cathédrales médiévales où église et synagogue étaient représentées côte à côte. Elle se termine par une lettre non datée de Maritain (mais de 1936) qui soumet sa préface à son ami.

28 Maritain, « L'impossible antisémitisme », 52. Le recueil des écrits de Maritain sur les juifs a été soigneusement édité par Daniele Lorenzini : Maritain, *Contro l'antisemitismo*. Sur l'évolution des positions du philosophe français en matière : Possenti, « Maritain »; Fourcade, « Maritain »; Lorenzini, « Maritain ».

29 Université di Turin, Bibliothèque Erik Peterson, Archives Peterson, Lettre du 1936-07-16.

continue à éprouver pour la perfidie de la synagogue et qui l'empêche de plier les genoux alors qu'elle prie pour les juifs le Vendredi saint, elle continue toutefois à répéter la grande invocation de Jésus crucifié : père pardonnez-leur. Mais l'amour surnaturel du chrétien envers les juifs ne devait faire oublier que certains d'entre eux manifestaient leur perfidie en sabotant les fondements de la cité chrétienne : le croyant était donc tenu de trouver un équilibre subtil entre l'exercice de la charité et la pratique de la justice envers les Israélites tout en défendant cette organisation chrétienne de la société que certains d'entre eux, avec l'aide de quelques gentils, cherchaient à démolir.³⁰ En somme malgré l'élimination des préjugés les plus grossiers, la perfidie juive assumait encore, dans cette intervention, la signification d'activité employée à renverser l'ordre chrétien de la société.

La distance entre les deux contributions est notable : l'évocation de la « perfidie » perd dans la seconde toute connotation politique et sociale pour n'appréhender que l'aspect théologique et ecclésiologique : la diversité religieuse est soulignée, mais elle n'est plus associée à un danger pour la communauté politique et pour cette civilisation chrétienne qui, aux yeux de Maritain, en constitue le fondement. Semblait ainsi se profiler une convergence des milieux juifs avec des personnalités de la culture catholique qui, poussés par la préoccupation de la politique persécutrice des nazis, voulaient retrouver le sens originel du langage liturgique et ressentaient l'exigence de débarrasser le syntagme de la « judaïque perfidie », employé dans la prière du Vendredi saint, d'une interprétation erronée et des retombées antisémites qui en étaient dérivées. Toutefois le crescendo des persécutions anti-hébraïques, à la fin des années '30, n'ébranlait pas, surtout chez les responsables du gouvernement ecclésiastique, l'orientation traditionnelle encline à reproposer une lecture antisémite du stéréotype.

L'exemple le plus parlant provient de la documentation relative au travail diplomatique complexe réalisé durant l'été 1938 à la suite de frictions entre le Saint-Siège et le gouvernement italien au sujet de deux questions : d'une part les mesures restrictives du régime sur la possibilité d'une contemporanéité d'appartenance à l'Action catholique et au Parti National Fasciste et de l'autre l'introduction d'une législation raciale contre les juifs. Par deux fois, en août et en septembre, le jésuite Tacchi Venturi, fiduciaire du Vatican pour les négociations avec Mussolini sur ces sujets, dans la rédaction des textes destinés à définir la position curiale en matière de judaïsme, introduisit un rappel à leur « perfidie » en renvoyant à la prière élevée dans la liturgie du Vendredi saint. La curie romaine se proposait d'exhorter le gouvernement à éviter l'application de la législation antisémite aux mariages mixtes et aux israélites convertis au catholicisme. Mais

30 Maritain, « A propos ». Ce texte a été publié dans une version révisée en 1926 dans le *Bulletin catholique international* et cette dernière version a été reprise dans les *Œuvres complètes*, 1196-202.

dans ce contexte Tacchi Venturi réaffirmait le stéréotype – outrepassant d'ailleurs les instructions reçues de Pie XI qui n'en font pas mention – pour renforcer la ligne générale du Saint-Siège pour qui les requêtes d'atténuation des dispositions antijuives ne remettaient pas en cause les mesures de discrimination civile envers un groupe considéré, en tant que perfide, socialement dangereux.³¹

Mais quelques autres exemples, non moins éloquents, arrivent de l'église italienne. Dans le diocèse de Crémone un témoignage tardif rappelle que don Primo Mazzolari, après la ratification des lois raciales italiennes de 1938, récitait la prière du Vendredi saint *pro tribulatis judaeis* au lieu de *pro perfidis judaeis*.³² Bien que les documents de l'époque n'attestent pas la véracité de ce fait, il n'en reste pas moins que le prêtre de Bozzolo non seulement déclara publiquement de ne pouvoir se professer « antisémite », mais de plus, prit ses distances, dans une lettre adressée à son évêque, Monseigneur Cazzani, de l'homélie que ce dernier avait consacrée à la question juive et qui, publiée sur *L'Osservatore Romano*, assumait le rôle de présentation officieuse de la position curiale.³³ Dans cette intervention l'évêque de Crémone confirmait en effet la position ecclésiastique qui discernait un antisémitisme licite d'un antisémitisme illicite. Dans un tel contexte son rappel à l'oraison de la liturgie de la semaine pascale voulait témoigner de l'attention charitable que l'église nourrissait envers les juifs, car, malgré leur perfidie, elle ne cessait de prier pour qu'ils se convertissent à la vérité.

C'était une orientation qui revenait dans un autre prêche devenu célèbre – l'homélie tenue par le patriarche de Venise, Adeodato Giovanni Piazza, le jour de l'épiphanie de 1939³⁴ – par lequel un prestigieux représentant de la hiérarchie italienne se prononçait sur la législation raciale du régime fasciste. Tous les diocésains ordinaires devenus un point de référence sur la question, comme par exemple Schuster, qui avait été nommé archevêque de Milan, ou l'archevêque de Florence, Elia Della Costa,³⁵ ne firent pas recours, dans ces conjonctures, à l'argument de la perfidie pour légitimer les distinctions autorisant l'église à confirmer la validité d'un antisémitisme po-

31 Les textes dans Fabre, « Un 'accordo' »; sur la signification historique de la question Perin, « Pio XI », 181-206. Sur la position du jésuite Kertzer, « Pietro Tacchi ». Un examen analytique de ce la question in Menozzi, « Une convergence ».

32 « Intervista a Giulio Vaggi », 82.

33 Bedeschi, *Obbedientissimo*, 134-5. Sur la question Mazzini, *Ostilità convergenti*.

34 Perin, « La chiesa veneta », 216-21.

35 Au moment des lois raciales Schuster publiait un article – Schuster, « I destinatari », 641-65 – où, tout en soulignant le lien entre judaïsme et christianisme, il ne manquait pas d'insérer des stéréotypes antisémites : la perfidie des juifs n'y figurait pas, mais les rappels à leur contrôle de l'argent et à l'emploi qu'ils en faisaient contre les chrétiens résultent encore plus significatifs parce qu'insérés, sans aucune preuve documentaire, dans un travail érudit.

litique et civil envers les juifs. Mais il est indéniable que, même au moment où la persécution était à son comble, c'est-à-dire durant les déportations vers les camps d'extermination, divers évêques – par exemple le cardinal Piazza dans la pastorale du Carême de 1943 – présentaient à leurs fidèles, comme manifestation sublime de la miséricorde chrétienne envers les juifs, un des textes qui, aux yeux des contemporains plus avisés sur les acquis de la modernité, apparaissait désormais comme une contribution destinée à alimenter, moyennant une distorsion du sens originel de la liturgie, ces sentiments antisémites dont, dans les circonstances historiques du moment, on vérifiait les effets dramatiques.

3 Après la Shoah

Il s'agissait du reste d'un schéma profondément ancré dans la mentalité catholique. Nous le retrouvons dans le petit livre intitulé *Jésus en son temps* que l'écrivain de succès Henry Petiot faisait paraître sous l'habituel pseudonyme de Henry Daniel-Rops en 1945. Dans ce travail l'auteur esquissait une vision théologique qui, lue avec la Shoah comme arrière-plan, semblait, en quelque sorte, la justifier. Il rappelait que le ruissellement de sang dont toute l'histoire séculaire des juifs était imprégnée découlait de l'invocation (« que son sang retombe sur nous et sur nos descendants ») qu'ils avaient exprimée dans Mt 27,25 au moment où ils avaient exigé de Pilate la crucifixion de Jésus : à son avis le visage persécuté du peuple d'Israël ne pouvait faire oublier le visage ensanglanté de Jésus. De cette façon il laissait entendre que l'horreur de l'extermination, dans le mystérieux dessein de la providence, était en quelque sorte associée à l'horreur de la crucifixion.³⁶ Dans l'ensemble de ce cadre interprétatif reparaisait le rappel à la prière du Vendredi saint : elle était présentée comme la démonstration de la capacité de l'église à pardonner la perfidie d'un peuple qui avait perpétré le crime suprême en condamnant à mort le Fils de Dieu et acceptant d'en porter, dans toute son histoire, les conséquences tragiques. Il est vrai, qu'en note, Petiot renvoyant à *l'Impossible antisémitisme* de Maritain donnait, quoique d'une manière implicite, le témoignage qu'il connaissait et qu'il adhérait, au fond, à la proposition interprétative de la prière liturgique du Vendredi saint avancée par le philosophe. Mais dans le corps du texte elle était utilisée pour célébrer, avec un ton apologétique, l'orientation traditionnelle de l'église, sans la moindre tentative de modifier un usage liturgique qui favorisait un antisémitisme dont on constatait, dans ces années-là, les conséquences tragiques.

36 Daniel-Rops, *Jésus*, 440. La seconde édition, revue et amplifiée, de l'ouvrage qui parut en 1955, ne comporte aucune variante de ces passages (534).

En effet l'avènement de la Shoah avait porté à orienter la réflexion sur le thème de la perfidie dans d'autres directions. Toujours en 1945 paraissait le petit livre *Destinées d'Israël* du théologien suisse Charles Journet qui, durant la guerre, s'était exprimé contre le refus des autorités de son pays de reconnaître le caractère de réfugiés politiques aux juifs contraints à s'expatrier de l'Allemagne. Dès 1937 Journet avait approuvé et diffusé par un article publié sur le *Courrier de Genève*, les résultats critiques auxquels était arrivé Peterson au sujet de la *perfidie* que la liturgie catholique attribuait aux juifs ; mais il allait revenir plus longuement sur ce thème dans le livre qu'il avait commencé à rédiger en 1942.³⁷ Il y rebattait, comme une donnée désormais acquise de la culture moderne, que le fait de qualifier les juifs de *perfidis* ne pouvait avoir aucune implication morale, du moment que le substantif latin avait la simple signification théologique d'infidélité. Puis il ajoutait que c'étaient les croyants du Moyen âge qui, incapables de faire la distinction entre la dimension temporelle et la dimension spirituelle de la foi, avaient chargé de caractérisations moralement péjoratives un terme qui désignait seulement une donnée doctrinale. La diversité religieuse des juifs lue, dans le contexte de la chrétienté sacrale du Moyen âge, comme une interdiction de participation à la vie de la cité chrétienne, avait déterminé le glissement sémantique qui donnait au mot un sens injurieux.³⁸ Mais pour le professeur de Fribourg les fautes des fils de l'église laissaient intacte la vérité doctrinale dont la liturgie était porteuse. Pour cela il ne voyait pas la nécessité d'un changement du rite de la Semaine sainte : convaincu de l'absolue perfection de l'église, une fois clarifié le sens exact des expressions liturgiques, il ne se posait pas le problème de la réception que la prière du Vendredi saint pouvait avoir auprès des populations étrangères aux conquêtes de la critique moderne et ni même des conséquences qui pouvaient en dériver.

Ce problème était, au contraire, bien présent à l'esprit d'un autre théologien, John Oesterreicher, un morave converti de l'hébraïsme et incardiné comme prêtre dans le diocèse de Vienne qui, dès la montée au pouvoir d'Hitler, avait dénoncé les mesures antisémites du régime et avait, ensuite, incité Rome à les condamner publiquement. Emigré aux Etats Unis pour échapper à la persécution nazie, il avait fondé à la Saton Hall University un

37 Chenaux, « Charles Journet », 381. La recension du livre de Peterson in *Courrier de Genève*, 8 mars 1937, 1, dans lequel Journet rappelait que la recherche, construite sur une « confortable érudition », portait à conclure que parmi tous ceux qui, dans les premiers siècles, étaient qualifiés, par manque de foi de *perfidis*, c'est-à-dire les païens, les hérétiques, les juifs, ces derniers n'étaient, certes pas, les plus coupables. Sur les difficultés rencontrées avec le gouvernement suisse et avec l'évêque de Fribourg pour ses positions sur les juifs durant la guerre, Boissard, *Charles Journet*, 397-441.

38 Journet, *Destinées*, 136-40 et 182-3.

Institut of Judean-Christian Studies.³⁹ En 1947 il publiait sur la prestigieuse revue *Theological Studies*, un article intitulé « Pro perfidis judaeis » que les *Cahiers sioniens* faisaient tout de suite circuler en Europe, en version française.⁴⁰ Son analyse du langage liturgique de la Semaine sainte le portait à soutenir que le contexte du recours au terme latin *perfidia* impliquait de la part de l'église la constatation qu'Israël avait péché en reniant Jésus, mais aussi que, malgré cette faute, les juifs étaient encore objet de l'amour de Dieu en conséquence de l'irrévocable élection qui avait été réservée à leurs pères. Pour éviter que la pratique liturgique n'alimentât des malentendus antisémites, Oesterreicher n'invoquait pas un changement dans le rite latin officiel, mais demandait à ce que, dans ses traductions en langues vernaculaires, fussent utilisés des termes restituant le sens originel de la liturgie. Et il insistait sur l'exigence d'accompagner la prière du Vendredi saint par des explications illustrant la raison de l'absence de génuflexion : la dignité royale de Jésus n'avait pas été bafouée par les juifs mais par des soldats païens, qui agissaient de cette façon en tant que porteurs des péchés de tous les hommes, y compris ceux des juifs, bien sûr, envers le Fils de Dieu. A cette intervention suivait, encore sur les *Cahiers sioniens*, une vaste enquête ponctuelle sur le cycle intégral du rite romain, dans laquelle Paul Démann et Renée Bloch montraient comment les expressions d'inimitié envers les juifs, présentes dans la prière du Vendredi saint, étaient attestées dans beaucoup d'autres passages de la liturgie latine.⁴¹

L'exigence de débarrasser les termes du culte public et officiel de l'église des acceptions antisémites avait trouvé tout de suite après la seconde guerre mondiale un moyen d'expression particulièrement incisif dans le livre *Jésus et Israël* que Jules Isaac – un inspecteur du Ministère de l'éducation nationale française, qui à la suite des dispositions antijuives du régime de Vichy non seulement avait perdu son poste, mais avait aussi vu disparaître, dans les camps d'extermination nazis, une bonne partie de sa famille – avait commencé à écrire en 1943 et terminé en 1946, mais qui ne fut publié qu'en 1948, connaissant un large succès éditorial. Le volume était axé sur la divergence entre la parole de l'évangile et l'attitude traditionnelle de l'institution ecclésiastique envers les juifs. L'auteur concluait en sollicitant une réforme de cette « leçon de mépris » dans l'enseignement religieux auquel il attribuait une large responsabilité dans la diffusion d'un antisémitisme qui avait contribué à rendre la Shoah

39 Connelly, *From Enemy to Brother*, 115-73.

40 La revue, fondée en 1947 par Marcel Leroux, membre de la Congrégation de Notre-Dame de Sion, passait bien vite sous la direction du confrère Paul Démann qui aurait partagé avec Jules Isaac l'exigence d'une transformation de l'enseignement catholique sur la question juive : Rota, « Dépasser ».

41 Démann, Bloch, « Formation », 115-78.

possible. Il indiquait à ce propos dix-huit points sur lesquels il invitait à opérer une profonde révision.⁴² Aucune référence explicite au rite du Vendredi saint n'était formulée, mais la mise en garde, dans la propagation de la doctrine de l'église, contre toute interprétation forcée dictée par la préconception d'une condamnation collective ou d'une malédiction du peuple d'Israël, pouvait s'appliquer pleinement aussi à ce passage de la liturgie : le terme *perfidia* ne se trouvait pas dans la version latine des Saintes Ecritures.

Peu avant la sortie du livre, les dix-huit points élaborés par Isaac avaient été objets de discussion à la conférence de Seelisberg organisée par l'International Council of Christian and Jews – un organisme interconfessionnel né à Oxford en 1946 qui avait fixé son siège à Genève sous la direction de Pierre Visseur – pour que chrétiens et juifs puissent travailler ensemble afin d'établir les moyens de combattre l'antisémitisme. Maritain avait accepté de participer à cette rencontre, mais ne pouvant s'y rendre en personne, il avait envoyé une lettre que Journet lut publiquement et qui fut publiée sur de nombreuses revues alors en circulation.⁴³ Le philosophe français y rappelait que les chrétiens devaient longuement méditer et purifier leur langage pour le rendre conforme à une correcte compréhension des Ecritures Saintes et de la doctrine authentique de l'église. Il citait bon nombre d'exemples de résultats auxquels, à son avis, devait conduire ce remaniement : en particulier, il ne s'agissait pas seulement d'éliminer des syntagmes tels que « race déicide », mais aussi d'éviter « des traductions de *la perfidia judaica* de la liturgie du Vendredi saint qui sont des grossiers contresens, car dans la langue de l'église ce mot signifie *incroyance*, non *perfidie* ».

Les dix recommandations finales auxquelles aboutirent les travaux de la conférence de Seelisberg – devenues la carte constitutive de l'Amitié Judéo-chrétienne de France – qui suggéraient une série d'indications pour effacer de l'enseignement public de l'église des traits antisémites, ne faisaient, cependant, encore aucune référence ponctuelle au rite du Vendredi saint. Journet qui, quelque temps après, publia sur la *Nouvelle revue missionnaire* un article consacré à l'infidélité tenta, sans succès, de lancer la proposition de modifier l'expression *perfidis judaeis* en *deviis judaeis* et l'expression *judaicam perfidiam* en *judaicum errorem*. En effet, Pierre Jean de Menasce, un juif égyptien converti au catholicisme et entré dans l'ordre des prêcheurs, alors professeur de missionologie et histoire des religions de l'Université de Fribourg, demanda et obtint la suppression de

42 Isaac, *Jésus*, 575-8. Sur Isaac voir Kaspi, *Jules Isaac*, et Tobias, *Jewish Conscience*.

43 La lettre dans Maritain J., Maritain R., *Œuvres complètes*, t. 12, 637-45 et sur les rapports avec Journet à ce propos : Journet, Maritain, *Correspondance*, 576-8. Sur la question Molette, « Jacques Maritain ».

cette partie de l'article.⁴⁴ La raison de cette intervention s'explique par la conviction de l'immutabilité de la liturgie catholique dépositaire d'une doctrine fixée pour l'éternité.⁴⁵ Quand, en somme, semblait se répandre dans l'église la perception des graves conséquences sociales dérivées de la proposition d'un antisémitisme alimenté et réitéré par la prière pour les juifs de la liturgie du Vendredi saint, toute instance de changement fondée sur la moderne critique historique se heurtait à la non faisabilité de sa réforme : les motivations de la condamnation de la Société des Amis d'Israël s'érigeaient encore en barrière insurmontable empêchant l'église d'accueillir les acquisitions de la modernité. Toutefois précisément à ce moment-là, la question fut remise à l'ordre du jour par le Saint-Siège.

4 Une prudente modernisation

Nous savons, en effet, que le 12 avril 1948, à la suite d'une demande précise du *sostituto* au Secrétariat d'Etat, monseigneur Giovanni Battista Montini, Maritain lui envoyait une lettre dans laquelle il énumérait la bibliographie des travaux critiques sur la question de la perfidie juive et sur l'absence de génuflexion dans la prière du Vendredi saint.⁴⁶ Vraisemblablement ce problème avait été soulevé de divers côtés. S'il n'est pas improbable que la question ait été affrontée par Everett R. Clinchy, président de la section américaine de l'International Council of Christian and Jews, lors de sa rencontre avec Montini advenue durant son voyage à Seelisburg et par Maritain qui avait entretenu Montini sur la nécessité d'une condamnation romaine, publique et explicite, de l'antisémitisme après le pogrom de Kielce passé sous silence par l'épiscopat polonais,⁴⁷ il est certain qu'à partir du mois de février 1948 deux juifs italiens, le colonel Massimo Adolfo Vitale et son frère Enrico, avocat, lequel pouvait compter sur ses accointances au Vatican, avaient fait parvenir des demandes répétées et insistantes, dans ce sens, à la curie romaine,⁴⁸ Zolli, le rabbin chef de Rome, avait, lui aussi, au moment de sa conversion, exprimé à Pie XII son désir de voir effacé de la liturgie le rappel à la « perfidie juive ».⁴⁹

44 Journet, Maritain, *Correspondance*, 627.

45 Sur le dominicain voir Dousse, Roessli, Jean de Menasce ; ses idées hostiles à un changement de la liturgie effleurent clairement, à posteriori, dans un compte-rendu de son point de vue sur la question : Golan, *La Terra Promessa*, 205-6.

46 La lettre, déjà rendue notoire par Chenaux, *Paul VI*, 104-9, est publiée in Journet, Maritain, *Correspondance*, 922-31.

47 Journet, Maritain, *Correspondance*, 912-20.

48 Pisano, « A cinquant'anni », 937-67.

49 Morselli, « Israel Zolli ».

Mais au-delà des sollicitations individuelles, il est plausible aussi qu'à la suite des interrogations sur les voies de production de l'antisémitisme que l'horreur de la Shoah finissait par soulever jusque dans la curie,⁵⁰ Rome décidât de s'adapter aux conquêtes de la modernité scientifique sur la prière du Vendredi saint. En effet à ces instances répondait la *Declaratio*, datée du 10 juin 1948, qui rendait publique une décision prise par la Sacrée Congrégation des rites, présidée alors par le cardinal Micara. Le document rappelait que le dicastère romain devait se prononcer sur le sens authentique des expressions *perfidī judaei* et *perfidia judaica* de la liturgie du Vendredi saint à travers laquelle l'église invoque la miséricorde de Dieu pour le peuple juif et que la question était d'une importance cruciale puisque « dans différentes traductions en langues modernes, ces expressions étaient rendues par des mots qui semblaient offensifs aux oreilles de ce peuple ». A ce sujet la congrégation « haec tantum declarare censuit : non improbari, in translationibus in linguas vulgares locutiones quarum sensu sit : infidelitas, infedele in credendo ».⁵¹

La prudente légitimation romaine des versions en langues vulgaires qui, restituant le sens originel de la prière pour les juifs du Vendredi saint, ouvrait la liturgie romaine à une acquisition du monde moderne, ne dénouait cependant pas tous les noeuds du problème. En effet, en l'absence d'une directive précise, les traductions faisaient recours à une grande variété de termes. Si dans l'édition de 1956 le célèbre Missel de Lefebvre traduisait finalement *perfidēs* par *infidèles* et en Italie un Missel très utilisé, connu comme étant celui du dominicain Ceslao Pera, arrivait à la fin des années '50 à recourir au terme *incrédules*, d'autres textes, comme la *Nuova liturgia della settimana santa* éditée à Milan en 1956, continuaient imperturbablement à proposer le mot *perfidēs*.⁵² Mais les traductions présentent de multiples variantes. Le franciscain Gentile Maria De Santi inventait, par exemple, un surprenant *pauvres* (tout de suite repris par le missel de don Vincenzo Franco)⁵³ assez fantaisiste, mais très significatif. Dans un autre petit missel était proposé un ambigu *disgraciés*.⁵⁴ Mais au-delà d'une terminologie plus ou moins heureuse se profilait une contradiction beaucoup plus inquiétante et bien vite soulignée par divers liturgistes :⁵⁵ tandis que

50 Dès 1946 Pacelli avait introduit dans son enseignement cette réprobation pour l'antisémitisme nazi qu'il n'avait jamais exprimée durant la guerre : Pio XII, « Ai delegati del supremo comitato arabo di Palestina », t. 8, 201.

51 Sacra Rituum Congregatio. « Declaratio ». *Acta Apostolicae Sedis*, 40, 1948, 342.

52 Pisano, « A cinquant'anni », 952, 959. Un examen de la situation française : Démann, « À propos », 244-65.

53 Lefebvre, *Nouvelle liturgie*, 93; De Santi, *La settimana*, 207; Franco, *Messalino*, 265.

54 *Messale romano quotidiano latino-italiano*, 469.

55 Löw, « La réforme », 15-16.

le célébrant continuait à réciter durant la liturgie du Vendredi saint le latin *perfidī*, difficilement les fidèles, bien que suivant la prière sur une version vulgaire du missel traduite avec pertinence, auraient attribué à ce mot un sens différent de celui du terme homophone de leur propre idiome.

Une mutation du climat émanait cependant de la réunion de Bad Schwalbach, des amitiés juives-chrétiennes allemandes qui eut lieu en mai 1950: les dix points approuvés au cours de cette rencontre, qui approfondissaient les résultats de Seelisberg, dénotaient l'émergence d'une attitude positive envers les juifs.⁵⁶ Dans ce cadre une tentative pour résoudre l'aporie encore présente dans le rite romain fut tentée par le franciscain Fernando Antonelli, membre de la commission spéciale instituée par Pie XII pour la réforme de la liturgie de la Semaine sainte : il proposa, dans une séance du mois de janvier 1953, de substituer dans le missel officiel latin *perfidī* et *perfidia* par *increduli* et *incredulitas*. La proposition ne reçut pas l'approbation des autres membres de la commission.⁵⁷ Par contre une autre suggestion avancée à cette même occasion par le jésuite Agustin Bea, confesseur du pape, eut plus de succès. Il conseillait de réintroduire la génuflexion au moment de l'*Oratio pro judaeis*. Cette décision fut formalisée dans le décret *Maxima redemptionis nostrae mysteria*, publié par la Congrégation des rites en novembre 1955, décret qui réordonnait l'ensemble du rite de la Semaine sainte : il y était prévu qu'au moment de prier pour la conversion des juifs, comme dans toutes les autres *Orationes sollemnes* de cette cérémonie, le célébrant devait s'adresser aux fidèles en disant : *Oremus, Flectamus genua, Levate*.⁵⁸

Ce résultat était aussi l'issue d'une campagne publique pour la réintroduction de la génuflexion qui, encore une fois, avait vu converger les milieux catholiques et juifs. Jules Isaac, qui déjà avait fait une demande explicite de cette modification dans le colloque personnel qu'il avait eu avec Pie XII en 1949, publiait en 1954 le volume *Genèse de l'antisémitisme*. Concluant le chapitre entièrement consacré à la prière pour les juifs du Vendredi saint, l'auteur rappelait l'attention sur l'importance assumée par l'absence de ce geste liturgique qui alimentait chez les fidèles des sentiments d'hostilité anti-juive.⁵⁹ Dans la même année Annibale Bugnini, membre de la commission voulue par Pacelli pour la réforme de la Semaine sainte, publiait un essai au titre éloquent : « Una particolarità del messale

56 L'orientation était confirmée du fait que Rome avait assuré que le *monitum* du Saint'Office publié en octobre 1950 contre la participation catholique à l'International council of christians and jews ne touchait pas les activités de l'association allemande : Brechenmacher, *Der Vatikan*, 229-30.

57 Sur les travaux de cette commission Paiano, « Il dibattito », 685-94.

58 *Sacra Rituum Congregatio*, « *Maxima redemptionis* ».

59 Isaac, *Genèse*, 296-305.

da rivedere : la preghiera *pro judaeis* al Venerdì santo » : outre à réitérer la demande de substitution de *perfidia* par *incredulitas*, il employait une bonne partie de son écrit à montrer comment l'absence de génuflexion constituait une variation médiévale de l'antique discipline liturgique motivée par des sentiments antisémites et souhaitait donc un plein alignement de l'oraison pour les juifs avec les autres oraisons solennelles de ce jour.⁶⁰

Toutefois des commentaires influents sur la réforme du rite, comme celui qu'avait publié le cardinal Giacomo Lercaro, enregistraient froidement et accidentellement la réintroduction de la génuflexion sans l'ajout d'aucune remarque sur la portée de sa signification dans les relations entre les juifs et les chrétiens.⁶¹ On comprend donc la déception des milieux qui avaient souhaité une réforme globale de cette prière. Par exemple, dans une lettre adressée, en février 1956, à Jules Isaac, Geneviève Gendron, une soeur salésienne engagée dans les amitiés judéo-chrétiennes, manifestait toute sa tristesse pour le bilan des efforts de modification de la liturgie du Vendredi saint : elle l'estimait totalement inadéquat à la nécessité d'instaurer un rapport différent avec les juifs. Cette considération négative était, cependant, compensée par la conviction optimiste que, désormais, un processus de changement inéluctable de la prière pour les juifs s'était mis en marche.⁶² En effet quelques contributions mémoralistiques – qui évidemment doivent être prises avec prudence – semblent témoigner que, dans la pratique liturgique de certains secteurs catholiques, l'enseignement traditionnel attribué à la prière était, alors, clairement repoussé.⁶³ En mars 1959 se concluait finalement le long combat mené pour dépasser la déclaration, prononcée avec la condamnation des Amis d'Israël en 1928, de l'immutabilité d'une expression antisémite du culte public et officiel de l'église, dont les milieux catholiques ouverts à la culture moderne avaient déjà depuis longtemps relevé et le manque de correspondance avec la discipline du rite antique, et le danger qu'elle représentait alimentant les violences contre les juifs.

Le 21 de ce même mois un communiqué du vicaire de Rome, le cardinal Micara, informait que dans le diocèse du pape, la célébration liturgique

60 Bugnini, « Una particolarità del messale da rivedere », 117-32.

61 Lercaro, *I giorni*, 88, note 48.

62 Rota, « Une fenêtre », 663-4.

63 Par exemple Enzo Bianchi, à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire – *La Stampa*, 1 mai 2013, 31 – rappelle que : « durant les fonctions pascales, quand nous prions *pro perfidis judaeis*, [la dame préposée à son éducation] lui disait : 'Les juifs sont comme nous, ils ne sont pas méchants' ». Un autre exemple : Egisto Disperati rappelle – Bernardini, Puccini, *Sacerdote*, 218 – que don Pietro Cascioni, avant la réforme de 1959, admonestait les séminaristes venus de Pise à Buti pour les vacances d'été en ces termes : « Sachez que quand je réciterai *Oremus pro judaeis*, je n'ai pas omis de dire l'adjectif *perfidis*, je l'ai supprimé parce que dans la religion nous sommes tous égaux ».

imminente du Vendredi saint aurait vu supprimés l'adjectif *perfidis* et le substantif *perfidia* de la prière pour la conversion des juifs. La nouvelle version fut, en effet, ponctuellement récitée lors de la cérémonie officinée le 27 mars par Jean XXIII dans la basilique romaine Santa Croce di Gerusalemme. Au mois de mai une lettre circulaire de la Congrégation des rites proclamait formellement à tous les nonces apostoliques et aux représentants pontificaux dans le monde la décision papale.⁶⁴ Dans ce cas aussi les instances pour la réforme étaient arrivées au pape Jean XXIII de différentes provenances : certains liturgistes catholiques, en particulier Bugnini ;⁶⁵ de nouveau les frères Vitale, avec le soutien de la communauté juive italienne ; Joe Golan, envoyé exprès à Rome par le Jewish World Congress.⁶⁶

Dans une note, datable sans doute du mois de mars 1959, publiée par Monseigneur Loris Capovilla, Roncalli, après avoir rappelé qu'il était, depuis longtemps, sollicité pour affronter la question de la perfidie juive dans la liturgie, écrivait : « Il résulte de source fiable que notre prédécesseur de sainte mémoire avait déjà personnellement enlevé cet adjectif de la prière, se contentant de dire *Oremus... etiam pro judaeis*. Cette formule satisfaisant notre pensée, nous disposons qu'avec la prochaine Semaine sainte la double supplication soit ainsi abrégée ».⁶⁷ Vraisemblablement le témoignage auquel le pape faisait allusion était celui du confesseur de Pie XII, Bea, auquel, quelque temps plus tard, il aurait confié la préparation de la définition conciliaire des rapports entre catholiques et juifs. Mais ce qu'il est important de relever, ici, est la volonté de Roncalli d'arrimer sa décision de rupture à une tradition liturgique millénaire avec les cordages lancés par son prédécesseur : il rendait public ce que Pacelli avait déjà actualisé dans le privé. C'était manifester l'exigence d'une continuité dans le changement ; mais c'était aussi l'attestation que Jean XXIII était capable d'écouter et accueillir les propositions de renouvellement que la culture historique moderne et la critique avaient élaborées depuis des décennies.

64 Démann, « Les modifications ». On trouve les actes de la Congrégation des rites dans *Ephemerides liturgicae*, 74, 1960, 133-4.

65 Bugnini, Braga, *Ordo*, 115 note 114.

66 Voir ses souvenirs dans in Golan, *La Terra Promessa*, 203-45.

67 Giovanni XXIII, *Lettere*, 484. Sur les comportements de Roncalli envers les juifs au cours de ses vicissitudes biographiques : Pavan, « Roncalli ».

Sources imprimées

- Anchel, Robert. « La prière *Pro judaeis* ». *L'univers israélite*, 21-28 août 1936, 711-12.
- Guéranger, Prosper. *L'année liturgique. Cinquième section. La passion et la semaine sainte*. Paris : Julien, Laners, Consnard et Cie, 1857, 536-7.
- Bedeschi, Lorenzo. *Obbedientissimo in Cristo... Lettere di don Primo Mazzolari al suo vescovo. 1917-1959*. Milano : Mondadori, 1996, 134-5.
- Belloc, Hilaire. *Gli ebrei*. Milano : Vita e pensiero, 1934.
- Bloy, Léon. *Le salut par les juifs*. Paris : Mercure de France, 1905.
- Bonsirven, Joseph. *Juifs et chrétiens*. Paris : Flammarion, 1936.
- Bugnini, Annibale. « Una particolarità del messale da rivedere. La preghiera *Pro judaeis* al Venerdì santo ». *Miscellanea Giulio Belvederi*. Città del vaticano : Società "Amici delle catacombe", 1954.
- Bugnini, Annibale ; Braga, Carlo. *Ordo Hebdomadae sanctae instauratus*. Roma : Edizioni liturgiche, 1956.
- Canet, Louis. « La prière *pro judaeis* de la liturgie catholique romaine ». *Revue des études juives*, 32, 1911, 213-21.
- Daniel-Rops. *Jésus en son temps*. Paris : Fayard, 1945.
- Démann, Paul. « À propos de quelques nouveaux missels ». *Cahiers sioniens*, 9, 1955, 244-65.
- Démann, Paul. « Les modifications de la prière pour les juifs du Vendredi saint ». *Évidences*, 2, 1959, 78, 25-30.
- Démann, Paul ; Bloch, Renée. « Formation liturgique et attitude chrétienne envers les juifs ». *Cahiers sioniens*, 7, 1953, 115-78.
- De Santi, Gentile Maria. *La settimana santa. Ufficio e messa secondo la nuovissima liturgia*. Padova : Edizioni liturgiche, 1957.
- Férenzy, Oscar de. *Les juifs, et nous chrétiens*. Paris : Flammarion, 1935.
- Franco, Vincenzo. *Messalino festivo latino-italiano con la liturgia della Settimana santa*. Padova : Edizioni liturgiche, 1959.
- Giovanni XXIII. *Lettere. 1958-1963. In appendice documenti e appunti*. A cura di Loris Capovilla. Rome : Edizioni di storia e letteratura, 1978.
- Isaac, Jules. *Jésus et Israël*. Paris : Michel, 1948.
- Isaac, Jules. *Genèse de l'antisémitisme. Essai historique*. Paris : Calmann-Levy, 1954.
- Journet, Charles. « *Destinées d'Israël* ». Journet, Charles, *Œuvres 1944-1947*. T. 9 de *Œuvres complètes*. Edité par Dominique Mougel et René Mougel, René. Saint Maurice : Éditions Saint Augustin, 2007.
- Journet, Charles ; Maritain, Jacques. *1940-1949*. T. 3 de *Correspondance*. Saint-Maurice : Editions Saint-Augustin, 1998.
- Leclercq, Henri. s.v. « Judaïsme ». *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. 6/1. Paris : Librairie Letouzay et Ané, 1928, c. 179-81.
- Lefebvre, Gaspar. *Missel quotidien et vespéral*. Bruges : Desclée de Brouwer, 1921 (et 1927, 1938, 1939).

- Lefebvre, Gaspar. *Nouvelle liturgie de la Semaine sainte des rameaux à Pâques*. Paris : Desclée de Brouwer, 1956.
- Lercaro, Giacomo. *I giorni dell'amarezza. Commento storico-liturgico e note pastorali al nuovo ordine della settimana santa*. Bologna : Ufficio tecnico organizzativo arcivescovile, s.d. [mais 1956].
- Löw, Joseph. « La réforme du Triduum sacrum ». *Les questions liturgiques et paroissiales*, 34, 1954, 15-16.
- Maritain, Jacques. « A propos de la question juive ». *La vie intellectuelle*, 4(2), 1921, 305-10.
- Maritain, Jacques. « L'impossible antisémitisme ». Maritain, Jacques, *Les juifs*. Paris : Plon, 1937.
- Maritain, Jacques. *Contro l'antisemitismo. Dignità della persona, mistero d'Israele, sionismo*. A cura di Daniele Lorenzini. Brescia : Morcelliana, 2016.
- Maritain, Jacques ; Maritain, Raïssa. *Œuvres complètes*. Fribourg-Paris : Editions Saint-Paul. Tome 2, 1987 ; tome 12, 1992.
- Meinvielle, Julio. *El Judío en el misterio de la historia*. Buenos Aires : Théoria, 1975. Or. ed., Buenos Aires : Antídoto, 1936).
- Messale romano quotidiano latino-italiano*. Alba : Edizioni Paoline, 1959, VI ed., 469.
- Mioni, Ugo. *Manuale di liturgia*, t. 2. Torino : Marietti, 1931.
- Mioni, Ugo. *Menzogne storiche esposte e confutate*. Vicenza : Galla, 1932.
- Oesterreicher, John. « Pro perfidis judaeis ». *Cahiers sioniens*, 1, 1947(2), 85-101; initialement, *Theological Studies*, 8, 1947, 80-96.
- Papini, Giovanni. *I testimoni della Passione*. Firenze : Vallecchi, 1937.
- Papini, Giovanni. « La leggenda del Gran Rabbino ». Papini, Giovanni, *Cristo e santi*. Milano : Mondadori, 1962, 647-56.
- Peterson, Erik. *Le mystère des juifs et des gentils dans l'église*. Paris : Desclée de Brouwer, s.d. [mais 1936].
- Peterson, Erik. « Perfidia judaica ». *Ephemerides liturgicae*, 50, 1936, 296-311.
- Peterson, Erik. *Il mistero degli ebrei e dei gentili nella chiesa*. Roma : Edizioni di Comunità, 1946.
- Peterson, Erik. *Zeuge der Wahrheit*. Leipzig : Hegner, 1937.
- Peterson, Erik. « Die Kirche aus Heiden und Juden I ». Peterson, Erik, *Marginalien zur Theologie. Ausgewählte Schriften*, 2 Bd. Hrsg. Barbara Nichtweiss. Würzburg : Echte, 1995, 125-36.
- Peterson, Erik. « Die Kirche aus Heiden und Juden II ». Peterson, Erik, *Marginalien zur Theologie. Ausgewählte Schriften*. 2 Bd. Hrsg. Barbara Nichtweiss. Würzburg : Echte, 1995, 141-74.
- Pio XII. « Ai delegati del supremo comitato arabo di Palestina ». Pio XII, *Discorsi e radiomessaggi*, t. 8. Città del Vaticano : Typographie polyglotte vaticane, 1961.
- Rosa, Enrico. « Il pericolo giudaico e gli 'Amici di Israele' ». *La civiltà cattolica*, 79(2), 1928, 335-44.

- Rota, Olivier. « Une fenêtre ouverte sur les coulisses de l'histoire. Quarante-cinq lettres de Soeur Genviève Gendron à Jules Isaac ». *Sens*, 12, 2010, 579-685.
- Sacra Rituum Congregatio. « Declaratio ». *Acta Apostolicae Sedis*, 40, 1948, 342.
- Sacra Rituum Congregatio. « Maxima redemptionis nostrae mysteria ». *Acta Apostolicae Sedis*, 47, 1953, 838-41.
- Sacra Rituum Congregatio. « Variationes in Missali et in Rituali Romano in precibus pro Judaeis ». *Ephemerides liturgicae*, 74, 1960, 133-4.
- Schuster, Ildefonso. *Le sacre stazioni quaresimali secondo l'ordine del Messale romano*. Roma : Typographie polyglotte vaticane, 1915.
- Schuster, Ildefonso. *Liber sacramentorum. Note storiche e liturgiche sul Messale romano*, t. 3. Turin : Marietti, 1920.
- Schuster, Ildefonso. « I destinatari dell'epistola agli ebrei ». *La scuola cattolica*, 66, 1938, 641-65.

Bibliographie

- Bernardini, Daniela ; Puccini, Luigi. *Sacerdote nell'abito, bersagliere nell'anima*. Pisa : Edizioni ETS, 2010.
- Bernay, Sylvie. *L'église de France face à la persécution des juifs*. Paris : CNRS Éditions, 2012.
- Birnbaum, Pierre. *L'aigle et la synagogue. Napoléon, les juifs et l'état*. Paris : Fayard, 2007.
- Boissard, Guy. *Charles Journet. 1891-1975*. Paris : Salvator, 2008.
- Brechenmacher, Thomas. *Der Vatikan und die Juden*. Munich : Beck, 2005.
- Caffiero, Marina. *Legami pericolosi. Ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria*. Torino : Einaudi, 2012.
- Catalan, Tullia. *La comunità ebraica di Trieste (1781-1914). Politica, società, cultura*. Trieste : Lint, 2000.
- Chenau, Philippe. *Paul VI et Maritain. Les rapports du 'montinianisme' et du 'maritainisme'*. Rome : Studium, 1994.
- Chenau, Philippe. « Charles Journet et la découverte du mystère d'Israël ». Conzemius, Victor (Hrsg.), *Schweizer Katholizismus. 1933-1945. Eine Konfessionkultur zwischen Abkapselung und Solidarität*. Zürich : Neue Zürcher Zeitung, 2001.
- Connelly, John. *From Enemy to Brother. The Revolution in Catholic Teaching on the Jews. 1933-1965*. Cambridge (MA) : Harvard University Press, 2012.
- Deffayet, Laurence. « Le rôle du père Bonsirven dans le renouveau du dialogue judéo-chrétien dans l'entre-deux-guerres ». *Revue d'histoire de l'église de France*, 89, 2003, 81-103.

- Deffayet, Laurence. « Le père Joseph Bonsirven : un parcours fait d'ombres et de lumières ». *Archives juives*, 40/41, 2007, 30-44.
- Deffayet, Laurence. « Pie XI et la condamnation des amis d'Israël ». Prévotat Jacques (éd.), *Pie XI et la France*. Rome : Ecole française de Rome, 2010, 87-102.
- Dei, Francesco. « Contesto fiorentino : gli ebrei secondo fascisti e cattolici (1929-1940) ». Rioli, Maria Chiara (a cura di), *Ritornare a Israele : Giorgio La Pira, gli ebrei, la Terra santa*. Pisa : Edizioni della Normale, 2016, 23-55.
- Dousse, Michel ; Roessli, Jean-Michel. *Jean de Menasce (1902-1973)*. Fribourg : Bibliothèque cantonale et universitaire, 1998.
- Fabre, Giorgio. « Un 'accordo felicemente concluso' ». *Quaderni di storia*, 38(76), 2012, 83-153.
- Fourcade, Michel. « Maritain face au réveil de l'antisémitisme (1933-1939) ». *Cahiers Jacques Maritain*, 41, 2000, 4-51.
- Golan, Joe. *La Terra Promessa. La nascita dello stato d'Israele nel racconto di un protagonista*. Torino : Einaudi, 1997.
- Canaletti, Mariella ; Clerici Vaggi, Giulia ; Milazzo Meardi, Marisa ; Vaggi, Giulio (a cura di). « Intervista a Giulio Vaggi direttore di *Adesso* ». *Laici sulle orme di don Primo Mazzolari*. Brescia : Morcelliana, 2003, 80-4.
- Kaspi, André. *Jules Isaac : Historien, acteur du rapprochement judéo-chrétien*. Paris : Plon, 2002.
- Kertzer, David. « Pietro Tacchi Venturi, Mussolini, Pius XI and the Jews ». Bernauer, James ; Maryks, Robert (eds.), *'The tragic Couple'. Encounters Between Jews and Jesuits*. Leiden : Brill, 2013, 265-74.
- Lorenzini, Daniele. « Maritain et le Committee of Catholics for Human Rights. Entre antisémitisme, démocratie et droits de l'homme ». *Cahiers Jacques Maritain*, 64, 2012, 2-20.
- Macina, Menahem. « Essai d'élucidation des causes et circonstances de l'abolition par le Saint-Office de l'*Opus sacerdotale Amici Israel* (1926-1928) » [online]. URL <https://goo.gl/uZ6MsY> (2017-09-27).
- Mazzini, Elena. *Ostilità convergenti. Stampa diocesana, razzismo e antisemitismo nell'Italia fascista (1937-1939)*. Napoli : ESI, 2013.
- Menozzi, Daniele. *'Giudaica perfidia'. Uno stereotipo antisemita tra liturgia e storia*. Bologna : il Mulino, 2014.
- Menozzi, Daniele. « Giudaica perfidia ». *Nuova informazione bibliografica*, 12(3), 2015, 497-516.
- Menozzi, Daniele. « Une convergence entre catholique et fascistes ». *Revue d'histoire de la Shoah*, 204, 2016, 105-13.
- Menozzi, Daniele. « La condanna della Società degli amici di Israele e la legislazione antiebraica in Italia ». Pult Quaglia, Anna Maria ; Veronese, Alessandra (a cura di), *Diversi angoli di visuale fra storia medievale e storia degli ebrei. In ricordo di Michele Luzzati*. Lucca : Pacini Fazi Editore, 2016, 169-87.

- Miccoli, Giovanni. *I dilemmi e i silenzi di Pio XII. Vaticano. Seconda guerra mondiale e Shoah*. Milan, Rizzoli, 2000.
- Molette, Charles. « Jacques Maritain et la Conférence de Seelisberg ». *Nova et Vetera*, 69(3), 1994, 196-223.
- Moro, Renato. *La chiesa e lo sterminio degli ebrei*. Bologna : il Mulino, 2002.
- Morselli, Marco. « Israel Zolli, un rabbino messianico a Roma ». Carozzi, Pier Angelo (a cura di), *Israel-Eugenio Zolli, un semitista tra religioni e storia*. Padova : Il Poligrafo, 2009, 169-78.
- Napolitano, Matteo Luigi. *Pio XII tra guerra e pace. Profezia e diplomazia di un papa (1935-1945)*. Roma : Città nuova, 2002.
- Nicolotti, Andrea. « *Perfidia iudaica*. Le tormentate vicende di un'orazione liturgica prima e dopo Erik Peterson ». Caronello, Giancarlo (a cura di), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*. Città del Vaticano : LEV, 2013.
- Nobili, Elena. *Idefonso Schuster e il rinnovamento cattolico (1880-1929)*. Milano : Guerini, 2011.
- Paiano, Maria. « Il dibattito sui riflessi dell'antisemitismo nella liturgia cattolica ». *Studi storici*, 41, 2000, 647-710.
- Pavan, Ilaria. « Roncalli e gli ebrei dalla Shoah alla *Declaratio Nostra aetate* ». Merlo, Grado Giovanni ; Mores, Francesco (a cura di), *L'ora che il mondo sta attraversando. Giovanni XXIII di fronte alla storia*. Roma : Edizioni di storia e letteratura, 2009, 275-300.
- Perin, Raffaella. « La chiesa veneta e le minoranze religiose (1918-1939) ». Perin, Raffaella (a cura di), *Chiesa cattolica e minoranze in Italia nella prima metà del Novecento. Il caso veneto a confronto*. Roma : Viella, 2011, 133-223.
- Perin, Raffaella. « Pio XI e la mancata lettera sugli ebrei a Mussolini (agosto 1938) ». *Rivista di storia del cristianesimo*, 10(1), 2013, 181-206.
- Perin, Raffaella. « L'antisémitisme : une question absente dans *Mit brennender Sorge* ». Bouthillon, Fabrice ; Levant, Marie (éds.), *Pie XI. Un pape contre le nazisme*. Brest : Éditions Dialogues, 2016, 175-91.
- Pierrard, Pierre. *Juifs et catholiques français. D'Edouard Drumont à Jacob Kaplan. 1886-1994*. Paris : Cerf, 1997.
- Pisano, Ombretta. « A cinquant'anni dalla soppressione del 'perfidis judaeis'. Note storiche alla luce di materiali inediti ». *Rivista liturgica*, 96, 2009, 937-67.
- Possenti, Vittorio. « Maritain e la questione ebraica ». *Aggiornamenti sociali*, 43(3), 1992, 227-242.
- Poujol, Catherine. « Oscar de Férenzy ou les limites du philosémitisme dans l'entre-deux-guerres ». *Archives juives*, 40/41, 2007, 14-29.
- Rota, Olivier. « Dépasser les cadres du philosémitisme. La vision œcuménique du p. Paul Démann ». *Archives juives*, 40(1), 2007, 117-30.
- Ruzzenenti, Marino. *Preghiamo anche per i perfidi giudei. L'antisemitismo cattolico e la Shoah*. Roma : DeriveApprodi, 2018.

- Scarantino, Anna. « Il 'ritorno all'armi' di Giovanni Papini tra cattolicesimo e fascismo. L'amicizia intellettuale con Don Giuseppe De Luca negli anni Trenta ». *Mondo contemporaneo*, 4(3), 2008, 67-128.
- Tabarrini, Lorenzo. « Alle origini del ripensamento sulla 'perfidia giudaica'. Ebrei, cristiani e chiesa nella storiografia di Félix Vernet ». *Rivista di storia del cristianesimo*, 11, 2014, 161-88.
- Tobias, Norman. *Jewish Conscience of the Church. Jules Isaac and the Second Vatican Council*. London : Palgrave Macmillan, 2017.
- Torchiani, Francesco. *Mario Bendiscioli e la cultura cattolica tra le due guerre*. Brescia : Morcelliana, 2016.
- Valbousquet, Nina. *Les réseaux transnationaux de l'antisémitisme catholique : France, Italie, 1914-1934. Umberto Benigni et les catholiques intransigeants* [thèse de doctorat]. Sous la dir. de Marc Lazar et Marie-Anne Matard-Bonucci. Paris : Institut d'études politiques, 2016.
- Wolf, Hubert. *Il papa e il diavolo. Il Vaticano e il Terzo Reich*. Roma : Donzelli, 2008.

Le pontificat romain dans l'époque contemporaine The Papacy in the Contemporary Age

sous la direction de | edited by Giovanni Vian

Living the Gospel in History 'Aggiornamento' and 'Rinnovamento' in John XXIII

Giovanni Vian
(Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Abstract The study examines the attitude of Roncalli faced with the problem of renewal and reform of the Church. New researches tend to detect the proximity of the young Roncalli to some instances of Catholic reformers of the early twentieth century, despite the harsh condemnation of modernism by Pius X (1907). Roncalli paid attention to history, at least in part considered in terms other than those proposed by the intransigent Catholicism. The propensity of Roncalli to grasp the positive aspects of history is clearly revealed during his pontificate, as in the opening speech *Gaudet Mater Ecclesia* at the Vatican II Council and in other texts, but it was hampered by conservatives in the Curia.

Summary 1 The Council as Centre of the 'Aggiornamento' Promoted by John XXIII. – 2 A Council for a Church Acting in the History of Humankind. – 3 Between Spiritual Renewal and the Reform of Institutions. – 4 The Deepening of the Truths of the Christian Faith. – 5 Concluding Remarks.

Keywords John XXIII. Second Vatican Council. Roman Catholic Church. Modernity. Modernism. History. Renewal. Reform. Papacy.

1 The Council as Centre of the 'Aggiornamento' Promoted by John XXIII

Roncalli was elected Pope by the conclave on October 28, 1958. In the days immediately following his election he began to mention the possibility of holding a Council to his secretary Monsignor Capovilla.¹ It was a goal which required extraordinary commitment, the significance of which he was aware.² This prospect may have seemed at odds with the sentiment

In English 'aggiornamento' e 'rinnovamento' normally translate to 'updating' and 'renewal'. As Roncalli usually spoke in Italian, I have decided to also keep the Italian version of the key words that are useful for my analysis (english translation by Susan De Nardi).

1 Cf. Roncalli, *Giovanni XXIII*, 446-7. See 447-51 on the first hints of Roncalli to the council.

2 With regard to the dynamic relationship that John XXIII established with the Council event, cf. Galavotti, "Il concilio", 115-18.

he expressed during his acceptance speech after his election and, that is, the awareness of the probable brevity of his pontificate.³ It seems, therefore, that in aiming to call a Council, John XXIII wanted his service to the universal Church⁴ not to be conditioned by his advancing age, which he evidently assigned a contingent value⁵ but which would prepare the way to a vision such as the one he urged at the third meeting of the Latin American Episcopal Council on November 15, 1958:

Be far-sighted! At a time that is still one of growth and conquest, know how to create solid foundations for a splendid religious future for your peoples, remembering that even if with you "One sows and another reaps", the sower will not be denied their share of joy and reward. On the contrary, they will be able to already experience it when, contemplating in thought, they can see the fields that they have irrigated with sweat and tears ripe for harvest.⁶

Two months later, around January 15 or, more probably 20, as evidenced by his personal diaries, he spoke of the Council for the first time to Tardini, the new Secretary of State.⁷ The scant personal records reveal some hesitancy about the possible reactions of the new Pope's first collaborator. Tardini, instead, was fully in favour, prompting an intimate satisfaction in Pope John.⁸ However, those notes say something of John XXIII's initial intentions: "In audience with Tardini the Secretary of State for the first

3 *"Vocabor Ioannes. [...] nomen, quod in serie pervetusta Romanorum Pontificum gaudet de maximo primatu pluralitatis. Sunt enim enumerati Summi Pontifices, quibus nomen Ioannes, viginti duo. Fere omnes breviter in Pontificatu vixerunt. "Actus acceptationis Summi Pontificatus", 878. On this awareness see also the homily of John XXIII for the possession of the Chair of the Bishop of Rome, 23 November 1958, "Romanae cathedralis possessio", 920.*

4 With regard to the manner in which John XXIII developed his pontificate cf. Miccoli, "Chiesa e 'mondo'", 37-44.

5 See also what Roncalli confided in his personal spiritual reflections towards the beginning of his fourth year of Pontificate as discussed at the end of this section.

6 Original text: "Siate lungimiranti! In un momento che è ancora di costruzione e di conquista, sappiate porre salde le basi per un più splendido avvenire religioso dei vostri popoli; ricordando che, se pur dovrà verificarsi anche per voi che 'alius est qui seminat, et alius est qui metit', non sarà negata al seminatore la sua parte di letizia e di ricompensa; che anzi, egli potrà già pregustarla sin d'ora contemplando, col pensiero, biondeggianti di messi i campi che irriga del suo sudore e delle sue lacrime". Giovanni XXIII, "Ad Emos Patres", 1003.

7 Cf. Roncalli-Giovanni XXIII, *Pater amabilis*, 23-5; and 25-6 fn. 34, for a critical dating of the talk with Tardini. See also Melloni, *Papa Giovanni*, 206-14.

8 "I was very hesitant and uncertain". Original text: "Ero assai titubante e incerto". Giovanni XXIII, *Pater amabilis*, 24. See also 25. Regarding the difficulties and resistance encountered with the Curia and the College of Cardinals in understanding Roncalli's particular perspective on the Council, cf. Alberigo, "L'annuncio", 36-7; Alberigo, "L'amore alla chiesa", 171.

time, I happened to mention almost by accident the word *Council*, as if to say what the new Pope could propose as an invitation to a vast spiritual movement for both the Holy Church and the entire world".⁹

The first thoughts that Roncalli put down in his diaries in reference to Vatican II were to lay the groundwork in eliciting a broad spiritual movement that was not limited to the Roman Catholic Church but was able to engage the whole world. The conviction was outlined from the first, following the announcement of the Council in terms of a renewed action on part of the Church that would be appropriate to the times. This, after having already mentioned the future assembly in his discourse of January 25, 1959, the Roman Synod, and the revision of the Code of Canon Law in the "sole prospect of *bonum animarum* and in a correspondence of a new and well-defined Pontificate in line with current spiritual needs".¹⁰ In his apostolic exhortation of April 1959 for the return of the remains of Pius X to Venice, he expressed the desire that the Council relive the experience of the Apostolic Church after Pentecost. Making particular references to two aspects he hoped for: "a single unanimous thought and prayer with and around Peter, Pastor of sheep and lambs, the offer of a restoring of energies that are renewed via the search for what will better meet the needs of today's apostolate".¹¹ Finally, in his first encyclical, dated 29 June 1959, John XXIII asserted: at the Council bishops "will consider, in particular, the growth of the Catholic faith, the restoration ['rinnovamento'] of sound morals among the Christian flock, and appropriate adaptation ['aggiornare'] of Church discipline to the needs and conditions of our times".¹² Therefore, the cares of a pastoral 'aggiornamento' weighted against the conditions of contemporary society was clearly present in Roncalli from his first steps towards the council initiative.

9 Original text: "Nella udienza col Segretario di Stato Tardini, per la prima volta, e, direi, come a caso mi accadde di pronunciare il nome di *Concilio*, come a dir che cosa il nuovo Papa potrebbe proporre come invito ad un movimento vasto di spiritualità per la S. Chiesa e per il mondo intero". Giovanni XXIII, *Pater amabilis*, 25.

10 Original text: "Ci sta innanzi la sola prospettiva del *bonum animarum* e di una corrispondenza ben netta e definita del nuovo Pontificato con le spirituali esigenze dell'ora presente". Giovanni XXIII, "Questa festiva ricorrenza", 65. Alberigo emphasizes the relevance of the quoted recommendation and delineates those "criteri direttivi" [guiding principles] just to the Council. Cf. Alberigo, "L'amore alla chiesa", 172. On the announcement and preparations of the Council, in addition to Alberigo, *Il cattolicesimo verso*, see Melloni, *Papa Giovanni*, 195-225. On the secondary importance - in comparison with the Council - of the summon to the Roman Synod and even of the revision of the Code of Canon Law cf. Melloni, *Papa Giovanni*, 213-14.

11 Original text: "unanimità di pensiero e di preghiera con Pietro e attorno a Pietro, Pastore degli agnelli e delle pecore: offerta di energie che si ritemprano, che si rinnovano per la ricerca di ciò che potrà meglio corrispondere alle odierne esigenze dell'apostolato". Giovanni XXIII, "A quarantacinque anni", 380.

12 John XXIII, *Ad Petri cathedram*, § 61.

At the same time, in a short note in his diary made on January 20, 1959, Roncalli expressed the will to place the future Council at the centre of his pontificate. Of course, the years in which John XXIII led the Roman Catholic Church were characterized by other important moments. His encyclical *Pacem in terris*, with its innovative teachings on the presence of the Church throughout the historical events and the interpretation of the 20th century (the references to the “signs of the times”) is just one example, as are the issues of peace and human rights and the forms of civic participation for Roman Catholics.¹³ These were, to some extent, the point of arrival of a pontificate that was marked by the development of Roncalli’s teachings and attitude over the years. However, Vatican II, as it was called, after a brief moment in time and some initial uncertainty on Roncalli’s part,¹⁴ was what he wanted to dedicate his service for the Church and humankind to as the Bishop of Rome. In the August of 1961, after almost three years, Roncalli wrote of his understanding of his pontificate in his *Journal of a Soul* stating that it was anything but marginal even though he realized that he had been elected as “a provisional and transitional Pope. Yet here I am, already on the eve of the fourth year of my pontificate, with an immense programme of work in front of me to be carried out before the eyes of the whole world, which is watching and waiting”.¹⁵

2 A Council for a Church Acting in the History of Humankind

John XXIII wanted to insert Vatican II in the perspective of a Church that was no longer attached to intransigent schemas, a Church that would operate from within mainstream history¹⁶ as emerged from his opening speech to the Council, *Gaudet Mater Ecclesia*, dated October 11, 1962:

In the present order of things, divine Providence is leading us to a new order of human relationships which, by the efforts of men and even beyond their own expectations, are tending towards the fulfilment of

¹³ John XXIII’s last encyclical was the result of the editorial work of Monsignor Pietro Pavan, and concerned the resistance encountered in the more intransigent curial environments as well as the expression of his own decisive statements as found in the *Gaudet Mater Ecclesia*. Cf. Melloni, “*Pacem in terris*”; Menozzi, *Chiesa e diritti umani*, 189-208. The second essay underlines also the importance of the encyclical teaching on human rights. For John XXIII’s contribution to the magisterial reflection on peace cf. Menozzi, *Chiesa, pace e guerra*, 265-71 (257-65 on Roncalli’s attitude towards the topic of peace before the papacy).

¹⁴ Cf. Alberigo, “L’annuncio”, 66.

¹⁵ John XXIII, *Journal*, 303.

¹⁶ Cf. Miccoli, “Chiesa e mondo”, 45.

its own higher and unanticipated designs; and everything, even human differences, leads to the greater good of the Church.¹⁷

He decided to convene an "Ecumenical" Council to promote reconciliation among Christians, initially understood from a perspective of unionism, which characterized Roncalli, and which implied the return of the "separated brethren" to the one Church under the leadership of the Pope. This, however, was also accompanied by an uncommon ecumenical inspiration and an open willingness to leave disputes regarding the deeper understandings of the truths of the faith for the theologians to debate¹⁸ to favour an 'aggiornamento' of the Roman Catholic Church that would initiate a period characterized by the witness and a renewed ability to proclaim the Gospel. He linked the latter to the recovery of a more profoundly authentic Christian Tradition¹⁹ and an attention to history different to that of his immediate predecessors. The popes in the approximately one hundred years between the mid-1800s and Roncalli's election had viewed contemporary historical events with substantial detachment, almost as if the Church were extraneous to them. Their position was characterized by harsh judgement and reprimand for mass apostasy of professing Christianity that, as analysed by intransigent Catholic culture, constituted the parable of modern society from the Enlightenment and the French Revolution onwards.²⁰ Roncalli himself, who grew up within intransigent Catholicism, gradually detached himself from this position to distance himself only during the course of his pontificate.²¹ In fact, he faced the historical events and their lay developments of

17 Critical edition of "Gaudet Mater Ecclesia" in Melloni, *Papa Giovanni*, 299-335. English translation (GME) by J.A. Komonchak, fn. 3. This refers the principal Italian variants found in the text distributed by the Council Press Office, closer to Roncalli's manuscript than the Latin version read by the Pope at the Council inauguration and that, one must remember, constitutes the official text. See also Melloni (ed.), "Sinossi", 255-6. The passage I quoted diverges from the version in *L'Osservatore Romano*, 12 October 1962, 3-4. This one, instead of "human differences", reports "contrary human events", more congruent to the Latin version ("adversos etiam humanos casus"). Cf. Melloni, *Papa Giovanni*, 302.

18 Cf. John XXIII, *Ad Petri cathedram*, nos. 59-96. The path of the "return to Rome" was a characteristic of the significant attention paid to the question of the union of Christians by Roncalli in previous decades: cf. Melloni, "Il cammino", in particular 546-7; Vian, "I patriarchi", 63-70. With reference to the ecumenical attitude of John XXIII's papacy see Velati, *Una difficile transizione*; Melloni, *Papa Giovanni*, 149-64; Galavotti, "Il concilio continua", 140-2.

19 During the Audience of 1st August 1962, he stated: Vatican II "wants to be a Council of aggiornamento mainly in the deeper knowledge and love of the revealed truth, in the fervour of the religious devotion, in the holiness of Christian life". Original text: "vuol essere Concilio di aggiornamento principalmente nella più profonda conoscenza e amore della verità rivelata, nel fervore della pietà religiosa, nella santità della vita". Ioannes XXIII, "Ad pueros", 576.

20 Cf. Miccoli, "Chiesa e 'mondo'", 24-7.

21 Cf. Miccoli, "Chiesa e 'mondo'", 29-33.

those years openly and with detailed consideration both at a personal level and as the Bishop of Rome. In the Apostolic Constitution *Humanae salutis*, with which he officially announced the Council on December 25, 1961, he did not deny the serious state of worldwide spiritual poverty. At the same time, however, he considered the possibility of tracing the presence of the Holy Spirit and, that is, of transcendence even outside the confines of Christianity, as characterized by the actions of ecclesiastical institutions. In doing so, he advanced the possibility of overcoming the age-old theological assertion of the absolute frailty of humankind when denied the Church's guidance as stated in the adage *extra ecclesiam nulla salus*: outside the Church there is no salvation. For Roncalli, the evangelical message, immutable over time, needed to be better understood. He had already stated this at the beginning of his first encyclical expressing the desire to attain that goal as well as stimulate a more Christian way of life and reconstruct unity and peace. In *Ad Petri cathedram* he had immediately established the connection to the Second Vatican Council, along with the Roman Synod, the Code of Canon Law and the Code of Canon Law for the Church of the Oriental Rite, referring to "the universal hope that the hearts of men would be stirred to a fuller and deeper recognition of truth, a renewal of Christian morals, and a restoration of unity, harmony, and peace".²² In fact, the need for a deeper understanding of the "truth" implied grounding the precise formulations of Christian faith in history, something that did not leave the contents of the same unaffected. It was a point which Roncalli seems to have arrived at the beginning of his pontificate. However, traces of these ideas can be found before that time.

In convening the Council, John XXIII initially indicated the need to grapple with history through an adaptation of pastoral actions to the real needs of culture and society that would make for a more effective Church presence among people and society. In the Apostolic Constitution with which he convened the Council, Roncalli reaffirmed the Church's specific mandate to spread Christianity and to provide an outstanding contribution to solve the problems of modern society, such as that of peace, issues the future assembly was about to carefully discuss and propose, paying attention to the demands of the times:

the coming Council will, finally, offer all men of goodwill the possibility of laying down proposals for peace – a peace which can and must come from the spiritual and supernatural truths, from human intelligence and conscience enlightened and guided by God, Creator and Redeemer of mankind.²³

22 John XXIII, *Ad Petri cathedram*, no. 3.

23 John XXIII, "The Bull for the Council".

However, the assertion of *Humanae salutis* did not deny, albeit in implied terms, the possibility that peace, above all the result of "spiritual and supernatural truths", as Roncalli wrote, might also arise by other means and movements. And, this was already a significant statement which broke with ideology of Christianity.

The Pope's opening remarks at Vatican II, the *Gaudet Mater Ecclesia* address, pronounced on October 11, 1962, made this even clearer. This was a discourse which had an evident programme qualifying the pontificate; one which historians have focused on, on multiple occasions.²⁴ In it, John XXIII indicated the possibility of gleaning from history and social movements, processes and dynamics that were not of Christian matrix inspiration but could pertain to the Christian message. At first, he emphasized how the new Council was anchored to mainstream history: its aim would have been

to affirm again the continuity of the Church's teaching authority in order to present it in an extraordinary form to all the people of our age, taking into account the deviations, needs, and opportunities of the modern age. [...] The greatest concern of the Ecumenical Council is this, that the sacred deposit of Christian doctrine should be more effectively defended and presented. [...] But for this teaching to reach the many fields of human activity which affect individuals, families, and social life, it is first of all necessary that the Church never turn her eyes from the sacred heritage of truth which she has received from those who went before; and at the same time she must also look at the present times which have introduced new conditions and new forms of life, and have opened new avenues for the Catholic apostolate.²⁵

John XXIII's desertion of the drastically negative judgement expressed by intransigent Catholicism of the modern world, a cornerstone of the ideology of Christianity, was clear:

It often happens, as we have learned in the daily exercise of the apostolic ministry, that, not without offense to Our ears, the voices of people are brought to Us who, although burning with religious fervor, nevertheless do not think things through with enough discretion and prudence of judgement. These people see only ruin and calamity in the present conditions of human society. They keep repeating that our times, if compared to past centuries, have been getting worse. And they act as

24 Cf. the address "Gaudet Mater Ecclesia". About the Opening Speech to the Council cf. Alberigo, "Formazione, contenuto"; Melloni, "Descrizione delle redazioni"; Melloni, "Sinossi", 239-83; Martina, "A proposito".

25 *GME*, 2, 3-4 fn. 1.

if they have nothing to learn from history, which is the teacher of life, and as if at the time of past Councils everything went favorably and correctly with respect to Christian doctrine, morality, and the Church's proper freedom. We believe We must quite disagree with these prophets of doom who are always forecasting disaster, as if the end of the world were at hand.²⁶

Roncalli's perspective in the *Gaudet Mater Ecclesia*, given almost at the end of his fourth year as pontiff, effectively worked towards overcoming the Post-Tridentine Age and the Constantinian paradigm in Christianity, centred on an immutable Church and on a complete and definitive definition of Catholicism as the basis of civil society. There was still a clear indication of this view in the *Ad Petri cathedram* encyclical of June 29, 1959, and a slighter one in the *Inde a primis* Apostolic Letter of June 30, 1960. Further indirect suggestions can be found at the beginning of his opening speech to the Council.²⁷ Thus in the *Gaudet Mater Ecclesia*, alongside a modernization that continued to move within an apologetic perspective even if extensively revised with respect to the more uncompromising view, a number of specific aspects of Modernity²⁸ were received. Roncalli's speech opened the way to a Church which acknowledged that it

26 *GME*, 2-3.

27 In the encyclical *Ad Petri cathedram*, John XXIII stated: "All men [...] are bound to accept the teaching of the gospel. For if this is rejected, the very foundations of truth, goodness, and civilization are endangered" (no. 8). Instead he wrote in the *Inde a primis* this: "God wants all men to be saved, for he has willed that they should all be ransomed by the Blood of his only-begotten Son; he calls them all to be members of the one Mystical Body whose head is Christ. If only men would be more responsive to these promptings of his grace, how much the bonds of brotherly love among individuals and peoples and nations would be strengthened. Life in society would be so much more peaceable, so much worthier of God and the human nature created in his image and likeness". His statement did not assign the submission to Catholic principles the sole foundation of society, as expressed by the strongest proclamations of intransigent Catholicism, but it limited itself to opening up universal grace to an element of greater and more significant quality of life both at individual and collective levels. In other words, history was not harshly judged for the fact that it was not guided by Christian principles. Roncalli, however, was fully convinced that a Christian faith would favour a clearly a more worthwhile development for humankind. It should be noted that the *Ad Petri cathedram* statement was also indirect implied, especially if compared to the teachings of the time. Furthermore, in *Gaudet Mater Ecclesia*, Roncalli asserted: "The very serious matters and questions which need to be solved by the human race have not changed after almost twenty centuries. For Christ Jesus still stands at the center of history and life: people either embrace him and his Church and so enjoy the benefits of light, goodness, order, and peace or they live without him or act against him and deliberately remain outside the Church, so that confusion arises among them, their relationships are embittered, and the danger of bloody wars impends". *GME*, 1.

28 With regard to the limits of a religious historiography that has, at times, neglected the differences between modernization and modernity (with reference to John XXIII too), see Menozzi, "Introduzione", 32; "Le biografie", 25-6.

operated within the history of humankind, which welcomed the issues raised by the “signs of the times”, modified the modes of its presence and witness as a response to the urgencies of history,²⁹ and which forced herself to recognize that in these issues the signs of a saving action could mysteriously develop even outside the Christian institutional context. His objective was to task the Second Vatican Council with taking this perspective further.

3 Between Spiritual Renewal and the Reform of institutions

As we have seen, John XXIII showed the intention of placing the Council at the centre of his pontificate from the start. It was to the Council, fully underway at the time, and entrusted with the objective of renewal, that he turned to in his apostolic exhortation, *Novem per dies*, dedicated to the novena for Pentecost on May 20, 1963. It remains one of the pontiff's last official texts, as John XXIII would die exactly two weeks later. According to the Italian version of the document, edited by Monsignor Capovilla in the ample anthology of the pontiff's letters, Roncalli stated:

The universal invocation of the Holy Spirit, *Dominum et vivificantem*, hasten the hoped-for renewal in the family of believers, towards which the whole Council leans to; and make the dedication to serve God and

²⁹ According to Roncalli, prayer itself was positively influenced by the changes happening at the time. In his Apostolic Letter *Il religioso convegno* (29 September 1961), with which he recommended the recital of the Rosary for peace among the peoples of the world, John XXIII stated that “in the act of respecting this old-time, everyday and touching form of Marian devotion, according to the personal circumstances of each one of us, we may, among other things, add that the changes which have occurred in modern times and in every area of human life, scientific inventions, the organisation and focus on improving work conditions, have led men to view things from a wider perspective and a more focused awareness of the appearance of the modern world. This new way of seeing things has brought a new sensitivity also towards the functions and the forms of Christian prayer. At this point every soul that prays no longer feels alone and preoccupied exclusively with their own spiritual and worldly interests but is today more aware of belonging to a social body to which they are accountable, enjoy the advantages, and fear the uncertainties and the dangers” Original text: “Nell’atto di rispettare questa antica, consueta e commovente forma di devozione mariana, secondo le personali circostanze di ciascuno, Ci è permesso per altro di aggiungere che le trasformazioni moderne, sopravvenute in ogni settore della umana convivenza, le invenzioni scientifiche, lo stesso perfezionamento della organizzazione del lavoro, conducendo l’uomo a misurare con maggior ampiezza di sguardo e penetrazione di accorgimento la fisionomia del mondo attuale, vengono destando nuove sensibilità anche circa le funzioni e le forme della preghiera cristiana. Ormai ogni anima che prega non si sente più sola ed occupata esclusivamente dei propri interessi di ordine spirituale e temporale, ma avverte, più e meglio che per il passato, di appartenere a tutto un corpo sociale, di cui partecipa la responsabilità, gode dei vantaggi, teme le incertezze e i pericoli”. Giovanni XXIII, “Il religioso convegno”, no. 1254.

people with more resolve so that life is illumined by the truth, led by justice, enriched by works of charity, driven to great Christian achievements by the spirit of freedom that Christ gave us.³⁰

Most likely, Roncalli wrote the document in Italian. For this reason, it is interesting to note the significant differences with respect to the official Latin version of the apostolic exhortation. In fact, the translator³¹ hastened to clarify the meaning of that “hoped-for renewal” to which John XXIII made unspecified mention. In this way, the scope of the exhortation was limited and reduced to the more accepted version “in fidelium universitate exoptatam appropere mentium morumque renovationem, cuius causa Oecumenica Synodus potissimum indicta est”. In it, the renewal that according to the Italian text should occur within the family of believers as an expression of widespread change and which, to some measure, involves the structure of the Church³² cannot be incontrovertibly understood. However, if it is not possible to take this aspect for granted, it can neither be excluded a priori from the pontiff’s discourse, as I shall attempt to demonstrate. Instead, what is certain is that the specification contained in the Latin version clearly excluded this viewpoint and directed the discussion to regard individual, internal change that, on the other hand, is also well-attested alongside other perspectives in Roncalli, as will be seen. Later, with Paul VI, papal teachings would put this version forward as the authentic key to interpreting Vatican II in alternative to petitions, which advocated a reform of institutions and criteria.³³

30 Original text: “L’universale invocazione allo Spirito Santo, *Dominum et vivificantem*, affretti nella famiglia dei credenti quell’auspicato rinnovamento, al quale tende innanzi tutto il Concilio; e renda più deciso l’impegno a servire Iddio e le anime con una vita illuminata dalla verità, diretta dalla giustizia, arricchita dalle opere di carità, sospinta alle grandi conquiste cristiane dallo spirito della libertà donataci da Cristo”. Giovanni XXIII, *Lettere*, 483-4 (484). Latin version in *Acta Apostolicae Sedis*, 55, 1963, 440-1 (441).

31 It is not clear if the reference is to a member of the Secretariate of Briefs to Princes (the secretary Amleto Tondini or Guglielmo Zannoni), or of Latin Letters (the secretary Giuseppe Del Ton or Giovanni Coppa). Cf. Melloni, *Papa Giovanni*, 241 and fn. 51, 259 fn. 3.

32 I believe that the term “Church” can be used as a synonym for this locution, as is used by Roncalli. See, e.g., Giovanni XXIII, “Discorso del santo padre Giovanni XXIII al sacro Collegio”, 40 (24 December 1960); “Discorso del santo padre Giovanni XXIII alle comunità orientali”, 316 (23 April 1961); and the homily for the canonization of the saints Pierre-Julien Eymard, Antonio Maria Pucci, Francesco Maria da Camporosso (9 December 1962): Ioannes XXIII, “In sollemni canonizatione”, 9.

33 On this aspect of the Paul VI pontificate cf. Menozzi, *I papi*, 74-76. De Giorgi, in his extensive treatment of the Montini papacy, proposed an interpretation in terms of “modernità non modernistica” [non modernist modernity] which was critical of the present time and able to place itself “oltre la fine dell’epoca moderna” [beyond the end of modern age]. De Giorgi, *Paolo VI*, 743-4.

In order to verify whether the Latin version of the *Novem per dies* hid a misunderstanding on a fundamental point of Roncalli's pontificate or, perhaps, a lack of willingness on behalf of the Curia to depart from the Latin version of the Exhortation following John XXIII's movement towards renewal in a broader sense,³⁴ I have examined the meaning of 'rinnovamento' in Roncalli. Firstly, two other passages in the same apostolic exhortation should be noted. In The *Novem per dies* reference is made to the pontiff's decision to gather himself spiritually in order to wait for the "mystical coming of the divine Paraclete, which descends to renew marvel within the Church like a new Pentecost".³⁵ The text then issues, among others, an invitation to the clergy and Catholics from all over the planet to concentrate (the only fundamental aspect) on the sanctity of life, the reform of customs and Apostolic commitment to which the "essentially pastoral objectives" Vatican II promoted.³⁶ It was at this point in the text that the passage regarding the "hoped-for renewal" within the family of believers followed and that the Italian version did not need to define further, as happened for the Latin version limiting the scope of the term to intellectual and moral dimensions. On the other hand, it should be noted that the above lines, to which John XXIII referred as the pastoral objectives of the Council so articulately, found a similar reiteration in the shorter mention of the hoped-for renewal to which Vatican II worked towards. It appears that the latter, in the economy of the text containing the Apostolic exhortation, was only a reprise of the concepts he had just expressed in the lines above but, which indicated a broader and more complex renewal. Further, the clarification introduced in the Latin text *Novem per dies* somehow limited the meaning of renewal indicated by Roncalli. It could, instead, be considered as an indication that the translator had comprehended in the renewal "within the family of believers" on which Vatican II focused on, as not referring to the exact same concept expressed in the discourse on the Council's "essentially Pastoral objectives" as clearly indicated by the apostolic exhortation.

But, what meaning can be given to the term 'rinnovamento' used in this occasion in lieu of the more well-known term 'aggiornamento' used repeatedly in the past by Roncalli to define the aim of the Council? Was it only a simple lexical variant or, rather, a hint of the developments that

34 Similar instances of editorial interventions concerning *Gaudet Mater Ecclesia* and *Mirabilis ille* (6 January 1963), which dilute some papal affirmations contained in the initial drafts, in Ruggieri, "Esiste una teologia", 272; e Galavotti, "Il concilio continua", 130.

35 Original text: "la mistica venuta del divino Paraclito, che scende a rinnovare nella Chiesa i prodigi come di una novella Pentecoste". Giovanni XXIII, *Lettere*, 483.

36 Original text: "finalità essenzialmente pastorali". Giovanni XXIII, *Lettere*, 484.

would mark the thoughts and attitude of Roncalli throughout his life³⁷ and that would become manifest even in the course of his brief pontificate?³⁸

Some clarification seems to emerge through an examination of how Roncalli addressed the issue of renewal from his early ministry onwards. One must not forget how this developed in the years of the Modernist crisis, in which the issue of Church reform was openly discussed by the innovators and harshly condemned by Pius X. In the homely of December 19, 1905, Roncalli called for a "total revivification of ourselves in a new life based on the love that Jesus called us to". Further, in the handwritten notes for the Panegyric of St Francis de Sales, pronounced on January 29, 1906, he introduced a parallel between the Church of the 16th century and the Church of his time. Here he highlighted how the saint had helped the people of his time to uphold "those principles of faith and those reform decrees that, published in Trent, brought with them the renewal of the Church" ["*quei principi di fede, e quei decreti di riforma che publicati a Trento portavano con sé la rinnovazione della Chiesa*"] as it was a "time in which the springs of Christian faith had run dry for many peoples".³⁹ Thus, in his early years, for Roncalli, the prospect of renewal concerned Christians as individuals and the religious expressions of their personal faith, even if there were appreciable considerations which regarded the Church as such. In fact, the St. Frances de Sales Panegyric is an example of what had happened in the 16th century which, beyond the historical evaluation that the events entail, introduced the question of the Council as a particularly fitting instrument to propose renewal within the Church. How much Roncalli's views on renewal were affected by the ferment, which characterized the innovators of the early 20th century, is, as yet, not the subject of research. In recent years, however, a clearer picture is emerging of the network of relationships the seminarist and then young priest from Bergamo formed with some of the major figures, starting with Buonaiuti, which were more or less marked by appeals for religious reform and upon which, fell the condemnation of Modernism that Pius X pronounced during his pontificate.⁴⁰

With the start of his pontificate, the theme of renewal appears prevalently in the customary terms and, that is, highlighting the spiritual life of Christians. Gradually, however, the idea of a renewal concerning institutions and criteria came to the fore with increasing frequency, which at

37 On the evolution of personal piety through a reduction of its Baroque dimension in favour of the Bible and the patristic tradition cf. Melloni, "Formazione e sviluppo", 5-11.

38 With reference to the papacy, some exemples in Menozzi, *Chiesa, pace e guerra*, 257-71; Vian, "Dall'antisocialismo al riserbo".

39 Original text: "tempo in cui si erano disseccate le sorgenti della vita cristiana presso molti popoli". Quoted in Roncalli-Giovanni XXIII, *Nelle mani*, 26-7 fn. 27.

40 Cf. Vian, "Roncalli", 115-24; Mores, "Nota al testo", 34-44.

times found a parallel in the idea of being brought up-to-date. Regarding the issue of renewal, John XXIII's views also seemed to evolve during his pontificate. In the apostolic exhortation with which he celebrated the return of Pius X's remains to Venice on April 21, 1959, John XXIII hoped that the resounding popular fervour the initiative had aroused would "hopefully bring about the highly edifying fruits of interior renewal for many souls".⁴¹ However, the text also raised the issue of what new contribution Pius X's "return" would bring in light of the petitions of the time.⁴² And, if clear indication had been given to the clergy of the priority of the care of their own spiritual dimension, reference was also made to paying "attention to desirable and opportune pastoral upgrading and the application of new resources to approach the diverse categories of the faithful".⁴³

One and a half year following the first encyclical,⁴⁴ at the end of a series of spiritual exercises and while in full preparation for the Council, Roncalli gave a speech on December 2, 1960, in which renewal was stated once again in the terms used at the beginning of the century. Here it was viewed, above all, in terms of spirituality as well as people's concrete behaviour, even if it eventually became so widespread as to affect the whole Church. The expectation for personal renewal, arising from that movement and resulting from the ecumenical assembly, to the peculiar nature of which Roncalli drew attention, was that there would be the possibility of operating in society in all its splendour. In fact, regarding the preparations being made for Vatican II in relation to the whole Catholic doctrine, he stated:

It is so vast in time and space, to almost take the form of habit. [...] Here, the soul finds itself pervaded by a sense of supernatural joy as it faces a true Epiphany, a revelation that is not limited to this or that subject but touches all things, every good Christian fact given by Christianity; the teachings of Our Lord, of Peter, of the Apostles, of the Fathers; all

41 Original text: "sperare edificatissimi frutti di interiore rinnovamento per molte anime". Giovanni XXIII, "A quarantacinque anni", 375.

42 "It's natural that the clergy and the people, but above all priests ask themselves what novelty Pius X will bring, in his return to Venice after almost half a century from his departure: regarding ecclesiastical life in its entirety, what will he call us to of use that is determined by today's circumstances". Original text: "È ben naturale che clero e popolo, ma i sacerdoti innanzitutto, si domandino che cosa porti di nuovo Pius X, in questo suo ritorno a Venezia, dopo quasi mezzo secolo dalla sua dipartita: quali utili richiami egli ci rechi per la interezza della vita ecclesiastica, determinata dalle circostanze odierne". Giovanni XXIII, "A quarantacinque anni", 376.

43 Original text: "preoccupazione di desiderabili ed opportuni aggiornamenti pastorali, e di applicazione di nuove risorse per accostare le varie categorie di fedeli". Giovanni XXIII, "A quarantacinque anni", 378.

44 See above page 117 of this volume.

the Catholic doctrine [...]. It regards a completely ardent and heartfelt renewal of souls, starting with personal sanctification, to resubmit the Church, in all its permanent, immaculate and unchanging splendour to today's world.⁴⁵

Indeed, Roncalli far from setting individual religious renewal against the renewal of the Church, he made this first aspect an implication of the second during his pontificate as is clear also from the speech he gave during the hearing with the participants of the first European Youth meeting on September 2, 1962.⁴⁶ Finally, in the first months of 1963 the issue of institutional reform was addressed explicitly in connection to Vatican II. In fact, on February 19, 1963, John XXIII recalled specifically that his greatest concern continued to be the “pastoral characteristic of institutional renewal, *in bonum animarum*”, pertaining to the Ecumenical Council.⁴⁷

4 The Deepening of the Truths of the Christian Faith

Alongside the theme of renewal, John XXIII seems well aware of the issues surrounding the development and the detailed study of doctrine. In this case, the use of the term ‘rinnovamento’ was precluded by the necessity of avoiding a misconception of the truth of the faith in the current theological Catholic view for Roncalli from the start. Nevertheless, the arguments that Roncalli put forward in reference to these aspects, to all effects, proposed a clear distinction between objective truths considered immutable, their comprehension, subject to further study, and their form or, in other words, how they were expressed. These had to be constantly rethought in order

45 Original text: “Essa è così vasta, nel tempo e nello spazio, da assumere quasi forma di consuetudine. [...] Qui l’animo si trova come pervaso da soprannaturale letizia di fronte a una vera Epifania, a una rivelazione che non si limita a questo o quell’argomento, ma tocca ogni cosa, ogni benefico dato del cristianesimo; l’insegnamento di Nostro Signore, di Pietro, degli Apostoli, dei Padri; tutta la dottrina cattolica [...]. Si tratta di tutto un ardente e sentito rinnovamento di anime, cominciando proprio dalla santificazione personale, per ripresentare al mondo odierno la Chiesa, proprio in tutto il suo permanente, immacolato ed immutato splendore”. *Discorsi, Messaggi*, 3: 502-5 (504).

46 Cf. Ioannes XXIII, “Iis qui ex Europae nationibus”, 668. The meeting was sponsored by the cultural cooperation agency of the Council of Europe, in cooperation with the Italian Ministries of Foreign Affairs and of Public Education. In the encyclical *Paenitentiam agere* (1st July 1962) he talked about the need to implore “that renewal of Christian life which is one of the principal aims of the coming Council”. The context suggests that in this case John XXIII would mean above all to express the need that mankind comes back to the Christian faith. John XXIII, *Paenitentiam agere*, no. 27.

47 Original text: “caratteristica pastorale di aggiornamento delle strutture, *in bonum animarum*”. Address to the participants at the first conference of the pastoral agents at resorts and spas: Ioannes XXXIII, “Iis qui interfuerunt Conventui primo”, 232.

to be appropriately communicated to contemporary society, which would occur through a process involving much more than an adaptation limited to the literary forms of dogmas.

Regarding these fundamental issues, Roncalli also appeared aware of the debate that had marked Catholicism in the early years of the 20th century. His thinking, however, evolved over time and was clearly measured against the difficulties that the Modernist crisis, in particular, had posed at length to whoever in the Roman Catholic Church intended to work in the realm of studies.⁴⁸

In his in-depth analysis of young Roncalli's reflections from the first decade of the 20th century on the correct attitude to assume when emulating the saints ("From the saints I must take the substance, not the accidents, of their virtues"),⁴⁹ Giuseppe Battelli convincingly showed how a striking independence of thought prevailed in Roncalli rather than an adherence to the perspective of historical differentiation attributed to Newman who, instead, appeared to have acquired this awareness a few years later. The distinction between substance and accidents in the young priest from Bergamo was, on the one hand, limited solely to the dimension of the individual and not of the community and, on the other, was founded on differences that prevalently regarded his personal characteristics, even though he did not completely ignore the influence of mainstream historical conditions. As a result, Roncalli's position of those years contained objectives he proposed to himself, as an individual, instead of considering their general validity for all people of that particular historical moment.⁵⁰

48 In a chronological reference contained in one of the preparatory drafts of the *Gaudet Mater Ecclesia* that was not included in the final version, Roncalli indirectly alluded to the generalisations that emphasising the Modernist crisis had had on the more conservative Catholic environments: "It often happens, as we have learned in the daily exercise of the apostolic ministry, that, not without offense to Our ears, the voices of people are brought to Us who, although burning with religious fervour, nevertheless do not think things through with enough discretion and prudence of judgement. For them, today's world is not that ruin. The present conditions of human society, they say, are an abuse of power, a universal perversion, in comparison of the past, as if the history of the world had begun just half a century ago". Original text: "Nell'esercizio quotidiano del Nostro ministero pastorale Ci feriscono talora l'orecchio insinuazioni di anime pur ardenti di zelo, ma non fornite di senso sovrabbondante di discrezione e di misura. Per queste il mondo odierno non è che rovina. I tempi moderni, a sentir loro, sono una prevaricazione, un perversimento universale, in confronto dei tempi andati: come se la storia del mondo si fosse iniziata da mezzo secolo appena". Melloni, "Sinossi", 253-4. Cf. Alberigo, "Formazione, contenuto", 201 and fn. 33.

49 Pope John XXIII, *Journal*, 107, note dated 16 January 1903. Important remarks on the meaning of the distinction between substance and accidents in Roncalli (in a perspective of relationship between signifier and signified) and on the inseparable link between Gospel understanding and reference to history, in Ruggieri, "Esiste una teologia", 253-74.

50 Cf. Battelli, "La formazione spirituale", 53-64. Compare to views on the acquisition, even if in limited forms, of the distinction between the substance of dogmatic truths, held to be unmodifiable by Roncalli, the possibility of progress "nell'oggettiva esplicazione e proposizione dei dogmi" [in the objective esplication and proposition of dogmas], and on

The importance of criticism as a means to a deeper understanding of the truths of faith occurs in the writings of Roncalli even after the condemnation of Modernism, when he appears dominated by the concern to distance himself from the Catholic innovators and to show himself as being completely obedient to the Church's directives and particularly to the Pope's. A singular clue of Roncalli's sharing the stirrings of renewal of the beginning of 20th century, even if not the most radical terms, is contained in a passage of his first encyclical which has not been paid adequate attention in Roncalli's historiography⁵¹ and regards the intellectual dimension, theology and Doctrine in Catholicism. He asserted that the Church, when it is leaving "many questions open to the discussion of theologians" because "that matters are not absolutely certain", as John Henry Cardinal Newman had remarked (in *Difficulties of Anglicans*), "far from jeopardizing the Church's unity, controversies, [...] can actually pave the way for its attainment. For discussion can lead to fuller and deeper understanding of religious truths".⁵²

In the early 1900s a broad debate centred on Newman's works also developed. Their interpretation saw the opposition of innovators against anti-modernists. The latter,⁵³ from the "La Civiltà Cattolica" to Pius X himself, in a range of positions not without relevant differences, supported the congruity with Catholic doctrine of the famous English theologian. The young Roncalli also sided with these positions. Then he was Secretary to the Bishop of Bergamo Radini Tedeschi and Professor of Ecclesiastical History at the local seminary from 1906-7 onwards and, in the following years,⁵⁴ author of the many pages of the monthly *La Vita diocesana*.⁵⁵ In his study of the Roman Breviary, Roncalli hinted at Newman's theory on the evolution of dogmas, distancing it safely from any modernistic interpretation and linking it closely to the thesis of Vincent de Lérins:

In the intimate relationship that exists between Christian worship and the religious conscience of Christian dogma for which the *lex orandi* becomes a norm for believing, a *lex credendi*, in the process of creating and developing the Roman Breviary, one can see a similar evolution which, at times, parallels that of dogma and religious truths. While remaining equal in their objective value, these have progressively changed

the subsequent needs to leave a historical record that he drew from them, cf. Butturini, "Tradizione", 37-45.

51 Anyway cf. Roncalli, M., *Giovanni XXIII*, 466.

52 John XXIII, *Ad Petri cathedram*, no. 71.

53 Cf. Battelli, *Un pastore*, 353-4.

54 Cf. Vian, "Roncalli", 106-7.

55 Cf. Battelli, *Un pastore*, 376, 398 fn. 41; Mores, "Introduzione", XXX-XXXII.

logical schemas and subjective representations according to the law divined ["intuita"] from St. Vincent of Lérins and masterfully developed by Cardinal Newman.⁵⁶

The reference to the Vincent de Lérins Canon, almost a *refrain* within the anti-modernist controversy,⁵⁷ seems to constitute a *hapax* in the Italian sources of Roncalli's works; a second case exists only in the Latin version of the *Gaudet Mater Ecclesia* which will be discussed below. Reflecting on that "intuita" to which Roncalli links the Vincentian thesis to the developments of the issues arising in Newman that followed, it appears opportune to enquire if Roncalli consciously forced the link between the two authors to affirm Newman's doctrinal correctness to which he attributed great importance. The chronological collocation of these affirmations must be kept in mind. The study of the Roman Breviary appeared in the *Bollettino del Segretariato del clero per la diocesi di Bergamo* (the Secretariat Bulletin for the Diocese of Bergamo) from January 1908,⁵⁸ only a few months after the publication of the *Pascendi*. It was here that, among other things, he accused Modernists of considering the adaptation of dogmatic formulas not only necessary but legitimate, as these were accessories to the truths of the Catholic faith.⁵⁹ Later, even after with Roncalli, as well as 'his' Bishop, Radini Tedeschi, the stance taken before the Holy See had become particularly difficult due to the climate caused by intense antimodernist repression. He took a more guarded stand against Newman and in 1911 went on to claim that if the English theologian had found himself living in the situation of the time, he would have definitely expressed himself with "quite different language".⁶⁰

Roncalli's sharing of Newman's theses on the development of dogmas, expressed in the study of the Roman Breviary, seemed to constitute overstepping the mark, as detected by Battelli, who had previously indicated the position regarding historic differentiation over the years. Afterwards, in his

56 Original text: "In quell'intimo rapporto che passa tra il culto cristiano e la coscienza religiosa del domma cristiano per cui la *lex orandi* assume il valore d'una norma del credere - *lex credendi* - nel processo di formazione e di sviluppo del Breviario romano si constata una evoluzione analoga e qualche volta parallela a quella del domma e della verità religiosa, che, pur rimanendo integralmente la medesima nel suo valore oggettivo, ha cambiato progressivamente schemi logici e rappresentazioni soggettive secondo la legge intuita da S. Vincenzo di Lérins e sviluppata magistralmente dal cardinale Newman". Roncalli, *Il Breviario romano*, 46. This essay was initially published in instalments in *Bollettino del Segretariato del clero per la diocesi di Bergamo*.

57 Cf. Miccoli, *Les anti-conciliaires*, 45.

58 The publishing ended with the June issue. Cf. Mores, "Nota ai testi", XXXVII.

59 Cf. Pius X, *Pascendi dominici gregis*, nos. 12-13.

60 Original text: "ben altro linguaggio". Quoted in Mores, "Introduzione", XXXII.

years as pontiff, Roncalli's reflections on this crucial aspect took on another dimension that was open to the prospect of doctrinal renewal within the Church in the light of the demands of history. It must be made clear that doctrinal renewal, from Roncalli's viewpoint, always remained formulated in terms of a deeper understanding of the truths of the faith, permanent in substance, that is in their inmost meaning. In fact, the reference to Newman in the *Ad Petri cathedram* affirming the opportunity of freeing theological disputes with an aim of achieving a "fuller and deeper understanding of religious truths" and reprising the theses on the development of dogmas in line with orthodox Roman Catholicism, introduced implications that had far greater impact than those indicated by Newman's statements half a century before. This will be debated further in the discussion of the *Gaudet Mater Ecclesia*. First, however, a further, useful, element needs to be mentioned to clarify the use Roncalli made of the concept of renewal. Years before the publication of his study of the Roman Breviary, while still a young student at the Roman Seminary, Roncalli had manifested a certain agreement with the demands of renewal that marked a part of Catholicism following Americanism. In fact, in a number of personal notes, Roncalli had commented the claims John Spalding, Bishop of Peoria, made during the latter's involvement with the americanist movement with enthusiasm. These concerned the issue of freedom and research and the relationship between faith and science, faith and history, in terms which emphasized the contribution of criticism against the backdrop of a positive concept of history and of the conviction that religious truth and progress were not at odds.⁶¹ Of course, Roncalli in the ensuing years adopted a more prudent and measured attitude that impelled him to privilege the spiritual, underscored by a marked Christocentric view, over the intellectual. This was thanks to the moderating influence the redemptorist Francesco Pitocchi exercised on him as his spiritual director in a decisive phase of his personal training and, following that, due to the abrupt and radical change in overall climate within Catholicism after Pius X became pontiff.⁶² Yet, the conviction that criticism could serve to clarify the truth of faith remained rooted in him.⁶³

As is known, Roncalli's in-depth analysis of this aspect is found in the *Gaudet Mater Ecclesia* address. In opening Vatican II, John XXIII explicitly made an issue of the problem of doctrinal development indicating its criteria:

61 Cf. Butturini, "Tradizione", 19-23. On the Roncalli's attention to other Americanists see Butturini, "Tradizione", 17-19; Roncalli, *Giovanni XXIII*, 56-63.

62 Cf. Battelli, "La formazione spirituale".

63 Cf. the remarks of the time of the spiritual exercises, 9 to 18 December 1903, in Pope John XXIII, *Journal*, 139-50. For a contextualization of this passage cf. Battelli, "La formazione spirituale", 96-9.

But from a renewed, serene, and tranquil adherence to the whole teaching of the Church, in its entirety and precision, as it still shines forth in the acts of the Councils of Trent and Vatican I, the Christian, Catholic, and apostolic spirit of the whole world expects a leap forward toward a doctrinal penetration and a formation of consciences in more perfect conformity with fidelity to authentic doctrine, with this doctrine being studied and presented through the forms of inquiry and literary formulation of modern thought. The substance of the ancient doctrine of the deposit of faith is one thing, and the formulation in which it is clothed is another. And it is the latter that must be taken into great account, with patience if necessary, measuring everything by the forms and proportions of a teaching authority primarily pastoral in character.⁶⁴

The important distinction introduced by John XXIII between the substance of the deposit of faith and its formulation in diverse historical periods as announced in the above terms in the Italian version of the *Gaudet Mater Ecclesia* – closer to the Roncalli manuscript than the Latin text read by the Pope on the opening day of the Council –⁶⁵ was significantly mitigated in the official Latin version due to the collaboration of a number of the Curia's collaborators. The introduction of a reference to the First Vatican Council (Apostolic Constitution *Dei Filius*, 2)⁶⁶ in this official version, that in turn cited the “*Commonitorium primum*” by Vincent de Lérins (“*eodem tamen sensu, eademque sententia*”),⁶⁷ to all effects, noticeably scaled down the innovative impact of Roncalli's discourse.⁶⁸

John XXIII's distinction was based on the relationship between the truth and doctrine that, as Christoph Theobald noted, had also been Alfred Loisy's principle argument,⁶⁹ and announced a hermeneutics of faith subject to historical dynamism. There are traces of his presence in Roncalli, albeit

64 GME, fn. 4. The same perspective was restated in the address to the College of Cardinals (23 December 1962), mentioning *Gaudet Mater Ecclesia*: cf. Ioannes XXIII, “*Ad E. mos Patres*”, 44-5.

65 Cf. Alberigo, “*Formazione, contenuto*”, 212; Melloni, *Papa Giovanni*, 262 fn. 22. Since the first draft Roncalli felt himself deeply involved into the writing of the opening speech for the Council: cf. Capovilla, *Giovanni XXIII. Quindici letture*, 197.

66 Cf. Alberigo, *Conciliorum oecumenicorum*, 809 and fn. 3.

67 GME, no. 6. See also Paul VI, *Udienza generale* (12 August 1970), which gives a different interpretation conditioned from the reference to the “*Commonitorium*”.

68 Cf. Alberigo, “*Formazione, contenuto*”, 212 fn. 52; Theobald, “*L'apologétique historique*”, 688-9.

69 Cf. Theobald, “*L'apologétique historique*”, 688. Loisy dared to show the existence of a historical mediation also between the divine revelation on the one hand and the preaching of Jesus and of his earliest followers on the other hand, developed inside the Judaic cultural categories of the period. Loisy, *La crise de la foi*, 71-2.

in a less comprehensive way in the *Gaudet Mater Ecclesia*, in a few of his previous interventions before his pontificate as well as in his rare personal writings.⁷⁰ The Apostolic Letter *Inde a primis*, dated June 30, 1960, at first sight appears to be a text that does not contain any particularly innovative content. It intends to promote the devotion of Most Precious Blood of Jesus Christ alongside the devotion of the Holy Name of Jesus and the worship of the Sacred Heart, and is characterized by numerous allusions that are indicative of a traditional orientation and marked by a concern for deviations in doctrinal and liturgical matters. In fact, Roncalli reaffirmed that “vigilance over sound doctrine” and “the proper surveillance and development of piety” was the pontiff’s responsibility, declared the “that only those devotional forms be sanctioned which well up from the unsullied springs of true faith”, and called attention to the necessity of moving “in an atmosphere thus charged with true faith and solid piety”.⁷¹ Nevertheless, there is an undeniable mention of historical dynamism that marks how the truths of faith are understood in the *Inde a primis*, and which seems to anticipate the more evident and more precise statements made during the Vatican II opening speech. At a certain point, Roncalli ascertains that “the Church’s wonderful advances in liturgical piety match the progress of faith itself in penetrating divine truth”.⁷² These are brief mentions, unrequired by the context, the significance of which should not be ignored. It could be suggested that Roncalli was proceeding with caution on these points, aware of their innovative impact in a Catholic Church that was still largely dominated by an antimodernist obsession, especially in the Curia’s highest offices.⁷³

The theme of a deeper study of doctrine was present also in the *Mater et Magistra* encyclical of May 15, 1961. As Roncalli himself would later summarize, the encyclical was intended to develop the teaching of the *Rerum novarum* to “more closely link Catholic doctrine to the new requirements of human and Christian coexistence”.⁷⁴ And, in effect, the encyclical published on the seventieth anniversary of the Leonine document is traversed by an analysis that gathers successive social, economic and political historical changes with an aim to offer a solution to the social issues of the time. To this end, the encyclical reaffirmed, clarified and developed doctrine in reference to the major current socio-economic concerns:

70 Cf. Ruggieri, “Esiste una teologia”, 266 fn. 24.

71 John XXIII, *Inde a primis*.

72 John XXIII, *Inde a primis*.

73 The charge of modernism hit even John XXIII, by means of three articles published by Indro Montanelli in *Il Corriere della Sera*, between 24 and 26 November 1962, and inspired by Msgr. Palazzini. Cf. Marazziti, *I papi di carta*, 153-62.

74 Original text: “accostare sempre più la dottrina cattolica alle nuove esigenze della umana e cristiana convivenza”. Giovanni XXIII, “Il religioso convegno”, no. 1244.

As We pass all this in review, We are aware of Our responsibility to take up this torch which Our great predecessors lighted, and hand it on with undiminished flame. It is a torch to lighten the pathways of all who would seek appropriate solutions to the many social problems of our times. Our purpose, therefore, is [...] also to confirm and make more specific the teaching of Our predecessors, and to determine clearly the mind of the Church on the new and important problems of the day.⁷⁵

Finally, the problem of doctrinal adjustment was touched on a number of times following that contained in John XXIII's *Gaudet Mater Ecclesia*. During the general audience of November 7, 1962, he expressed the concept of the most apt adjustment in the way doctrine was formulated for that time, to be always reiterated in its entirety following an outlook of continuous advancement. The Bishops of the Council:

meet to further contemplate these high truths, to examine all their aspects and how to represent them, always in their entirety, whilst considering new circumstances and needs to indicate the best way to grasp and preserve them. [...] One lives to progress, cherishing what the past offers us, in terms of practice and experience, to continue to move forward, according to the ways Our Lord has disclosed to us.⁷⁶

Further, the message given to journalists from the *Osservatore Romano* and other Catholic reporters during the hearing held on January 27, 1963, proved to be completely in line with the Vatican II opening discourse:

We feel [...] we are able to say that the fact of the Council in itself has been understood: its superb truth, as a shining representation of the Christian message in its integrity, to adapt it in a form that is more efficacious for our times.

It seems increasingly more evident that we are, in reality, facing a sincere and generous search to reconcile the true needs of the present time, without losing sight of the human soul's supreme aspirations.

⁷⁵ John XXIII, *Mater et magistra*. The second part of the Encyclical, which begins immediately after the quote, in the Italian version is entitled more explicitly: "Precisazioni e sviluppi degli insegnamenti della "Rerum novarum"", that is clarifications and developments of "Rerum novarum" teachings (official english title of Encyclical: "The teaching of Rerum Novarum").

⁷⁶ Original text: "si adunano per contemplare ancor più così alta verità, per esaminarne tutti gli aspetti e ripresentarla, integra sempre, tenendo conto delle nuove circostanze e necessità nell'indicare la strada sicura per raggiungerla e custodirla. [...] Si vive per avanzare, pur facendo tesoro di quanto il passato ci offre, come pratica ed esperienza, per andare sempre più oltre, secondo le vie che Nostro Signore ci ha dischiuse". In *Discorsi, Messaggi*, 5: 287-92 (289).

Here we are, in fact, the sacred Magisterium of the Church, Mother and Teacher, intent on making the living interpretation of eternal Wisdom that comes from the two Testaments flow again.⁷⁷

5 Concluding Remarks

Going back to the *Novem per dies*, the use of the term 'rinnovamento' in place of 'aggiornamento' in the apostolic exhortation at Pentecost novena 1963 was not a simple synonym considering the meaning Roncalli gave to the concept of renewal over the years and the emphasis he made on the continual development of doctrinal formulation which continuously appeared in significant moments of his pontificate. It was, rather, the result of another, more decisive, example of Roncalli's evolving thoughts that emerged exactly during the last part of his pontificate and, in particular, in the *Gaudet Mater Ecclesia*, which linked the push to modernization of the Church alongside an opening to the world. The aim of modernization was the acquisition, opportunely regulated, of modern criteria, tools and techniques by the Church, in order to carry out more effective apostolic activity in a modern society that was closed to the usual means of evangelization and Christian presence. This aim was a large part of Roncalli's ecclesiastical ministry starting from his first years as a young priest through to his papacy.⁷⁸ 'aggiornamento' seems to be a peculiar category which he, from a certain point on, described this orientation with.⁷⁹ In effect, Roncalli's formation had occurred in the cultural and religious climate of Leo XIII's pontificate, who for the first time had favoured the adoption of the policy of modernization in the Roman Catholic Church, to better equip her to face a modernity interpreted as being hostile to Christianity.

77 Original text: "Ci sembra [...] di poter dire che è stato compreso il fatto in sé del Concilio: la sua realtà grandiosa, come splendente ripresentazione del messaggio cristiano nella sua integrità, per adeguarlo in forma più efficace alle esigenze del nostro tempo. Appare sempre più evidente che siamo, in realtà, innanzi allo sforzo sincero e generoso di conciliare le giuste necessità del tempo presente, senza perdere di vista le supreme aspirazioni dell'animo umano. Eccovi infatti il magistero sacro della Chiesa, Madre e Maestra, inteso a far rifluire dai due Testamenti la viva interpretazione della Sapienza eterna". Ioannes XXIII, "Ad scriptorum collegium", 101.

78 John XXIII, commenting on the well-developed preparatory work of the Council, highlighted that the Vatican II would help to provide "an extremely precious matter of modern application for the individual and community Christian life" (original text: "materia preziosissima e di moderna applicazione per la vita individuale e comunitaria del cristiano"). See the speech to Catholics of diocese of Albano, 26 August 1962: Ioannes XXIII, "Clero et christifidelibus", 656.

79 Cf. Alberigo, "Transition", 577 fn. 9: only from Venetian years onwards, Roncalli begins to give to 'aggiornamento' a rich meaning, beyond the functional sense with which he too had used the word previously.

Those relative openings, of clear tactical significance had, however, allowed the development of paths, unexpected and largely unwished for by Pecci, which had fueled various attempts to rethink the contents and the forms of Catholic Christianity as well as of the Roman Church in the light of contemporary society. Those attempts were drastically condemned as Modernism by his immediate successor. But, in the brief remaining part of John XXIII's pontificate there also emerged an opening in the acquisition of modern elements such as religious freedom, and peace and human rights, without lessening the push towards modernization that, as Daniele Menozzi has observed, he seemed to recognize as belonging to the same deposit of faith.⁸⁰ So, if the concept of 'aggiornamento' as specified by Giuseppe Alberigo expressed "a readiness and disposition to seek a renewed inculturation of the Christian message in new cultures",⁸¹ it appears that 'rinnovamento' (renewal *tout court*, according the Italian editors of *Novem per dies*) moved the focus on Roncalli's conviction for the need for a more profound understanding of the eternal substance of the Gospel, urged by aspects and values expressed by the history of humanity and, which would mark the same experience of the *Christum sequi*, in the Church, making her more authentic and alive. It is, in any case, a matter of distinctions that were far from being irreconcilable and, as is evident, did not function as such in Roncalli. Nor, on the other hand, does it seem appropriate to stiffen categories and concepts that, by way of a rationalization, also extended to what is difficult to explain in historiographical terms, were not in line with Roncalli's approach, sensitivity, mode of operating and profoundly marked by the search for a relationship with God.⁸²

Of course, on the whole, it was a process that for Roncalli would occur within a history that was always led by Divine Providence. Nevertheless, the fact that this was identified in the dynamics which characterize humanity, in the "signs of the times", outside the prospect of the confessional and even in the developments and the movements that created practical difficulties in the Church, seems to wish to subtract her from a strict identification with the choices made by the same ecclesiastical institutions, especially when, in the long path to modernity, these would not engage with the new issues that were emerging from the people of the time. To help the Church to assume this "pastoral" policy of understanding and proclaiming the Gospel in historically appropriate forms, John XXIII has shown the need to deepen the doctrine by resorting to the distinction between the substance of the deposit of faith and its formulations.

80 Cf. Menozzi, "Le biografie", 25-6; Menozzi, "Cristianesimo e modernità", XXXVI-XXXVII.

81 Alberigo, "Transition", 578.

82 Cf. Ruggieri, "Esiste una teologia", 253-5; Miccoli, "Chiesa e 'mondo'", 35, 43.

Roncalli's words, as gathered by Capovilla only a few days after the *Novem per dies* on May 24, 1963, sealed the sense of renewal held necessary and consistent even in those aspects that regarded understanding the Christian message. As he reports, "it isn't the Gospel that changes: it is we who are beginning to better understand it". John XXIII further added:

Today's circumstances, the needs of the last fifty years and doctrinal deepening have led us to new realities, as I said in the opening speech at the Council. [...] Those who have lived a long life [...] and who have been able to compare different cultures and traditions know that the time has come to recognize the signs of the times, to grasp the opportunities they present and to look ahead.⁸³

In this way, Roncalli, a mere ten days before his death, viewed the path his pontificate had taken indicating the key to interpreting the knowledge of that Christian faith founded in the dynamics of mainstream history as he proposed in the *Gaudet Mater Ecclesia*.

Published Sources

Alberigo, Giuseppe et al. (a cura di). *Conciliorum oecumenicorum decreta*.

III ed. con la consulenza di Hubert Jedin. Bologna: EDB, 1991.

Capovilla, Loris Francesco. *Giovanni XXIII. Quindici letture*. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1970.

Discorsi, Messaggi, Colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII, vol. 3. Tipografia Poliglotta Vaticana, 1962.

Discorsi, Messaggi, Colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII, vol. 5. Tipografia Poliglotta Vaticana, 1964.

Giovanni XXIII. "Ad E.mos Patres Cardinales, Exc.mos Archiepiscopos et Episcopos, necnon Rev.mos Delegatos e Consilio Episcopali Americae Latinae, ob tertium eiusdem Conventum Romae coadunatos". *Acta Apostolicae Sedis*, 50, 1958, 997-1005.

Giovanni XXIII. "Questa festiva ricorrenza". *Acta Apostolicae Sedis*, 51, 1959, 65-9.

Giovanni XXIII. "A quarantacinque anni". *Acta Apostolicae Sedis*, 51, 1959, 375-81.

⁸³ Original text: "Le circostanze odierne, le esigenze degli ultimi cinquant'anni, l'approfondimento dottrinale ci hanno condotto dinanzi a realtà nuove, come dissi nel discorso d'apertura del concilio. [...] Chi è vissuto a lungo [...] e ha potuto confrontare culture e tradizioni diverse, sa che è giunto il momento di riconoscere i segni dei tempi, di coglierne le opportunità e di guardare lontano". Roncalli-Giovanni XXIII, *Il Giornale dell'Anima*, 500.

- Giovanni XXIII. "Discorso del santo padre Giovanni XXIII al sacro Collegio e alla Prelatura romana in occasione dello scambio degli auguri natalizi". *Acta Apostolicae Sedis*, 53, 1961, 37-41.
- Giovanni XXIII. "Discorso del santo padre Giovanni XXIII alle comunità orientali di Roma". *Acta Apostolicae Sedis*, 53, 1961, 314-18.
- Giovanni XXIII. "Il religioso convegno". Lora, Erminio; Simionati, Rita (a cura di), *Giovanni XXIII, Paolo VI (1958-1978)*. Vol. 7 di *Enchiridion delle encicliche*. Bologna: EDB, 1994, nos. 1241-60.
- Giovanni XXIII. *Lettere del pontificato*. A cura di Loris Francesco Capovilla. Cinisello Balsamo (MI): San Paolo, 2008.
- GME = John XXIII. *Gaudet Mater Ecclesia* [online]. English translation URL <https://jakomonchak.files.wordpress.com/2012/10/john-xxiii-opening-speech.pdf> (2018-05-23).
- Ioannes XXIII. "Actus acceptationis Summi Pontificatus". *Acta Apostolicae Sedis*, 50, 1958, 877-9.
- Ioannes XXIII. "Romanae cathedralis possessio a Ioanne papa XXIII perpetrata". *Acta Apostolicae Sedis*, 50, 1958, 913-21.
- Ioannes XXIII. "Ad pueros et adolescentes templis addictos ac altari inservientes, e variis nationibus Romae pios coetus habentes". *Acta Apostolicae Sedis*, 54, 1962, 573-6.
- Ioannes XXIII. "Clero et christifidelibus e dioecesi suburbicaria Albanensis ad Arcem Gandulfi habita". *Acta Apostolicae Sedis*, 54, 1962, 656-61.
- Ioannes XXIII. "Gaudet Mater Ecclesia". *Acta Apostolicae Sedis*, 54, 1962, 786-96.
- Ioannes XXIII. "Iis qui ex Europae nationibus interfuerunt Coetui Romae habito a Consilio v. 'di Cooperazione Culturale del Consiglio d'Europa'". *Acta Apostolicae Sedis*, 54, 1962, 667-9.
- Ioannes XXIII. "In sollemni canonizatione". *Acta Apostolicae Sedis*, 55, 1963, 7-13.
- Ioannes XXIII. "Ad E.mos Patres Cardinales et Romanae Curiae Praelatos, qui Beatissimo Patri per E.mum Sacri Collegii Decanum fausta ominati sunt, proximo iam festo Nativitatis Iesu Christi". *Acta Apostolicae Sedis*, 55, 1963, 43-5.
- Ioannes XXIII. "Mirabilis ille". *Acta Apostolicae Sedis*, 55, 1963, 149-59.
- Ioannes XXIII. "Ad scriptorum collegium ephemeridis *L'Osservatore Romano* aliosque catholicos diurnarios scriptores a Beatissimo Patre coram admissos". *Acta Apostolicae Sedis*, 55, 1963, 99-105.
- Ioannes XXIII. "Iis qui interfuerunt Conventui primo, S. Congregationis Concilii opera Romae habito, proposito argumento v.: 'Turismo e Pastorale'". *Acta Apostolicae Sedis*, 55, 1963, 232-8.
- Ioannes XXIII. "Novem per dies". *Acta Apostolicae Sedis*, 55, 1963, 440-1.
- John XXIII. *Ad Petri cathedram* [online]. URL <https://goo.gl/1YR5wy> (2018-05-23).

- John XXIII. *Mater et magistra* [online]. URL <https://goo.gl/W99Uqv> (2017-02-20) and online Italian version at <https://goo.gl/ZoKlBe> (2017-02-20).
- John XXIII. *Inde a primis* [online]. URL <http://www.papalencyclicals.net/John23/j23pb.htm> (2017-02-20).
- John. XXIII. "The Bull for the Council". *The Tablet*, 6th January 1962.
- John XXIII. *Paenitentiam agere* [online]. URL <https://goo.gl/mEqB4Q> (2017-02-20).
- John XXIII. *Gaudet Mater Ecclesia* [online]. URL <https://goo.gl/b4NFqE> (2017-02-20).
- John XXIII. *Journal of a Soul*. Translated by D. White. London: Geoffrey Chapman, 1965.
- Loisy, Alfred. *La crise de la foi dans le temps présent. (Essais d'histoire et de philosophie religieuses)*. Édité par François Laplanche. Essais de Rosanna Ciappa, François Laplanche, Christoph Theobald. Postface de Claude Langlois. Turnhout: Brepols, 2010. Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses.
- Paul VI, *Udienza generale, Mercoledì 12 agosto 1970* [online]. URL <https://goo.gl/1GTDEz> (2017-02-20).
- Pius X. *Pascendi dominici gregis* [online]. URL <https://goo.gl/JeB2Np> (2017-02-20).
- Roncalli, Angelo. "Il Breviario romano. Cenni storici". Roncalli, Angelo, *Chierico e storico a Bergamo. Antologia di scritti (1907-1912)*. A cura di Francesco Mores. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2008, 39-64. Or. ed., *Bollettino del Segretariato del clero per la diocesi di Bergamo*, 3(1), 1908, 102-5; 3(2), 1908, 115-18; 3(4), 1908, 136-9; 3(5), 1908, 148-50; 3(6), 1908, 160-3.
- Roncalli, Angelo Giuseppe-Giovanni XXIII. *Pater amabilis. Agende del pontefice, 1958-1963*. A cura di Mauro Velati. Bologna: Istituto per le scienze religiose. Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII, 2007.
- Roncalli, Angelo Giuseppe-Giovanni XXIII. *Nelle mani di Dio a servizio dell'uomo. I diari di don Roncalli, 1905-1925*. A cura di Lucia Butturini. Bologna: Istituto per le scienze religiose. Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII, 2008.
- Roncalli, Angelo Giuseppe-Giovanni XXIII. *Il Giornale dell'Anima. Soliloqui, note e diari spirituali*. A cura di Alberto Melloni. Bologna: Istituto per le scienze religiose. Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII, 2003.

Bibliography

Alberigo, Giuseppe. "Formazione, contenuto e fortuna dell'allocuzione". *Fede, Tradizione, Profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*. Brescia: Paideia, 1984, 187-222.

- Alberigo, Giuseppe. "L'amore alla chiesa: dalla riforma all'aggiornamento". Alberigo, Angelina; Alberigo, Giuseppe (a cura di), *Con tutte le tue forze. I nodi della fede cristiana oggi. Omaggio a Giuseppe Dossetti*. Genova: Marietti, 1993, 169-94.
- Alberigo, Giuseppe. "L'annuncio del concilio. Dalle sicurezze dell'arroccamento al fascino della ricerca". Alberigo, Giuseppe (a cura di), *Il cattolicesimo verso una nuova stagione. L'annuncio e la preparazione, gennaio 1959-settembre 1962*. Vol. 1 di *Storia del concilio Vaticano II*. Versione italiana a cura di Alberto Melloni. Bologna: il Mulino, 1995, 19-70.
- Alberigo, Giuseppe (a cura di). *Il cattolicesimo verso una nuova stagione. L'annuncio e la preparazione, gennaio 1959-settembre 1962*. Vol. 1 di *Storia del concilio Vaticano II*. Versione italiana a cura di Alberto Melloni. Bologna: il Mulino, 2001.
- Alberigo, Giuseppe. "Transition to a New Age". Alberigo, Giuseppe (ed.), *The Council and the Transition. The Fourth Period and the End of the Council (September 1965-December 1965)*. Vol. 5 of Alberigo, Giuseppe (dir.), *History of Vatican II*. English version edited by Joseph A. Komonchak, translation by M.J. O'Connell. Maryknoll; Leuven: Orbis-Peeters, 2006, 573-644.
- Battelli, Giuseppe. "La formazione spirituale di Angelo G. Roncalli. Il rapporto col redentorista Francesco Pitocchi". Alberigo, Giuseppe, *Fede, Tradizione, Profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*. Brescia: Paideia, 1984, 15-103.
- Battelli, Giuseppe. *Un pastore tra fede e ideologia. Giacomo M. Radini Tedeschi 1857-1914*. Genova: Marietti, 1988.
- Butturini, Lucia. "Tradizione e rinnovamento nelle riflessioni del giovane Roncalli". Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII di Bologna (a cura di). *Un cristiano sul trono di Pietro. Studi storici su Giovanni XXIII*. Gorle (BG): Servitium, 2003, 13-70.
- De Giorgi, Fulvio. *Paolo VI. Il papa del Moderno*. Brescia: Morcelliana, 2015.
- Galavotti, Enrico. "Il concilio continua. Giovanni XXIII e la lettera 'Mirabilis Ille' del 6 gennaio 1963: introduzione e sinossi critica". Melloni, Alberto (a cura di), *In Tutto è grazia. In omaggio a Giuseppe Ruggieri*. Milano: Jaca Book, 2010, 115-69.
- Marazziti, Mario. *I papi di carta. Nascita e svolta dell'informazione religiosa da Pio XII a Giovanni XXIII*. Genova: Marietti, 1990.
- Martina, Giacomo. "A proposito di studi recenti su Giovanni XXIII". *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 49, 1985, 525-33.
- Melloni, Alberto. "Descrizione delle redazioni dell'allocuzione". Alberigo, Giuseppe (a cura di), *Fede, Tradizione, Profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*. Brescia: Paideia, 1984, 223-38.
- Melloni, Alberto (a cura di). "Sinossi critica dell'allocuzione di apertura del Concilio Vaticano II Gaudet Mater Ecclesia di Giovanni XXIII". Albe-

- riego, Giuseppe (a cura di), *Fede, Tradizione, Profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*. Brescia: Paideia, 1984, 239-83.
- Melloni, Alberto. *Formazione e sviluppo della cultura di Roncalli*. Alberigo, Giuseppe (a cura di), *Papa Giovanni*. Roma-Bari: Laterza, 1987, 3-34.
- Melloni, Alberto. "Il cammino di A.G. Roncalli nella ricerca dell'unità". Buquets, Joan; Martinell, Maria (ed.), *Fe i Teologia en la història. Estudis en honor del Prof. Dr. Evangelista Vilanova*. Barcelona; Bolonya: Facultat de theologia de Catalunya; Istituto per le scienze religiose, 1997.
- Melloni, Alberto. *Papa Giovanni. Un cristiano e il suo concilio*. Torino: Einaudi, 2009.
- Melloni, Alberto. "*Pacem in terris*". *Storia dell'ultima enciclica di Papa Giovanni*. Roma-Bari: Laterza, 2010.
- Menozzi, Daniele. *I papi del '900*. Firenze: Giunti, 2000.
- Menozzi, Daniele. "Cristianesimo e modernità". Menozzi, Daniele (a cura di), *Cristianesimo*. Vol. 1 di Filoramo, Giovanni (a cura di), *Le religioni e il mondo moderno*. Torino: Einaudi, 2008.
- Menozzi, Daniele. *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*. Bologna: il Mulino, 2008.
- Menozzi, Daniele. "Le biografie di Giovanni XXIII negli ultimi vent'anni". Merlo, Grado Giovanni; Mores, Francesco (a cura di), *L'ora che il mondo sta attraversando. Giovanni XXIII di fronte alla storia = Atti del convegno* (Bergamo, 20-21 Novembre 2008). Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2009, 1-26.
- Menozzi, Daniele. "Introduzione". Menozzi, Daniele; Montacutelli, Marina, *Storici e religione nel Novecento italiano*. Brescia: Morcelliana, 2011, 23-32.
- Menozzi, Daniele. *Chiesa e diritti umani. Legge naturale e modernità politica dalla Rivoluzione francese ai nostri giorni*. Bologna: il Mulino, 2012.
- Miccoli, Giovanni. *Les anti-conciliaires. Les lefébvristes à la reconquête de Rome*. Traduit par Bruno Claret; Christiane De Paepe; rev. Benoît Malvaux. Bruxelles: Lessius, 2014.
- Miccoli, Giovanni. "Chiesa e 'mondo': da Pio XII a Giovanni XXIII". Varanini, Gian Maria; Zangarini, Maurizio (a cura di), *Verona e il Concilio Vaticano II. Chiesa e società = Atti del Convegno* (Verona, 9-10 Novembre 2012). Verona: Istituto Veronese per la storia della resistenza e dell'età contemporanea; Cierre Edizioni, 2015.
- Mores, Francesco. "Introduzione". Roncalli, Angelo, *Chierico e storico a Bergamo. Antologia di scritti (1907-1912)*. A cura di Francesco Mores. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2008, VII-XXXVI.
- Mores, Francesco. "Nota ai testi". Roncalli, Angelo, *Chierico e storico a Bergamo. Antologia di scritti (1907-1912)*. A cura di Francesco Mores. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2008, XXXVII-XXXVIII.

- Mores, Francesco. "Nota al testo". Buonaiuti, Ernesto, *Lezioni di storia ecclesiastica. Il medioevo*. A cura di Francesco Mores. Bologna: il Mulino, 2012, 33-62.
- Roncalli, Marco. *Giovanni XXIII. Angelo Giuseppe Roncalli. Una vita per la storia*. Milano: Mondadori, 2006.
- Ruggieri, Giuseppe. "Esiste una teologia di papa Giovanni?". *Un cristiano sul trono di Pietro. Studi storici su Giovanni XXIII*. A cura di Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII di Bologna. Gorle (BG): Servitium, 2003, 253-74.
- Theobald, Christoph. "L'apologétique historique d'Alfred Loisy. Enjeux historiques et théologiques d'un livre inédit". Loisy, Alfred, *La crise de la foi dans le temps présent (Essais d'histoire et de philosophie religieuses)*. Texte inédit, édité par François Laplace; essais de Rosanna Ciappa; François Laplanche; Christoph Theobald; foreword by Claude Langlois. Turnhout: Brepols, 2010, 587-693. Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses.
- Velati, Mauro. *Una difficile transizione. Il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo (1952-1964)*. Bologna: il Mulino, 1996.
- Vian, Giovanni. "Roncalli e gli studi di storia". Merlo, Grado Giovanni; Mores, Francesco (a cura di), *L'ora che il mondo sta attraversando. Giovanni XXIII di fronte alla storia = Atti del Convegno* (Bergamo, 20-21 Novembre 2008). Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2009, 103-64.
- Vian, Giovanni. "I patriarchi Roncalli e Luciani e il dialogo ecumenico". Galavotti, Enrico; Tonizzi, Fabio; Vian, Giovanni, *Roncalli e Luciani da Venezia a Roma*. A cura di Gianni Bernardi. Venezia: Marcianum Press, 2012, 59-79.
- Vian, Giovanni. "Dall'antisocialismo al riserbo. 'La Civiltà Cattolica' di fronte all'apertura a sinistra". Azzara, Claudio; Orlando, Ermanno; Pozza, Marco; Rizzi, Alessandra (a cura di), *Historiae. Scritti per Gherardo Ortalli*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 2013, 367-78. DOI 10.14277/978-88-97735-39-7. Studi di storia 1.

Le pontificat romain dans l'époque contemporaine The Papacy in the Contemporary Age

sous la direction de | edited by Giovanni Vian

Paul VI : un pape réformateur pour une Église en phase avec son époque

Giovanni Vian
(Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Abstract This short essay gives a brief outline of Paul VI's pontificate (1963-1978). It focuses on the following topics: Paul VI's efforts to lead and implement the Second Vatican Council; his reforms of ecclesiastical institutions; the resistances to change by conservative Catholics and their sway over Pope Montini and the Roman Curia; the problematic moral teaching of Paul VI; his effort for a Church that keeps its role as expert in human affairs, although in a non-confessional way.

Keywords Paul VI. Modernity. Papacy. Second Vatican Council. Reform.

Paul VI, dans son pontificat (21 juin 1963-8 août 1978),¹ a fait face au problème de la réforme de l'Église, une question qui s'était imposée à la réflexion du catholicisme romain à la fin de Vatican II (8 décembre 1965), le Concile ouvert par Jean XXIII et que le pape Montini avait décidé de reprendre et d'achever après la mort de Roncalli (3 juin 1963). Comment était-il possible de rendre l'Église capable d'annoncer l'Évangile aux femmes et aux hommes du vingtième siècle ? Que fallait-il changer par rapport aux exigences de la Modernité ?

Dans les années suivantes Paul VI promut la réalisation de Vatican II - interprété en continuité avec le Magistère précédent de l'Église catholique - sur la base graduelle mais essentielle de l'innovation de l'Église, en se concentrant sur le renouvellement moral, personnel et intérieur des catholiques comme aspect décisif d'une réforme de l'Église qui aurait aussi sa propre dimension 'externe', mais strictement réglée par l'autorité du pape.²

Les tentatives de plusieurs milieux catholiques pour repenser la structure théologique fondamentale du catholicisme à la lumière des grands

Traduction révisée par Virginie Collini.

1 Sur le pontificat de Montini cf. *Paul VI et la modernité* ; Toscani, *Paolo VI* ; De Giorgi, *Paolo VI* ; Chenaux, *Paolo VI*.

2 Cf. Chenaux, *Paolo VI*, 11. Sur l'histoire du Vatican II cf. Alberigo, *Histoire*.

changements qui marquaient la société et la culture contemporaine, en particulier dans le monde occidental, ont toutefois été dénoncées par Paul VI, dans sa première encyclique (*Ecclesiam suam*, le 6 Août 1964) comme une forme de conformisme et, en ce qui concerne ses manifestations les plus radicales, comme une résurgence du phénomène du modernisme :

Tous savent que l'Église est plongée dans l'humanité, en fait partie, en tire ses membres, en reçoit de précieux trésors de culture, en subit les vicissitudes historiques, en favorise le bonheur. On sait également qu'à l'époque actuelle, l'humanité est en voie de grandes transformations, de bouleversements et de développements qui changent profondément non seulement ses manières extérieures de vivre, mais aussi ses manières de penser. [...] Tout cela, comme les vagues d'une mer, enveloppe et secoue l'Église elle-même : les esprits des hommes qui se confient à elle sont fortement influencés par le climat du monde temporel ; si bien qu'un danger comme de vertige, d'étourdissement, d'égarement, peut secouer sa solidité elle-même et induire beaucoup de gens à accueillir les manières de penser les plus étranges, comme si l'Église devait se désavouer elle-même et adopter des manières de vivre toutes nouvelles et jamais conçues jusqu'ici. Le phénomène moderniste, par exemple, qui affleure encore dans diverses tentatives d'expression hétérogènes à l'authentique réalité de la religion catholique, n'a-t-il pas été un épisode d'oppression exercée par les tendances psychologico-culturelles, propres au monde profane, sur l'expression fidèle et pure de la doctrine et de la règle de l'Église du Christ ? Or, il nous semble que pour immuniser contre ce danger menaçant et multiple provenant de sources diverses, c'est pour l'Église un remède sain et tout indiqué que d'approfondir la conscience de ce qu'elle est vraiment, selon l'esprit du Christ, conservé dans la Sainte Écriture et dans la Tradition et interprété, développé par l'authentique tradition de l'Église.³

Il ne s'agissait pas seulement de fixer des limites au réformisme catholique et à une contestation qui, à partir de la fin des années soixante, deviendra toujours plus radicale et directe même contre la tête de l'Église. Montini était convaincu que seule la papauté, avec son autorité, avait le droit, le pouvoir et les moyens d'entreprendre une vraie réforme de l'Église. Il plaça son pontificat au service de ce projet réformateur conduit par-dessus tout.⁴ Il essaya donc avant tout de faire de Vatican II un Concile de réforme sous l'autorité du pape.⁵

Sur ce point, Paul VI s'éloignait du style adopté par Jean XXIII. Celui-ci

3 Paul VI, *Ecclesiam suam*, nr. 28. URL <https://goo.gl/SNohR9> (2017-01-07).

4 Cf. Chenaux, *Paolo VI*, 11-12.

5 « Un concilio di riforma sotto l'autorità del papa ». Chenaux, *Paolo VI*, 263 (cf. aussi 135-63).

avait laissé aux Pères conciliaires une liberté tellement grande dans l'approfondissement des différentes questions qu'on lui avait reproché (entre autres, par Montini lui-même, à l'époque archevêque de Milan)⁶ l'absence d'un guide pour le Concile de Vatican II. L'attitude différente adoptée par Paul VI fut bien visible à l'occasion de la 'semaine noire', au mois de novembre 1964, quand le nouveau pape imposa à la majorité du Concile la confirmation de la doctrine de Vatican I à propos de la primauté du romain pontife, limitant ainsi le débat sur la collégialité épiscopale.

Paul VI, après avoir porté à son terme le Concile Vatican II en suivant une ligne modérée dans le but d'éviter une rupture entre l'ample majorité d'orientation progressiste et la minorité conservatrice, continua au cours des années suivantes à réaliser graduellement les enseignements du Concile. En effet, du point de vue de la théologie, il a toujours interprété Vatican II comme une poursuite et un développement du Magistère précédent, éclairé cependant par les instances de la culture contemporaine.

Au service de ce projet, Paul VI accomplit plusieurs réformes importantes. Le 7 décembre 1965, à la veille de la clôture du Concile Vatican II, avec le motu proprio *Integrae servandae* Montini abolit, au cours de la transformation du Saint-Office, l'appareil institutionnel séculaire de l'Inquisition romaine : celui-ci, est depuis lors appelé Congrégation pour la doctrine de la foi et pourvu d'un nouveau règlement qui renforce les droits de la défense de toute personne accusée. Par la suite, en 1966, cette nouvelle Congrégation abolit l'*Index librorum prohibitorum* (Index des livres interdits).

Paul VI réforma ensuite la curie romaine (constitution apostolique *Regimini Ecclesiae Universae*, 15 août 1967) en la réorganisant sur la base de critères plus modernes. Il ne parvint cependant pas à régler le problème, contenant d'importants aspects théologiques, de l'ampleur des pouvoirs accordés aux départements de la Curie au détriment de la juridiction des évêques diocésains, à l'inverse affermis dans leurs prérogatives par Vatican II.

L'œuvre de modernisation des institutions ecclésiastiques entreprise par Paul VI, touchait la question de l'efficacité personnelle des membres de la hiérarchie catholique. Au cours de l'été 1966 il établit que les évêques devaient volontairement, et pas au-delà de 75 ans, se démettre de leurs fonctions.⁷ En 1970, avec le motu proprio *Ingravescentem Aetatem*, il imposa que les cardinaux cessent d'exercer toute fonction à l'âge de 80 ans révolus, y compris celle d'élire le pape.⁸

L'engagement œcuménique de Paul VI fut remarquable : il encouragea les initiatives tournées vers l'approfondissement des grandes questions théologiques qui avaient causé les séparations et les ruptures historiques

6 Cf. Chenaux, *Paolo VI*, 137.

7 Paul VI. « Motu proprio *Ecclesiae Sanctae* ». *Acta Apostolicae Sedis*, 58, 6 août 1966, 757-87.

8 Texte in *Acta Apostolicae Sedis*, 62, 1970, 810-13.

avec les autres Églises chrétiennes, il accomplit aussi des gestes de réconciliation et rencontra le Concile Œcuménique des Églises, à Genève en juin 1969. De plus, il promut le dialogue interreligieux, à travers l'institution du Secrétariat pour les non-chrétiens, le 19 mai 1964.

L'attitude modérée adoptée par Paul VI dans la réalisation des orientations de Vatican II entraîna en quelques années un climat de tension entre le pape et les milieux catholiques progressistes qui songeaient à renouveler profondément l'Église et la vie chrétienne. En effet, certains milieux catholiques envisageaient Vatican II comme le point de départ d'un programme de réformes plus radicales à accomplir sans tarder.

Pour certains mouvements, des associations catholiques et d'autres groupes ecclésiaux et pour une partie importante de la Compagnie de Jésus, l'annonce de l'Évangile devait passer par la promotion de l'homme. Donc il fallait se battre pour la réalisation de la justice sociale, contre un très fort déséquilibre dans la répartition des ressources économiques au niveau mondial et contre de nombreuses violations des droits de l'homme surtout dans les pays du Sud. Il fallait aussi remédier à l'inégalité entre les classes au sein de la société occidentale.

De plus, à propos de la situation de l'Église, souvent, ces mêmes milieux engagés dans la promotion de l'homme essayèrent de repenser de nombreux aspects parmi lesquels se trouvaient : le rôle des baptisés laïcs, celui du sacerdoce ministériel, la question de l'accès des femmes aux ministères ordonnés, les formes de participation à la mission de l'Église et les formes de gestion des institutions ecclésiastiques, la morale sexuelle et certains aspects de la discipline comme, entre autres, l'obligation du célibat sacerdotal.

Les initiatives de changements touchèrent même la réflexion théologique sur le contenu de la foi, avec des résultats qui entraînèrent la Congrégation pour la doctrine de la foi et quelques conférences épiscopales nationales à condamner les thèses les plus radicales.

Les milieux conservateurs, bien représentés dans le collège des cardinaux se sont alors fermement opposés aux diverses exigences des plus progressistes ainsi qu'aux perspectives de renouvellement. Ils s'engagèrent pour influencer le pape au moyen d'une interprétation qui diminuait la capacité d'innovation du Conseil et dénonçait les risques très graves entraînés par les positions progressistes pour l'Église et pour la doctrine elle-même. Tirant parti d'une opinion publique catholique en partie désorientée face aux changements, ils attribuaient l'origine des principaux problèmes qui troublaient le catholicisme et les institutions ecclésiastiques – y compris la nette diminution de la pratique religieuse – aux décisions de Vatican II plutôt qu'au long 'isolement' dans lequel l'Église s'était enfermée par rapport à la société contemporaine.

Les critiques des conservateurs remportèrent un consentement croissant parmi la hiérarchie catholique, le clergé et aussi le laïcat catholique à cause, d'un côté, des difficultés rencontrées par l'Église pendant l'après-concile

et, de l'autre, des accélérations bouleversantes dans les changements qui avaient parfois été sollicités par certains milieux progressistes. Ainsi, dans cette situation de tension croissante, le refus de Paul VI d'accueillir les demandes de renouvellements les plus radicales ainsi qu'un certain repli du pontificat sur le plan de la doctrine morale, nourrirent-ils une sorte de ressentiment envers le magistère. Ce sentiment se greffa aussi sur la contestation surgit à la fin des années soixante. Bien que Montini ait essayé de maintenir un dialogue avec ses interlocuteurs autour de ces questions, il confirma cependant le magistère romain et la discipline de l'Église.

Il est bon aussi d'évoquer l'intervention de Paul VI pour régler quelques expériences d'Églises caractérisées, selon le jugement du pape, par une relecture excessivement novatrice de la doctrine ou par la mise au point de propositions pastorales innovantes ou bien encore par des témoignages chrétiens particulièrement soucieux des instances d'une société fort sécularisée. On peut rappeler, entre autres, au moins deux cas. D'un côté, l'Église hollandaise se heurta avec Rome. La sortie, en octobre 1966, d'un nouveau catéchisme pour les adultes (*De Nieuwe Katechismus-Geloofsverkundiging voor volwassenen*) inspiré par le théologien progressiste Edward Schillebeeckx et révisant en profondeur certains sujets de la doctrine catholique, suscita en effet les blâmes du Saint-Siège. De l'autre côté, le cardinal Giacomo Lercaro, archevêque de Bologne et parmi les protagonistes majeurs de Vatican II, quitta son siège en 1968 dans un climat de tension avec le pape.

Par la suite, face aux critiques croissantes venant des milieux catholiques traditionalistes contre les aspects les plus innovants de Vatican II et en particulier contre la réforme liturgique qu'il avait réalisé en s'inspirant du Concile, en 1976 Paul VI infligea la suspension *a divinis* de Marcel Lefebvre, évêque d'Écône et fondateur de la Fraternité sacerdotale Saint-Pie-X, après que ce dernier avait ordonné treize nouveaux prêtres sans avoir en obtenu l'autorisation canonique qui était prévue dans ces cas-là.

Une autre question qui troubla vivement l'Église catholique pendant le pontificat de Paul VI concerna la sphère de la sexualité et des relations de couple. En effet, en Occident, surtout à partir des années soixante, on assista à une accélération des transformations dans la sphère des comportements sexuels et des modèles de famille. Les modifications des relations homme/femme, sous la poussée de l'émancipation des femmes, la diffusion par un nombre croissant d'États de lois concernant le divorce et ensuite l'avortement, l'introduction de la pilule contraceptive ont frappé et parfois bouleversé les enseignements moraux et les pratiques soutenus depuis longtemps par les Églises chrétiennes dans ce domaine.

Pour ce qui concerne l'Église de Rome, Paul VI, avec l'encyclique *Humanae vitae* (1968), interdit la contraception, pourtant souhaitée par un bon nombre d'évêques et de couples catholiques, pour réguler la

natalité. C'est pourquoi la décision du pape souleva de dures critiques de la part de nombreux milieux catholiques et de l'opinion publique. Ensuite, après l'introduction en Italie de la loi sur le divorce, il réaffirma que l'indissolubilité du mariage devait aussi être reconnue formellement par la législation civile. Il poussa l'Église italienne et le parti de la Democrazia Cristiana (Démocratie chrétienne), qui recueillait alors le consensus de la majorité des catholiques, à s'engager dans une bataille politique et sociale épuisante et ruineuse, qui se conclut par une défaite électorale au referendum pour l'abrogation de la loi sur le divorce, le 12 mai 1974.

Dans les années soixante-dix Paul VI fut d'un côté harcelé par les milieux conservateurs parce qu'il poursuivit le renouveau de Vatican II, et de l'autre toujours plus durement et plus souvent critiqué et contesté par les représentants de la dissension catholique en raison de sa modération. Le pape, de plus en plus isolé, se replia donc sur une ligne plus sombre, caractérisée par un jugement toujours plus problématique et négatif sur la situation de l'Église et de la société occidentale.

Avec l'exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* (8 décembre 1975) concernant l'évangélisation dans le monde moderne, publiée à dix ans de la conclusion de Vatican II, Paul VI mit au point son dialogue critique avec la Modernité en distinguant les catégories suivantes : sécularisation et sécularisme. Il reconnaissait, pour la première et en accord avec le dernier Concile, une 'certaine autonomie' de la foi envers les lois qui régissaient l'univers. Au contraire, il blâmait dans le seconde « une conception du monde d'après laquelle ce dernier s'explique par lui-même sans qu'il soit besoin de recourir à Dieu ; Dieu devenu ainsi superflu et encombrant. Un tel sécularisme, pour reconnaître le pouvoir de l'homme, finit donc par se passer de Dieu et même par renier Dieu ».⁹

Certains perçurent dans ces affirmations la fin d'une vision de chrétienté (ou de nouvelle chrétienté) chez Paul VI,¹⁰ un pape à la fois « moderno e post-moderno ».¹¹ Je me borne à souligner que Paul VI, même dans l'*Evangelii nuntiandi*, continuait de penser à une Église qui gardait son rôle de maîtresse en humanité, bien que d'une façon non confessionnelle.

9 Paul VI, *Evangelii nuntiandi*, nr. 55. URL http://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html (2017-01-07).

10 Cf. De Giorgi, *Paolo VI*, 676-7.

11 De Giorgi, *Paolo VI*, 743.

Sources imprimées

Paul VI. *Ecclesiam suam*. URL <https://goo.gl/zQwsng> (2017-01-07).

Paul VI. « Motu proprio *Ecclesiae Sanctae* ». *Acta Apostolicae Sedis*, 58, 6 août 1966, 757-87.

Paul VI. « Motu proprio *Ingravescentem Aetatem* ». *Acta Apostolicae Sedis*, 62, 1970, 810-13.

Paul VI. *Evangelii nuntiandi*. URL <https://goo.gl/PyWuaP> (2017-01-07).

Bibliographie

Alberigo, Giuseppe (éd.). *Histoire du concile Vatican II*. 5 vols. Version française sous la direction de Étienne Fouilloux. Paris ; Louvain : Cerf-Peeters, 1997-2005.

Chenau, Philippe. *Paolo VI. Una biografia politica*. Roma : Carocci, 2016 (or. éd., *Paul VI. Le souverain éclairé*. Paris : Cerf, 2015).

De Giorgi, Fulvio. *Paolo VI. Il papa del Moderno*. Brescia : Morcelliana, 2015.

École française de Rome (éd.). *Paul VI et la modernité dans l'Église = Actes du colloque organisée par l'École française de Rome* (Rome, 2-4 juin 1983). Rome : École française de Rome, 1984.

Toscani, Xenio (a cura di). *Paolo VI. Una biografia*. Brescia ; Roma : Istituto Paolo VI-Studium, 2014.

Le pontificat romain dans l'époque contemporaine The Papacy in the Contemporary Age

sous la direction de | edited by Giovanni Vian

Jean-Paul II et la compréhension moderne du politique Résistances et ajustements

Philippe Portier
(École Pratique des Hautes Études, Paris, France)

Abstract This text presents pope Jean-Paul II's thought on modernity. It highlights the existence of an ambivalence. The Polish pope, very widely inspired by the phenomenology and by the conciliar event, is situated by no means in a traditionalist perspective: the modern world, he says, is stemming from the Christian matrix; it continues to carry the essential values, such as freedom, equality and brotherhood. However, this world is not flawless. By separating from God's law, it locked itself into a 'culture of death' of which it shows, for example, the anomic legislations on the family. The analysis calls a model of 'integralist' reinvestment, structured around the program of 'new evangelization'.

Sommaire 1 Critiquer la modernité. – 2 L'engendrement chrétien de la modernité. – 3 La trajectoire agnostique de la modernité. – 4 Rédimer la modernité. – 5 La répudiation de la « chrétienté sacrée ». – 6 L'édification d'une « chrétienté profane ».

Keywords John Paul II. Modernity. Concile Vatican II. New Evangelization. Freedom of conscience.

Dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Hegel a cette formule éclairante pour décrire le passage à la modernité :¹ « L'époque est celle de l'esprit libre. Le droit de la liberté subjective constitue le point critique et central de la différence entre l'Antiquité et les Temps Modernes. Ce droit devient le principe universel d'une nouvelle forme de monde ». ² Une rupture s'indique ici. L'homme se trouvait hier assujéti au droit divin-naturel. Une téléologie, dessinée par l'Eglise, le déterminait : il devait, pour accéder au salut et, ici-bas, à une certaine quiétude d'existence, répondre aux devoirs de son essence. Cette adresse de saint Augustin, extrait des *Confessions*, rendait compte de cette conception hétéronome de la vie : « Seigneur, c'est quand je t'obéis davantage que je me sens plus libre ».

1 Ce texte reprend les éléments d'une communication donnée dans un colloque tenu à l'Institut catholique d'études supérieures de la Roche-sur-Yon en 2008, sous la direction de Philippe Bénéton et de Marie-Jeanne Seppey. Les Actes ont fait l'objet d'une publication sous le titre *Penser le monde moderne*.

2 Hegel, *Leçons sur la philosophie*, 340.

Avec les Lumières, préparées certes par le travail souterrain de l'Évangile,³ on entre dans l'univers de l'autonomie. Chacun, c'est là le sens de la formule hégélienne, se veut 'souverain de lui-même', n'acceptant de se soumettre à d'autres normes que celles qu'il fait advenir par les décrets de sa propre volonté. La croyance en Dieu peut bien persister. Elle n'empêche pas les êtres de vivre désormais dans « cet art nouveau des séparations »,⁴ qui laisse l'univers humain à part de toute subordination à la loi numineuse.

Cette dissociation d'avec l'âge théologico-politique procède, selon l'expression de Michel de Certeau, d'une « sécularisation du pensable ». La sécularisation affecte d'abord à la conception du sujet. On pensait l'existence humaine, hier, à partir du paradigme de la dépendance : l'homme se trouvait rivé à la normativité que Dieu avait établie. La liberté n'avait rien alors d'une auto-affirmation de soi. Elle trouvait sa signification dans le fait de se soumettre aux 'prescriptions de la loi éternelle'. La rupture moderne fait prévaloir une axiomatique de l'autonomie : le sujet devient alors, tandis que se défait l'ordre finalisé de la nature, à lui-même son propre centre, « l'auteur de ses jours » selon la formule du Coriolan de Shakespeare. La philosophie des droits de l'homme exprime ce tournant : les facultés premières (liberté de croyance et liberté d'expression, droit de propriété et liberté du travail, parmi d'autres) qu'on reconnaît au sujet visent à lui permettre de dessiner son propre séjour d'existence. La sécularisation concerne aussi la conception du pouvoir. Dans l'âge ancien des choses, le gouvernement s'inscrivait dans la 'grande chaîne de l'être' : il avait mission de conduire ses sujets sur le chemin du bien et du salut, en établissant des distinctions juridiques entre ses sujets en fonction de leurs appartenances religieuses. Rien de cette politique de la vérité ne demeure dans la civilisation nouvelle. La loi de l'État se dissocie du droit divin. Elle ne se donne pour visée désormais, loin de toute référence à la *bona vita*, que de poser, par l'« ordre public » qu'elle détermine, les conditions de possibilité d'un exercice harmonieux des droits de l'homme. La sécularisation regarde enfin la conception de l'histoire. Dans le monde chrétien d'hier, la marche du temps est tendue, mystérieusement, vers l'advenue de la parousie. Elle ne fait signe vers aucune espérance temporelle. On se satisfait donc, dans l'attente de la réconciliation finale, de reconduire ce qui fut, de répéter des règles d'existence dont l'inscription dans la durée exprimait le caractère providentiel. Avec la modernité, l'histoire s'affirme au contraire comme un champ infini de développement. Elle devient le lieu même de réalisation de l'humain. Cette idée du progrès fait corps avec la réévaluation, déjà évoquée, du concept de sujet : elle donne aux êtres, en les confiant à

3 Hegel, *Leçons sur la philosophie*, 340.

4 Walzer, « La justice ».

l'artifice de leur volonté, son quitus pour abattre les servitudes venues du passé et construire, sur ses décombres, un cadre inédit d'accomplissement.

Cette installation de l'Occident dans l'imaginaire moderne a engendré des réactions diversifiées dans le champ philosophique. On peut tenter de les rassembler autour de trois grandes positions. Il nourrit sans doute un refus traditionaliste. On en voit les premiers signes dès la fin du règne de Louis XIV, autour de Fénelon par exemple. Il se renforce bientôt, avec Maistre ou Bonald, des angoisses suscitées par la Révolution française. On relève là l'antinomie des promesses et des réalisations : alors qu'il annonçait un univers de plénitude, le monde issu des Lumières a tout détruit des stabilités protectrices d'hier, et a plongé le monde dans le cycle infini de la violence et de l'injustice. Ce discours de la dérégulation, on l'a vu à l'œuvre au XXe siècle dans l'ontologie politique de Martin Heidegger, qui n'hésitait pas à relier les massacres d'Auschwitz à l'expansion de la « métaphysique cartésienne de la subjectivité », et à prôner de là le rapatriement de l'étant sous le dais sacré de l'Être. La deuxième position se construit autour de la pensée libérale. On se souvient de Germaine de Staël ou de Benjamin Constant : la société moderne ouvre sur la liberté, définitivement. On peut avoir à l'esprit bien sûr les drames de l'époque révolutionnaire, la Terreur en particulier : ils ne procèdent nullement de l'individualisation des conditions, mais de la tentative jacobine de faire retour à l'ordre organique des sociétés anciennes. Un auteur comme Karl Popper s'est inscrit à leur suite, au moment des totalitarismes, à travers sa défense du rationalisme critique, et des horizons d'autonomie vers lesquels il fait signe. Rawls de même, au moins dans sa *Théorie de la justice*. Le dépassement républicain⁵ signale une troisième attitude. On se souvient de l'ambivalence de Rousseau vis-à-vis des Lumières :⁶ s'il salue l'entreprise d'émancipation à l'égard de la théocratie dont elles sont porteuses, il se désespère en revanche de la dislocation de la relation humaine qu'elles induisent. A ce risque-là, il répond par le projet de placer le social sous contrôle du politique : on doit de nouveau, mais sans référence cette fois à la transcendance portée par l'Eglise, réassocier les êtres dans un collectif englobant dont ils seront à la fois les auteurs et les sujets. Ce dessein de refaire du corps à partir des individualités souveraines n'a pas disparu de l'espace de la théorie politique : le montrent aujourd'hui, parmi d'autres exemples, les élaborations d'un Quentin Skinner ou d'un Philip Pettit, organisées autour du projet de réactiver, contre l'éparpillement des subjectivités, la participation civique.

Le catholicisme n'est pas demeuré à part de ce grand débat occidental. Les papes de l'ère préconciliaire ont pris fortement position. Pie IX no-

5 Auquel on associe parfois le socialisme. Voir, sur ce point, les analyses de Furet, *Le passé*.

6 Melzer, *Rousseau*.

tamment qui donne le ton à toute la période, avec son anathème fameux dans le *Syllabus* de 1864 : « Le pontife romain ne peut se réconcilier avec la liberté, le progrès, la civilisation moderne ». Vatican II n'a pas clos le questionnement. Ni Jean XXIII, ni Paul VI, ni Benoît XVI, n'omettront de s'interroger sur le devenir d'un monde laissé, à distance des lois de Dieu, aux déterminations simplement de la « liberté subjective », ou, comme le répète le pape François aujourd'hui, aux tentations du « relativisme ».⁷ Jean-Paul II s'inscrit dans cette succession. Il n'est pas une de ses quatorze encycliques, pour ne retenir que cette catégorie de textes, qui ne fasse référence au monde né des Lumières. En la matière, sa réflexion s'alimente à trois sources qu'il a découverte au moment de sa formation. Elle doit beaucoup, sans nul doute, à la tradition romantique portée par Mickiewicz ou Słowacki, si prégnante dans la Pologne de son enfance. Karol Wojtyła en fera lui-même confiance : dans ce registre, une pièce de Krasiński, qu'il interprétera avec le Théâtre rhapsodique, l'a marqué tout spécialement, *La non-divine comédie*, qui met aux prises, à travers les figures d'Henrick et de Pancracy, l'inexpiable combat de la civilisation chrétienne et de la barbarie athée. On ne saurait sous-estimer non plus l'impact de la philosophie thomiste. L'éducation universitaire qu'il a reçue, au séminaire clandestin de Mgr Sapieha pendant la guerre puis à l'Angelicum de Rome, l'a installé, loin de la philosophie de l'autonomie, dans une théorie téléologique de la nature : l'homme est constitué d'une essence, créée par Dieu même, où il trouve ses principes d'achèvement. Il faut faire sa place enfin à l'influence de la phénoménologie schélérienne, à laquelle il a consacré sa seconde thèse. Wojtyła peut bien la prendre en défaut sur sa théorie de l'émotion. Il en retire cependant cette idée-force, qu'on retrouve dans les textes du concile Vatican II, que l'adéquation de l'homme à la vérité divine-naturelle ne peut s'actualiser que dans l'adhésion subjective à son contenu,⁸ à distance donc d'une pure soumission à « des abstractions et à des principes théoriques ».⁹

Ce complexe d'influences interdit à Jean-Paul II de se retrouver dans l'une des trois lectures de la modernité évoquées plus haut. La posture traditionaliste ? Maître n'envisageait aucun compromis avec le régime né des Lumières : les droits de l'homme, expliquait-il, éloignent les êtres de la loi de leur nature ; il n'est que la contrainte d'un pouvoir autoritaire, attaché aux règles de la tradition, pour établir un régime convenable d'existence. Rien de tel dans la pensée wojtylienne. Son souci, hérité de Scheler, de faire droit à l'expérience personnelle dans la recherche de la vérité conduit le pape polonais à se défier des régimes d'ordre, même catholiques, et

7 Portier, « Le pape François », 615 ss.

8 Sur cet arrière-plan de la pensée de Jean-Paul II, Portier, *La pensée de Jean-Paul II*.

9 Ratzinger, « Sur Jean-Paul II ».

à considérer avec faveur le pluralisme propre aux régimes constitutionnels de la modernité. Faut-il le situer alors du côté de l'école libérale ? Il adhère, certes, à certains de ses principes d'organisation. Il n'en partage nullement la philosophie fondatrice. Celle-ci, en rupture avec la tradition personnaliste dont s'est toujours nourrie la civilisation chrétienne, assoit la société sur l'axiome d'utilité. Il faut au contraire, affirme Jean-Paul II, l'édifier de nouveau sur le principe de solidarité : les êtres doivent faire corps autour d'un idéal commun, non point se laisser guidés par la logique des intérêts, d'où procède la dérégulation de nos sociétés. Sommes-nous là dans l'espace du républicanisme ? Pas davantage. La liberté politique de Wojtyła n'est pas celle, toute immanente, d'un Barber ou d'un Sunstein. Si les êtres doivent s'inscrire dans une communauté d'existence, c'est en se plaçant dans l'orbite d'un droit qui dépasse de toutes parts les raisons humaines : le bien commun qu'il s'agit de construire trouve l'essentiel de ses déterminations dans le droit naturel, où se reflète la sagesse divine.

On voit ainsi ce qui fait la singularité du pape polonais dans son rapport à la modernité. Il la critique d'abord : si la révolution des valeurs des XVII^e et XVIII^e siècles, d'où proviennent ensemble le libéralisme et le républicanisme, présente des aspects positifs, en particulier la reconnaissance qu'elle accorde à la liberté, elle a le tort cependant d'avoir voulu construire le vivre ensemble à part de la loi de Dieu. Il la rédime ensuite. Puisque le mal de la modernité vient de la séparation d'avec la transcendance, il n'est, pour retrouver l'harmonie, que de replacer le christianisme au fondement de nos existences individuelles et collectives. On suivra la démonstration de Karol Wojtyła, demeurée inchangée sur ce terrain du début à la fin de son pontificat, dans le mouvement dialectique qui la supporte.

1 Critiquer la modernité

Le spectacle de la modernité, constate Jean-Paul II, appelle un jugement nuancé. On ne peut adhérer totalement aux vitupérations traditionalistes : l'univers issu de 1789 porte des principes dont il faut reconnaître le contenu civilisateur. Cette reconnaissance ne relève pas simplement d'un jugement pratique ; elle se constitue aussi à partir d'une évaluation généalogique : l'axiologie des Lumières trouve son lieu premier d'engendrement dans la proposition même de l'Évangile. Faut-il alors vouloir réconcilier totalement les chrétiens et les modernes ? Evidemment non, estime le pape. Malgré son dessein émancipateur, le monde moderne s'est dissocié, par plus d'un trait, de la rationalité dont il se prétendait porteur : rien n'est venu des réconciliations annoncées ; on a vu, tout à rebours, l'injustice et la violence s'étendre, émanées l'une et

l'autre de l'oubli de l'Être auquel a conduit, de Kant à Nietzsche,¹⁰ l'exaltation de la souveraineté humaine.

2 L'engendrement chrétien de la modernité

La pensée catholique nous fournit deux grands modèles d'analyse de l'émergence de la modernité, le modèle de Joseph de Maistre, et celui de Jacques Maritain. Le modèle maistrien n'admet aucun espace d'intersection entre le christianisme et la modernité. Celle-ci s'est imposée dans le rejet brutal de celui-là : elle est le produit d'une entreprise, 'diabolique', de divinisation de l'humain. Saint Augustin voulait que triomphe « l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi » ; c'est de la posture inverse - « l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu » - que s'est engendrée la civilisation des Lumières. Le modèle maritainien, tel qu'il s'impose à la faveur du séjour américain de l'écrivain, restaure la relation en revanche. Les deux univers mentaux ne sont pas ici en situation d'exclusion réciproque, mais dans un rapport de continuité : les grands principes de la République moderne, « la liberté, l'égalité et la fraternité », trouvent leur foyer de constitution dans la philosophie des Ecritures. L'auteur de *L'homme et l'Etat* ajoute qu'ils se sont « providentiellement » actualisés au cours de la période récente, à la faveur du « progrès de la conscience universelle ».

Jean-Paul II est clairement maritainien sur ce point.¹¹ Son ouverture au personnelisme, sa lecture de Scheler, son engagement au service de la ligne dominante du Concile, lors notamment de l'élaboration de *Gaudium et spes et Dignitatis humanae*, le mettent en phase sans conteste avec cette idée que la modernité n'est pas nécessairement l'autre de la tradition chrétienne, mais en quelque façon sa forme prolongée. Il le dit ainsi, dans ce texte que lui présente la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, lors de la controverse autour de la théologie de la libération : « La question de la liberté et l'aspiration à la libération, qui sont les principaux signes des temps du monde contemporain, ont leur racine première dans l'héritage des traditions. [...] Sans cette référence à l'Évangile, l'histoire des siècles récents demeure totalement incompréhensible ».¹² Cette influence du dépôt chrétien se repère à deux niveaux au moins. Elle joue, en premier lieu, sur l'approche de la technique. Le monde moderne est prométhéen.

10 Pour Jean-Paul II, le kantisme, malgré la maxime du respect de l'autre qui le porte, est, en tant qu'il dissocie « la loi morale » du « ciel étoilé », l'antichambre du relativisme nietzschéen. Voir *infra*.

11 Sur la part de la pensée de Jacques Maritain dans la pensée de Karol Wojtyła, Guellec, *Jean-Paul II*.

12 Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Libertatis conscientia*, nr. 5.

Il exalte, plutôt que la contemplation des essences éternelles, la puissance transformatrice de l'humain. Aux yeux de Jean-Paul II, cette posture n'est pas antichrétienne. On le voit, explique-t-il, dès le livre premier de la *Genèse*, lorsque le Créateur intime à sa créature d'entretenir une relation 'transitive' avec l'environnement externe : l'homme devra 'dominer' le monde, le « transformer ».¹³ L'entrée (récente) dans l'histoire de cette grande idée s'est d'ailleurs traduite par des 'succès remarquables' : « Désormais, une existence dans la dignité peut raisonnablement être envisagée pour tous les êtres humains ».¹⁴ Faut-il alors, à la manière du médiéviste américain Lynn White,¹⁵ poser le principe d'une identité absolue entre le christianisme et l'industrialisme ? Nullement bien sûr. Les modernes, à la suite de Descartes, subsument le concept de *praxis* sous celui de *poiesis*. Ce n'est pas le cas de Wojtyła, qui rappelle, dans la ligne d'Aristote et de saint Thomas, que l'activité des hommes n'est nullement indéterminée (ce que suggère le concept de *poiesis*). Comme la *praxis* des Anciens, elle doit respecter 'l'ordre des choses', et, de là, toujours faire droit à la « transcendance de la personne humaine ».¹⁶ Le postulat n'est pas sans conséquence : il débouche sur la condamnation de toutes les pratiques qui aboutiraient, comme la procréation médicalement assistée ou la recherche sur les cellules embryonnaires par exemple,¹⁷ à attenter à la structure ontologique du sujet.

L'activité politique est-elle redevable d'une lecture différente ? On a dit souvent à Rome même que, fondée sur les droits de l'homme, l'art moderne du gouvernement témoignait d'une rupture radicale avec l'univers théocentrique du christianisme. Ce n'est pas, là non plus, le point de vue de Jean-Paul II. La Déclaration des droits de l'homme provient, affirme-t-il, de l'esprit insufflé par le Christ dans la conscience occidentale. On ne saurait donc se prétendre chrétien sans remettre en cause les régimes de servitude politique, ni adhérer au principe démocratique. L'allocution du Bourget en juin 1980 l'explique clairement : « Que n'ont pas fait les fils et les filles de votre nation pour la connaissance de l'homme, pour exprimer l'homme par la formulation de ses droits inaliénables ! On sait la place que les idées de liberté, d'égalité et de fraternité tiennent dans votre culture,

13 Jean-Paul II, « *Laborem exercens* », nr. 25. On peut retrouver les encycliques de Jean-Paul II dans le recueil préfacé par le cardinal Joseph Ratzinger, *Les encycliques de Jean-Paul II*.

14 Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Libertatis conscientia*, nr. 6.

15 White, « *The Historical Roots* ».

16 Pour une exploration plus complète, Portier, « Jean-Paul II et la question du travail ».

17 Voir à ce sujet l'Instruction de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Donum vitae* (1987). Sur cette théologie de la vie, voir Portier, « La philosophie catholique ». Voir aussi Semen, *La sexualité*.

dans votre histoire. Au fond, ce sont là des idées chrétiennes ». ¹⁸ Il n'est d'ailleurs que de reprendre le geste de Jésus. Tout renvoie dans ses paroles à cette idée que la grandeur de l'homme lui vient de la capacité que Dieu lui a donnée de s'autodéterminer, même dans les domaines les plus essentiels comme celui du rapport à la vérité divine. On a vu des catholiques, tout au long de l'histoire, vouloir imposer leur foi par le fer. Il est clair qu'ils ont manqué à l'enseignement du Christ : « Le Dieu transcendant a laissé l'homme totalement libre d'entrer en communion avec Dieu ». ¹⁹ Mais là encore, le discours demeure dans un cadre téléologique. L'adhésion à la forme démocratique ne conduit pas le pape à faire doit à la philosophie subjectiviste à laquelle l'ont associée souvent les théoriciens des Lumières. Condorcet disait en 1792 que « ni la Constitution, ni les droits de l'homme ne doivent être présentés comme des tables descendues du Ciel ». ²⁰ Soucieux d'articuler liberté et vérité, ²¹ Wojtyła nous convoque au contraire à relier la délibération collective à la « sagesse de Dieu » : ²² c'est d'elle, et non de la volonté des hommes, que procèdent uniment sa validité éthique et son utilité pratique. Il l'écrit en particulier, parmi d'autres textes, dans son encyclique *Centesimus annus* : « Le caractère moral de la loi n'est pas automatique. Il dépend de la conformité à la justice de Dieu ». ²³ Cette déclaration de provenance thomiste a sa conséquence : si elle venait à transgresser l'ordre des choses, une loi, même approuvée par le peuple, « ne serait pas une loi, mais une violence », qui justifierait l'objection de ceux auxquelles elle s'impose. Dans sa *Théologie politique*, Carl Schmitt rappelait que « Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés ». ²⁴ La sentence pourrait être reprise en partie par Jean-Paul II. Si le monde issu de 1789 s'est nourri en effet des principes chrétiens, il n'a pas daigné cependant en assumer toute la dette : se dissociant de son origine, il a entrepris de se construire sur le fondement de l'agnosticisme.

18 Jean-Paul II, « Homélie à la messe du Bourget », 1er juin 1980.

19 Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Libertatis conscientia*, nr. 6.

20 Condorcet, *Rapport et projet*, 1792.

21 Sur cette articulation, Guggenheim, *Pour un nouvel humanisme*.

22 *Messe à Le Bourget, Homélie de Jean-Paul II*, 1er juin 1980.

23 Jean-Paul II, « *Evangelium vitae* », nr. 71-5.

24 Schmitt, *Théologie politique*, 46.

3 La trajectoire agnostique de la modernité

Le régime de modernité s'avance donc au nom d'une intention émancipatrice : il s'agit de substituer à l'organisation hiérarchique de l'Ancien Régime une convivance politique assise sur l'autonomie des êtres. Ce royaume de la liberté est-il advenu ? Karol Wojtyła voit bien certes que les hommes se sont libérés de bien des chaînes. D'autres servitudes se sont imposées cependant, parfois plus affligeantes encore que celles qui marquaient les siècles aristocratiques. On ne trouvera pas l'origine de cette oppression, comme chez Marx, dans la configuration du régime de propriété, ni, comme chez Hayek, dans la persistance de l'ethos organiciste. C'est ailleurs qu'il se loge : si le monde contemporain rend l'homme étranger à lui-même, c'est d'abord parce qu'il s'est dissocié de la parole de Dieu.

Aucun des « deux jumeaux de la modernité » (Heidegger) n'échappe à la critique du pontife. Les innombrables textes que Karol Wojtyła a laissés sur les régimes communiste et libéral font corps autour d'une idée commune : tous deux ont attenté à la liberté des êtres, quoique par des voies différentes. A l'Est, les gouvernements l'ont supprimée tout bonnement. Croyant promouvoir une égalité réelle qui n'est jamais venue, ils ont aboli le droit, pourtant naturel, de propriété, et la liberté, tout aussi substantielle, d'expression politique. Plus gravement encore, au motif qu'il ferait obstacle à la vraie libération de l'homme, ils n'ont cessé de limiter, en usant même de la violence, l'exercice du droit à la liberté religieuse. L'Ouest présente sans doute un mode de fonctionnement plus conforme aux prescriptions du droit naturel : il affirme la liberté d'expression, consacre le droit de propriété, admet la liberté de foi, laisse les Eglises s'organiser à leur gré. Il reste que son système, du fait de son indétermination morale, débouche aussi sur l'oppression. Oppression des travailleurs par exemple. Au nom d'une conception absolutiste de la propriété, on a longtemps autorisé « la petite minorité des opulents », selon l'expression de Léon XIII dans *Rerum novarum*, à réduire les ouvriers, dans l'entreprise, à leur seule fonction instrumentale. Les choses n'ont pas tellement évolué : en dépit du discours des droits de l'homme, les revenus demeurent parfois indignes, les emplois souvent précaires, les tâches bien aliénantes pour des catégories entières de la population. Oppression des enfants pareillement. Sous le prétexte que chacun doit pouvoir, sans entrave, 'vivre selon ses désirs', l'Occident n'hésite plus, on le voit avec les législations sur l'avortement ou la procréation médicalement assistée, à faire droit aux requêtes les plus insensées, comme celles qui veulent ôter la vie les plus faibles d'entre nous. Le concept de 'totalitarisme' a été proposé, dans les années '30, pour penser la comparabilité des régimes nazi et stalinien. Horrifié par « l'holocauste des tout-petits » à l'instant évoqué, Jean-Paul II étend son champ d'application aux régimes pluralistes mêmes : tout démontre, dans le déclin de ces dernières décennies, qu'« une démocratie sans valeurs

peut se transformer aisément en un totalitarisme déclaré ou sournois ». ²⁵ Le problème est d'autant plus vif, aux yeux du pontife, que les sociétés du sud, où demeurent encore des réserves de tradition, sont l'objet de l'expansionnisme des « cultures de mort » venues du nord. ²⁶

Si la dette culturelle qu'ils ont contractée à l'égard du dépôt chrétien interdit, contrairement à ce qu'avance Hans Blumenberg, de se distinguer par une « légitimité » propre, ²⁷ on ne peut donc pas, pour autant, en faire une expression parfaite de l'idéal historique chrétien. Celui-ci ouvre en principe, malgré la présence du mal, sur une certaine harmonie d'existence, celui-là dessine, on vient de le rappeler, un univers d'exclusion. Cet écart est le produit d'un rejet : la modernité a conservé, dans leur forme, les catégories chrétiennes, elle en a simultanément répudié la substance : « la liberté, l'égalité, la fraternité » ont été pensées, depuis le Siècle des lumières, indépendamment de « toute référence à Dieu et à la sagesse morale », ²⁸ « les droits de l'homme » indépendamment de toute ordination aux « droits de Dieu ». ²⁹ Jean-Paul II précise que cet « immanentisme éthique » s'est construit dans un double mouvement. On a assisté, d'une part, à la répudiation du paradigme de la nature. La thèse chrétienne est finaliste : elle fixe les hommes dans une téléologie voulue par Dieu même, qui leur indique les règles de la bonne vie. La thèse moderne est atomiste. Réduisant la nature à n'être qu'un réservoir de matière informe, elle renvoie le sujet à ses seules déterminations subjectives : dans son ordre, « l'homme se laisse confirmer dans le statut de l'individu alors qu'il est une personne douée d'une perfection particulière ». ³⁰ Certes, demeure encore, parfois, la croyance en un Dieu créateur, grand horloger de l'univers ; on le veut lointain, 'caché', exclu du monde qu'il a porté à l'existence, et sans influence sur le destin des hommes.

On a assisté, d'autre part, à l'appesantissement du paradigme de l'utilité. Leo Strauss relevait naguère que la destruction de l'idée de nature s'était accompagnée de l'expansion de l'idée d'intérêt. ³¹ Wojtyła énonce le même argument. Faute d'être relié à une normativité objective, faute de pouvoir s'appuyer sur la loi naturelle-divine (dans l'interprétation autorisée qu'en donne l'Église), le sujet s'est laissé emporter hélas par les tendances 'sensibles' de son 'moi inférieur'. Au lieu de répondre à la règle d'or qui lui intime de toujours insérer le point de vue de l'autre dans son

25 Jean-Paul II, « Centesimus annus », nr. 14.

26 Jean-Paul II, « Sollicitudo rei socialis », 1987 ; Jean-Paul II, « Centesimus annus », 1991.

27 Selon l'expression de Blumenberg, *La légitimité des temps modernes*.

28 Jean-Paul II, « Homélie à la messe du Bourget ».

29 Jean-Paul II, « Allocution au Président de la République du Brésil ».

30 Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Libertatis Conscientia*, nr. 7.

31 Strauss, *Droit naturel*.

propre champ d'expérience, il a fait droit à la logique du désir et de la puissance. Cette pensée de l'utilité trouve ses principes dans l'empirisme d'un Bentham (qui a nourri le libéralisme anglo-saxon) ou dans l'historicisme d'un Marx (qui a structuré l'expérience communiste). En dépit des apparences, elle est redevable aussi, ajoute le pape, à l'œuvre de Kant. Sans doute l'impératif catégorique intime-t-il aux hommes de donner à la maxime de leur action un caractère universalisable, et, de là, à intégrer dans leurs choix le souci de l'autre. Il reste que l'obligation morale ainsi énoncée, parce qu'elle est, faute de faire droit à la substance individuelle de la nature rationnelle,³² purement formelle, et que son contenu se trouve renvoyé à la subjectivité de chacun, ne leur permet pas de réellement s'extraire des attractions de l'intérêt.³³

4 Rédimer la modernité

Cette interprétation du déclin de la modernité, qui fournit une clé aussi pour comprendre l'horreur d'Auschwitz, ouvre sur une possibilité de rachat. Puisque le monde moderne souffre de s'être exilé de la loi de Dieu, il n'est que de le replacer sous son régime d'influence. On rappelait plus haut la place de *La non-divine comédie* de Krasinski dans le paysage imaginaire de Wojtyła ; c'est bien encore le même combat qu'il s'agit de mener, celui de la civilisation chrétienne contre les forces de l'athéisme, qu'il soit théorique (comme dans les systèmes communistes) ou pratique (comme dans les systèmes libéraux). Jean-Paul II le dit ainsi au Symposium des évêques d'Europe en 1982 : « Les solutions doivent être recherchées à l'intérieur de l'Église et du christianisme, c'est-à-dire dans la vérité et la grâce du Christ, Rédempteur de l'homme, centre du cosmos et de l'histoire ».³⁴ On aura soin de noter cependant que ce dessein de tout restaurer dans le Christ ne fait nullement fond sur la nostalgie des temps médiévaux : c'est une influence que l'Église revendique, non un pouvoir de commandement.

5 La répudiation de la « chrétienté sacrale »

L'expression est empruntée à Jacques Maritain dans *Humanisme intégral* (1936), écrit dans le cadre du débat ouvert par l'encyclique de Pie XI - *Quas primas* (1925) - sur la théologie de la « royauté sociale du Christ ». Elle renvoie au modèle grégorien, venu du Moyen-âge : dans son schéma, le

32 Selon l'expression de Boèce.

33 Sur ce point, Jean-Paul II, *Mémoire et identité*.

34 Jean-Paul II, « Allocution au 5e Symposium des évêques d'Europe ».

pouvoir politique, simple département de l'Eglise, a mission d'homogénéiser la société autour de la vraie foi. Nulle autonomie, nulle latéralité : les opinions doivent, par la coercition s'il le faut, revenir au chemin qu'indique le magistère. On se souvient que le philosophe de Meudon avait récusé ce système d'interpénétration de l'Eglise et de l'Etat, dont on pourrait trouver un prolongement contemporain dans la figure théologique de l'« Etat catholique ».³⁵ Deux points lui semblaient devoir fonder ce rejet : son inapplicabilité pratique en un temps de pluralité des convictions, son illégitimité éthique plus encore en tant qu'il ouvre nécessairement, contre le message évangélique, sur une politique de la violence.

Jean-Paul II marche, ici aussi, sur les brisées de Maritain, et s'inscrit dans le sillage du concile Vatican II qui a rompu avec la pensée, portée jusqu'à Pie XII par tous les pontifes, de l'Etat catholique. Il explique, comme dans son allocution de 1988 au Parlement européen, qu'il n'est pas question, ce que fait le courant intégriste réuni autour de Mgr Lefebvre, de « rêver d'un retour à l'époque du Moyen-âge, lorsque la société ecclésiale absorbait la totalité de la société civile »³⁶ et empêchait l'expression publique des convictions dissidentes. A plusieurs reprises, il fait même 'repentance' pour les discriminations perpétrées, ou parfois les exactions commises, dans la perspective de maintenir l'unité de foi. Ce discours-là n'est pas le produit seulement d'une réflexion sociologique sur la pluralisation des sociétés contemporaines, et le désordre qui résulterait d'une politique d'unification forcée des conduites. Elle est la résultante aussi d'une réflexion philosophique. Celle-ci porte, d'une part, sur la notion de liberté. On l'a, en Eglise, trop longtemps méprisée, pour lui préférer la vérité, telle qu'elle est proclamée par la hiérarchie. Karol Wojtyła entend la réévaluer : « La vraie vérité, dit-il, est que nous soyons capables de choisir le bien sans contrainte ».³⁷ Cette position se repère très tôt dans son œuvre. Sa thèse sur Scheler l'énonce déjà, et plus tard ses interventions au Concile lors de la discussion de *Dignitatis humanae*, ou son ouvrage de 1969 *Personne et acte*. On en devine la raison, qu'on trouve également chez l'auteur d'*Humanisme intégral* : loin d'être une 'cire molle', ce que suggèrent les théoriciens de la théocratie, l'homme se rassemble tout entier autour de la conscience subjective qui lui a été donnée ; privé de son autonomie de décision, il se trouverait nié dans sa constitution ontologique. C'est Dieu d'ailleurs – sous la figure du Père lorsqu'il crée l'homme, sous celle du Fils lorsqu'il le sauve – qui le proclame, en lui offrant le droit de choisir librement l'alliance qu'il lui propose. On voit de là pourquoi il faut se dé-

35 Sur les théologies du rapport Eglise/Etat aux XIXe et XXe siècle, voir Minnerath, *Le droit*.

36 Jean-Paul II, « Allocution au Parlement de Strasbourg », 11 octobre 1988.

37 Jean-Paul II, « Allocution à l'Assemblée générale de l'Unesco », 2 juin 1980.

tourner du régime de « chrétienté sacrale » :³⁸ discriminant les êtres, les châtiant parfois pour leurs adhésions, il leur interdit d'exercer, en matière de foi, leur liberté de choisir, où se loge pourtant une part essentielle de leur dignité. On ne conclura pas bien sûr que Jean-Paul II, en rappelant de la sorte que l'adhésion religieuse ne vaut que si elle valide une expérience personnelle, accède aux postulats indifférentistes de la pensée moderne. On l'a relevé déjà : la conscience, chez lui, n'est pas auto-constituante. Elle fait signe vers une objectivité préalable – la « vérité » de Dieu que l'Eglise proclame –, qu'elle doit rejoindre, même si c'est, sur ce terrain de la foi,³⁹ au rythme et selon les itinéraires qu'elle se choisit.

La pensée wojtylienne s'arrête, d'autre part, sur la notion de politique. Les régimes de « chrétienté sacrale » se sont toujours agencés autour de modes autoritaires d'organisation du pouvoir : le jugeant incapable d'élire par lui-même le chemin du bien, ils excluaient le peuple du gouvernement, dont ils confiaient la responsabilité à une élite du savoir – c'est la grande thématique, sous l'Ancien Régime, du 'roi platonicien' –, elle-même soumise à la tutelle des clercs. Rien de tel dans la pensée du pape polonais : les peuples, rappelle-t-il constamment, doivent avoir la possibilité de décider du bien commun. Cette défense de la participation populaire, de la « mise en commun des actes et des paroles politiques » (Arendt), s'accompagne d'une adhésion aux technologies libérales (dont on trouve, on l'a déjà noté, le principe d'inspiration dans l'Évangile même). Elles concernent l'institution du pouvoir : Wojtyła ne laisse d'affirmer l'importance du droit de suffrage, et du droit de former librement, pour donner corps à l'expression politique des électeurs, des associations et des partis. Elles regardent aussi la surveillance du pouvoir : l'autorité doit être arrêtée par une Constitution, comprenant une déclaration des droits de l'homme (incluant les libertés d'opinion, de culte, de propriété...) et des mécanismes de séparation des organes. Dans cette perspective, il ne saurait être question certes d'autoriser l'Etat, comme jadis, à discriminer les êtres en fonction de leurs appartenances confessionnelles. La liberté religieuse, conçue comme liberté de pratiquer sa foi, comme celle aussi de n'en pas avoir, doit être en tout respectée. Si par quelque rémanence du passé, telle institution confessionnelle devait bénéficier encore d'un « statut spécial », ce ne pourrait être au détriment de la liberté des autres confessions, ni de leurs membres. Sur ce

38 Maritain, *Humanisme intégral*.

39 Il importe de rappeler ici que cette affirmation de liberté vaut pour l'adhésion de foi. Elle ne viendrait pas fonder par exemple le droit à l'avortement ou le droit au mariage homosexuel. Nous avons montré ailleurs que, sur le terrain logique, cette différence de traitement ne traduit aucune rupture de cohérence. Tout repose sur une assise jusnaturaliste : de même que l'autorisation de l'avortement porte atteinte au droit *naturel* à la vie, la suspension de la liberté d'exprimer ses croyances ou ses convictions porte atteinte au droit *naturel* à la liberté religieuse. Voir Portier, *La pensée de Jean-Paul II*, chapitre 4.

terrain non plus, on ne placera pas Jean-Paul II du côté de la philosophie moderne de la démocratie. De son point de vue en effet, rappelons-le, la loi ne saurait se définir comme le produit simplement de la délibération collective, même si elle doit exister. Elle ne répond à son concept que lorsqu'elle admet de s'ordonner aux règles du droit divin-naturel. En ce sens, fût-il approuvé par l'unanimité du corps social, un texte qui autoriserait l'avortement, ou qui soumettrait le travail des hommes à la puissance illimitée de l'employeur, ne pourrait se prévaloir d'aucune légitimité.

6 L'édification d'une « chrétienté profane »

Le rejet de l'idée de « chrétienté sacrale » ne conduit pas Karol Wojtyła à vouloir enfermer le religieux dans sa seule fonction culturelle. L'Eglise doit pouvoir intervenir, certes sans exclusive désormais, et en usant simplement des libertés du droit commun,⁴⁰ dans la vie publique. Au principe de cette volonté d'intervention, on trouve deux types de raisons. Une raison théologique : le christianisme ne peut se définir autrement que comme une foi d'engagement. Une raison sociologique : la société ne peut se passer de son influence civilisatrice. Ce discours-là, que les pontifes précédents tenaient aussi, prend, dans la première encyclique de Jean-Paul II, *Redemptor hominis* (1979), la forme d'un chiasme : « L'homme, soutient le pape, est la route de l'Eglise ; L'Eglise est la route de l'homme ».

« L'homme, route de l'Eglise » ? On sait, de Machiavel à Rousseau, la critique adressée au christianisme par tout un pan de la pensée moderne : voué à l'annonce du salut éternel, il a le tort de distraire les hommes des enjeux du siècle : ici par le corps, ses affidés sont ailleurs déjà par l'esprit, « dans le monde, mais déjà hors du monde » (Jean 17, 14-18). Dans *La condition de l'homme moderne*, Hannah Arendt, dont la philosophie politique s'inspire de l'ethos participatif des Républiques antiques, dénonce pareillement ce déficit civique : « Le christianisme, écrit-elle, refuse d'assumer le poids de la vie publique avec sa part d'orgueil et d'ambition. Il tient le langage de la 'chambre nuptiale', non celui de la place publique ».⁴¹ Le pape soutient l'inverse exactement. Le propre de l'institution catholique n'est certes pas de fuir la condition concrète de l'humanité, mais de travailler à son amélioration. Ce dessein-là procède d'ailleurs de la double mission que le Christ lui a donnée. L'Eglise a reçu d'abord une mission sotériologique : elle combattra le péché, et conduira les hommes au salut.

⁴⁰ Du point de vue du rapport Eglise/Etat, de nombreuses formules juridiques sont possibles, allant de la séparation française jusqu'au régime allemand de partenariat, l'important pour l'institution romaine étant qu'elle puisse développer son action auprès des acteurs de la société. Voir nos développements dans *La pensée de Jean-Paul II*, chapitre 4.

⁴¹ Arendt, *La condition*, 367 ss.

Voilà un premier motif d'intervention : puisque l'autorité apostolique doit répondre devant Dieu des atteintes humaines à sa loi, puisque le pouvoir politique peut, volontairement ou non, contribuer, par les normes qu'il édicte, à l'expansion du mal, il est nécessaire que l'institution romaine propose à la société des principes d'achèvement lui permettant de subsister dans la conformité au bien. La même sentence revient à l'orée de la plupart des textes 'politiques' de Jean-Paul II : « L'Eglise doit intervenir chaque fois que le salut des hommes est en cause ».⁴² Mais une mission libératrice lui a été dévolue aussi. Sans doute, le Christ n'a-t-il jamais envisagé, comme le voudra la postérité spirituelle de Joachim de Flore, de construire dès ici-bas un univers de perfection. Il a du moins constamment appelé ceux qui marchaient à sa suite à préparer, en ce monde, quelque approximation du Royaume de Dieu. Dans les vicissitudes de l'histoire, l'Eglise n'a pas perdu ce message : elle n'a cessé, par le truchement des actes et des discours de ses membres, de se faire le défenseur de la cause de l'homme. On n'objectera pas, à la manière d'Arendt, que cet engagement n'a concerné, à travers l'exercice de la charité, que le jeu des rapports privés. Jésus n'est pas César bien sûr, ni l'Eglise l'Etat : il reste, rappelle le pape, que cette dualité n'a jamais empêché les *christifideles* d'être présents à l'ordre politique même, pour y faire prévaloir le modèle d'agencement de la société – aujourd'hui contenu dans la « doctrine sociale de l'Eglise » – lié à leur foi.

Cette parole de l'Eglise est-elle nécessaire au bien vivre ? Depuis les XVIIe-XVIIIe siècles, la théorie politique moderne a souvent vu dans le christianisme, en sa variante catholique, un obstacle à la civilisation. D'Holbach en son temps, Marx un siècle plus tard, Nietzsche de même n'ont cessé, chacun à leur manière, de saisir son discours comme un facteur d'aliénation. Le pape rappelle, tout au contraire, qu'il est pour l'homme la voie même de l'émancipation, ce que signifie d'ailleurs la formule énoncée plus haut : « L'Eglise est la route de l'homme ». Son argumentaire repose sur la croyance dans l'articulation nécessaire de la morale et de la religion. Qu'est-ce qu'une vie réussie ? C'est celle qui permet au sujet de se mettre en adéquation, autant que possible, avec l'essence dont Dieu l'a doté. Le respect par chacun de sa nature substantielle n'est donc nullement une entrave à son épanouissement, mais le moyen de le faciliter. On a vu déjà que la conception wojtylienne de la démocratie s'inscrivait dans ce schéma perfectionniste. La démocratie ne peut s'analyser comme un 'lieu vide', ouvert à l'indétermination de la délibération collective ; quoique fondée sur la participation du peuple, elle est une 'réalité d'essence morale', tendue vers la production d'une législation conforme à l'ordre naturel des choses. Or, Jean-Paul II ne croit pas que cet ordre-là puisse trouver dans la raison humaine son principe suffisant de fonctionnement : sans le verbe du

42 Jean-Paul II, « *Sollicitudo rei socialis* », nr. 3.

Christ pour indiquer la voie, sans l'interprétation authentique que l'Église en donne, le monde aurait tôt fait, à cause du péché tout bonnement, de verser, avec tous les drames qui l'accompagnent, dans la logique d'un humanisme autocentré. L'allocution du 22 octobre 1978 sur la place Saint-Pierre inaugure clairement ce programme : « N'ayez pas peur ! Ouvrez, ouvrez toutes grandes les portes au Christ : à sa puissance salvatrice, ouvrez les frontières des États, des systèmes politiques et économiques, les immenses domaines de la culture, de la civilisation et du développement ». Joseph Ratzinger en a laissé ce commentaire : c'est « précisément parce que le Pape a l'homme à cœur, qu'il voudrait ouvrir les portes au Christ. Car c'est uniquement avec la venue du Christ que les fils d'Adam peuvent devenir fils de Dieu, et l'homme et la création entrer dans leur liberté. L'anthropocentrisme du Pape est donc, dans son noyau le plus profond, un théocentrisme ».⁴³ On retrouve de là la « dualité hiérarchique », celle de l'*auctoritas* et de la *potestas* héritée de Gélase, dont parlait naguère Louis Dumont.⁴⁴ Tout en faisant droit aux technologies et à certains des principes axiologiques du libéralisme (la liberté publique de croyance au premier chef), Karol Wojtyła n'entend pas qu'on puisse, comme le font les régimes modernes, dissocier les deux sphères : l'Église catholique a vocation encore à 'informer' l'ordre normatif de l'État, bien que ce ne soit plus par le truchement un pouvoir juridique direct, ni même indirect.

Les textes wojtyliens sur cette 'nouvelle évangélisation' marquent une césure avec la logique, 'polyédrique'⁴⁵ déjà, de son prédécesseur Paul VI, non point tant dans l'intention qui les portent que dans la stratégie qu'ils définissent. Tout en faisant droit, « au-delà des abstractions et des principes théoriques, à la nécessité de la rencontre, toute d'émotion, avec l'homme qui cherche et qui demande »,⁴⁶ le pape enjoint clairement aux chrétiens de sortir de la discrétion, parfois de l'enfouissement, d'hier, pour réapparaître à l'espace public dans la puissance même de leur identité. A l'exigence de visibilité il adjoint l'exigence d'unité : les fidèles ne sauraient se disperser dans des morales différentes, sur la question notamment, centrale chez Jean-Paul II, de l'enjeu familial ; ils doivent pouvoir se retrouver, au-delà de leurs cultures, dans l'essentiel doctrinal que le magistère certifie.

Rocco Buttiglione rappelle volontiers que la pensée de Karol Wojtyła constitué une « tentative philosophique en vue de dépasser l'opposition,

43 Ratzinger, « Sur Jean-Paul II ».

44 Dumont, *Essais*.

45 On fait référence ici à l'un des points centraux de la pensée du pape François. Sur ce point, voir la livraison de *Rassegna italiana di sociologia*, 4, 2016.

46 Ratzinger, « Sur Jean-Paul II ».

souvent affirmée, du christianisme et de la modernité ». ⁴⁷ C'est le point de vue qui aura été développé ici. Jean-Paul II n'est certes pas, comme l'ont dit parfois les milieux de la gauche chrétienne, le prophète d'une restauration traditionaliste : il recueille sans hésiter les innovations de Vatican II, celles qui touchent en particulier à l'idée de liberté religieuse. Rien cependant d'"anthropolâtre" chez lui, contrairement à ce qu'affirment les émules de Mgr Lefebvre : son approche de la conscience et de la démocratie prend place à l'intérieur d'une philosophie thomiste de l'être, qui demeure, en son fond, inchangée. La voie qu'ouvre le pape polonais est celle, sans doute, d'un 'intransigeantisme adapté' qui accepte les dispositifs institutionnels de la modernité sans baptiser pour autant l'agnosticisme politique qui tente, depuis les Lumières, de leur donner sens.

Sources imprimées

Condorcet, Nicolas de. *Rapport et projet de décret sur l'organisation générale de l'Instruction publique*. Paris : Imprimerie Nationale, 1792.

Congrégation pour la Doctrine de la Foi. *Instruction Libertatis conscientia*. Paris : Le Centurion, 1986.

Congrégation pour la Doctrine de la Foi. *Instruction Donum vitae*. Paris : Le Cerf, 1987.

Jean-Paul II. « Homélie à la messe du Bourget ». *La Documentation Catholique*, 1er juin 1980, 585-6.

Jean-Paul II. « Allocution à l'Assemblée générale de l'Unesco ». *La Documentation catholique*, 2 juin 1980, 656.

Jean-Paul II. « Allocution au Président de la République du Brésil ». *La Documentation catholique*, 30 juin 1980, 736-7.

Jean-Paul II. « Allocution au Ve Symposium des évêques d'Europe ». *La Documentation catholique*, 25 mai 1982, 567-8.

Jean-Paul II. « Allocution au Parlement de Strasbourg ». *La Documentation catholique*, 11 octobre 1988, 1045.

Jean-Paul II. « Laborem exercens », (1981). *Les encycliques de Jean-Paul II*. Préf. du cardinal Joseph Ratzinger. Paris : Téqui, 2003.

Jean-Paul II. « Sollicitudo rei socialis » (1987). *Les encycliques de Jean-Paul II*. Préf. du cardinal Joseph Ratzinger. Paris : Téqui, 2003.

Jean-Paul II. « Centesimus annus » (1991). *Les encycliques de Jean-Paul II*. Préf. du cardinal Joseph Ratzinger. Paris : Téqui, 2003.

Jean-Paul II. « Evangelium vitae » (1995). *Les encycliques de Jean-Paul II*. Préf. du cardinal Joseph Ratzinger. Paris : Téqui, 2003.

Jean-Paul II. *Mémoire et identité*. Paris : Flammarion, 2005.

47 Buttiglione, *La pensée*.

Bibliographie

- Arendt, Hannah. *La condition de l'homme moderne*. Paris : Calmann-Lévy, Agora, 1987.
- Bénéton, Philippe ; Seppey, Marie-Jeanne (éds.). *Penser le monde moderne. Le bon grain et l'ivraie ?*. Paris : Editions Cujas/ICES, 2009.
- Blumenberg, Hans. *La légitimité des temps modernes*. Paris : Gallimard, 1999.
- Buttiglione, Rocco. *La pensée de Karol Wojtyła*. Paris : Fayard, 1984.
- Dumont, Louis. *Essais sur l'individualisme*. Paris : Seuil, 1986.
- Furet, François. *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe siècle*. Paris : Robert Laffont et Calmann-Lévy, 1995.
- Guellec, Ronan (éd.). *Jean-Paul II, pape personnaliste. La personne, don et mystère*. Paris : Editions du Carmel, 2008.
- Guggenheim, Antoine. *Pour un nouvel humanisme. Essai sur la philosophie de Jean-Paul II*. Paris : Parole et Silence, 2011.
- Hegel, Friedrich. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Paris : Vrin, 1983.
- Melzer, Albert. *Rousseau, La bonté naturelle de l'homme. Essai sur le système de pensée de Rousseau*. Paris : Belin, 1998.
- Maritain, Jacques. *Humanisme intégral : problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*. Paris : Cerf, [1936] 2006.
- Minnerath, Roland. *Le droit de l'Eglise à la liberté. Du Syllabus à Vatican II*. Paris : Beauchesne, 1982.
- Portier, Philippe. « Jean-Paul II et la question du travail. Approche de la philosophie économique de l'Eglise catholique ». *Cristianesimo nella storia*, 18, 1997, 147-73.
- Portier, Philippe. *La pensée de Jean-Paul II. La critique du monde moderne*. Paris : Editions de l'Atelier, 2006.
- Portier, Philippe. « La philosophie catholique de la famille. Autour de la rénovation wojtylienne ». Gross, Martine ; Mathieu, Séverine ; Nizard, Sophie (éds.), *Sacrées familles. Changements familiaux et changements religieux*. Paris : Éres, 2011, 132-50.
- Portier, Philippe. « Le pape François et la modernité politique. Langage de la vérité et art du compromis ». *Rassegna italiana di sociologia*, 57(4), 2016, 615-42.
- Rassegna italiana di sociologia*, 57(4), 2016.
- Ratzinger, Joseph. « Sur Jean-Paul II ». *L'Osservatore Romano*, 5 mai 2011.
- Schmitt, Carl. *Théologie politique I*. Paris : Gallimard, 1988.
- Semen, Yves. *La sexualité selon Jean-Paul II*. Paris : Presses de la Renaissance, 2004.
- Strauss, Leo. *Droit naturel et histoire*. Paris : Plon, 1953.
- Walzer, Michaël. « La justice dans les institutions ». *Esprit*, mars 1992, 106.
- White, Lynn. « The Historical Roots of Our Ecologic Crisis ». White, Lynn, *Machina ex Deo : Essays in the Dynamism of Western Culture*. Cambridge (MA); London : The MIT Press, 1968, 75-94.

Le pontificat romain dans l'époque contemporaine The Papacy in the Contemporary Age

sous la direction de | edited by Giovanni Vian

John Paul II's Canonisation Policy

Valentina Ciciliot
(Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Abstract During his pontificate John Paul II proclaimed 1342 beati and 482 saints, such a large amount that it accounts for more than half of the sanctifications across the entirety of Catholicism stretching back to the Congregation of Rites (1588). Along with such fruitful use of sanctification came a certain planning that was not only pastoral in nature, but also political, in the broadest sense of the term. The essay aims to analyse how under John Paul II's pontificate the traditional concept of holiness began to mutate, taking on multiple functions, while its concrete manifestations – beatifications and canonisations – became active instruments of ecclesiastical government.

Summary 1 The Reform Legal System relating to Canonisations. – 2 The 'New Evangelisation'. – 3 The Ethical Prerogative. – 4 Christian Unity. – 5 Conclusion.

Keywords Holiness. Canonisation. John Paul II. New Evangelisation. Catholic Church.

1 The Reform Legal System Relating to Canonisations

The reforming of the legal structure regulating sanctity decreed by John Paul II in 1983 with the apostolic constitution *Divinus perfectionis Magister*¹ was aimed at adapting the system to the papal plans regarding canonisation activities, and mainly consisted of reducing the length of the beatification and canonisation causes, in this way incentivizing, multiplying and updating them.² In fact, the examination of the new canonical process brought a number of important issues to light. Above of all, the reform significantly accelerated the carrying out of procedures, due to both the amalgamation of the ordinary apostolic processes and the halving of the number of miracles to be beatified and canonized, reduced to one for each. Taking into account that the investigation could begin five years after the death of the candidate to holiness (as opposed to fifty as

1 Some "Normae servandae" (February 1983) regulate procedures for holiness enquiries.

2 On the new cause procedure see: Gutiérrez, *Studi*; Saraiva Martins, *Come si fa un santo*; Misztal, *Le cause*; Veraja, *Le cause*; Rodrigo, *Manuale*.

with previous legislation), the result was the glorification of more recently deceased figures, creating a chronological proximity of the existence of the alleged saint and the testimony of witnesses who are able to testify or not his or her exceptionality,³ and generating extremely current and applicable models for contemporary society. This favoured the decentralization process as opposed to the authority of the bishop, without which, on the one hand, restored the 'bishop's canonisation' and, on the other, deprived the Roman and papal prerogatives in force,⁴ in a development ambivalent to compensation and balance between the centre and periphery. Moreover, it involved the Congregation of the Causes of Saints, especially in regard to beatification, in the study of the life, virtues or martyrdom of a candidate, as if the heroics of virtue, now examined historically, was the only *conditio sine qua non* for holiness, overlooking the importance of the miracle, which had already had its number of confessors reduced by half, and cancelled if the one to be blessed was a martyr. Legally speaking, these introductions to the canonisation cause system are without a doubt novel compared to those of the past, in that they bring out the procedure aimed at ascertaining sanctity from the legal-trial process in which it has been placed for centuries. As a result, the reform shifts the methodological focus from research towards a historical-critical method, with recourse to theology along with the help of modern sciences. The law does not disappear from canonisation, but is reduced to procedure, an instrument of reconciliation between the various studies and analyses.⁵ Even within a system that had been reformed to such an extent, the pope has the power to influence the legal process. He is able to follow the most controversial candidates more closely and can prioritize causes not only based upon their progress – a cause that is coming to a close has the right to precedence – but also upon pastoral and ecclesiastical requirements. John Paul II's missionary activity, which can be seen above all in his frequent apostolic journeys and pastoral visits, often accompanied by the glorification of local personalities, saw the creation of a new practice within the canonisation system. This is to say that bureaucratic priority is given to causes relating to martyrs, to those which do not require a miracle for them to be concluded, and to those of the servants of God related to the countries that the pope intends to visit,⁶

3 Rusconi, "Fame di santità", 519.

4 After having opened an inquiry on a candidate for holiness, the bishop has to inform the Vatican of the process by sending the Congregation of the Causes of Saints brief information on the servant of God's life so that one can ascertain via the Congregation for the Doctrine of the Faith that there are no obstacles to the cause. Only after having received the *nihil obstat* from Rome, can the bishop proceed.

5 See Dalla Torre, *Santità e diritto*, 148-50.

6 On Wojtyła's numerous journeys he often proclaimed new saints and blessed the causes of which were expressly accelerated. What's more, causes regarding hagiographical fig-

additional elements that show how beatifications and canonisations are answers in service of a precise 'policy'.

2 The 'New Evangelisation'

John Paul II used glorification to accentuate and give more resonance to the guidelines of his pontificate, to a church with a manifest presence in the life of society, aimed at a Christian renewal of the latter, with the ecclesiastical institution inevitably having to take on a leading role. His canonisation activities were inserted in the development and broader discourse of his government policy. Via his beatifications and canonisations he not only proposed archetypal figures to be imitated, or reiterated the importance of the intercessory role of the divine in the Catholic religion, but he conveyed pastoral concerns, warnings, exhortations, deposited his vision of history and the present, and identified temporary considerations and urgencies, in his on-going work of updating and contextualization of the models. The pope, therefore, favoured those candidates who appeared more responsive to the historical needs of the militant church and its ecclesiology.

There was a strong paideic reason at the root of John Paul II's recurrent use of beatifications and canonisations intended to prove that holiness is a destination accessible to all the faithful and that is not only reserved for a select few, fully embracing the legacy of the Second Vatican Council, whose constitution *Lumen Gentium* states that "all the faithful of Christ are invited to strive for the holiness and perfection of their own proper state. Indeed they have an obligation to so strive".⁷ The pope's concept of holiness expressly based upon the conciliar reading, and to which his legitimization can be retraced, is emphasized not only in apostolic documents such as *Christifideles laici* (1988) or *Novo Millennio Ineunte* (2001), but also in homilies of beatification and canonisation ceremonies, in which the *Lumen Gentium* is often cited.⁸ If the wojtylian interpretation of the Second Vatican Council regarding this specific topic can be seen as a step

ures from countries that did not yet have any, and according to new leanings, those with lay figures were given priority. See Woodward, *Making Saints*, 116-17: "Once his travel plans are firm, therefore, officials of the congregation canvass their relators and postulators to discover which candidates from the countries on his list they can ready for beatification. [...] Thus, the finished *positio* on a low-priority candidate or one from the 'wrong' country may sit for years while others are speedily judged".

⁷ See the constitution *Lumen gentium*, 42. On the theological concept of holiness as of the Second Vatican Council, see Misztal, *Le cause*, 30-4.

⁸ For example, Giovanni Paolo II, *Insegnamenti*, 3/2: 991 and *Insegnamenti*, 13/1: 1129. The homilies in *Insegnamenti* were transcribed in the language in which they were pronounced by the pontiff.

forward compared to his predecessors – remember that even under Paul VI the concept of holiness was tied to an elitist and exceptional dimension, and was in this sense pre-conciliar –, the ‘normalising’ reading of it, with the resulting continuous effort to add it to the tradition of the other councils of the Catholic church in order to its reformative scope, remains common practice regarding many other aspects and issues.⁹ The universality of holiness translates to the proposal of *ad hoc* models for all types of people, for all classes, every job category, a far-reaching network disseminating the message to all walks of life. Through the highlighting of the particular apostolate and the recipients to whom the activities of the blessed or saint are dedicated, as they are raised to the honours of the altars become examples of holiness for all sectors of society, from teaching to health, from the working world to ecclesiastical circles, from the young to the elderly, aimed at covering the widest range of aspects that make up the social fabric with a strong all-encompassing tension.

Another argument that is well articulated in the canonisation policies and that is central to the entire Wojtyła’s pontificate is the concept of a church that is in perpetual *status missionis*. Renewed missionary work, as theorized in the encyclical *Redemptoris missio*,¹⁰ addresses not only countries that are geographically and religiously foreign to Christianity, but also territories where the past intense evangelistic message has faded due to historical processes such as secularisation, and those places known as the “*areopagi* of the modern world”, that is, new social sectors, such as communications or scientific research. The concept of ‘new evangelisation’ was introduced by John Paul II in 1979 during his first trip to Poland, and was understood as a preaching activity that is not confined by broader global boundaries but that can be found in Europe, once originally and deeply Christian but now shaken by atheist and secular events that contested the Catholic vision of the world, its initial creation and its first driving force. Basically it had once again become mission territory. The pope theorized a broad catholicization project, which was inevitably rooted in a pessimistic view of modern reality, which hinged on the church magisterium’s claim to the role of supreme guide for civil society. The wealth of canonisations, the numerous apostolic journeys and the world missionary and youth days

9 The inevitable reference is to Miccoli, *In difesa*, 18-30. The interpretation that John Paul II gave to the Second Vatican Council, which can later be seen with Benedict XVI, is ideally synthesized in the simultaneous beatification of Pius IX and John XXIII in September 2000: whose ceremonial homily has the goal of assimilating and approaching the two papal figures, both connected to two fundamental councils such as the Vatican I and the Vatican II. In this way, see also Rusconi, “‘Santo subito’”, 11. It should be added, however, the consideration that the same varying and not fully compatible council documents are aimed at different interpretations and applications.

10 See Farina’s introduction of the encyclical in Metzler, *La Santa Sede*, 5-12.

came together in this very program, so becoming functional pastoral tools.¹¹ The homily of 14 July 1991 for the beatification of Edoardo Giuseppe Rosaz (1830-1903), bishop and founder of the Franciscan Missionary Sisters of Susa, proclaimed in Valle d'Aosta, is a clear example of the exhortation to mobilization and missionary action in all areas of society:

“Woe to me if I do not preach the Gospel” (1 Cor. 9, 16). As I wrote in the Encyclical *Redemptoris missio* (n. 1), the Church feels the urgent duty to repeat St Paul’s cry, of which the life of Bishop Rosaz becomes a fascinating example. A new evangelisation is urgent today, not reserved to a few specialists, but among all the people of God. It is your obligations, dear brother and sisters of the Christian community of Susa, to make present and active the renewing energy of the Gospel in this your valley. Become aware of this Gospel and entrust yourselves to Christ. Do not give in to the enticement of conformism and of dejection, do not withdraw into yourselves. Rather, be open and attentive to the ‘signs of the times’ of our age. To this end, rekindle your burning awareness of ‘being Church’, which makes you capable of ‘*incarnating*’ the message of salvation in your land. [...] It is to each one of you that such work is entrusted, almost as if it were a new ‘Gospel planting’, which demands a thorough and extensive catechesis of adults, a genuine witness in every part of the society.¹²

The fall of the Berlin Wall, and the bringing together of Europe once again as idealized by the pope,¹³ was to redefine new evangelisation in the old continent, starting from different conditions and realities. In fact, the West had distanced itself from the church starting with the philosophy of Enlightenment, while Eastern Europe had been a victim of the Soviet totalitarian system, with the common goal of opposing individualistic, hedonistic and consumerist deviation, which was already widespread in Western democracies. If secularisation, the twentieth century ‘ideologies of evil’ – Nazism and Communism –, and religious indifference had rid European territories of their Christian past, the progressive crisis of modern doctrines and the modern world’s resulting state of confusion provided an organized and

11 Giovanni Miccoli inserts the richness and assiduity of the beatifications and canonisations into the context of the new evangelisation: Miccoli, *In difesa*, 172.

12 Giovanni Paolo II, *Insegnamenti*, 14/2: 97-8 (in Italian). English version in *L'Osservatore Romano*, 22 July 1991, 2.

13 In Wojtyła’s language, European civilization is synonymous with Christian civilization. The pontiff expressed the idea of a Europe conceived in united terms, therefore including the Eastern European countries formerly subjected to communist regimes, particularly Poland, whose national history finds its own cohesive identity in Catholicism, that is able to give strength to the presence and work of the Catholic church despite its diversity of traditions and religious conditions. Cf. Giovanni Paolo II, *Memoria e identità*.

missionary church with ample space in which to revitalize and to fulfil new ecclesial perspectives. Europe, a land that had played a primary role in the evangelisation of the whole world,¹⁴ would have to, in essence, recover its Christian origins and rediscover an authentic Catholicism, without which stable equilibrium, equitable government and lasting peace would be impossible.¹⁵ As the pope said: "The re-founding of European culture is the decisive and most urgent enterprise of our times [...]. This means attempting to rebuild Europe according to its true identity, which is at the root, a Christian identity".¹⁶ It is into this missionary perspective that the canonisation focus and actions that John Paul II reserved for the countries of Eastern Europe throughout his pontificate, and preponderantly as of the early 1990s, were inserted. In the previous decade the pope had already made the promotion of figures relevant to the states behind the Iron Curtain central to his hagiographical strategy, with Poland in particular, being a land of saints, as a model in which Christianity has played and plays a guiding and cohesive role in national identity.¹⁷ The 1982 canonisation of Maksymilian Maria Kolbe (1894-1941) and the beatification of figures like Józef Kalinowski (1835-1907) and Adam Chmielowski (1845-1916) in 1983 are examples of how evangelism toward his native country can be connected to a 'higher' providential vision that John Paul II had regarding his election and role as pontiff, as well as the future of both Christianity and of Europe.¹⁸ In a continent divided into two opposing blocs and then, after the disintegration of the USSR, a Slavic or rather, Polish pope as a

14 John Paul II's speeches frequently refer to Europe as the first ground of evangelisation. For example, see the words spoken by the pope on 5 June, 1990 at a consultation meeting of the special European council of the Synod of Bishops, in Giovanni Paolo II, *Insegnamenti*, 13/1: 1515.

15 See also Miccoli, *In difesa*, 161-3.

16 Giovanni Paolo II, *Insegnamenti*, 9/1: 1379, homily of the co-celebrated mass at Sant'Apollinare in Classe on the 11 May 1986.

17 For a history of Polish Christianity: Kłoczowski, *Storia del cristianesimo*; Vaccaro, *Storia religiosa*, in particular on Poland as an outpost for the defense of Christianity and European civilization (50-2) and on the Polish saints (73-95). Interesting thoughts on the intertwining of history, holiness and martyrdom in the Polish *Weltanschauung* can be found in Rocucci, "Giovanni Paolo II".

18 See Giovanni Paolo II, *Insegnamenti*, 6/1: 1643. Kalinowski was canonized on 17 November 1991 and Chmielowski on 12 November 1989. The interest that Wojtyła showed in Chmielowski is evident from his teenage play *Brother of Our God*, in which the protagonist is none other than Adam Chmielowski. See Accattoli, *Giovanni Paolo*, 34. It should also be noted that Menozzi's open question regarding the incoherence between the importance given to heroic patriotism by beatification, which is linked to the image of a Polish Christianity that is sensitive to historical themes of nationality and identity, and the country's struggle for independence from a foreign power, and the overall vision of war and peace expressed by the pope in other occasions. See Menozzi, *Giovanni Paolo II*, 61-2. See also Menozzi, *Chiesa, pace*, 292-3.

sign for it to rediscover its identity, its historical purpose as a Christian outpost. Poland is attributed with, therefore, a messianic and propulsive purpose and is linked to the same papal ministerial function.¹⁹ The exhortation to East Europe which, after the fall of the Berlin Wall underwent a phase of transformation of its institutional structures, quickly becoming critical of the Western democracies, in particular their pro-abortion and anti-family policies, serving as a warning of possible social deviations, and all the more the freedom which had just been won by defeating a totalitarian regime whose government structures had distanced themselves from ethical and ecclesiastical precepts. If the pope had as far back as 1991, the encyclical *Centesimus annus*, warned of the need for a sound and authentic democracy,²⁰ the subsequent and progressive failure of the European Christian revival and the general spread of religiously indifferent practices and moral relativism even in Eastern Europe's most recent democracies would only exacerbate the tones in the denunciation of the evils of Western legal systems, accelerating the church's entrenchment in the defence of its right to legislate on moral issues and its rejection of the contemporary world.²¹

The beatifications and canonisations both reflect and amplify certain issues. In June 1991, on his first trip to Poland after the Soviet regime had come to an end, John Paul II beatified Rafał Chyliński (1694-1741), a convent Franciscan in Łódź.²² In the ceremonial homily there is an insistence on the 'European origins' of the country. Since freedom owes as much to Western Europe as secularisation and its tragic twentieth century descendants do, there was an urgent need for a 'new evangelisation' to dust off and galvanize its Christian origins:

This land, this Polish land in the middle of Europe, a land marked by the tradition of European matrix. I say it again because both here and abroad people are repeating this humiliating argument that only now can we enter Europe. Rather, we must reflect well upon the European situation and what it means to be European. People should remember that the focal point of freedom was brought to Europe by St Paul [...]. Certainly, if Christ is put

19 Miccoli, *In difesa*, 184.

20 English version: John Paul II, *Centesimus annus*.

21 Cf. Menozzi, *Giovanni Paolo II*, 39-41.

22 For more on the June 1991 trip to Poland and on the Pope's focus on the pitfalls of freedom unleashed from morals see Weigel, *Witness*, 641-4: "There seemed to be a disconnection between the people's expectations and the Pope's intentions. Poles expected John Paul to share their sense of liberation, but the Pope's addresses tended to focus on the pitfalls of a freedom detached from moral norms [...]. Poles wanted to celebrate their new freedom with the man to whom they attributed a major role in their liberation. The prescient Pope, already focused on the difficulties ahead, was somewhat out of sync with the popular mood". See also Felak, "Pope John Paul II".

on a shelf and perhaps even left completely out of the situation, God does not exist any more either. As Creator, God can be very distant – a Creator who as no right to intervene in human life, in human history. We live, therefore, as if God does not exist. This also part of the European spirit, of the modern European tradition. We must reflect very deeply about the many things being European means. The Second Vatican Council considered that other spirit of Europe. This spirit does not belong to Europe alone, but nevertheless this spirit had its cradle here in Europe, our continent, and here it has also reached its most tragic points, which we remember because they belong to this century; [...] Therefore we speak always of the need for a new evangelisation. After the Second Vatican Council this awareness was born and this need for a new evangelisation of this old continent, of its ancient societies, its Christian societies.²³

The pastoral concern that Wojtyła showed regarding the countries liberated from communism can also be seen in its full extent in the homily of the beatification of Adolph Kolping (1813-1865) on 27 October 1991, in Rome. Kolping, a nineteenth-century German priest who was a firm supporter of the working class, became an example to the former Soviet republics when taking on new Christian-inspired governmental systems.²⁴ Kolping was celebrated as “precursor of the great social Encyclicals” in the centenary year of the *Rerum novarum* and it highlights the valorisation of the family in an attempt to return to the ethical values of which the church is the guarantor.²⁵

Towards the end of the pontificate one is witness to the pope’s bitter and growing awareness that his plans to rebuild a lasting Christian society, even in these new democracies, had failed and fallen in line with the Western capitalist model instead. The beatification of Stefan Wincenty Frelichowski (1913-1945) on June 7 1999 in Toruń, Pomerania, and those of Zygmunt Szczęśny Feliński (1822-1895), Jan Balicki (1869-1948), Jan Beyzym (1850 -1912) and Sancja Szymkowiak (1910-1942) in Krakow on 18 August 2002 lay bare all the humiliation of the modern world’s apostasy, by then having reached the east, and the impossibility of an authentic balance being struck. In particular, the first ceremony, accompanied by an act of devotion to the Sacred Heart of Jesus,²⁶ took place on the pope’s eighth

23 Giovanni Paolo II, *Insegnamenti*, 14/1: 1626-1634 (in Polish). English version in *L’Osservatore Romano*, 24 June 1991, 10.

24 A brief mention of Adolph Kolping and to his social activity can be found in Menozzi, *Li avrete sempre*, 125-6.

25 Giovanni Paolo II, *Insegnamenti*, 14/2: 1013-16 (in Italian).

26 The celebration of the beatifications and canonisations linked to the devotion to the Sacred Heart and the Christ the King celebrations is fairly common and suggests a connection with the politicization of the nineteenth and twentieth century devotions and hagiographical figures. One also should not forget that in 1992 John Paul II canonized Claude de

trip to Poland and is imbued in an atmosphere of penance and absolution for the approaching jubilee year. The tone is as pessimistic as is the rejection of certain political and social systems that have abandoned the principles of Christ that guarantee a just peace.²⁷ The second beatification is however celebrated on the occasion of the dedication of a shrine to the Divine Mercy on the pope's ninth and last visit to his native country. If in previous years, the pope's speeches addressing Poland contained subtle criticism or open attacks on communism, here the accusation is no longer aimed at that now defeated system, but more and more explicitly towards Western liberal democracies, bearers of relativism, "freedom without truth or responsibility", and false independence. The homily is presented as a discouraged reflection on twentieth century:

God has chosen our own times for this purpose. Perhaps because the twentieth century, despite indisputable achievements in many areas, was marked in a particular way by the "mystery of iniquity". With this heritage both of good and of evil, we have entered the new millennium. New prospects of development are opening up before mankind, together with hitherto unheard-of dangers. Frequently man lives as if God did not exist, and even puts himself in God's place. He claims for himself the Creator's right to interfere in the mystery of human life. He wishes to determine human life through genetic manipulation and to establish the limit of death. Rejecting divine law and moral principles, he openly attacks the family. In a variety of ways he attempts to silence the voice of God in human hearts; he wishes to make God the "great absence" in the culture and the conscience of peoples. The "mystery of iniquity" continues to mark the reality of the world. In experiencing this mystery, man lives in fear of the future, of emptiness, of suffering, of annihilation.²⁸

The dire consequences of a godless man, that only unjust societies such as the modern ones can create because it rejects the divine laws, betrays of the family, attentive to life and manipulation, become the recurrent admonishment to be proposed to the faithful and to the world.

La Colombière. Daniele Menozzi, in his articulated speech concerning Wojtyła's judgement of history, recognizes that the pope, in contrast with the Enlightenment, does not renounce encouraging, at least at first, the Sacred Heart's devotion, closely linked to the Christ, and the King celebration, according to a typical intransigent Catholicism scheme. See Menozzi, *Sacro Cuore; Giovanni Paolo II*, 32.

27 Giovanni Paolo II, *Insegnamenti*, 22/1: 1240-46 (in Polish). En. transl. URL <https://goo.gl/5XZY5g> (2018-05-07).

28 Giovanni Paolo II, *Insegnamenti*, 25/2: 178 (in Polish). En. transl. URL <https://goo.gl/WMqAkj> (2018-05-07).

3 The Ethical Prerogative

John Paul II provided his own vision and solution to the problems of canonisations and beatifications of particular hagiographical figures or those which occurred in specific historical circumstances, instilling them with a critical and admonitory function towards anything that distanced itself from the teaching of Christian morality as presented by the Catholic church. At the same time, the claim to a more important role in the field of ethics for the ecclesiastical magisterium, with which one aligns, as previously stated, the accusation of the secularised West, is also expressed through this tool. In this sense it is interesting to follow the changing perspectives through hagiographical figures. If until 1989 it was communism that threatened the peace and unity of Christian Europe, in the years that followed it was the Western world, in which materialism, consumerism, permissiveness, and hedonism reign that became that destabilizing element and was increasingly the subject of the ecclesiastical magisterium's explicit accusations. Criticism of those systems became more and more intense as they moved away from that "healthy secularism" and "true democracy" which recognized the Catholic church and the papal ministry as guarantors and interpreters of the doctrines and standards of ethical and social behaviour. From this point of view, the defence is joined to new evangelisation, which is also the recovery and support of human dignity and the right to life. With ever increasing intensity, the accusation of Western democracies became attacks on leanings alleged to infringe human rights, included in legislation regarding abortion, euthanasia and genetics, in an ever more negative view of contemporary society, while barricading oneself behind "dogmatic ethical principles". The encyclical *Evangelium vitae* (1995), which is a hard line papal message regarding personal inviolability against euthanasia and abortion – the "atrocious crime" that is called "right" under modern state legislation – is symbolic of the development of this thought.²⁹ The Western systems were considered harmful because they had abandoned the ecclesiastical directives and embraced ethical relativism, and were put in the same category as totalitarianism, having been generated by the same historical development and bearers of the same tragic consequences. Their moral de-legitimization seems to be a legacy of uncompromising culture, like the renewed distance between the rights of God and human rights as can be found between the lines of the aforementioned *Evangelium vitae*.³⁰ The most explicit references to

29 En. transl. URL <https://goo.gl/L21xx1> (2018-05-07).

30 The very notion of 'human rights' is no longer universal for men of different religious and ethical guidelines. In the *Evangelium vitae* Menozzi identifies an important stage in the end of parallelism of the discourse on human rights between the church and the United Nations and in the fulfillment of the shift of ecclesiastical priorities from religious freedom

abortion and euthanasia can be found in the context of the beatifications of Edith Stein (1891-1942), 1 May 1987, and Rupert Mayer (1876-1945), 3 May of the same year, on the pope's visit to the Federal Republic of Germany, which saw the pontiff urging the Münster faithful's opposition:

Today again there are powerful forces in society that pose a threat to human life. Euthanasia, mercy-killing ostensibly on ground of human sympathy, is again pronounced with alarming frequency and finds new misled champions. Nor can the Church remain silent on the question of abortion, which has been almost completely decontrolled in your and many other countries. Of course, through its priests and laity it will show sympathy towards every pregnant woman who finds herself in difficulty, and provide actual help where possible. But towards society the Church cannot remain silent, even when a simple, honest discussion of the current situation with regard to abortion is rejected as troublesome meddling with a taboo. The Church expects help from politicians and leaders of public opinion who feel bound by moral principles, even the Christian faith, so that the findings of embryological and psychological work in connection with pregnancy and abortion will have a growing influence on practical, personal decisions. The abortion law and its application should once again be reviewed without prejudice to see whether it does not, rather than protect life, actually encourage many people in their misguided belief that abortion is an almost inconsequential matter, that it is indeed permissible in itself, particularly as the one procuring the abortion doesn't even have to pay for it. Today, too, the Church must with clarity and patience strongly uphold the right to life of everyone, especially of those not yet born who therefore need special protection.³¹

In Berlin a few years later, on 23 June 1996, the beatification of Bernhard Lichtenberg (1875-1943) and Karl Leisner (1915-1945) – two priests who were martyrs of the resistance to the Nazi regime – became an occasion to underline the risks of religious indifference and consumerism. In a ceremony dedicated to the victims of National Socialism, the pope's subtle hint that “not only political dictators limit freedom” creates a conceptual coming together of capitalist state structures and totalitarianism.³² The principles of Nazi ideology, against which the two *beati* took up the fight, closely resemble instances of secularist societies. The consideration con-

to life itself. See Menozzi, *Giovanni Paolo II*, 41-5, 49. See also Menozzi, “Legge naturale”; *Chiesa e diritti umani*, 235-58.

31 Address to people of Münster: Giovanni Paolo II. *Insegnamenti*, 10/2: 1053-4 (in German). En. transl. in *L'Osservatore Romano*, 18 May 1987, 22. Cf. Miccoli, *In difesa*, 178.

32 Giovanni Paolo II, *Insegnamenti*, 19/1: 1592 (in German).

tinued and became clearer when the pontiff recalled not only the defeat, through faith and martyrdom, of Nazism, but also the need to fight against all that, similarly, goes against dignity human:

Bernhard Lichtenberg knew quite well that wherever God's truth is no longer heeded, human dignity also suffers. Wherever falsehood reigns, false and evil behaviour also rules. "A person's actions are the consequences of his principles. When his principles are false, his actions will not be correct... I fight against false principles, which necessarily give rise to false actions", he wrote in the minutes of his first appearance before the Nazi judges. And he clearly and emphatically called some of these false principles by name: "The elimination of religious instruction in the schools; struggle against the Cross; the secularisation of marriage, deliberate killing of those whose lives were supposedly not worth living (euthanasia), persecution of the Jews..." [...] Like the two blessed, we are all called to bear witness to life. Therefore hold fast to the life which is Christ. Resist the culture of hatred and death, regardless of the guise which it may assume. Do not grow tired of dedicating yourselves to those whose life and dignity is threatened: the unborn, the terminally ill, the elderly and the many needy people of our world. By their death Bernhard Lichtenberg and Karl Leisner made visible the life that is Christ, and which Christ gives. The Church will always honour them and their witness.³³

The hagiographical figure that best represents the papal leanings regarding the right to life is Gianna Beretta Molla (1922-1962), who was beatified on 24 April 1994 and then canonized amid heated controversy on 16 May 2004.³⁴ Beretta Molla is depicted as a strong mother figure as heroic as she was questionable in the extremity of her choices. Her life itself encompassed a message aimed primarily at women: born in Magenta in 1922, she served in the *Azione Cattolica* and *Conferenze di San Vincenzo* before graduating in medicine and surgery at the University of Pavia in 1949. In 1950, Beretta Molla opened a medical clinic in Mesero near Magenta, and specialized in paediatrics in Milan. She got married in 1955 and had already had three children when, in September 1961, towards the end of the second month of her fourth pregnancy, she was diagnosed with uterine fibroids and decided not to undergo treatment and complete the gestation, thus determining her own death. On the one hand, Beretta Molla seems to

33 Giovanni Paolo II, *Insegnamenti*, 19/1: 1593 (in German). En. transl. URL <https://www.ewtn.com/library/PAPALDOC/JP960623.HTM> (2018-05-07).

34 Gianna Beretta Molla was beatified with Elisabetta Canori Mora (1774-1825) and Isidoro Bakanja (1880-1909) and canonized with Luigi Orione (1872-1940), Annibale Maria di Francia (1851-1927), Nimatullah Kassab Al-Hardini (1808-1858) and Paola Elisabetta Cerioli (1816-1865). See, of numerous hagiobiographies: Molla, Guerriero, *Santa Gianna Beretta*.

be an authentically secular woman living out her daily sanctity of family and work just like any other wife and mother, while on the other her radical decision to die rather than have an abortion, and in so doing giving her life as a wife and educator of her other children, places her in opposition to collective sentiment and somewhat distant from the concept of freedom as expressed by the secularised civil consortium. In the canonisation homily, the pontiff also seems to have wanted to further radicalize the message, interpreting the action of the novel saint almost as a holy duty dictated by conjugal love, in that she “remained heroically faithful to the commitment made on her wedding day”.³⁵ Another of John Paul II’s significant interventions took place on 19 October 2003, when on World Mission Sunday in Rome, he beatified Mother Teresa of Calcutta (1910-1997), a figure of extraordinary social apostolate for the poor and of global resonance – so much so that in December 1998, less than two years after her death, the pope had responded affirmatively to the early opening of the canonisation process due to the widespread fame of her holiness and the grace felt around the world for her intervention.³⁶ In the form of a personal reminiscence, the homily expressly mentions the newly blessed’s position on the right to life:

I remember, for example, her pro-life and anti-abortion interventions, even when she was awarded the Nobel Prize for peace (Oslo, 10 December 1979). She often used to say: “If you hear of some woman who does not want to keep her child and wants to have an abortion, try to persuade her to bring him to me. I will love that child, seeing in him the sign of God’s love”.³⁷

By introducing the issue of abortion even in such a short homiletic presentation, while leaving out many other aspects that could be considered more characteristic of his personality and activity, he seems to be attempting to ride the media wave that such an approach can bring in focusing attention on such an urgent and pressing issue.³⁸

35 Giovanni Paolo II, *Insegnamenti*, 27/1: 619 (in Italian). See Ciciliot, “Heritage Talks”, 273-6.

36 Ciciliot, “Una santa”.

37 Giovanni Paolo II, *Insegnamenti*, 27/1: 617-18 (in Italian). English version at <https://goo.gl/xttkZo> (July 2017).

38 On the ‘biopolicy’ of the Catholic church see: Turina, *La Santa Sede*, 359-62; *Chiesa e biopolitica*, and Betta, “La biopolitica”.

4 Christian Unity

John Paul II also used canonisation and beatification as tools of ecumenical possibility. On a doctrinal level, the traditional ambivalence seems to prevail in his magisterium, an ambivalence that the Second Vatican Council had already tried in vain to overcome, one that included the claim that the Catholic church was the only custodian and interpreter of the truth as taught by Christ and the invitation to other churches to look for the true divine message, that was deficient and imperfect in both parties, together. As a matter of fact the Congregation for the Doctrine of the Faith's declaration *Dominus Iesus*, signed by Cardinal Ratzinger in September 2000, reaffirmed "that the Church of Christ, despite the divisions which exist among Christians, continues to exist fully only in the Catholic Church",³⁹ explicitly reproducing the intransigent pre-conciliar scheme.⁴⁰ Additionally, despite the presence of, within John Paul II's speeches and even in his homilies, frequent calls for unity amongst Christians and lamentations about divisions, the boosting of the pope's role as universal pastor indirectly incited a Roman centralism that has been typical of Catholicism over the recent centuries and that has always stifled ecumenical dialogue. John Paul II's numerous public gestures concerning ecumenism seem to be aimed at a dialogue based not so much on the theological issue as the need for peace and brotherhood - of which the meetings of Assisi are the clearest example - often dictated by a dramatic, whimsical and contingent pastoral urgency. Wojtyła's canonisation policy mirrors this. It offers hagiographical figures that are historically ill suited to a real bringing together of Christian denominations, in which the awareness of introducing embarrassing personalities in ecumenical dialogue can be found in their homiletic presentations, that are often anticipated or followed by an observation about not wanting to reopening old wounds, the end of discord between Christians and the hope of communion. As early as the first decade of his pontificate, on 22 November 1987, Wojtyła beatified George Haydock (1557-1584) and 84 companions († 1584-1679) among whom priests and lay people from England, Scotland and Wales, who were martyrs for the unity of the Catholic church and fidelity to the Bishop of Rome, in the historical context of the religious wars that had erupted in Britain following the founding of the Anglican church and its 'protestantisation'. Despite the homiletic text stating that the renewal to which the church was called was a culmination of the "work for that *unity among Christians* for which Christ himself prayed", and despite its reference to

39 Congregation for the Doctrine of the Faith, *Declaration Dominus Iesus*.

40 For a short but effective summary on John Paul II's ecumenism, see Miccoli, "Tra vecchio e nuovo", 11-13.

both the “progress made in the intervening years towards fuller communion between *Anglicans and Catholics*” and to “other Christians who died for their beliefs”,⁴¹ Anglicanism is perceived as a sort of setback. Again, 21 May 1995 saw the canonisation, in Olomouc in the Czech Republic, of Jan Sarkander (1576-1620),⁴² who was an evangelizer and martyr from Bohemia put to death by the Protestant authorities during religious wars of the sixteenth and seventeenth century. The evangelical church considered the sanctification provocative, so much so that some of its representatives did not attend the meeting with the Pope the day before in Prague, and protests were organized in memory of Protestants killed by Catholics.⁴³ The pontiff responded in his homily with a plea for forgiveness:

His canonisation first of all gives honour to *all those in this century, not only in Moravia and Bohemia but throughout Eastern Europe, who preferred the loss of property, marginalization and death, rather than submit to oppression and violence*. This canonisation must in no way reopen painful wounds, which in the past marked the Body of Christ in these lands. On the contrary, today I, the Pope of the Church of Rome, in the name of all Catholics, *ask forgiveness* for the wrongs inflicted on non-Catholics during the turbulent history of these peoples; at the same time *I pledge* the Catholic Church's *forgiveness* for whatever harm her sons and daughters suffered.⁴⁴

A similar scene took place in Košice, Slovakia, on 2 July 1995 at the sanctification of Marko Križevčanin (1588-1619), Istvan Pongrácz (1582-1619) and Melchior Grodziecky (1584-1619), who were three martyrs of the religious conflict with the Protestants. Once again, the proclamation caused much discontentment amongst the evangelicals, who came together under the monument in memory of their victims in Presov. In the canonisation homily the pope recalled the value of Protestant martyrs and that evening went to pray at the persecuted Calvinists' mausoleum, an important gesture that would most certainly attract media coverage.⁴⁵ Even more controversial

41 Giovanni Paolo II, *Insegnamenti*, 10/3: 1180-4 (in English).

42 Canonized with Zdislava of Lemberk, Jan Sarkander was beatified on 6 May 1860 by Pius IX. See s.v. “Jan (Giovanni) Sarkander”.

43 See Accattoli, *Giovanni Paolo*, 264. Mistakenly here, but also for the martyrs of Košice, the Vaticanist speaks of beatification in places of canonisation.

44 Giovanni Paolo II, *Insegnamenti*, 18/1: 1362-7 (in Czech). En. transl. in *L'Osservatore Romano*, 24 May 1995, 2.

45 Accattoli, *Giovanni Paolo*, 265. One should note that the Author exalts both of the pontificate's gestures: that of Olomouc is “the most beautiful of his requests for forgiveness” and that of Košice is “the most humble and most unexpected of the ecumenic acts”.

was the beatification on 6 October 1996 of Wincenty Lewoniuk (1849-1874) and his 12 companions († 1874), Ukrainian farmers who were united with Rome (Union of Brest) and persecuted by the Russian tsar who intended to eliminate the Ukrainian Catholic church,⁴⁶ an issue which is part of the endemic problem in relations between Rome and Moscow on the Ukrainian question. If the Russian Orthodox church wanted to suppress the united churches and the passing of the Ukrainian faithful to the Latin or orthodox rite, John Paul II claimed religious freedom in that territory, and did not see the support of the Ukrainian Catholic church as a contradiction of ecumenical dialogue in the reconstruction of unity.⁴⁷ After 1989, with the backing of the Ukrainian ex-communist authorities, the long vexed united church, whose position had been occupied during the dictatorship by the Orthodox Russians, was also restored by the communist regime. The tension created between the two Christian denominations in that area was certainly not dampened by the proposal of the nineteenth-century Ukrainian martyrs in a context that was extremely reminiscent of that coeval with the beatification and the veiled restatement of the idea of a Rome that was united with other Christian churches could only be realized in terms of a 'return' on the part of those who had previously strayed. John Paul II also tried to build a dialogue with other Christian denominations through what could be called 'martyrdom ecumenism'. The 1994 apostolic letter *Tertio Millennio Adveniente* laid out the main themes of 2000's big Jubilee, including the rediscovery of martyrdom and the perspective of the Christian churches' communion. The attention that this type of holiness attracted was then solidified in the creation of a special body, the Commission of the New Martyrs, who also went by the broader name of 'witnesses of the faith', that were tasked with remembering the Christians who had been killed for their beliefs over the course of the twentieth century. Their work consisted of collecting and cataloguing the numerous experiences not so much for the canonical process as for disclosure, or to better show how martyrdom is still an important and concrete reality.⁴⁸ The experience of the new twentieth century martyrs was not only presented as an element of Catholic heritage, but of the whole Christian *ecumene*, including the Orthodox, Protestants and Anglicans. On 7 May 2000 at their commemoration held in front of that symbol of Imperial Rome, the Coliseum, in order to signify its link to the early Christian martyrs, John Paul II reiterated that:

46 See the articles of the Pratulín martyrs in *L'Osservatore Romano*, 6 Ottobre 1996, 7: Jan Wiktor Nowak, "La grande testimonianza di chi offre la vita per la fede"; Franciszek Jachimiuk, "Quando il coraggio di gente comune diviene esempio per un intero popolo"; Józef Szajda, "Una preziosa eredità da tutelare".

47 See Riccardi, *Il Vaticano*, 359-65.

48 Riccardi, *Il secolo del martirio*, 10-11.

the precious heritage which these courageous witnesses have passed down to us is a patrimony shared by all the Churches and Ecclesial Communities. It is a heritage which speaks more powerfully than all the causes of division. The ecumenism of the martyrs and the witnesses to the faith is the most convincing of all; to the Christians of the twenty-first century it shows the path to unity. It is the heritage of the Cross lived in the light of Easter: a heritage which enriches and sustains Christians as they go forward into the new millennium.⁴⁹

The collective memory of these witnesses, a theme of great concern to the pope due to his own past being interwoven with martyrdom linked to Nazism and communism, intervenes in the shaping of the Catholic church and its identity and places it in confrontation with modernity. The pope seems to have launched the message of the 'new martyrs' at the threshold of the third millennium as a reading of the entire history of the twentieth century, as if they were the protagonists of the passing century permitting solution and providing interpretation.⁵⁰ These images also introduce the dimension of forgiveness to the process of remembering – it is in fact the martyr who absolves the persecutor – in this way becoming part of another of the Wojtyła pontificate's central themes, that of the purification of memory through repentance.⁵¹

5 Conclusion

John Paul II used beatifications and canonisations as instruments of ecclesial governance, adapting them to serve not only pastoral and theological uses and priorities but also political and social. The customary solemnity and pomp of the glorification ceremonies – one only has to think of these collective celebrations in which hundreds of new hagiographical figures are presented, consequently favouring the group over the individual, form over content and symbolism over meaning –,⁵² along with the pilgrimages and large prayer meetings –, all contribute to in shaping the image of a pope who was presented as a strong media figure with much attention to detail, a lover of spectacle and huge crowds. It was precisely his long

49 Giovanni Paolo II, *Insegnamenti*, 2000, 23/1: 776 (in Italian). En. transl. URL <https://goo.gl/w1Laen> (2018-06-07).

50 Interesting points can be found in Rocucci, "Giovanni Paolo II", 219-34.

51 Cf. Miccoli, *In difesa*, 197-223; Menozzi, *Giovanni Paolo II*, 127-63.

52 Giancarlo Zizola introduces the issue of the canonisations from the point of view of a media communication strategy and use of media space aimed at involving the masses. See Zizola, *L'altro Wojtyła*, 164, 165-6.

and continuous exposure to the media that influenced the “collective and public canonisation process enshrined in life and inscribed in [his] death”,⁵³ in response to the popular will for instant sanctification and the immediate opening of the beatification process.

John Paul II responded to modern society through the saints, and his canonisation policy mirrors his relationship with it. The pope adapted the traditional instrument of canonisation to the needs of the modernity, but alongside anti-modern elements. That is to say, on one side canonisations prove to be a renewed effective tool with a strong impact on media, leveraging consensus across the social strata; on the other side the proposed hagiographical models clearly show the resumption of the structural elements of ultramontanism, such as a pessimistic viewpoint (crisis of the family as a result of hedonism, crisis of the economy as a result of unbridled capitalism, crisis of the political structures as a result of the de-ethicization), heteronomy, and the claim of moral primacy of the ecclesiastical institutions. As a result, John Paul II's fight against abortion and his campaign for the defense of life, in addition to his other bio-political claims, reflect not only a personal conviction, but they are entirely coherent with this traditional vision of the world and the role of the church. In essence, it seems that languages and forms are updated, but the content is not. Thus, the effort was towards catholicizing modernity, rather than the opposite – modernizing Catholicity –, or alternatively putting the two dimensions in dialogue with each other. Beatifications and canonisations certainly did not play a secondary role in the wojtylian attempt to strengthen the pope's primacy and augment the power of the universal church over the local churches, leaving a deep legacy to the global Catholicism.

53 Boesch Gajano, “L'immagine”, 65.

Published Sources

Congregation for the Doctrine of the Faith. *Declaration "Dominus Iesus" on the Unicity and Salvific Universality of Jesus Christ and the Church* [online]. URL <https://goo.gl/qkKNze> (2018-05-07).

"Dogmatic Constitution on the Church *Lumen gentium*. Solemnly promulgated by His Holiness Pope Paul VI on November 21, 1964". Alberigo, Giuseppe et al. (eds.), *Conciliorum oecumenicorum decreta*. 3rd ed. Bologna: EDB, 1991, 849-900. En. transl. at <https://goo.gl/lgaiSS> (2018-05-07).

Giovanni Paolo II. *Memoria e identità*. Trad. di Z.J. Brzozowska. Milano: Rizzoli, 2006. Transl. of *Memory and Identity. Personal Reflections*. London: Weidenfeld & Nicolson, 2005.

Giovanni Paolo II. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana. Vol. 3, t. 2 (1980); vol. 6, t. 1 (1983); vol. 9, t. 1 (1986); vol. 10, tt. 2-3 (1987); vol. 13, t. 1 (1990); vol. 14, tt. 1-2 (1991); vol. 18, t. 1 (1995); vol. 19, t. 1 (1996); vol. 22, t. 1 (1999); vol. 23, t. 1 (2000); vol. 25, t. 2 (2002); vol. 27, t. 1 (2004).

Jan (Giovanni) Sarkander (1576-1620) [online]. URL <https://goo.gl/XL4hSY> (2018-05-07).

John Paul II. "Divinus perfectionis magister". *Acta Apostolicae Sedis*, 75, 1983, pars I, 349-55. En. Transl. URL <https://goo.gl/FFX1WB> (2018-05-07).

John Paul II. *Centesimus annus*. En. Transl. URL <https://goo.gl/Gqhsfw> (2018-05-07).

John Paul II. *Evangelium vitae*. En. Transl. URL <https://goo.gl/vTE1x3> (July 2017) (2018-05-07).

"Normae servandae in inquisitionibus ab Episcopis faciendis in causis sanctorum (February 1983)". *Acta Apostolicae Sedis*, 75, 1983, pars I, 396-403.

Bibliography

Accattoli, Luigi. *Giovanni Paolo. La prima biografia completa*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2006.

Betta, Emmanuel. "La biopolitica cattolica". Cassata, Francesco; Pogliano, Claudio (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 26. Scienze e cultura dell'Italia unita*. Torino: Einaudi, 2011, 949-74.

Boesch Gajano, Sofia. "L'immagine santificante". *Sanctorum*, 3, 2006, 61-82.

Ciciliot, Valentina. "'Heritage Talks. Heritage Calls'. Some Instances of the Canonisation Policy of John Paul II in Italy". *Modern Italy*, 18(3), 2013, 273-6.

- Ciciliot, Valentina. "Una santa sotto i riflettori. Madre Teresa di Calcutta tra lotta antiabortista e carità globalizzata". *Memoria e ricerca*, 53(3), 2016, 477-92.
- Ciciliot, Valentina. *Donne sugli altari. Le canonizzazioni femminili di Giovanni Paolo II*. Roma: Viella, 2018.
- Dalla Torre, Giuseppe. *Santità e diritto. Sondaggi nella storia del diritto canonico*. Torino: Giappichelli, 1999.
- Evenou, Jean. "Canonisations, béatifications et confirmations de culte depuis la création de la Congrégation des Rites (1588) jusqu'au 31 décembre 1985". *Notitiae*, 234(22), 1986, 41-7.
- Farina, Raffaele. "Introduction". Metzler, Josef, *La Santa Sede e le missioni. La politica missionaria della Chiesa nei secoli XIX e XX*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2002, 5-12.
- Felak, James Ramon. "Pope John Paul II, the Saints, and Communist Poland. The Papal Pilgrimages of 1979 and 1983". *Catholic Historical Review*, 100(3), 2014, 555-74.
- Gutiérrez, José Luis. *Studi sulle cause di canonizzazione*. Milano: Giuffré, 2005.
- Kłoczowski, Jerzy (a cura di). *Storia del cristianesimo in Polonia*. Bologna: CSEO Biblioteca, 1980.
- Menozzi, Daniele. *Li avrete sempre con voi. Profilo storico del rapporto tra Chiesa e poveri*. Torino: Edizioni Gruppo Abele, 1995.
- Menozzi, Daniele. *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*. Roma: Viella, 2001.
- Menozzi, Daniele. *Giovanni Paolo II. Una transizione incompiuta? Per una storicizzazione del pontificato*. Brescia: Morcelliana, 2006.
- Menozzi, Daniele. *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*. Bologna: il Mulino, 2008.
- Menozzi, Daniele. "Legge naturale e diritti umani nel magistero di Giovanni Paolo II". *Humanitas*, 65(1), 2010, 101-17.
- Menozzi, Daniele. *Chiesa e diritti umani. Legge naturale e modernità politica dalla Rivoluzione francese ai nostri giorni*. Bologna: il Mulino, 2012.
- Miccoli, Giovanni. "Tra vecchio e nuovo pontificato: una sostanziale continuità?". *Passato e presente*, 24, 2006, 5-26.
- Miccoli, Giovanni. *In difesa della fede. La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*. Milano: Rizzoli, 2007.
- Misztal, Henryk. *Le cause di canonizzazione. Storia e procedura*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2005.
- Molla, Pietro; Guerriero, Elio. *Santa Gianna Beretta Molla*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2004.
- Pellistrandi, Benoît. "De la 'acción de los católicos' a la santidad laical. El historiador frente a la santidad contemporánea". *AHIg*, 13, 2004, 105-27.
- Riccardi, Andrea. *Il Vaticano e Mosca. 1940-1990*. Roma-Bari: Laterza, 1992.

- Riccardi, Andrea. *Il secolo del martirio*. Roma: Mondadori, 2000.
- Rocucci, Adriano. "Giovanni Paolo II e i 'nuovi martiri'". Guerriero, Elio; Impagliazzo, Marco (a cura di), *Il pontificato di Giovanni Paolo II*. Vol. 9 di *Storia del cristianesimo 1878-2005*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2006, 187-234.
- Rodrigo, Romualdo. *Manuale per istruire i processi di canonizzazione*. Roma: Institutum Historicum Augustianorum recollectorum, 1991.
- Rusconi, Roberto. "Fame di santità". *Cristianesimo nella storia*, 18, 1997, 519.
- Rusconi, Roberto. "'Santo subito' or 'Romanus pontifex indubitanter efficitur sanctus'". *Sanctorum*, 3, 2006, 11.
- Saraiva Martins, José. *Come si fa un santo. Quando, perché, in quanto tempo, con quali miracoli un cristiano viene elevato all'onori degli altari*. Casale Monferrato: Piemme, 2005.
- Turina, Isacco. *Chiesa e biopolitica. Il discorso cattolico su famiglia, sessualità e vita umana da Pio XI a Benedetto XVI*. Milano; Udine: Mimesis, 2013.
- Turina, Isacco. *La Santa Sede e i diritti riproduttivi*. Donato, Maria Pia et al. (éds.), *Médecine et religion. Collaborations, compétitions, conflits (XII-XX siècle)*. Rome: École française de Rome, 2013, 359-62.
- Vaccaro, Luciano (a cura di). *Storia religiosa della Polonia*. Milano: Casa della Matriona, 1985.
- Veraja, Fabien. *Le cause di canonizzazione dei santi*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1992.
- Weigel, George. *Witness to Hope: The Biography of Pope John Paul II*. New York: Harper Perennial, 1999.
- Woodward, Kenneth L. *Making Saints. How The Catholic Church Determines Who Becomes A Saint, Who Doesn't And Why*. New York: Simon & Schuster, 1996.
- Zizola, Giancarlo. *L'altro Wojtyła. Riforma, restaurazione e sfide del millennio*. Milano: Sperling & Kupfer, 2003.

Le pontificat romain dans l'époque contemporaine
The Papacy in the Contemporary Age

sous la direction de | edited by Giovanni Vian

Identité, islam et catholicisme allemand
Analyse du discours de Ratisbonne de Benoît XVI

Pierre Baudry
(Groupe Sociétés, Religions, Laïcités,
École Pratique des Hautes Études/CNRS)

Abstract This paper analyses the speech by Benedict XVI at the University of Ratisbonne. I focus on a often overlooked aspect of this speech: the critic of Modernity and the general perspective for the future of religions. Benedict XVI develops an analysis of the place of the Church through the concepts of 'faith', 'reason', 'violence'. The apologetic tone is clear: only the Catholic Church has maintained a "reasonable religion" according to the Pope. But he defends an international perspective for the Church in a globalised world and sketch a manifesto for Catholicism in a multicultural civilisation.

Sommaire 1 Remarques préliminaires : le voyage en Bavière de septembre 2006 de Benoît XVI, un succès annoncé qui tourne au désastre ? – 2 Le discours de Ratisbonne : son contenu, ses intentions, ses sources. – 2.1 Enjeux et intentions de l'intervention de Benoît XVI à l'Université de Ratisbonne. – 3 Quelle place pour les religions dans la mondialisation selon Benoît XVI ? – 3.1 Benoît XVI et l'héritage anti-moderne du catholicisme intransigeant. – 3.2 Benoît XVI et les philosophes allemands critiques envers la Modernité. – 3.3 La grande ambition du Saint-Siège sous Benoît XVI : placer l'Église catholique à équidistance d'une hypermodernité rejetée et d'une violence religieuse irrationnelle. – 4 Le discours de Ratisbonne et ses suites. Une tentative de bilan sur le discours de Ratisbonne et les réactions dans le monde musulman.

Keywords Benedict XVI. Ratisbonne. Islam. Globalisation. Europe. Identity.

1 Remarques préliminaires : le voyage en Bavière de septembre 2006 de Benoît XVI, un succès annoncé qui tourne au désastre ?

Presque dix années après le discours de Ratisbonne prononcé par le pape Benoît XVI, nous nous proposons de revenir sur ce moment capital du catholicisme contemporain. Ces dix années de distance doivent nous permettre de considérer avec une plus grande sérénité le contenu exact de ce discours et d'en mesurer la portée à long terme pour l'Église catholique.

Personnage contemporain, le parcours de Joseph Ratzinger/Benoît XVI peut néanmoins maintenant être étudié sur le long terme et avec un accès de plus en plus facile aux sources qui nous renseignent sur sa vie.¹

Avant d'aller plus loin, il convient de souligner l'importance de ce discours qui fut prononcé quelques mois à peine après l'élection de Benoît XVI comme successeur de Jean-Paul II. Il pesa de manière très profonde sur l'ensemble de son pontificat et marqua le début d'une série de polémiques médiatiques et politiques qui nuiront partiellement à son image publique. Discours d'autant plus important qu'il contient comme un résumé la vision du pape des relations du catholicisme avec les confessions chrétiennes, avec l'Islam et avec la modernité. Sans en faire le dernier mot de la pensée du théologien allemand, il est aisé néanmoins de montrer comment ce texte s'inscrit dans un parcours intellectuel et biographique ancien chez lui.²

Relevons aussi un autre paradoxe : la visite en Bavière par le pape (9 au 14 septembre 2006) aurait dû être un triomphe : retournant dans son *land* d'origine, prononçant un discours dans son ancienne Université de Ratisbonne où il enseigna, ce retour au pays natal avait été pensé comme un des grands moments de son action diplomatique.

Or, il n'en fut rien ou presque. Ce fut même un fiasco quand on prend en compte les réactions politiques, médiatiques et même violentes à ce discours – nous reviendrons sur ces points plus bas. Car on le sait, c'est en effet à cette occasion que Benoît XVI cita l'empereur Manuel II Paléologue : « Montre-moi donc ce que Mahomet a apporté de nouveau, et tu ne trouveras que du mauvais et de l'inhumain, ainsi il a prescrit de répandre par l'épée la foi qu'il prêchait ».³

Mais à cette polémique s'ajouta une seconde plus discrète, mais non moins importante pour appréhender la pensée du pape. Selon ce dernier le protestantisme aurait été à l'origine d'une vague de 'deshellénisation'

1 La bibliographie de Benoît XVI est notoirement très riche. Pour mieux appréhender ses textes, discours, interviews la source première à consulter sont les *Gesammelte Schriften* publiées sous la direction de Mgr Gerhard Ludwig Müller, évêque de Ratisbonne et sous l'égide l'Institut Papst Benedikt XVI de Ratisbonne depuis 2008. Elles sont à ce jour l'outil bibliographique de référence pour les œuvres de Joseph Ratzinger/Benoît XVI. Elles sont actuellement en cours de publication en Allemagne avec 11 volumes publiés. L'édition française chez l'éditeur Parole et Silence compte actuellement 2 volumes.

2 Sur la vie du pape, il existe une importante littérature biographique sur Joseph Ratzinger/Benoît XVI dont une partie a été publiée lors de l'élection du successeur de Jean-Paul II. On retiendra en premier lieu les textes autobiographiques de Joseph Ratzinger lui-même *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-1977)*. Comme biographie de Joseph Ratzinger/Benoît XVI, on relèvera en français surtout C. Colonge, P. Colonge, *Benoît XVI, la joie de croire*.

3 Benoît XVI. Discours de Ratisbonne, 12 septembre 2006. Texte allemand : « Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat, und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, daß er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten ».

conduisant à une séparation entre 'foi' et 'raison', religion et philosophie. Le protestantisme aurait selon le pape privilégié une conception fidéiste du christianisme et amené à un recul du rôle de la théologie comme acte de réflexion sur la foi.⁴

Notre hypothèse dans ce qui suit est donc que ce discours doit être lu à deux niveaux. D'abord, en effet, comme un texte d'un théologien qui réfléchit sur le devenir de la raison à l'époque moderne. Mais aussi – et c'est au moins aussi important – comme un discours qui vise à repenser et à relégitimer le catholicisme aux débuts des années 2000. La raison n'est pas qu'un thème pour théologien : c'est aussi l'autre nom de cette volonté de l'Église sous Benoît XVI de se placer à mi-champ entre la rationalité moderne et la déraison du terrorisme. Le *logos* invoqué par le pape est un outil de légitimation contre le sécularisme et contre l'Islamisme : le Saint-Siège se pose comme gardien de la raison et par là de la mesure et de la sagesse. Discours savant sans doute, mais aussi éminemment politique : telle sera l'idée qui nous servira de fil rouge dans ce qui suit.

Notre méthode, quant à elle, est simple. Elle est celle du *sola scriptura* si l'on dire, qui consiste à revenir au texte, uniquement au texte. Par-delà les réactions émotionnelles, violentes ou apologétiques – toutes ont cohabité suite au discours de Ratisbonne – nous tenterons de revenir à la lettre d'un discours extrêmement riche, complexe et difficilement accessible sans les clés culturelles nécessaires. C'est donc à un travail de lecture que nous nous soumettrons, mais sans cesse en mobilisant le contexte historique, en tentant d'élucider les références religieuses savantes d'un pape qui, apparemment, a voulu faire dialoguer foi (*Glaube*) et raison (*Vernunft*).⁵

2 Le discours de Ratisbonne : son contenu, ses intentions, ses sources

2.1 Enjeux et intentions de l'intervention de Benoît XVI à l'Université de Ratisbonne

Toute la visite de Benoît XVI en Bavière s'inscrit dans un cadre clairement autobiographique, comparable en cela aux voyages en Pologne pour Jean-Paul II. Se rendant dans sa terre natale (*Heimat*), la Bavière, le pape retourne dans différentes villes, localités, lieux qui sont censés évoquer autant de moments importants dans la vie du pape allemand : Munich

4 Sur l'ensemble du discours de Ratisbonne, voir Bollack, Jambet, Meddeb, *La Conférence de Ratisbonne*.

5 C'est pour cette raison, par ailleurs, que nous citons le texte allemand originel en note en plus de la traduction officielle que nous révisons de manière ponctuelle.

et Freising (où il effectua ses études et dont il fut évêque), le village de Altötting (lieu de pèlerinage pour Benoît XVI dans son enfance), Pentling (où se trouve la tombe de ses parents), Marktl am Inn (village natal du pape), Ratisbonne (son ancienne université).

Le départ pour Ratisbonne avait correspondu pour Joseph Ratzinger à la volonté de s'éloigner de l'Université de Tübingen dont le climat l'avait profondément marqué suite aux événements de 68. Après 29 années d'éloignement, c'est la première fois que le nouveau pape peut s'exprimer dans son ancienne université. Le dispositif que l'on retrouve donc ici est un dispositif à la croisée entre acte diplomatique, renvoi au parcours biographique du pape et volonté de s'exprimer *ex cathedra*, devant un public tenu pour acquis d'avance, sur la question du rapport entre *Foi, raison et Université. Souvenirs et réflexions* comme l'indique le titre de l'intervention. Prise de parole d'autant plus solennelle qu'elle a lieu dans la salle d'apparat de l'Université de Ratisbonne devant les « représentants du monde des sciences ».⁶

La scénographie mise en place est fondamentalement celle d'une intervention qui se veut tout à la fois savante, spirituelle, diplomatique mais tout en donnant à Benoît XVI la possibilité de se poser en tant que professeur de théologie et Magistère – de maître. Quelle est la thèse du souverain pontife dans ce discours ? Se penchant essentiellement sur le catholicisme, l'Islam et le protestantisme, le pape croit discerner une conception éminemment différente de la dialectique foi/raison entre ces trois traditions religieuses. De manière fondamentale, la théologie catholique aurait su maintenir la prééminence de la raison au sein de l'acte de foi.

C'est cette thèse qui traverse toute l'intervention du pape laquelle se laisse ainsi découper :

- a. un exorde à caractère autobiographique ;
- b. une longue analyse d'un extrait d'un dialogue entre Manuel II Paléologue et un érudit persan ;
- c. un passage, central dans tous les sens du terme, sur le rapport entre foi et raison où Benoît XVI articule sa conception de la dialectique entre croyance et rationalité ;
- d. un retour sur les conséquences du protestantisme sur le rapport foi/raison ;
- e. enfin, une réflexion sur le recul en Occident de la religion dans un monde globalisé profondément religieux selon le pape.

6 Texte allemand : « Treffen mit den Vertretern aus dem Bereich der Wissenschaften ».

a) L'exorde du discours

La *captatio benevolentiae* de l'exorde est le seul élément d'interaction entre l'auditoire et le pape : le reste du texte est éminemment conceptuel. Dès le début de son intervention, le pape évoque des souvenirs personnels (*Erinnerungen*) : il remonte à l'année 1959 où il entama sa carrière universitaire en tant que telle après la soutenance de sa thèse d'habilitation sur Saint Bonaventure.

C'est un autre temps, une autre époque : « C'était encore le temps - en 1959 - de l'ancienne université des professeurs ordinaires. Les différentes chaires n'avaient ni assistants ni secrétaires propres, mais, en revanche, il y avait un contact très direct avec les étudiants et surtout aussi entre les professeurs ».⁷ Ces échanges

avec les historiens, les philosophes, les philologues et naturellement entre les deux facultés de théologie [celle de théologie catholique et celle de théologie protestante] étaient très vivants. Chaque semestre avait lieu ce qu'on appelait le *dies academicus*, au cours duquel des professeurs de toutes les facultés se présentaient aux étudiants de l'ensemble de l'université.⁸

b) La vision de l'Islam dans le discours de Ratisbonne

Quant au récit du dialogue entre l'Empereur d'Orient Manuel II Paléologue (1350-1425) et un musulman persan, c'est aussi sous la forme d'un souvenir personnel qu'il est introduit. Benoît XVI évoque en effet sa lecture des *Entretiens avec un Musulman. 7ème controverse* de Manuel II Paléologue et édité par la collection « Sources chrétiennes » en 1966.⁹

De manière étonnante le pape n'évoque que rapidement le contexte dans lequel ce dialogue entre un chrétien et un musulman eut lieu. Il explique simplement qu'il s'agit d'un échange « que le savant empereur byzantin Manuel II Paléologue mena avec un érudit perse, sans doute en 1391 durant ses quartiers d'hiver à Ankara. L'empereur transcrit probablement

7 Les traductions sont celles proposées par le Saint-Siège. Elles sont revues de manière ponctuelle. Texte allemand : « Es war - 1959 - noch die Zeit der alten Ordinarien-Universität. Für die einzelnen Lehrstühle gab es weder Assistenten noch Schreibkräfte, dafür aber gab es eine sehr unmittelbare Begegnung mit den Studenten und vor allem auch der Professoren untereinander ».

8 Texte allemand : « Die Kontakte mit den Historikern, den Philosophen, den Philologen und natürlich auch zwischen beiden Theologischen Fakultäten waren sehr lebendig ».

9 Manuel II Paleologue, *Entretiens*.

ce dialogue pendant le siège de Constantinople entre 1394 et 1402 ».¹⁰

Il convient néanmoins de rappeler les circonstances qui ont présidé à cette controverse. Manuel II Paléologue fut empereur de Constantinople aux prises avec la puissance ottomane tout au long de son règne, ce que le pape ne rappelle que rapidement, et avait été tout d'abord été régent de la Thessalonique, alors que l'empire byzantin était devenu vassal de l'empire ottoman. Manuel II fut pour cette raison contraint de participer à différentes campagnes aux côtés des Ottomans, d'où sa présence dans un camp militaire turc en 1391. C'est donc un Manuel II prisonnier et obligé de participer à des campagnes militaires qui mène un échange approfondi certes, mais aussi polémique sur les divergences entre la tradition chrétienne et musulmane.

Abordant la question du rapport entre foi et violence, le pape rappelle que :

L'empereur savait certainement que, dans la sourate 2,256, on lit : pas de contrainte en matière de foi - c'est probablement l'une des plus anciennes sourates de la période initiale qui, nous dit une partie des spécialistes, remonte au temps où Mahomet lui-même était encore privé de pouvoir et menacé. Mais, naturellement, l'empereur connaissait aussi les dispositions - d'origine plus tardive - sur la guerre sainte, retenues par le Coran. Sans entrer dans des détails comme le traitement différent des 'détenteurs d'Écritures' et des 'infidèles', il s'adresse à son interlocuteur d'une manière étonnamment abrupte - abrupte au point d'être pour nous inacceptable -, qui nous surprend et pose tout simplement la question centrale du rapport entre religion et violence en général.¹¹

C'est alors que vient la citation de Manuel II qui provoqua tant de polémiques : « Montre-moi donc ce que Mahomet a apporté de nouveau, et tu ne trouveras que du mauvais et de l'inhumain, ainsi il a prescrit de répandre par l'épée la foi qu'il prêchait ».¹²

10 Texte allemand : « den der gelehrte byzantinische Kaiser Manuel II. Palaeologos wohl 1391 im Winterlager zu Ankara mit einem gebildeten Perser über Christentum und Islam und beider Wahrheit führte. Der Kaiser hat vermutlich während der Belagerung von Konstantinopel zwischen 1394 und 1402 den Dialog aufgezeichnet ».

11 Texte original : « Der Kaiser wußte sicher, daß in Sure 2, 256 steht : Kein Zwang in Glaubenssachen - es ist wohl eine der frühen Suren aus der Zeit, wie uns ein Teil der Kenner sagt, in der Mohammed selbst noch machtlos und bedroht war. Aber der Kaiser kannte natürlich auch die im Koran niedergelegten - später entstandenen - Bestimmungen über den heiligen Krieg. Ohne sich auf Einzelheiten wie die unterschiedliche Behandlung von 'Schriftbesitzern' und 'Ungläubigen' einzulassen, wendet er sich in erstaunlich schroffer, für uns unannehmbar schroffer Form ganz einfach mit der zentralen Frage nach dem Verhältnis von Religion und Gewalt überhaupt an seinen Gesprächspartner ».

12 Texte allemand : « Er sagt : Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat, und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, daß er vorgeschrieben hat, den

Derrière cette polémique, se cachent deux motifs. D'abord le pape tente de montrer que le rapport à la raison est fondamentalement différent dans le christianisme et l'Islam. L'exigence de rationalité, propre à la modernité telle que l'interprète Benoît XVI, serait plus nettement satisfaite dans la tradition chrétienne que coranique.

Mais cette polémique contre l'Islam bien que déshistoricisée et fondée sur une citation éminemment biaisée d'un empereur byzantin en guerre contre les Ottomans, a une autre portée, elle, clairement théologique. Ce que vise en effet Benoît XVI n'est pas uniquement une appréhension historiquement différente de la dialectique foi/raison, mais bien une différence essentielle quant au dogme chrétien et à la thématique de la Trinité.

On se souvient que dès les années '50, le jeune Joseph Ratzinger avait accordé une place prééminente à la théologie trinitaire.¹³ Importance d'autant plus grande qu'il était allé dans les années '60 jusqu'à associer l'acte théologique comme examen rationnel de la foi et élucidation du « mystère trinitaire » dans un livre très important visant à « introduire à la foi » selon le titre allemand.¹⁴ Tenter d'appréhender Dieu, tenter d'amener Dieu aux catégories humaines revenait pour le théologien allemand à se pencher de manière privilégiée sur la question de l'Incarnation et du 'Dieu fait homme'. Cette présence de Dieu au sein de l'histoire, cette rencontre entre la transcendance divine et l'immanence humaine, telle que la conçoit la tradition chrétienne, fournit selon Joseph Ratzinger à la raison un accès privilégié pour penser une présence divine accessible à la pensée et à l'action humaine. La question de la Trinité – sa revendication par le christianisme, son rejet par l'Islam – se trouve par là même en arrière plan du propos ratzingerien à Ratisbonne. C'est en cela que le discours ratzingerien ne peut pas être réduit à une citation malheureuse d'un auteur dans lequel Benoît XVI ne se reconnaîtrait pas. Plus profondément, ce dernier cherche à rappeler une distinction fondamentale à ses yeux entre deux traditions religieuses, la chrétienne et la coranique.

Distinction fondamentale, par ailleurs, en ce que Benoît XVI évoque un second *topos* classique de la critique chrétienne de l'Islam : l'absence de nouveauté du message coranique qui reprendrait pour l'essentiel le message judéo-chrétien. Cette absence de « nouveau » (*Neues*) de la parole de

Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten ».

13 On peut même avancer que la conception de l'Église chez Joseph Ratzinger est dès l'origine profondément trinitaire. On se reportera à sa thèse de doctorat de 1951 (inédite en français) : *Peuple et maison de Dieu dans l'ecclésiologie de Saint Augustin*. On trouvera ce travail très important dans le premier volume des œuvres complètes de Joseph Ratzinger : Ratzinger, *Gesammelte Schriften*, 242-3. Cette étude séminale du futur pape a été peu étudiée : nous nous permettons de renvoyer à un article que nous y avons consacré : Baudry, « Liturgie et totalitarisme ».

14 Ratzinger, *La Foi chrétienne*.

Mahomet disqualifierait la religion musulmane réduite, alors, à diffuser son message par les conquêtes militaires et la violence. Derrière cette citation de Manuel II se trouve la réactivation d'une mémoire historique chrétienne qui s'est constituée sous l'effet des conquêtes musulmanes entre le VII^{ème} et le VIII^{ème} siècle et dans laquelle s'inscrit aussi le dialogue rédigé par Manuel II, confronté au siège de Constantinople par les Ottomans.

Violence, absence de nouveauté, apparent décalage entre les attentes de la modernité et l'Islam : voici en creux les éléments d'une polémique pluriséculaire que thématise Benoît XVI dans un discours dont la portée a, en soi, un aspect polémique.

Or, la source première de ces divergences selon le pape tiendrait à un élément clé, proprement *théo-logique*, c'est-à-dire relatif à la compréhension de l'être divin, dans la théologie chrétienne et musulmane. Le successeur de Pierre écrit ainsi :

L'éditeur du texte, Théodore Khoury, commente à ce sujet : « Pour l'empereur, byzantin nourri de philosophie grecque, cette affirmation est évidente. Pour la doctrine musulmane, au contraire, Dieu est absolument transcendant. Sa volonté n'est liée à aucune de nos catégories, fût-ce celle qui consiste à être raisonnable ».¹⁵

C'est cette transcendance absolue opposée à toute idée d'incarnation qui fonderait les spécificités du christianisme et de l'Islam et, selon notre auteur, les limites de cette dernière religion. Un Dieu qui serait situé totalement en-dehors de l'intelligence humaine ne pourrait pas être l'objet d'un discours théo-logique. Pis encore : un tel Dieu pourrait agir d'une manière totalement inintelligible pour les hommes créant ainsi un espace insurmontable entre l'humanité et le divin, l'adoration religieuse et la volonté divine. Dans ce contexte, il semble évident que pour Benoît XVI le Dieu de la tradition musulmane serait radicalement différent du Dieu d'amour des chrétiens. La volonté du premier serait potentiellement irrationnelle, irréductible aux catégories humaines ; la volonté du second voudrait faire naître une foi « fruit de l'âme ».

15 Texte allemand : « Für den Kaiser als einen in griechischer Philosophie aufgewachsenen Byzantiner ist dieser Satz evident. Für die moslemische Lehre hingegen ist Gott absolut transzendent. Sein Wille ist an keine unserer Kategorien gebunden und sei es die der Vernünftigkeit »

c) La vision ratzingerienne du lien entre foi et raison ou pourquoi l'Europe est une synthèse entre héritage biblique et raison grecque selon le pape

Vient ensuite le moment central du discours de Joseph Ratzinger dans lequel il expose de manière positive sa conception du lien entre foi et raison au sein du christianisme.

La polémique précédente renvoie en effet à une véritable théologie de l'histoire dans laquelle les traditions vétéro-testamentaire et grecque se trouvent mobilisées par Benoît XVI.

Reprenant le *topos* de la conformité de la loi naturelle avec la loi révélée, il ajoute :

En référence au premier verset de la Genèse, premier verset de toute la Bible, Jean a ouvert le prologue de son évangile par ces mots : « Au commencement était le λόγος ». C'est exactement le mot employé par l'empereur. Dieu agit 'σὺν λόγῳ', avec *logos*. *Logos* désigne à la fois la raison et la parole – une raison qui est créatrice et capable de se communiquer, mais justement comme raison. Jean nous a ainsi fait don de la parole ultime de la notion biblique de Dieu, la parole par laquelle tous les chemins souvent difficiles et tortueux de la foi biblique parviennent à leur but et trouvent leur synthèse. Au commencement était le *Logos* et le *Logos* est Dieu, nous dit l'Évangéliste. La rencontre du message biblique et de la pensée grecque n'était pas le fait du hasard.¹⁶

Mais Benoît XVI rappelle aussitôt un passage des *Actes des Apôtres* relatif à l'entrée de l'apôtre Paul en Europe :

La vision de saint Paul, à qui les chemins vers l'Asie se fermaient et qui ensuite vit un Macédonien lui apparaître et qui l'entendit l'appeler : « Passe en Macédoine et viens à notre secours » (cf. *Ac* 16, 6-10) – cette vision peut être interprétée comme un condensé du rapprochement, porté par une nécessité intrinsèque, entre la foi biblique et le questionnement grec.¹⁷

16 Texte allemand : « Den ersten Vers der Genesis, den ersten Vers der Heiligen Schrift überhaupt abwandelnd, hat Johannes den Prolog seines Evangeliums mit dem Wort eröffnet : Im Anfang war der Logos. Dies ist genau das Wort, das der Kaiser gebraucht : Gott handelt 'σὺν λόγῳ', mit Logos. Logos ist Vernunft und Wort zugleich – eine Vernunft, die schöpferisch ist und sich mitteilen kann, aber eben als Vernunft. Johannes hat uns damit das abschließende Wort des biblischen Gottesbegriffs geschenkt, in dem alle die oft mühsamen und verschlungenen Wege des biblischen Glaubens an ihr Ziel kommen und ihre Synthese finden. Im Anfang war der Logos, und der Logos ist Gott, so sagt uns der Evangelist. Das Zusammentreffen der biblischen Botschaft und des griechischen Denkens war kein Zufall ».

17 Texte allemand : « Die Vision des heiligen Paulus, dem sich die Wege in Asien verschlossen und der nächstens in einem Gesicht einen Mazedonier sah und ihn rufen hörte : Komm herüber und hilf uns (*Ap* 16, 6-10) – diese Vision darf als Verdichtung des von innen

Autour du point central qu'est l'Asie mineure dont il avait été déjà question lors de la citation de Manuel II, se dessine ainsi une double logique au sein du discours de Ratisbonne : une logique géographique et une logique historique.

Cette rencontre entre foi et raison prend donc une signification historique et renvoie à une métahistoire globale qui est celle du 'projet salvifique de Dieu' dont les exemples précédents – la Grèce, Byzance, l'Empire ottoman – constituaient des épisodes essentiels enchâssés dans un cadre historico-théologique plus général. Cette histoire est celle de la Révélation de Dieu à son peuple, qui, dans la vision théologique du pape allemand, rejoint l'histoire de la pensée philosophique grecque.

Citons ici *in extenso* le discours de Ratisbonne :

En fait, ce mouvement de rapprochement mutuel était à l'œuvre depuis longtemps. Déjà, le nom mystérieux de Dieu lors de l'épisode du buisson ardent, qui distingue Dieu des divinités aux noms multiples et qui énonce simplement à son sujet le « Je suis », son être, est une contestation du mythe, qui trouve une analogie interne dans la tentative socratique de surmonter et de dépasser le mythe.¹⁸ Le processus engagé au buisson ardent parvient à une nouvelle maturité, au cœur de l'Ancien Testament, pendant l'Exil, où le Dieu d'Israël, désormais sans pays et sans culte, se proclame le Dieu du ciel et de la terre et se présente dans une formule qui prolonge celle du buisson : « Je suis celui qui suis » (*Ich bin's*). Avec cette nouvelle reconnaissance (*Erkennen*) de Dieu s'opère, de proche en proche, une sorte de philosophie des Lumières, qui s'exprime de façon drastique dans la satire des divinités, qui ne seraient que des fabrications humaines (cf. *Ps* 115).¹⁹

her nötigen Aufeinanderzugehens zwischen biblischem Glauben und griechischem Fragen gedeutet werden ».

18 Note 1 : « Pour l'interprétation largement discutée de l'épisode du buisson ardent, je voudrais renvoyer à mon livre *Einführung in das Christentum* (Munich, 1968), pp. 84-102. Je pense que, dans ce livre, mes affirmations restent encore valables, malgré les développements ultérieurs du débat ».

19 Texte allemand : « Dabei war dieses Zugehen längst im Gang. Schon der geheimnisvolle Gottesname vom brennenden Dornbusch, der diesen Gott aus den Göttern mit den vielen Namen herausnimmt und von ihm einfach das 'Ich bin', das Dasein aussagt, ist eine Bestreitung des Mythos, zu der der sokratische Versuch, den Mythos zu überwinden und zu übersteigen, in einer inneren Analogie steht. Der am Dornbusch begonnene Prozeß kommt im Innern des Alten Testaments zu einer neuen Reife während des Exils, wo nun der landlos und kultlos gewordene Gott Israels sich als den Gott des Himmels und der Erde verkündet und sich mit einer einfachen, das Dornbusch-Wort weiterführenden Formel vorstellt : 'Ich bin's'. Mit diesem neuen Erkennen Gottes geht eine Art von Aufklärung Hand in Hand, die sich im Spott über die Götter drastisch ausdrückt, die nur Machwerke der Menschen seien (vgl. *Ps* 115) ».

Le successeur de Jean-Paul II considère ainsi que le célèbre passage sur la Révélation du Nom renvoie de manière fondamentale aux 'Lumières' (*Aufklärung*) entendu comme moment critique de rejet de toute superstition, de tout traditionalisme mystificateur. Benoît XVI effectue un rapprochement entre trois moments qui renvoient à une même attitude : la rencontre entre Moïse et Yahvé, la critique socratique et les Lumières car dans ces trois étapes fondatrices l'homme, à chaque fois, aurait dû effectuer le même saut critique envers les mystifications religieuses. Cette attitude, telle que la voit Benoît XVI, prend sans doute des formes historiquement différentes. Il n'en reste pas moins selon lui qu'elles renvoient toutes au « même dessein divin » d'une rencontre entre Dieu et l'humanité par l'intermédiaire de la révélation de la raison divine.

Et Benoît XVI de conclure ces longs développements sur Manuel II, le Sinaï et Socrate :

Fondamentalement, il s'agit d'une rencontre entre la foi et la raison, entre l'authentique philosophie des Lumières et la religion. À partir de l'essence de la foi chrétienne et, en même temps, de la nature de la pensée grecque, qui avait fusionné avec la foi, Manuel II a pu vraiment dire : ne pas agir « avec le *Logos* » est en contradiction avec la nature de Dieu.²⁰

d) La 'deshellénisation' ou la critique des effets historiques de la Réforme sur la théologie

Benoît XVI, à partir de ce qui précède, procède à une critique de ce qu'il appelle la deshellenisation du christianisme. Mais cette fois, c'est plus spécifiquement le protestantisme et la modernité qui se trouvent au centre de son propos. De manière implicite, Benoît XVI trace une ligne claire entre le catholicisme et l'orthodoxie d'une part et le protestantisme d'autre part, celui-ci étant tenu pour responsable de la crise de la raison moderne.

En quelques lignes particulièrement denses, Benoît XVI établit même un lien entre raison et l'Europe, dévoilant ainsi pleinement sa théologie politico-historique :

Quand on considère cette rencontre, on ne s'étonne pas que le christianisme, tout en ayant ses origines et des développements importants en

20 Texte allemand : « Zutiefst geht es dabei um die Begegnung zwischen Glaube und Vernunft, zwischen rechter Aufklärung und Religion. Manuel II. hat wirklich aus dem inneren Wesen des christlichen Glaubens heraus und zugleich aus dem Wesen des Griechischen, das sich mit dem Glauben verschmolzen hatte, sagen können : Nicht 'mit dem Logos' handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider ».

Orient, ait trouvé son empreinte décisive en Europe. À l'inverse, nous pouvons dire aussi : cette rencontre, à laquelle s'ajoute ensuite l'héritage de Rome, a créé l'Europe et reste le fondement de ce que, à juste titre, on appelle l'Europe.²¹

L'Europe, plus qu'un espace géographique, est d'abord une notion historique et religieuse née d'une sédimentation du passé grec, romain et judaïque. Cette triple détermination tiendrait néanmoins sa source commune de la Révélation sur le Sinaï, de la pensée socratique comme nous avons pu le voir. Ce passage, qui se trouve quasiment au milieu du discours, fournit son centre à la vision théologico-géographique. L'Europe, au cœur de la romanité, de l'hellénisme et de la tradition judaïque serait bien un continent complexe, au confluent de plusieurs mémoires culturelles, philosophiques, religieuses mais dont l'élément central serait la « raison » (*Vernunft*), les Lumières (*Aufklärung*) et le « logos ».

Or, Benoît XVI croit identifier une première cause à cette « déshellénisation » : la Réforme protestante. Il explique ainsi que : « la déshellénisation apparaît en relation avec les préoccupations de la Réforme du XVI siècle. Étant donné la tradition des écoles théologiques, les réformateurs ont fait face à une systématisation de la foi, entièrement déterminée par la philosophie, pour ainsi dire une définition extérieure de la foi par une pensée qui n'émanait pas d'elle ».²²

Mais derrière cette distinction, il s'agit pour le pape de retracer une genèse de la modernité dans son rapport à la rationalité. La polémique théologique mène dans le discours de Ratisbonne à une critique de la modernité dont le pape cherche les sources religieuses à la suite, dans une certaine mesure, d'un Max Weber. Car de la théologie protestante à la pensée moderne il y a une continuité fondamentale pour le Souverain pontife comme il l'exprime aussitôt :

21 Texte allemand : « Wenn man diese Begegnung sieht, ist es nicht verwunderlich, daß das Christentum trotz seines Ursprungs und wichtiger Entfaltungen im Orient schließlich seine geschichtlich entscheidende Prägung in Europa gefunden hat. Wir können auch umgekehrt sagen : Diese Begegnung, zu der dann noch das Erbe Roms hinzutritt, hat Europa geschaffen und bleibt die Grundlage dessen, was man mit Recht Europa nennen kann ».

22 Texte allemand : « Die Enthellenisierung erscheint zuerst mit den Anliegen der Reformation des 16. Jahrhunderts verknüpft. Die Reformatoren sahen sich angesichts der theologischen Schultradition einer ganz von der Philosophie her bestimmten Systematisierung des Glaubens gegenüber, sozusagen einer Fremdbestimmung des Glaubens durch ein nicht aus ihm kommendes Denken ».

Avec une radicalité que les réformateurs ne pouvaient prévoir, Kant a agi à partir de ce programme en affirmant qu'il a dû mettre la pensée de côté pour pouvoir faire place à la foi. Du coup, il a ancré la foi exclusivement dans la raison pratique et il lui a dénié l'accès à la totalité de la réalité.²³

La théologie luthérienne aurait eu ainsi un impact paradigmatique introduisant une nouvelle grammaire de la dialectique foi/raison dont les effets se seraient faits sentir jusqu'à l'*Aufklärung* kantienne. Le protestantisme n'est pas considéré du point de vue de sa nouveauté théologique, de son ecclésiologie ou de sa critique de l'institution papale, mais se voit soumis à une critique dans la mesure où Luther aurait engagé sans le savoir un mouvement intellectuel qui nierait à la raison « l'accès à la totalité de la vérité ».²⁴

C'est depuis un point de vue qui se veut « rationnel » ou « raisonnable » (les deux mots sont identiques en allemand : *vernünftig*) que le pape mène une polémique contre le protestantisme.

Polémique que poursuit Benoît XVI en faisant de la théologie libérale, telle qu'elle est apparue en Allemagne au tournant entre XIX^{ème} et XX^{ème} siècle, la cause d'une deuxième vague de 'deshellénisation' et « dont Adolf von Harnack est un éminent représentant.²⁵ » Mais cette fois, cette vague de 'deshellénisation' c'est-à-dire de séparation entre un édifice théologico-métaphysique et la 'foi chrétienne' aurait un impact à l'intérieur de l'Université permettant sa réintégration au sein de la recherche scientifique. Comment ?

L'idée centrale qui apparaît chez Harnack [explique ainsi le pape] est le retour à Jésus simple homme et à son message simple, qui serait antérieur à toutes les théologisations et aussi à toutes les hellénisations. Ce message simple représenterait le véritable sommet de l'évolution religieuse de l'humanité. Jésus aurait congédié le culte au bénéfice de la morale. En définitive, on le représente comme le père d'un message moral philanthropique. Le souci de Harnack est au fond de mettre le christianisme en harmonie avec la raison moderne, précisément en le libérant d'éléments apparemment philosophiques et théologiques comme, par exemple, la foi en la divinité du Christ et en la Trinité de Dieu. En ce sens, l'exégèse historico-critique du Nouveau Testament, telle qu'il la voyait, réintègre de nouveau la théologie dans le système de

23 Texte allemand : « In einer für die Reformatoren nicht vorhersehbaren Radikalität hat Kant mit seiner Aussage, er habe das Denken beiseite schaffen müssen, um dem Glauben Platz zu machen, aus diesem Programm heraus gehandelt. Er hat dabei den Glauben ausschließlich in der praktischen Vernunft verankert und ihm den Zugang zum Ganzen der Wirklichkeit abgesprochen ».

24 Texte allemand : « Zugang zum Ganzen der Wirklichkeit ».

25 Texte allemand : « für die Adolf von Harnack als herausragender Repräsentant steht ».

l'Université. Pour Harnack, la théologie est essentiellement historique et, de ce fait, rigoureusement scientifique.²⁶

3 Quelle place pour les religions dans la mondialisation selon Benoît XVI ?

Quelles conséquences le pape tire-t-il de ces remarques critiques sur les effets culturels du protestantisme ? Il voit essentiellement un rétrécissement de la raison réduite selon lui à un outil fonctionnel, détaché de toute racine ontologique. Il avance en effet :

Pour notre question, cela entraîne deux orientations décisives. Seule la forme de certitude, résultant de la combinaison des mathématiques et des données empiriques, autorise à parler de scientificité. Ce qui a la prétention d'être science doit se confronter à ce critère. Ainsi, les sciences relatives aux choses humaines comme l'histoire, la psychologie, la sociologie, la philosophie, ont tenté de se rapprocher de ce canon de la scientificité. Mais pour nos réflexions, il est en outre important que la méthode en tant que telle exclue la question de Dieu et la fasse apparaître comme une question non-scientifique ou préscientifique.²⁷

Comment interpréter cette thèse ? En termes d'histoire des idées et d'histoire du catholicisme, il y a au moins deux contextes à mobiliser.

26 Texte allemand : « Als Kerngedanke erscheint bei Harnack die Rückkehr zum einfachen Menschen Jesus und zu seiner einfachen Botschaft, die allen Theologisierungen und eben auch Hellenisierungen voraus liege : Diese einfache Botschaft stelle die wirkliche Höhe der religiösen Entwicklung der Menschheit dar. Jesus habe den Kult zugunsten der Moral verabschiedet. Er wird im letzten als Vater einer menschenfreundlichen moralischen Botschaft dargestellt. Dabei geht es Harnack im Grunde darum, das Christentum wieder mit der modernen Vernunft in Einklang zu bringen, eben indem man es von scheinbar philosophischen und theologischen Elementen wie etwa dem Glauben an die Gottheit Christi und die Dreieinheit Gottes befreie. Insofern ordnet die historisch-kritische Auslegung des Neuen Testaments, wie er sie sah, die Theologie wieder neu in den Kosmos der Universität ein : Theologie ist für Harnack wesentlich historisch und so streng wissenschaftlich ».

27 Texte allemand : « Dies bringt zwei für unsere Frage entscheidende Grundorientierungen mit sich. Nur die im Zusammenspiel von Mathematik und Empirie sich ergebende Form von Gewißheit gestattet es, von Wissenschaftlichkeit zu sprechen. Was Wissenschaft sein will, muß sich diesem Maßstab stellen. So versuchten dann auch die auf die menschlichen Dinge bezogenen Wissenschaften wie Geschichte, Psychologie, Soziologie, Philosophie, sich diesem Kanon von Wissenschaftlichkeit anzunähern. Wichtig für unsere Überlegungen ist aber noch, daß die Methode als solche die Gottesfrage ausschließt und sie als unwissenschaftliche oder vorwissenschaftliche Frage erscheinen läßt ».

3.1 Benoît XVI et l'héritage anti-moderne du catholicisme intransigeant

La longue critique ratzingerienne de la modernité et de la 'dés hellénisation' s'inscrit dans une histoire des idées qui relève autant de la philosophie allemande moderne que de l'attitude antilibérale du catholicisme du XIX^{ème} siècle.

D'abord on évoquera quelques citations du célèbre Syllabus de Pie IX (1864) qui tient pour une « erreur de notre temps » ces propositions relatives au pouvoir de la raison et qui semble pour certaines très proches de la méfiance de Benoît XVI envers la science moderne :

La raison humaine, considérée sans aucun rapport à Dieu, est l'unique arbitre du vrai et du faux, du bien et du mal : elle est à elle-même sa loi, elle suffit par ses forces naturelles à procurer le bien des hommes et des peuples.

Ou aussi :

Toutes les vérités de la religion découlent de la force native de la raison humaine ; d'où il suit que la raison est la règle souveraine d'après laquelle l'homme peut et doit acquérir la connaissance de toutes les vérités de toute espèce.

Mais c'est surtout avec l'antimodernisme que semble renouer le pape allemand quand il critique la restriction de la raison moderne à une conception agnostique du monde duquel Dieu se voit exclu. Dans un texte bien connu, le *Pascendi Dominici Gregis* (8 septembre 1907), dans lequel Pie X voulut condamner le modernisme, il y a ce passage passionnant quand on le met en regard avec certains passages du discours de Ratisbonne. Par exemple celui-ci :

L'objet de la science, c'est la réalité du connaissable ; l'objet de la foi, au contraire, la réalité de l'inconnaissable. Or, ce qui fait l'inconnaissable, c'est sa disproportion avec l'intelligence, disproportion que rien au monde, même dans la doctrine des modernistes, ne peut faire disparaître. Par conséquent, l'inconnaissable reste et restera éternellement inconnaissable, autant au croyant qu'à l'homme de la science. La religion d'une réalité inconnaissable, voilà donc la seule possible. Et pourquoi cette réalité ne serait-elle pas l'âme universelle du monde dont parle tel rationaliste, c'est ce que Nous ne voyons pas. Voilà qui suffit, et surabondamment, pour montrer par combien de routes le modernisme conduit à l'anéantissement de toute religion.

Et Pie X d'ajouter aussitôt cette phrase capitale : « Le premier pas fut fait par le protestantisme, le second est fait par le modernisme, le prochain précipitera dans l'athéisme ».²⁸

Il y a ainsi un lien évident, par-delà Vatican II et l'aggiornamento voulu par Jean XXIII : une continuité certaine entre l'intransigeantisme et surtout le refus de l'agnosticisme dans le discours du Magistère entre le XIX^{ème} et le XXI^{ème} siècle.

Un des fils communs, par-delà la dénonciation d'erreurs philosophiques ou rationalistes, est le caractère moral de la position des papes. Car c'est bien à une lecture théologique et morale que soumet Benoît XVI les temps modernes. L'homme dans la vision du pape se verrait dominé par sa propre création dans une vision des choses qui rappelle aussi la thématique du péché originel, de ce savoir en trop qui rend l'homme tenté honteux et malheureux. Un savoir devenu arrogance, une prétention à se faire soi-même plutôt que de se soumettre humblement aux commandements divins, le Moi et ses excroissances – science toute-puissante, droits de l'homme, revendication individuelle – seraient la répétition sur la scène de l'Occident moderne du péché d'orgueil que le récit biblique de la Genèse raconte. À la suite d'Adam, l'Occidental moderne aurait été pris d'une volonté de révolte le menant à rejeter la mesure imposée par Dieu.

3.2 Benoît XVI et les philosophes allemands critiques envers la Modernité

Mais on se tromperait à réduire les positions de Benoît XVI à un retour aux positions de l'Église intégraliste. Car il y a un second contexte intellectuel à mobiliser pour bien comprendre le discours de Ratisbonne, bien que peu relevé, mais capital : celui des idées philosophiques allemandes du XX^{ème} siècle.

En effet, les propos du pape, dans une certaine mesure, ne sont pas totalement éloignés des thèses développées par Edmund Husserl dans *La Crise des sciences européennes*²⁹ (1935-1936) pour qui la « science galiléenne » (Galileische Wissenschaft) aurait amené à une rupture entre « le monde de la vie » (*Lebenswelt*) et le monde de la science. Celle-ci aurait introduit une déchirure fondamentale entre l'homme, son expérience immédiate et l'image du monde telle qu'établie par la science expérimentale. Les pathologies de la raison moderne seraient à chercher là selon le philosophe allemand : la déraison moderne, sous ses aspects modernes, tiendrait sa source d'un rationalisme scientiste déshumanisant. Le naturalisme, le matérialisme, l'incapacité à distinguer l'idéal de l'empirique, la conscience réifiée sont autant de travers dénoncés par Husserl. Oubliant la source de

28 Pie X, *Pascendi*.

29 Husserl, *La crise*.

toute connaissance, de toute expérience la science moderne aurait amené à une aliénation de l'homme réduit à un objet mathématisable.

Or, Benoît XVI développe une pensée dans le discours de Ratisbonne qui témoigne d'une proximité certaine avec le Husserl de la *Krisis*.

Il nous faut aller plus loin : si la science dans son ensemble n'est que cela, l'homme lui-même s'en trouve réduit. Car les interrogations proprement humaines, 'd'où venons-nous', 'où allons-nous', les questions de la religion et de l'éthique, ne peuvent alors trouver place dans l'espace de la raison commune, délimitée par la 'science' ainsi comprise, et doivent être renvoyées au domaine de la subjectivité. Au nom de ses expériences, le sujet décide ce qui lui semble acceptable d'un point de vue religieux, et la 'conscience' subjective devient, en définitive, l'unique instance éthique. Cependant, l'éthique et la religion perdent ainsi leur force de construire une communauté et tombent dans l'arbitraire. Cette situation est dangereuse pour l'humanité. Nous le constatons bien avec les pathologies de la religion et de la raison, qui nous menacent et qui doivent éclater nécessairement là où la raison est si réduite que les questions de la religion et de la morale ne la concernent plus. Ce qui nous reste de tentatives éthiques fondées sur les lois de l'évolution ou de la psychologie et de la sociologie est tout simplement insuffisant.³⁰

Autre rapprochement entre la pensée philosophique allemande et le pape consiste à rappeler par exemple que Hannah Arendt dans *L'humaine condition*³¹ dénonçait déjà dans la modernité le triomphe de l'*homo faber* aliénant l'homme moderne et voyant triompher la logique de la fabrication sur celle de la *contemplatio*. L'affairement serait la grande affaire des Modernes alors que les Anciens auraient placé le *bios theoretikos* au sommet de la vie humaine, la philosophie étant supérieure au labeur, la méditation à l'action fabricatrice. La philosophe allemande, dans une vision critique de la modernité

30 Texte allemand : « Aber wir müssen mehr sagen : Wenn dies allein die ganze Wissenschaft ist, dann wird der Mensch selbst dabei verkürzt. Denn die eigentlich menschlichen Fragen, die nach unserem Woher und Wohin, die Fragen der Religion und des Ethos können dann nicht im Raum der gemeinsamen, von der so verstandenen 'Wissenschaft' umschriebenen Vernunft Platz finden und müssen ins Subjektive verlegt werden. Das Subjekt entscheidet mit seinen Erfahrungen, was ihm religiös tragbar erscheint, und das subjektive 'Gewissen' wird zur letztlich einzigen ethischen Instanz. So aber verlieren Ethos und Religion ihre gemeinschaftsbildende Kraft und verfallen der Beliebigkeit. Dieser Zustand ist für die Menschheit gefährlich : Wir sehen es an den uns bedrohenden Pathologien der Religion und der Vernunft, die notwendig ausbrechen müssen, wo die Vernunft so verengt wird, daß ihr die Fragen der Religion und des Ethos nicht mehr zugehören. Was an ethischen Versuchen von den Regeln der Evolution oder von Psychologie und Soziologie her bleibt, reicht einfach nicht aus ».

31 Arendt, *L'humaine condition*.

qui doit sans doute beaucoup à Martin Heidegger, voit ici dans les Temps modernes un temps de crise morale et même de déclin face à un âge antique et de la délibération collective. Pessimiste sur le devenir de la modernité, Hannah Arendt, qui avait quitté l'Allemagne en 1933 soit à une époque où Ratzinger n'avait encore que 6 ans, semble redouter le triomphe du paradigme techniciste sur celui de la pensée affranchie des contraintes utilitaires.³²

3.3 La grande ambition du Saint-Siège sous Benoît XVI : placer l'Église catholique à équidistance d'une hypermodernité rejetée et d'une violence religieuse irrationnelle

Quel est l'impact de ces rapprochements ou filiation entre les propos de Benoît XVI et les auteurs que nous venons d'évoquer ? Sans doute que le pape tente dans le discours de Ratisbonne de développer un projet global de réponse aux défis de la modernité.

La conséquence des errements des Temps modernes est selon Benoît XVI visible dans les drames contemporains :

Cette situation est dangereuse pour l'humanité. Nous le constatons bien avec les pathologies de la religion et de la raison, qui nous menacent et qui doivent éclater nécessairement là où la raison est si réduite que les questions de la religion et de la morale ne la concernent plus.³³

On voit alors quelle position le pape attribue à l'Église : elle se situerait dans une position de surplomb au-dessus tant des erreurs de la société moderne que des autres religions ou confessions chrétiennes. Elle seule, dans une tradition commune avec l'orthodoxie grecque, aurait maintenu l'interdépendance entre foi et raison.

³² On relèvera qu'un des desideratas de la recherche sur l'histoire culturelle et religieuse du XXème siècle serait sans doute de contribuer à une histoire commune et systématique des discours théologiques et de la philosophie allemande autour des phénomènes de transfert culturel, de parcours biographique de figures passant du catholicisme à la philosophie (comme Heidegger), d'institutions de savoir dont les plus notables sont les facultés de théologie et leur rapport aux facultés de philosophie dans l'espace allemand contemporain. Les césures historiques de l'Allemagne moderne (1918, 1933, 1945-47) et les phénomènes de légitimation autour d'usage de concepts politiques, sociologiques et théologiques devraient se trouver aussi au centre de telles recherches. Sous la forme d'une esquisse rapide, les remarques qui précèdent peuvent être comprises comme une contribution à cette entreprise.

³³ Texte allemand : « Dieser Zustand ist für die Menschheit gefährlich : Wir sehen es an den uns bedrohenden Pathologien der Religion und der Vernunft, die notwendig ausbrechen müssen, wo die Vernunft so verengt wird, daß ihr die Fragen der Religion und des Ethos nicht mehr zugehören ».

C'est bien plus qu'un discours d'un ancien professeur de théologie ou du représentant du Saint-Siège qui se déploie ici : c'est bien l'ambition à peine voilée de se poser en instance critique et indispensable sur la scène politico-religieuse contemporaine. C'est la présence même du catholicisme romain sur la scène internationale – face aux États, face aux autres religions, face à l'opinion publique – qui doit ici trouver son sens et sa légitimité. Il est nécessaire, telle est la signification même de la prise de parole d'un 'pape théologien' lors d'un voyage apostolique, que le Magistère romain détermine la vérité profonde des religions et définissent des critères auxquels la société contemporaine 'relativiste' et l'ensemble des traditions religieuses sont invitées à se soumettre.

Légitimation à double détente pourrait-on dire : légitimation de l'Église comme interlocuteur « modéré », « raisonnable » loin des excès des autres religions – l'Islam étant la cible principale de cette disqualification. Mais légitimation de l'Église comme méta-instance qui tente de penser et de juger du conflit entre l'Occident et les pays émergents, entre les pays riches et les anciens pays du Tiers-monde. Se positionnant comme une sorte d'institution spirituelle internationale, Benoît XVI comprend l'Église comme un juge supérieur capable de se placer au-delà des différences géopolitiques, historiques, culturelles.

Comment se met en place cette auto-légitimation du catholicisme par le pape ? Notamment par le recours à un langage qui est celui de la modernité puisque Benoît XVI se réfère, lui aussi, au souci de l'« universalité », du 'dialogue' entre les cultures.

Dans le monde occidental domine largement l'opinion que seule la raison positiviste et les formes de philosophie qui s'y rattachent seraient universelles. Mais les cultures profondément religieuses du monde voient cette exclusion du divin de l'universalité de la raison comme un outrage à leurs convictions les plus intimes. Une raison qui reste sourde au divin et repousse la religion dans le domaine des sous-cultures est inapte au dialogue des cultures.³⁴

Benoît XVI considère clairement les tensions entre les pays développés et pays en voie de développement comme un phénomène méta-politique de nature philosophique et culturelle. Ce ne sont pas les inégalités économiques, les migrations ou la situation climatique de la terre qui se

³⁴ Texte allemand : « In der westlichen Welt herrscht weithin die Meinung, allein die positivistische Vernunft und die ihr zugehörigen Formen der Philosophie seien universal. Aber von den tief religiösen Kulturen der Welt wird gerade dieser Ausschluß des Göttlichen aus der Universalität der Vernunft als Verstoß gegen ihre innersten Überzeugungen angesehen. Eine Vernunft, die dem Göttlichen gegenüber taub ist und Religion in den Bereich der Subkulturen abdrängt, ist unfähig zum Dialog der Kulturen ».

trouve au centre du propos du pape allemand. C'est le rapport à Dieu et au divin. On voit par là même la position singulière de ce même Occident dans la pensée ratzingerienne puisqu'il est à la fois une sorte de post-culture délestée de l'attachement à Dieu et au sacré, mais aussi méta-culture scientifique et techniciste dépassant toute forme de restriction substantielle, pure civilisation formelle et scientifique. La situation tant historique que culturelle de l'Occident serait *sui generis* tant par rapport aux religions qu'aux cultures non-occidentales. L'Occident aurait atteint un stade de son développement historique qui le placerait dans un ailleurs où l'individu et la science auraient une place prépondérante.

4 Le discours de Ratisbonne et ses suites. Une tentative de bilan sur le discours de Ratisbonne et les réactions dans le monde musulman

Le discours prononcé à Ratisbonne le 12 septembre 2006 se présente comme une apologie du christianisme et indirectement du catholicisme romain. Apologie indirecte du catholicisme car Benoît XVI met tantôt en avant un orthodoxe - Manuel II Paléologue - tantôt la tradition judaïque - la Révélation de Yahvé à Moïse sur le Sinaï. Apologie d'autant plus indirecte que Benoît XVI ne réfère pas à l'histoire du catholicisme romain même quand celle-ci pourrait lui fournir des arguments à l'appui de sa thèse d'un lien intrinsèque entre christianisme et raison. Il n'évoque pas, ainsi, la tradition scolastique médiévale ni Saint Thomas d'Aquin qui cherchait à combiner l'héritage aristotélien et chrétien.

Le discours de Ratisbonne aurait pu être une intervention solennelle dans le cadre d'une visite pastorale de la part du pape. Mais son contenu clairement apologétique, et en bien des points critiques tant envers l'Islam que le protestantisme, contenait en soi un potentiel réactif au sein de l'opinion publique. Les réactions à ce discours sur lesquelles nous reviendrons ne sont donc pas strictement imputables à des malentendus autour de la pensée de Benoît XVI par la presse ou à une citation malheureuse d'un auteur que le pape aurait lui-même critiqué dans son discours. Il y a bien l'affirmation d'une centralité du christianisme catholique qui se fait aux dépens d'autres traditions religieuses.

Mais ce ne fut que quelques jours plus tard après avoir été prononcé que le discours de Ratisbonne déclencha une colère dans plusieurs pays musulmans. Comme le rappelle Henri Tincq dans *Le Monde*, c'est une avalanche de réaction qui suivit l'intervention du pape dans son ancienne Université :

Les chaînes satellitaires arabes Al-Jazira et Al-Arabiya amplifient cette colère musulmane, qui qualifie les propos de Benoît XVI d'« offense » à

l'Islam et à son prophète. Les réactions les plus dures viennent d'Égypte et du Golfe. Au Caire, Mohammad Mehdi Akef, guide spirituel des Frères musulmans, exige du pape des excuses. « Etonné » de telles déclarations dans la bouche du chef de l'Église catholique, il y voit "un reflet des fausses idées répandues en Occident" sur l'Islam et appelle les gouvernements musulmans à menacer de rompre leurs relations avec le Vatican. Même revendication au Koweït, où le parti Islamiste Oumma presse les pays musulmans de rappeler leurs ambassadeurs au Vatican « jusqu'à ce que le pape présente des excuses ».³⁵

Les réactions violentes furent nombreuses. On relèvera surtout l'assassinat de la sœur Leonella Sgorbati le 17 septembre 2006 à Mogadiscio (Somalie) tuée par balles ainsi que son garde du corps et chauffeur, le Somalien Mohamed Osman Mahamud. Or, afin d'arriver à une désescalade, dès l'audience générale du 20 septembre 2006, Benoît XVI revient sur la polémique provoquée par son discours.

Cette citation a malheureusement pu se prêter à un malentendu. Pour un lecteur attentif de mon texte, il apparaît cependant clairement que je ne voulais en aucune façon faire miennes les paroles négatives prononcées par l'empereur médiéval dans ce dialogue et que leur contenu polémique n'exprime pas ma conviction personnelle. Mon intention était bien différente : en partant de ce que Manuel II dit ensuite de manière positive, avec une très belle phrase, à propos de la raison qui doit guider dans la transmission de la foi, je voulais expliquer que ce n'est pas la religion et la violence, mais la religion et la raison qui vont de pair.

Le pape invita ensuite des ambassadeurs de vingt pays Islamiques et des dirigeants du Conseil Islamique d'Italie en vue d'une rencontre le 25 septembre et prononça à cette occasion un discours sur la nécessité du dialogue entre chrétiens et musulmans. Il n'en reste pas moins que rarement dans l'histoire moderne du catholicisme un discours public avait provoqué une telle vague de protestations, de commentaires plus ou moins critiques ou apologétiques. Dans tous les cas, cette allocution pesa lourd pendant tout le pontificat de Benoît XVI comme le montre le climat de tension dans lequel eut lieu son voyage en Turquie à l'automne 2006. Malgré ses nombreuses déclarations postérieures et la visite qu'il effectua en Turquie de la Mosquée Bleue, le pape allemand garda une réputation sulfureuse dans une partie du monde musulman. Une des raisons de ces difficultés ne tient pas uniquement à la supposée « maladresse » de Benoît XVI, mais aussi à une volonté de proposer un projet alternatif autant au libéralisme

35 Tincq, *Critiques et colère des musulmans contre Benoît XVI*.

moderne qu'à un dialogue interreligieux dont les questions relatives à la violence ou à la raison seraient exclues. Il y a un défi Benoît XVI : autant pour lui que pour le monde post-moderne face à l'Église et dont le cœur est bien la contestation d'une certaine conception de la modernité.

Sources imprimées

- Benoît XVI. *Discours de Ratisbonne*, 12 septembre 2006. URL <https://goo.gl/3gryAV> (2018-04-19). Texte allemand : URL <https://goo.gl/kkC-DZT> (2018-04-19).
- Manuel II Paleologue. *Entretiens avec un Musulman : 7ème controverse*. Edité et traduit par Théodore Khoury. Paris : Édition du Cerf, 1966. Sources chrétiennes 115.
- Pie X. *Pascendi Dominici Gregis*. URL <https://goo.gl/BhbajE> (2018-04-19).
- Ratzinger, Joseph. *La Foi chrétienne, hier et aujourd'hui*. Tours : Mame, 1969. Trad. de l'allemand par E. Ginder et P. Schouver. Trad. de : *Einführung in das Christentum : Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis*. Munich : Kösel-Verlag, 1968, et in *Gesammelte Schriften*, 3 Bde. Fribourg-Bâle-Vienne : Herder, 2006.
- Ratzinger, Joseph. *Gesammelte Schriften*, 3 Bde. Hrsg. Mgr Gerhard Ludwig Müller. Fribourg-Bâle-Vienne : Herder. Edition française Parole et Silence).
- Ratzinger, Joseph. *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-1977)*. Stuttgart : DVA, 1998. Trad. par Martine Huguet et Jean Laffitte. Trad. de : *Ma vie. Souvenirs 1927-1977*. Paris : Fayard, 1998.

Bibliographie

- Arendt, Hannah. *L'humaine condition*. Edité par Philippe Raynaud ; trad. Fradier, Georges, Paris : Gallimard, 2012.
- Baudry, Pierre. « Liturgie et totalitarisme dans la thèse de doctorat de Joseph Ratzinger. *Peuple et maison de Dieu dans l'ecclésiologie de saint Augustin* (1951) ». *Transversalités*, 142(3), 2017, 59-74. URL <https://www.cairn.info/revue-transversalites-2017-3-page-59.htm> (2018-04-19).
- Bollack, Jean ; Jambet, Christian ; Meddeb, Abdelwahab. *La Conférence de Ratisbonne. Enjeux et controverses*. Paris : Bayard, 2007.
- Colonge, Chantal ; Colonge, Paul. *Benoît XVI, la joie de croire*. Paris : Cerf, 2011.
- Husserl, Edmund. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Paris : Gallimard, 1976.
- Tincq, Henri. *Critiques et colère des musulmans contre Benoît XVI*. 15 septembre 2009. URL <https://goo.gl/6KydAx> (2018-04-19).

Le pontificat romain dans l'époque contemporaine The Papacy in the Contemporary Age

sous la direction de | edited by Giovanni Vian

Le pape François et la mondialisation Un pontificat pour un christianisme global ?

Giovanni Vian
(Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Abstract The essay aims to analyse Francis's pontificate in the context of globalisation. First of all, it sights to understand the conception of time and the role of the Church in contemporary history according to Bergoglio. Secondly, it is Pope Francis' own report to globalisation that is examined. The main axes of the mission of the Church traced by the pontificate of Francis draw inspiration from the Second Vatican Council, in a non-static and formalistic way, but rather dynamic, in order to give strength to the announcement of the Gospel of mercy in contemporary history and to help humanity overcome its dramatic conflicts.

Sommaire 1 Le pape François et le Concile Vatican II. – 2 François face aux dynamiques de la mondialisation. – 3 François, un pontificat pour un christianisme dans l'histoire « globale » ?

Keywords Pope Francis. Papacy. Globalisation. Roman Catholic Church. Late modernity. Second Vatican Council.

Le pontificat de Jorge Mario Bergoglio (il a été élu pape le 13 mars 2013) a désormais accompli ses quatre ans et demi : ce n'est pas beaucoup, mais cela correspond presque à la durée de celui de Jean XXIII qui fut bien crucial pour l'histoire du christianisme.¹ Dans mon exposé je voudrais aborder la question du pontificat de François dans l'actuel contexte historique de mondialisation. Quelle position le pape François a-t-il pris par rapport à un monde caractérisé par une interdépendance croissante sur le plan économique, une plus facile circulation des marchandises et

Traduction révisée par Laura Pettinaroli.

1 C'est aussi la durée, à peu près, que le pape François lui-même – cependant sans poser de limites à la volonté de Dieu – songeait qu'il lui était donnée pour son pontificat, comme il a révélé le 6 mars 2015, pendant l'entretien avec Valentina Alazraki, de la télévision mexicaine Televisa : « Ho la sensazione che il mio pontificato sarà breve. Quattro o cinque anni. Non so, o due o tre. Be', due sono già passati. È come una sensazione un po' vaga. Le dico, forse no. [...] Non so che cos'è. Ma ho la sensazione che Dio mi ha messo qui per una cosa breve, niente di più... Ma è una sensazione. Per questo lascio sempre aperta la possibilità ». François, *Risponde*, 255-80 (269).

des personnes au niveau planétaire, une diffusion médiatique des informations et des images qui ne semble rencontrer de limites que dans les systèmes de censure toujours existants ? Quelle est la route par laquelle le pape conduit l'Église catholique dans ce contexte ? Tout d'abord, il est important de comprendre la conception du temps et du rôle de l'Église dans l'histoire contemporaine selon Bergoglio. C'est dans ce contexte qu'il sera aussi possible de situer sa lecture de la mondialisation et ses prises de position en ce domaine. Donc, dans la première partie de mon texte, je chercherai à retracer la position de Bergoglio par rapport à Vatican II, moment clé de la réflexion de l'Église catholique contemporaine sur la modernité et, plus généralement aussi, sur les dynamiques de mondialisation de l'histoire récente et du christianisme lui-même. Ensuite, c'est le rapport même du pape François à la mondialisation que j'aborderai, sous la forme d'un simple essai, dans la mesure où le pontificat de François relève d'une histoire du temps présent.

1 Le pape François et le Concile Vatican II²

Jean XXIII avait voulu convoquer un concile pour l'« *aggiornamento* », c'est-à-dire pour la mise à jour, l'adaptation de l'Église catholique aux nouvelles circonstances. Selon le pape Roncalli, cette étape était nécessaire pour préparer aussi l'unité des chrétiens. Il s'agissait de retoucher la pastorale, mais aussi la doctrine, dans une nouvelle perspective : comme Jean XXIII l'affirmait dans le discours d'ouverture de Vatican II, intitulé *Gaudet Mater Ecclesia*,

Il faut que, répondant au vif désir de tous ceux qui sont sincèrement attachés à tout ce qui est chrétien, catholique et apostolique, cette doctrine soit plus largement et hautement connue, que les âmes soient plus profondément imprégnées d'elle, transformées par elle. Il faut que cette doctrine certaine et immuable, qui doit être respectée fidèlement, soit approfondie et présentée de la façon qui répond aux exigences de notre époque.³

En effet, le Concile Vatican II a été, à plusieurs niveaux, l'occasion de mettre à jour la pastorale et d'approfondir la doctrine. Par rapport à la situation précédente, Vatican II a favorisé l'entrée de l'Église catholique dans le mouvement œcuménique ; a permis d'interpréter d'une nouvelle manière, plus proche de la sensibilité des hommes de l'âge contemporain,

2 À ce sujet voir aussi Vian, « Le pape François et Vatican II ».

3 Discours de S.S. Jean XXIII à l'issue de la cérémonie du 11 octobre.

certain points de la doctrine catholique ; a remis l'Évangile et la Bible au centre de la vie religieuse et de la spiritualité des catholiques ; a essayé de mettre en équilibre la primauté pontificale avec la collégialité épiscopale ; a donné une fonction active dans l'Église à tous les baptisés au sein du peuple de Dieu.

Enfin, dans le pontificat de Jean XXIII et dans Vatican II on peut voir aussi des tentatives d'adaptation de l'Église catholique à une société qui était marquée par des dynamiques croissantes de mondialisation. Jean XXIII avait affirmé, dans sa dernière encyclique, *Pacem in terris* (11 avril 1963) – dans une époque marquée par la décolonisation – que « l'égalité naturelle de toutes les communautés politiques en dignité humaine doit être hors de conteste », ⁴ donc que tous les peuples participaient à la construction de l'avenir de l'humanité. Le pape Roncalli consacrait une partie importante de son encyclique à la communauté mondiale. De son point de vue, c'était à cette échelle qu'il était nécessaire d'agir, tant au niveau politique (en rappelant les rapports entre les diverses communautés politiques et la communauté mondiale, il affirmait ainsi que la « création » de la communauté mondiale était « impérieusement réclamée par les exigences du bien commun universel ») ⁵ qu'au niveau de l'Église catholique : Jean XXIII avait voulu que les milliers d'évêques, provenant du monde entier, participent au Concile et soient libres de s'exprimer – les problèmes locaux entraient ainsi dans une réflexion articulée dont Rome n'était plus l'unique sujet producteur.

Après Jean XXIII, tous les papes, à partir de Paul VI, se sont référés à Vatican II, mais chacun selon sa propre perspective et son interprétation spécifique du Concile. En effet la réception et l'application de Vatican II ne sont pas univoques : au contraire, elles ont donné lieu à un véritable conflit herméneutique, qui a bouleversé l'Église catholique au fil des années. ⁶

Selon Fulvio De Giorgi, Paul VI visait à situer l'Église, par les réformes de Vatican II, en fidélité à l'Évangile dans le cœur de la modernité, et à créer un rendez-vous entre l'Église et la modernité. ⁷ Après Montini, Jean-Paul II a placé Vatican II au centre de son programme de nouvelle évangélisation. Celle-ci a été pensée par Wojtyła surtout comme une christianisation intégrale des individus et des sociétés, en particulier la société occidentale. Or – c'est Philippe Portier qui l'a bien remarqué dans son livre sur Jean-Paul II – il s'agissait d'un intégrisme assez différent de celui qui caractérisait l'Église catholique préconciliaire, un intégrisme qui pourtant

4 Jean XXIII, *Lettre encyclique Pacem in terris*, nr. 86.

5 Jean XXIII, *Lettre encyclique Pacem in terris*, nr. 7.

6 Pour une synthèse du débat, voir Faggioli, *Vatican II* (voir aussi Faggioli, *Interpretare*). Sur la réception de Vatican II voir l'ouvrage de référence de Theobald, *La réception*, vol. 1.

7 Cf. De Giorgi, *Paolo VI*, 743.

se servait de certains aspects de Vatican II dans le but de tout restaurer dans le Christ.⁸ Cette ligne de restauration a été poursuivie et radicalisée par Benoît XVI. En particulier Ratzinger a jugé qu'il était nécessaire de prendre position face au débat sur l'interprétation du Concile, avec le discours bien connu tenu le 22 décembre 2005 à la Curie romaine, à l'occasion de la présentation des vœux de Noël, quelques mois après le début de son pontificat. C'était un discours rejetant les défenseurs de l'idée d'un Concile de rupture entre l'Église préconciliaire et l'Église postconciliaire ou du moins d'un Concile qui a produit des grandes nouveautés dans le parcours historique de l'Église.⁹

Comme ses prédécesseurs, François s'est référé à Vatican II depuis le début de son pontificat, mais d'une manière différente.¹⁰ Bergoglio - le premier pape qui n'avait pas participé à Vatican II, ni comme père conciliaire (c'était le cas de Albino Luciani, devenu Jean-Paul I, et de Karol Wojtyła, devenu Jean-Paul II), ni comme expert en théologie (Joseph Ratzinger s'était déjà positionné, avant même de devenir Benoît XVI, dans le débat sur l'interprétation de Vatican II). Dans l'entretien d'août 2013 avec le directeur de *La Civiltà Cattolica*, le père Antonio Spadaro, François a affirmé avec détermination l'importance extraordinaire de Vatican II, au-delà du problème herméneutique :

Vatican II fut une relecture de l'Évangile à la lumière de la culture contemporaine. Il a produit un mouvement de rénovation qui vient simplement de l'Évangile lui-même. Les fruits sont considérables. Il suffit de rappeler la liturgie. Le travail de la réforme liturgique fut un service du peuple en tant que relecture de l'Évangile à partir d'une situation historique concrète. Il y a certes des lignes herméneutiques de continuité ou de discontinuité, pourtant une chose est claire : la manière de lire l'Évangile en l'actualisant, qui fut propre au Concile, est absolument irréversible.¹¹

Donc Bergoglio, ayant pris position sur le sens du Concile, a déclaré que c'était un fait décisif pour l'Église contemporaine, en soulignant surtout l'actualisation de la lecture de l'Évangile opérée par Vatican II à la lumière des exigences de l'humanité d'aujourd'hui. De ce point de vue, la distance de la position de Benoît XVI par rapport au Concile est nette. L'horizon

8 Cf. Portier, *La critique du monde moderne*, 38-40, 235-7. Voir aussi, dans ce volume, Portier, « Jean-Paul II ».

9 Cf. *Discours du pape Benoît XVI à la curie romaine*. Voir Miccoli, *Les anti-conciliaires*, 303.

10 Cf. Galavotti, « Il Concilio », 37-9. Cette contribution met au point l'attitude de Bergoglio envers le Concile Vatican II, en référence surtout à la première année de son pontificat.

11 *Entretien avec le Pape François*, 15. Sur ce passage de l'entretien, voir Galavotti, « Il Concilio », 41-2.

à l'intérieur duquel se place Bergoglio est celui d'une Église en marche dans une histoire qui n'est pas marquée irrémédiablement par le mal, mais qui est ouverte au salut par la miséricorde du Dieu unique,¹² cependant professé sous des formes au moins en partie différentes par les religions de l'humanité (il semble que François préfère parler de confessions : en faisant entrevoir l'idée d'une unique vraie religion, au-delà de ses manifestations historiques ?).¹³

De plus, François a observé que l'aggiornamento' promu par Jean XXIII dans l'Église catholique a été un fait qui marqua en profondeur la manière, le style de communiquer l'Évangile et qui a donné lieu à l'amorce d'un tournant dans l'histoire de l'Église même. Roncalli, qui au fur et à mesure que son pontificat se déroulait, suivait une ligne de plus en plus innovante, avec le programme d'« aggiornamento » de l'Église voulait qu'elle revienne à l'Évangile. Selon lui, il s'agissait de lire et de vivre l'Évangile à la lumière des attentes des hommes et des femmes contemporains, qui depuis longtemps étaient assez négligées par le Magistère papal.

En cela, il est évident que la dimension de la miséricorde revêt une importance fondamentale pour le pontificat de François, comme elle l'avait déjà revêtu par Jean XXIII.¹⁴ Au début de la bulle d'indiction du Jubilé de la Miséricorde, Bergoglio a affirmé : « Jésus-Christ est le visage de la miséricorde du Père. Le mystère de la foi chrétienne est là tout entier ». Et encore :

Miséricorde est le mot qui révèle le mystère de la Sainte Trinité. La miséricorde, c'est l'acte ultime et suprême par lequel Dieu vient à notre rencontre. La miséricorde, c'est la loi fondamentale qui habite le cœur de chacun lorsqu'il jette un regard sincère sur le frère qu'il rencontre sur le chemin de la vie. La miséricorde, c'est le chemin qui unit Dieu et l'homme, pour qu'il ouvre son cœur à l'espérance d'être aimé pour toujours malgré les limites de notre péché.¹⁵

12 Dans l'entretien avec Eugenio Scalfari, du quotidien italien *la Repubblica* (24 septembre 2013): « Je crois en Dieu. Pas dans un Dieu catholique, car il n'existe pas de Dieu catholique, il existe Dieu. Et je crois en Jésus-Christ, son incarnation ». *Pape François, paroles en liberté*, 128.

13 « Je crois que les religions, les diverses confessions - je préfère parler de diverses confessions ». Entretien avec Gerson Camarotti, de Rede Globo, *Pape François, paroles en liberté*, 80.

14 Cf. Galavotti, « Giovanni XXIII e l'età della misericordia », et Vian, « Il Vangelo nella storia. Il Concilio Vaticano II da Giovanni XXIII a Francesco », tous les deux dans les actes du Colloque *Misericordia, riconciliazione, società. Storia del Cristianesimo e studi storico religiosi : percorsi e approfondimenti*.

15 *'Misericordiae vultus'*, nr. 2. Un examen des contenus de la bulle in Miccoli, *Anno Santo*, 94-103.

Et, reprenant les mots de Thomas d'Aquin, François a ajouté : « La miséricorde est le propre de Dieu dont la toute-puissance consiste justement à faire miséricorde' [...] La miséricorde de Dieu est sa responsabilité envers nous ».¹⁶

2 François face aux dynamiques de la mondialisation

Quelques jours avant d'être élu pape, le cardinal Bergoglio avait déclaré, pendant les 'congrégations générales' préparatoires au conclave :

L'Église est appelée à sortir d'elle-même pour aller jusqu'aux périphéries, pas seulement les périphéries géographiques, mais aussi les périphéries existentielles : là où réside le mystère du péché, de la douleur, des injustices, de l'ignorance et du mépris du religieux et de la pensée, là où résident toutes les misères. [...] À propos du prochain pape : il faut un homme qui, partant de la contemplation de Jésus-Christ et de l'adoration de Jésus-Christ, aide l'Église à sortir d'elle-même pour aller jusqu'aux périphéries existentielles, qui l'aide à être la mère féconde, vivant de 'la douce et réconfortante joie d'évangéliser'.¹⁷

En esquissant ainsi le profil et le programme du prochain pape, Bergoglio proposait aux chrétiens, plus qu'une orientation strictement géographique, une sortie symbolique, dans une perspective théologique et pastorale. Il s'agissait aussi d'une réponse aux défis de la mondialisation, alors que Benoît XVI était plus soucieux de l'avenir du christianisme en Europe.¹⁸ Mais quelle est l'analyse que fait Bergoglio de la mondialisation ? Tout d'abord, de la mondialisation, Bergoglio condamne la domination de la dimension financière et plus en général la centralité de l'économie. C'est un trait sur lequel François a insisté depuis le début de son pontificat. Dans l'exhortation apostolique *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), un document auquel il a voulu donner un caractère de programme,¹⁹ la critique de l'asservissement de l'homme à la domination économique, en particulière aux théories du néolibéralisme, cause de ce que le pape Bergoglio définit comme « une mondialisation de l'indifférence »,²⁰ apparaît cinglante et elle mérite d'être citée avec ampleur :

16 'Misericordiae vultus', nr. 6, 9.

17 Version française en « Intervention du cardinal Jorge Mario Bergoglio lors des congrégations ». La version italienne du manuscrit remise par le cardinal Bergoglio au cardinal Ortega a été publiée dans « IL PROGRAMMA ».

18 Cf. Turina, « Centralized globalization », 198.

19 Cf. *Evangelii gaudium*, 23, nr. 25.

20 *Evangelii gaudium*, 49, nr. 54.

Une des causes de cette situation se trouve dans la relation que nous avons établie avec l'argent, puisque nous acceptons paisiblement sa prédominance sur nous et sur nos sociétés. La crise financière que nous traversons nous fait oublier qu'elle a à son origine une crise anthropologique profonde : la négation du primat de l'être humain ! Nous avons créé de nouvelles idoles. L'adoration de l'antique veau d'or (cf. *Ex* 32, 1-35) a trouvé une nouvelle et impitoyable version dans le fétichisme de l'argent et dans la dictature de l'économie sans visage et sans un but véritablement humain. La crise mondiale qui investit la finance et l'économie manifeste ses propres déséquilibres et, par-dessus tout, l'absence grave d'une orientation anthropologique qui réduit l'être humain à un seul de ses besoins : la consommation.

Alors que les gains d'un petit nombre s'accroissent exponentiellement, ceux de la majorité se situent d'une façon toujours plus éloignée du bien-être de cette heureuse minorité. Ce déséquilibre procède d'idéologies qui défendent l'autonomie absolue des marchés et la spéculation financière. Par conséquent, ils nient le droit de contrôle des États chargés de veiller à la préservation du bien commun. Une nouvelle tyrannie invisible s'instaure, parfois virtuelle, qui impose ses lois et ses règles, de façon unilatérale et implacable. De plus, la dette et ses intérêts éloignent les pays des possibilités praticables par leur économie et les citoyens de leur pouvoir d'achat réel. S'ajoutent à tout cela une corruption ramifiée et une évasion fiscale égoïste qui ont atteint des dimensions mondiales. L'appétit du pouvoir et de l'avoir ne connaît pas de limites. Dans ce système, qui tend à tout phagocyter dans le but d'accroître les bénéfices, tout ce qui est fragile, comme l'environnement, reste sans défense par rapport aux intérêts du marché divinisé, transformés en règle absolue.²¹

François a dénoncé plusieurs fois les processus de marginalisation engendrés par ce système caractérisé par l'« impitoyable idolâtrie de l'argent » : personnes âgées, jeunes, pauvres, malades, pays moins développés sur le plan économique, selon une dynamique de croissant élargissement de l'exclusion au profit des élites les plus riches et puissantes.²² En outre il a refusé les aspects uniformisants, l'annulation des différences culturelles, qui découlent du monopole économique. À son avis, la mondialisation cause une tendance à l'universalisation de la culture mondiale sur la base des modèles culturels des pays économiquement dominants, qu'il considère plus problématiques du point de vue des valeurs éthiques : « En de nom-

21 *Evangelii gaudium*, 49-50, nr. 55-6. La critique du néo-libéralisme et de l'autorégulation du marché imprègne l'encyclique "*Laudato si*". Cf. par exemple 26, nr. 30; 85-6, nr. 109; 95-6, nr. 123; 155-6, nr. 203.

22 Cf. l'entretien avec Camarotti, in *Pape François, paroles en liberté*, 77-8.

breux pays, la mondialisation a provoqué une détérioration accélérée des racines culturelles, avec l'invasion de tendances appartenant à d'autres cultures, économiquement développées mais éthiquement affaiblies ».²³

En Bergoglio il n'y a pas seulement une critique serrée de la « mondialisation de l'indifférence » et du libéralisme économique, mais on peut retrouver aussi la proposition d'une différente mondialisation, appelée à placer l'homme au centre et à se montrer attentive à ses cultures plurielles, à la recherche d'un équilibre entre mondialisation et particularités et traditions locales :

Entre la globalisation et la localisation se produit aussi une tension. Il faut prêter attention à la dimension globale pour ne pas tomber dans une mesquinerie quotidienne. En même temps, il ne faut pas perdre de vue ce qui est local, ce qui nous fait marcher les pieds sur terre. L'union des deux empêche de tomber dans l'un de ces deux extrêmes : l'un, que les citoyens vivent dans un universalisme abstrait et globalisant, ressemblant aux passagers du wagon de queue, qui admirent les feux d'artifice du monde, celui des autres, la bouche ouverte et avec des applaudissements programmés. L'autre, qu'ils se transforment en un musée folklorique d'ermites renfermés, condamnés à répéter toujours les mêmes choses, incapables de se laisser interpeller par ce qui est différent, d'apprécier la beauté que Dieu répand hors de leurs frontières.²⁴

Dans *Evangelii gaudium*, François a offert aussi une image, en ayant recours à une figure géométrique, de l'équilibre qui il faut poursuivre entre dimension globale et dimension locale :

Le modèle n'est pas la sphère, qui n'est pas supérieure aux parties, où chaque point est équidistant du centre et où il n'y a pas de différence entre un point et un autre. Le modèle est le polyèdre, qui reflète la confluence de tous les éléments partiels qui, en lui, conservent leur originalité. [...] C'est la conjonction des peuples qui, dans l'ordre universel, conservent leur propre particularité ; c'est la totalité des personnes, dans une société qui cherche un bien commun, qui les incorpore toutes en vérité.²⁵

La réponse de François à la mondialisation apparaît donc complexe et établie sur des plans différents. En ce qui concerne l'organisation de l'institution ecclésiastique et l'ecclésiologie, face aux phénomènes d'aplatissement culturel et de centralisation, et afin d'assurer cet équilibre 'polyédrique'

²³ *Evangelii gaudium*, 54, nr. 62.

²⁴ *Evangelii gaudium*, 185-6, nr. 234.

²⁵ *Evangelii gaudium*, 186-7, nr. 236.

entre global et local, il a développé un magistère qui semble se faire l'écho des demandes des Églises des diverses localités du monde. Depuis les premiers temps de son pontificat, François a prévu la nomination d'une commission de huit cardinaux,²⁶ chargée de collaborer au gouvernement de l'Église universelle exercé par le pape.²⁷ Nommée le 28 septembre 2013,²⁸ Bergoglio a souligné qu'elle est composée de cardinaux originaires de tous les continents (de sorte que la commission reflète une pluralité d'expressions culturelles).²⁹ La nomination de ce conseil s'explique tant par les suggestions apparues au cours des congrégations générales qui ont précédé le Conclave,³⁰ que dans la continuité des habitudes de collaboration que Bergoglio avait en tant qu'archevêque de Buenos Aires, consultant régulièrement les évêques auxiliaires³¹ mais aussi comme geste destiné à concrétiser la collégialité épiscopale.³² La création de ce conseil de cardinaux peut ainsi être envisagée comme une « maturation de la relation entre synodalité et primat. C'est-à-dire, ces huit Cardinaux favorisent la synodalité, aident les divers évêchés du monde à s'exprimer dans le gouvernement-même de l'Église ».³³ Le pape précise, dans l'entretien avec Scalfari : « C'est le début d'une Église qui n'a pas seulement une organisation verticale, mais aussi horizontale ».³⁴ À ce propos, il me semble important de souligner que François a eu recours, dans ces principaux documents, à plusieurs délibérations d'évêques nationaux ou de regrou-

26 La constitution du conseil a été annoncée dès le 13 avril 2013: cf. *Chirographe*.

27 « J'ai décidé comme première chose de nommer un groupe de huit cardinaux pour former mon conseil ». Entretien avec Scalfari, in *Pape François, paroles en liberté*, 126. « Et je veux que ce soit une consultation réelle, et non pas formelle ». *Entretien avec le Pape François*, 8. Quelques suggestions de François sur les modalités de travail réelles de la commission dans les entretiens avec Camarotti, in *Pape François, paroles en liberté*, 75-6, et avec Andrea Torielli, de *La Stampa* (10 décembre 2013), in *Pape François, paroles en liberté*, 138-9.

28 Cf. *Chirographe*.

29 Cf. l'entretien avec Camarotti, in *Pape François, paroles en liberté*, 75. Dans le même sens, François avait signalé, dans le vol de retour de Rio de Janeiro, le 28 juillet 2013, que la commission de quinze cardinaux chargée de s'occuper des « aspects économiques du Saint-Siège » était formée par des prélats « de toutes les parties du monde ». *Conférence de presse du Saint-Père durant le vol de retour* [de Rio de Janeiro].

30 Cf. *Chirographe*. Voir aussi *Entretien avec le Pape François*, 8.

31 Cf. *Entretien avec le Pape François*, 8.

32 Dans la lettre par laquelle François instituait le conseil de cardinaux, il en a indiqué la nature de cette façon : « Ce conseil [...] représentera une expression supplémentaire de la communion épiscopale et de l'aide au *munus petrinum* que l'épiscopat présente à travers le monde peut offrir ». *Chirographe*.

33 *Conférence de presse du Saint-Père durant le vol de retour* [de Rio de Janeiro], 28 juillet 2013.

34 Entretien avec Scalfari, in *Pape François, paroles en liberté*, 126.

pements des différents continents (surtout des documents des évêques latino-américains) pour soutenir les assertions du Magistère papal.³⁵

S'il n'est pas possible de lire les termes de référence à la collégialité épiscopale et de la synodalité comme simples prises de position culturelles et politiques (dans un sens large), il me semble pourtant évident que ces deux dimensions peuvent être aussi considérées comme une manifestation d'une certaine attention aux processus de mondialisation, avec une approche attentive même aux caractéristiques locales. Dans ce contexte, le conseil de huit cardinaux, dont au moins un de chaque continent, finit par exprimer une façon différente de proposer la papauté comme épiscopat romain : d'un côté elle semble vouloir récupérer la tradition de gouvernement des Églises du premier millénaire du christianisme et en particulier certains aspects propres à la synodalité orthodoxe,³⁶ mais d'un autre côté elle inscrit cette « reprise » dans un panorama mondial, pluraliste, marqué par la nécessité – imposée par une époque « ultramoderne » – d'équilibrer propensions individualistes radicales et exigences de références partagées au niveau collectif.

En outre, à l'occasion de l'entretien avec le père Spadaro, François a remarqué que la synodalité doit être vécue « à différents niveaux ». Et il a précisé qu'il sera peut-être nécessaire de « changer la manière de faire du Synode » dans l'Église catholique, parce que celle qui est pratiquée actuellement lui « paraît statique³⁷ ».

À côté de la synodalité avec les Églises de la catholicité des diverses localités du monde, François est en train d'élaborer un autre niveau d'implication des Églises : celui du rapport avec les autres Églises chrétiennes, marqué par des instances œcuméniques, auxquelles à son avis on ne peut pas renoncer. Dans *Evangelii gaudium* il a déclaré : « dans le dialogue avec les frères orthodoxes, nous les catholiques, nous avons la possibilité d'ap-

35 Cf. par exemple *Evangelii gaudium*, 10, nr. 10; 16, nr. 15; 24, nr. 25; 57, nr. 64; 58, nr. 66; 96, nr. 115; 104, nr. 122; 105, nr. 124; 150, nr. 181; 158, nr. 191; 169, nr. 205; 175, nr. 215; 177, nr. 220; 183, nr. 230; 195, nr. 250; 216, nr. 275; “*Laudato si*”, 14, nr. 14; 31, nr. 38; 33, nr. 41; 37, nr. 48; 41, nr. 51; 42, nr. 52; 43, nr. 54; 55, nr. 68; 66, nr. 85; 69, nr. 88; 72, nr. 92; 74, nr. 93; 75, nr. 95; 91, nr. 116; 105, nr. 134; 123, nr. 159; 132, nr. 170; 145, nr. 189; 166, nr. 218; *l'Exhortation apostolique post-synodale Amoris laetitia*, 24, nr. 32; 32, nr. 42; 41, nr. 51; 47, nr. 57; 102-3, nr. 135; 130-1, nr. 172; 136, nr. 178; 157, nr. 207; 163, nr. 215.

36 « La synodalité se vit à différents niveaux. Il est peut-être temps de changer la manière de faire du Synode, car celle qui est pratiquée actuellement me paraît statique. Cela pourra aussi avoir une valeur œcuménique, tout particulièrement avec nos frères orthodoxes. D'eux, nous pouvons en apprendre davantage sur le sens de la collégialité épiscopale et sur la tradition de la synodalité. L'effort de réflexion commune, qui prend en considération la manière dont l'Église était gouvernée dans les premiers siècles, avant la rupture entre l'Orient et l'Occident, portera du fruit en son temps. Ceci est important pour les relations œcuméniques ». *Entretien avec le Pape François*, 14.

37 *Entretien avec le Pape François*, 14.

prendre quelque chose de plus sur le sens de la collégialité épiscopale et sur l'expérience de la synodalité.³⁸ » Et encore à propos du dialogue avec les Églises orthodoxes, dans l'entretien avec le père Spadaro, François a dit : des « frères orthodoxes » nous pouvons

apprendre davantage sur le sens de la collégialité épiscopale et sur la tradition de la synodalité. L'effort de réflexion commune, qui prend en considération la manière dont l'Église était gouvernée dans les premiers siècles, avant la rupture entre l'Orient et l'Occident, portera du fruit en son temps. Ceci est important pour les relations œcuméniques: non seulement mieux se connaître, mais aussi reconnaître ce que l'Esprit a semé dans l'autre comme un don qui nous est aussi destiné. Je veux poursuivre la réflexion sur la manière d'exercer le primat de Pierre, déjà initiée en 2007 par la Commission mixte, ce qui a conduit à la signature du *Document de Ravenne*. Il faut continuer dans cette voie.³⁹

À ce propos, on peut aussi rappeler la citation des enseignements du patriarche œcuménique Bartholomée dans l'encyclique *Laudato si'* sur la sauvegarde de la maison commune,⁴⁰ un pas évident en direction de cette « pleine communion ecclésiale »⁴¹ que François désire et pour la réalisation de laquelle il travaille.

3 François, un pontificat pour un christianisme dans l'histoire 'globale' ?

La critique de la mondialisation intègre une critique de la modernité, surtout de la modernité politique. Dans cette perspective, l'approche de Bergoglio ne se rapproche-t-elle pas, dans un contexte et avec des modalités certes assez diverses, à la perspective du catholicisme intransigeant ? Les spécialistes qui ont réfléchi sur les premiers développements du pontificat de Bergoglio ont donné différentes réponses à cette question.⁴² Il n'y a pas

38 *Evangelii gaudium*, 193-4, nr. 246.

39 *Entretien avec le Pape François du Père Antonio Spadaro*, 14.

40 Voir *Laudato si'*, 8-9, nr. 7-9.

41 *Laudato si'*, 8, nr. 7.

42 Je me borne à deux exemples, parmi les interprètes les plus significatifs. Portier, « Le Pape François », indique la permanence en François d'un modèle qui, en fin de compte, prévoit la nécessité que la raison soit illuminée par la foi, donc le refus de la pleine autonomie de l'homme (mais dans le même temps saisit en Bergoglio la recherche d'un compromis qui s'ouvre à l'altérité et à un approfondissement de la vérité). En revanche, l'étude de Menozzi, *I papi e il moderno*, 148-59, sans nier la présence en Bergoglio d'une « linea di contrapposi-

de doute que François ait accompagné sa critique des effets négatifs de la mondialisation d'une certaine critique de quelques mythes de la modernité. Ainsi, par exemple, dans *"Laudato si"*, lorsqu'il évoque « l'éducation environnementale », il montre combien il partage sa perspective d'autant qu'à présent elle « tend à inclure une critique des "mythes" de la modernité (individualisme, progrès indéfini, concurrence, consumérisme, marché sans règles), fondés sur la raison instrumentale ». ⁴³ Dans le même temps, dans l'entretien avec Eugenio Scalfari, du 24 septembre 2013, François a affirmé : « Notre objectif n'est pas le prosélytisme, mais l'écoute des besoins, des désirs, des déceptions, du désespoir, de l'espérance. Nous devons rendre espoir aux jeunes, aider les personnes âgées, ouvrir à l'avenir, répandre l'amour. Pauvres parmi les pauvres. Nous devons inclure les exclus et prêcher la paix ». ⁴⁴ Pour ce qui concerne le rapport entre la foi et la raison, Bergoglio a indiqué surtout la nécessité de trouver un équilibre entre les deux dimensions :

Dans la vision chrétienne, raison et foi, religion et société sont appelées à s'éclairer réciproquement, en se soutenant mutuellement et, si nécessaire, en se purifiant les unes les autres des extrémismes idéologiques dans lesquelles elles peuvent tomber. La société européenne tout entière ne peut que tirer profit d'un lien renouvelé entre les deux domaines, soit pour faire face à un fondamentalisme religieux qui est surtout ennemi de Dieu, soit pour remédier à une raison 'réduite', qui ne fait pas honneur à l'homme. ⁴⁵

Cependant, sur la base de ce qu'on a pu observer dans le pontificat de François jusqu'à maintenant, il y a en lui une grande propension à la recherche de la vérité, dont le service et le témoignage constituent le but poursuivi par l'Église catholique. ⁴⁶ Il s'ensuit, à mon avis, une attitude de proposition d'un apport de l'Église à la société sur un mode non péremptoire, aux antipodes de l'injonction ⁴⁷ qui risque d'aboutir à des

zione all'autonomia dell'agire moderno », souligne la centralité de l'annonce de l'Évangile de la miséricorde dans son pontificat, dans une perspective qui se mesure pleinement avec l'histoire et ses dynamiques.

⁴³ *"Laudato si"*, 160, nr. 210.

⁴⁴ In *Pape François, paroles en liberté*, 125.

⁴⁵ *Discours du pape François au Conseil*, 6-7.

⁴⁶ *Discours du pape François au Conseil*, 4, 8.

⁴⁷ Cf. Portier, *La critique du monde moderne*.

extrémismes idéologiques et du prosélytisme,⁴⁸ même s'il reconnaît que l'Église a largement adopté cette dernière attitude au cours de l'histoire. C'est dans l'histoire qu'il faut bâtir le bien (la paix, la liberté, la dignité humaine), par un travail qui, justement parce qu'il est marqué par la dimension historique, demande une application continuelle, qui n'aura jamais de fin.⁴⁹ D'une façon semblable à celle que Jean XXIII avait adoptée, de façon unique dans la papauté contemporaine,⁵⁰ François, dans ses appels à la responsabilité de tous les hommes de bonne volonté pour l'affirmation et l'approfondissement des droits de l'homme, la promotion de la justice sociale au niveau planétaire et dans les divers milieux de la société, la protection de l'environnement, la construction de la paix, l'élimination de maux les plus graves de ce changement d'époque,⁵¹ agit selon une perspective d'historicisation de l'Église, de son magistère, de son action.⁵²

C'est sur ce sujet, d'inspiration conciliaire, de l'Église qui annonce et vit l'Évangile dans l'histoire des femmes et des hommes d'aujourd'hui que je veux faire quelques considérations finales. François partage pleinement l'idée de l'« aggiornamento », d'une Église qui adapte sa façon d'annoncer l'Évangile en considérant les changements de l'histoire – une perspective qui était propre de la conception du concile qu'envisageait Jean XXIII, et qui a été traduite dans une première et importante mise à jour voulue par

48 « L'Église ne grandit pas par prosélytisme mais 'par attraction' » (*Evangelii gaudium*, 15, nr. 14.) ; « Le prosélytisme est une pompeuse absurdité, cela n'a aucun sens » (entretien avec Scalfari, in *Pape François, paroles en liberté*, 116).

49 Ainsi, par exemple, à propos de la paix, dans le discours au Conseil de l'Europe tenu le 25 novembre 2014, le pape François a affirmé : « la voie privilégiée vers la paix [...] c'est de reconnaître dans l'autre non un ennemi à combattre, mais un frère à accueillir. Il s'agit d'un processus continu, qu'on ne peut jamais considérer pleinement achevé. C'est justement l'intuition qu'ont eue les Pères fondateurs [du Conseil de l'Europe], qui ont compris que la paix était un bien à conquérir continuellement, et qu'elle exigeait une vigilance absolue. Ils étaient conscients que les guerres s'alimentent dans le but de prendre possession des espaces, de figer les processus qui progressent et de chercher à les arrêter ; par contre, ils recherchaient la paix qui peut s'obtenir seulement par l'attitude constante d'initier des processus et de les poursuivre. De cette manière, ils affirmaient la volonté de cheminer en murissant dans le temps, parce que c'est justement le temps qui gouverne les espaces, les éclaire et les transforme en une chaîne continue de croissance, sans voies de retour. C'est pourquoi, construire la paix demande de privilégier les actions qui génèrent de nouveaux dynamismes dans la société et impliquent d'autres personnes et d'autres groupes qui les développeront, jusqu'à ce qu'ils portent du fruit dans des événements historiques importants ». *Discours du pape François au Conseil*, 2.

50 Voir Vian, « Living the Gospel ».

51 Dans l'entretien avec Juan Berretta, de *La Voz del Pueblo*, le 21 mai 2015, à la demande du journaliste : « Quels sont les pires des maux qui frappent le monde aujourd'hui ? », François a répondu : « La pauvreté, la corruption, la traite des personnes ». Texte de l'entretien in *Pape François, paroles en liberté*, 322.

52 Sur ces aspects, plus largement, voir Vian, « Le pape François est-il ultramoderne ? ». Cf. inoltre Miccoli, *Anno Santo*, 131-3.

Vatican II, mais qui – selon moi – a perdu son élan pendant les décennies du post-concile. Dans l'interview à la chaîne de télévision brésilienne Rede Globo, le 25 juillet 2013, François a dit :

Ecclesia semper reformanda, l'Église doit toujours se réformer. Sinon, elle reste en arrière. Et cela pas seulement à cause des scandales de Vatileaks que tous connaissent, mais parce que l'Église doit toujours se réformer. Il y a des choses qui servaient au siècle dernier, qui étaient utiles à d'autres époques, pour d'autres points de vue, mais qui désormais ne servent plus et qu'il faut réadapter. L'Église est dynamique et répond aux problèmes de la vie.⁵³

Vatican II – on l'a noté déjà – spécialement avec la constitution pastorale *Gaudium et Spes* a aussi ouvert la voie à une annonce de l'Évangile plongée dans l'histoire de l'humanité, avec ses faits et ses événements réels. Je me borne à quelques exemples. Le premier concerne l'ouverture de la Porte Sainte à Bangui, dans la République Centrafricaine, le 29 novembre 2015. Un geste d'anticipation de l'ouverture officielle, à Rome, place Saint-Pierre, le 8 décembre. Un acte voulu par François sous le signe d'une miséricorde qui bouleverse les rapports de force consolidés sur le plan politique, économique, culturel et d'une certaine manière aussi sur le plan religieux.

Voici les paroles prononcées avant l'ouverture de la Porte Sainte :

Aujourd'hui Bangui devient la capitale spirituelle du monde. *L'Année Sainte de la Miséricorde* commence en avance sur cette terre. Une terre qui souffre depuis plusieurs années de la guerre et de la haine, de l'incompréhension, du manque de paix. Mais sur cette terre souffrante, il y a aussi tous les pays qui passent par la croix de la guerre. Bangui devient la capitale spirituelle de la prière par la miséricorde du Père. Tous, demandons la paix, la miséricorde, la réconciliation, le pardon, l'amour. [...]

Et maintenant, avec cette prière nous commençons l'Année Sainte : ici, dans cette capitale spirituelle du monde, aujourd'hui !⁵⁴

On peut faire une analogie entre ce bouleversement des logiques de pouvoirs politiques, économiques, culturelles, et la décision de réaliser la première visite d'un pays européen (sans compter l'Italie, évidemment) en Albanie : un pays qui n'est pas une 'puissance' et qui n'appartient pas à l'Union européenne. À ce propos, François a affirmé : « mon voyage est un

53 In *Pape François, paroles en liberté*, 76.

54 *Ouverture de la Porte Sainte*.

message, c'est un signal : c'est un signal que je veux donner ». ⁵⁵ Ce n'est pas seulement une question de 'géopolitique'. Ce sont les mentalités que le pape François propose de changer radicalement.

Un des grands changements du temps présent découle du fait que, dans l'époque de l'ultramodernité (c'est-à-dire de la radicalisation de la modernité elle-même), ⁵⁶ à cause des conséquences de longue durée des processus de sécularisation, il n'est plus possible d'affirmer un unique code symbolique pour représenter et interpréter le monde, les sociétés, les comportements individuels, les expressions du pouvoir ou celles de la religiosité. Ce qui s'était réalisé en grande partie pendant l'expansion 'mondiale' » du christianisme de l'Europe aux autres continents, dans la longue, complexe et tourmentée époque des colonisations - l'affirmation, largement accomplie, d'une 'religion-monde' au niveau planétaire, c'est-à-dire d'un système de référence fondamentalement orienté à englober toute la vie individuelle et collective de l'humanité - n'est sûrement plus à la portée d'aucun acteur, y compris des diverses réalisations institutionnelles du christianisme (Églises historiques des trois grandes traditions orthodoxe, catholique, réformée, nouvelles Églises et mouvements pentecôtistes et charismatiques). ⁵⁷ La question du dépassement d'un code symbolique unique de référence me semble trouver une réponse en François en termes d'un pluralisme des expressions culturelles dans lesquelles se réalise l'évangélisation :

Nous ne pouvons pas prétendre que tous les peuples de tous les continents, en exprimant la foi chrétienne, imitent les modalités adoptées par les peuples européens à un moment précis de leur histoire, car la foi ne peut pas être enfermée dans les limites de la compréhension et de l'expression d'une culture particulière. Il est indiscutable qu'une seule culture n'épuise pas le mystère de la rédemption du Christ. ⁵⁸

Une autre transition fondamentale est représentée par la pauvreté et les pauvres. Elle occupe une place décisive dans le pontificat de Bergoglio. Il a souligné que, pour ce qui concerne l'Église et les chrétiens, il ne s'agit pas seulement d'un rapport unidirectionnel, en direction des pauvres, en fonction de l'aide qu'on peut donner :

55 *Conférence de presse du pape François au cours du vol de retour de Tirana.*

56 « Ce sont toutes les transcendances collectives, qu'elles soient religieuses, politiques ou éducatives qui se trouvent questionnées en régime d'ultramodernité ». Willaime, « La sécularisation », 778.

57 Pour une approche synthétique de ce problème, en termes sociologiques, Garelli, Pace, « *Presentazione* », 604-5.

58 *Evangelii gaudium*, 99-100, nr. 118.

Nous aussi devons être des mendiants vis-à-vis d'eux [des pauvres], parce que les pauvres nous évangélisent. Si nous enlevons les pauvres de l'Évangile, nous ne pouvons pas comprendre le message de Jésus. Les pauvres nous évangélisent. « Je vais évangéliser les pauvres ». Oui, mais laisse-toi évangéliser par eux !, car ils ont des valeurs que tu n'as pas.⁵⁹

À ce propos, la prise de distance à l'égard de toute forme de marxisme est nette, même si le pape Bergoglio a été plusieurs fois accusé d'y prêter le flanc.⁶⁰ Au contraire, pour François « l'option pour les pauvres » est une question d'une importance décisive. Il a expliqué dans *Evangelii gaudium* : « Pour l'Église, l'option pour les pauvres est une catégorie théologique avant d'être culturelle, sociologique, politique ou philosophique. Dieu leur accorde 'sa première miséricorde'.⁶¹ » L'insistance des rappels et des actes de François pour une Église pauvre, une Église pour les pauvres, envisage un sujet que le Concile Vatican II avait essayé de traiter, mais qui alors n'avait pas complètement abouti.⁶² Donc sur ce point-là François est allé plus loin de Vatican II, avec son pontificat il met ces aspects au centre de sa façon de vivre et d'annoncer l'Évangile.⁶³ Ces remarques semblent naître de la nécessité de s'engager d'une façon efficace par rapport à une des plus grandes urgences du moment, selon Bergoglio, celle-là de la pauvreté de millions d'individus et de certains peuples entiers, une question présente dans l'agenda de Bergoglio depuis le temps de son ministère en Argentine. Il a rappelé dans l'entretien avec le père Spadaro :

Quand on parle de problèmes sociaux, une chose est de se réunir pour étudier le problème de la drogue dans une *villa miseria*, et une autre, d'aller sur place, d'y vivre, de comprendre et d'étudier le problème de l'intérieur. Il existe une lettre remarquable du Père Arrupe sur la pauvreté, adressée aux *Centros de Investigación y Acción Social* (CIAS, Centres de recherche et d'action sociales), dans laquelle il dit clairement

59 Conférence de presse du Saint-Père au cours du vol de retour des Philippines, 10.

60 « Je dis seulement que les communistes ont volé notre bannière. La bannière des pauvres est chrétienne. La pauvreté est au cœur de l'Évangile. [...] Les communistes disent que tout cela est communiste. Oui, bien sûr, vingt siècles plus tard ». Entretien avec Franca Giansoldati pour *Il Messaggero*, 29 juin 2014, in *Pape François, paroles en liberté*, 192.

61 *Evangelii gaudium*, 163, nr. 198. De plus, cf. 42, nr. 48. Voir aussi les paroles importantes que pape François a prononcées le 18 mai 2013, pendant le rendez-vous avec les mouvements ecclésiaux, *Veillée de Pentecôte avec les mouvements ecclésiaux*. En plus, voir à ce sujet Miccoli, *Anno Santo*, 112-16.

62 Cf. Miccoli, *Anno Santo*, 115-16.

63 Bergoglio a fait remonter le sujet de l'Église pauvre à une indication de Vatican II : voir son entretien du 25 juillet 2013 avec la télévision brésilienne Rede Globo, in *Pape François, paroles en liberté*, 72.

qu'on ne peut pas parler de pauvreté si on ne l'expérimente pas par une insertion directe dans les lieux où elle se vit. Ce mot d'insertion est dangereux parce que certains religieux l'ont pris comme un slogan et des catastrophes sont arrivées par manque de discernement. Mais il est vraiment important.⁶⁴

Donc c'est l'Église de la proximité que François veut développer : « La proximité, c'est l'un des modèles pastoraux pour l'Église d'aujourd'hui. Je veux une Église proche ».⁶⁵

À partir de ces enseignements sur les pauvres et la pauvreté, on peut comprendre aisément la position de François face au dramatique phénomène de l'immigration à l'échelle mondiale. En particulier, face à l'immigration de l'Afrique et du Proche Orient vers l'Europe, Bergoglio – contre les résistances, parfois le refus et la discrimination de la part de certaines forces politiciennes et les craintes d'une partie de la population européenne – a engagé l'Église catholique dans l'assistance et l'accueil comme attitude prioritaire et il a dans le même temps multiplié les appels aux gouvernements européens pour qu'ils réservent une attention particulière aux migrants, aux réfugiés et aux victimes de la traite d'êtres humains en favorisant leur intégration dans les pays d'arrivée, mais aussi – comme il a écrit le 15 janvier 2017 – qu'ils affrontent

dans les pays d'origine les causes qui provoquent les migrations. Cela exige, en premier lieu, l'engagement de la communauté internationale tout entière à enrayer les conflits et les violences qui contraignent les personnes à la fuite. En outre, une vision clairvoyante s'impose, capable de prévoir des programmes adéquats pour les régions affectées par de multiples graves injustices et instabilités, afin qu'à tous soit garanti l'accès à un développement authentique, qui promeuve le bien des enfants, qui sont l'espérance de l'humanité.⁶⁶

Le choix du nom François aussi, comme l'a révélé Bergoglio lui-même, voulait exprimer, d'une façon symbolique et médiatique, sa proximité avec les pauvres, et, en plus de la pauvreté évangélique à laquelle l'Église est appelée, l'engagement pour la paix et la préoccupation pour la nature.⁶⁷

64 *Entretien avec le Pape François*, 5.

65 *Entretien avec Camarotti*, in *Pape François, paroles en liberté*, 74.

66 *Message du pape François*.

67 Cf. *Audience aux représentants*. Ensuite, cf. *En tête à tête avec le Saint-Père, un moment inoubliable*, interview du pape François avec Caroline Pigozzi du 9 octobre 2015, dans *Paris Match*, 15 octobre 2015, in *Pape François, paroles en liberté*, 381-2; et aussi l'entretien avec Scalfari, de *la Repubblica*, in *Pape François, paroles en liberté*, 124-5. Sur ce choix de Bergoglio et sa signification cf. Miccoli, « Introduzione 2013 ».

À l'engagement pour les pauvres se joint strictement, en François, le thème de la coopération internationale, comme moyen de concourir à donner une solution à la pauvreté.⁶⁸

La question du climat, qui aujourd'hui a une portée fondamentale au niveau planétaire, est cependant liée aussi à celle de la pauvreté, comme François l'a énoncé dans l'encyclique "*Laudato si'*".⁶⁹

Enfin, le rappel de François à la miséricorde paraît situé d'une part par rapport aux grandes questions de notre temps, d'autre part du point de vue des attentes individuelles des femmes et des hommes. L'appel à la suspension des exécutions capitales pendant l'année jubilaire, un premier pas vers l'abolition de la peine de mort,⁷⁰ révèle que Bergoglio conçoit la dimension de la miséricorde comme responsabilité de Dieu envers l'humanité et de chaque homme envers les autres, d'une façon qui engage absolument sur le plan pratique, à tous les niveaux.

De même, François a pris contre la condamnation à perpétuité une position similaire à celle concernant la peine de mort : « la réclusion à perpétuité, de même que les peines qui, de par leur durée, comportent l'impossibilité pour le condamné de projeter un avenir en liberté, peuvent être considérées comme des peines de mort occultées puisque par celles-ci, l'on ne prive pas le coupable de sa liberté, mais l'on cherche à le priver d'espérance ». ⁷¹ Même dans ce cas, faits et décisions agissantes se joignent aux exhortations et aux enseignements, comme Bergoglio avait rappelé dans un discours du 23 octobre 2014:

Tous les chrétiens et les hommes de bonne volonté sont donc appelés aujourd'hui à lutter non seulement pour l'abolition de la peine de mort, légale ou illégale, et sous toutes ses formes, mais aussi afin d'améliorer les conditions carcérales, dans le respect de la dignité humaine des personnes privées de la liberté. Et cela, je le relie à la prison à perpétuité. Au Vatican, depuis peu, dans le Code pénal vatican, la détention à perpétuité a disparu. La prison à perpétuité est une peine de mort cachée.⁷²

« Redresser les déformations de notre histoire », « sortir du désert du 'moi' autoréférentiel, renfermé sur lui-même », et « entrer en dialogue avec Dieu, en se laissant embrasser par sa miséricorde et pouvoir en té-

68 Cf. l'encyclique "*Laudato si'*", 31, nr. 38; 129-30, nr. 167.

69 Cf. "*Laudato si'*", en particulier 24, nr. 27; 108, nr. 139; 134-5, nr. 175; 151, nr. 198.

70 Voir *À l'issue de l'Angelus*, 21 février 2016.

71 *Lettre du pape François au président.*

72 *Discours du pape François à une délégation.* L'abolition de la détention à perpétuité a été décidée par la Commission Pontificale pour l'État de la Cité du Vatican, avec la *Legge recante modifiché al Codice penale e al Codice di procedura penale*, 11 luglio 2013, art. 31.

moigner » – ce sont des expressions de l'encyclique *Lumen fidei*.⁷³ S'ouvrir à une fraternité universelle qui s'élargit à tous les individus et à toute la création et, comme il est dit dans l'encyclique "*Laudato si*" du 24 mai 2015, garder une « préoccupation pour l'environnement unie à un amour sincère envers les êtres humains, et à un engagement constant pour les problèmes de la société »⁷⁴ : ce sont là, à mon avis, les axes principaux de la mission de l'Église et des chrétiens tracés par le pontificat de François. Ils s'inspirent clairement du Concile Vatican II, d'une façon non statique et formaliste, mais plutôt dynamique, afin de donner force à l'annonce de l'Évangile de la miséricorde dans l'histoire contemporaine et d'aider l'humanité à dépasser ses nombreux conflits dramatiques.

Sources imprimées

- À l'issue de l'Angelus, 21 février 2016. URL <https://goo.gl/TmcebN> (2017-08-09).
- Audience aux représentants des moyens de communication. Discours du pape François, 16 mars 2013 URL <https://goo.gl/8s5Dmm> (2017-08-09).
- Commission Pontificale pour l'État de la Cité du Vatican. *Legge recante modifichela al Codice penale e al Codice di procedura penale*. 11 luglio 2013. URL <https://goo.gl/D41JcR> (2017-08-09).
- Conférence de presse du pape François au cours du vol de retour de Tirana. 21 septembre 2014. URL <https://goo.gl/HgoXFS> (2017-08-09).
- Conférence de presse du Saint-Père au cours du vol de retour des Philippines. 26 mai 2014. URL <https://goo.gl/65m4m4> (2017-08-09).
- Conférence de presse du Saint-Père durant le vol de retour [de Rio de Janeiro]. 28 juillet 2013. URL <https://goo.gl/Ta5GgD> (2018-07-28).
- Discours de S.S. Jean XXIII à l'issue de la cérémonie du 11 octobre [1962]. URL <https://goo.gl/XiQir9> (2017-08-09).
- Discours du pape Benoît XVI à la curie romaine à l'occasion de la présentation des vœux de Noël. URL <https://goo.gl/NEaYd5> (2017-08-09).
- Discours du pape François au Conseil de l'Europe. URL <https://goo.gl/iJqktg> (2017-08-09).
- Discours du pape François à une délégation de l'Association internationale de droit pénal. 23 octobre 2014. URL <https://goo.gl/GK4uzx> (2017-08-01).
- Entretien avec le Pape François du Père Antonio Spadaro, S.J. URL <https://goo.gl/tnXMzf> (2017-08-09).
- François. *Lettre encyclique Lumen fidei*. Typographie Vaticane, 2013.
- François. *Bulle d'indiction du Jubilé extraordinaire de la miséricorde 'Misericordiae vultus'*. URL <https://goo.gl/vFGytF> (2017-08-09).

73 *Lettre encyclique Lumen fidei*, 6, nr. 13; et 23, nr. 46.

74 "*Laudato si*", 71-2, nr. 91-2 (citation à 71, nr. 91).

François. *Chirographe par lequel est institué un Conseil de cardinaux pour aider le Saint-Père dans le gouvernement de l'Église universelle et pour étudier un projet de révision de la constitution apostolique 'Pastor bonus' sur la curie romaine*. URL <https://goo.gl/XtFAjf> (2017-08-09).

François. *Exhortation apostolique Evangelii gaudium*. Vatican : Typographie Vaticane, 2013.

François. *Lettre encyclique "Laudato si'" du Saint-Père François sur la sauvegarde de la maison commune*. Vatican : Typographie Vaticane, 2015.

François. *Risponde papa Francesco. Tutte le interviste e le conferenze stampa*. Introduzione di Giovanni Maria Vian. Venezia : Marsilio, 2015.

François. *Exhortation apostolique post-synodale Amoris laetitia*. Vatican : Typographie Vaticane, 2016.

Jean XXIII. *Lettre encyclique Pacem in terris*. URL <https://goo.gl/zMasDf> (2017-08-09).

« Intervention du cardinal Jorge Mario Bergoglio lors des congrégations générales précédant le conclave ». *La Croix*, 27 mars 2013. URL <https://goo.gl/T2Fbgt> (2017-07-21).

Lettre du pape François au président de la Commission internationale contre la peine de mort, 20 mars 2015. Disponible sur : <https://goo.gl/Sa3h4q> (2017-08-01).

Message du pape François pour la journée mondiale du migrant et de réfugié 2017. URL <https://goo.gl/42s9eu> (2017-08-09).

Ouverture de la Porte Sainte de la cathédrale de Bangui et messe avec les prêtres, religieux, religieuses, catéchistes et jeunes. URL <https://goo.gl/gJRjzA> (2017-08-09).

Pape François, paroles en liberté. Interviews et conférences de presse. Préf. de Caroline Pigozzi ; intr. de Giovanni Marie Vian. Paris : Presses de la Renaissance, 2016.

« IL PROGRAMMA. 'La Chiesa esca da se stessa per evangelizzare le periferie' ». *Avvenire*, 2 mars 2013. URL <https://www.avvenire.it/chiesa/pagine/papaortega> (2017-07-22).

Veillée de Pentecôte avec les mouvements ecclésiaux. Paroles du Pape François. URL <https://goo.gl/TAH9kX> (2017-08-09).

Bibliographie

De Giorgi, Fulvio. *Paolo VI. Il papa del Moderno*. Brescia : Morcelliana, 2015.

Faggioli, Massimo. *Vatican II. The Battle for Meaning*. New York : Paulist Press, 2012.

Faggioli, Massimo. *Interpretare il Vaticano II. Storia di un dibattito*. Bologna : EDB, 2013.

- Galavotti, Enrico, « Il Concilio di papa Francesco ». Melloni, Alberto (a cura di), *Il conclave e papa Francesco. Il primo anno di pontificato*. Roma : Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, 2014, 35-69.
- Garelli, Franco ; Pace, Enzo. « Présentation ». *Rassegna italiana di sociologia*, 57, 2016, 603-14.
- Menozzi, Daniele. *I papi e il moderno. Una lettura del cattolicesimo contemporaneo (1903-2016)*. Brescia : Morcelliana, 2016.
- Miccoli, Giovanni. « Introduzione 2013. Otto secoli dopo : il santo e il papa ». Miccoli, Giovanni, *Francesco. Il santo di Assisi all'origine dei movimenti francescani*. Roma : Donzelli, 2013, VII-XVII.
- Miccoli, Giovanni. *Les anti-conciliaires. Les lefebvristes à la reconquête de Rome*. Trad. par Bruno Clarot et Christiane De Paepe ; rev. par Benoît Malvaux. Bruxelles : Lessius, 2014.
- Miccoli, Giovanni. *Anno Santo. Un' "invenzione" spettacolare*. Roma : CaC rocci, 2015.
- Portier, Philippe. *La critique du monde moderne*. Vol 1 de *La pensée de Jean-Paul II*. Paris : Éditions de l'Atelier, 2006.
- Portier, Philippe. « Le Pape François et la modernité politique. Langage de la vérité et art du compromis ». *Rassegna italiana di sociologia*, 57, 2016, 615-42.
- Portier, Philippe. « Jean-Paul II et la compréhension moderne du politique. Résistances et ajustements ». Vian, Giovanni (éd.), *Le pontificat romain dans l'époque contemporaine. The Papacy in the Contemporary Age*. Venezia : Edizioni Ca' Foscari, 2018, 153-70. DOI 10.14277/978-88-6969-239-0/SDS-5-0. Studi di storia 5.
- Theobald, Christoph. *Accéder à la source*. Vol. 1 de *La réception du concile Vatican II*. Paris : Editions du Cerf, 2009.
- Turina, Isacco. « Centralized Globalization : The Holy See and Human Mobility Since World War II ». *Critical Research on Religion*, 3, 2015, 189-205.
- Vian, Giovanni. « Le pape François et Vatican II. Un aperçu ». *Rivista di storia del cristianesimo*, 13, 2016, 305-21.
- Vian, Giovanni. « Living the Gospel in History. 'Aggiornamento' and 'Rinnovamento' in John XXIII ». Vian, Giovanni (éd.), *Le pontificat romain dans l'époque contemporaine. The Papacy in the Contemporary Age*. Venezia : Edizioni Ca' Foscari, 2018, 115-44. DOI 10.14277/978-88-6969-239-0/SDS-5-0. Studi di storia 5.
- Vian, Giovanni. « Le pape François est-il ultramoderne ? Perspectives historiques sur la transformation contemporaine du pontificat ». Beboua, Pascal ; Meunier, E.-Martin (éds.), *Retour sur l'ultramodernité chez Jean-Paul Willaime*. En préparation.
- Willaime, Jean-Paul. « La sécularisation : une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions ». *Revue Française de Sociologie*, 47, 2006, 755-83.

Le pontificat romain dans l'époque contemporaine The Papacy in the Contemporary Age

sous la direction de | edited by Giovanni Vian

Conclusion

The Papacy in the Current Age: Between Modernity and Globalization

Giovanni Vian
(Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Summary 1 From the Pope Being “Jesus Christ Himself, living in his Church” to the “Conversion of the Papacy” – 2 Papacy and Modernity: from Radical Opposition to Modernity to the Gospel of Mercy in an Ultramodern, Global Society.

This volume offers reflections on important but specific aspects in its journey through a century full of milestones for the history of the papacy. Therefore, it is appropriate to develop some more general final considerations.

1 From the Pope Being “Jesus Christ Himself, Living in his Church” to the “Conversion of the Papacy”

The primary topics under consideration are the papal office itself and the public perception of the pope's role.¹ In July 1870, facing a crisis that directly challenged all the political dimensions of the papacy, the First Vatican Council attempted to compensate for the loss of the papal temporal power, which would be fully complete only a few weeks later with the capture of Rome by Italian troops (September 20, 1870). The council did so by approving the dogma of the infallibility of the Roman pontiff on matters of doctrine and morality within certain conditions, affirming as Catholic truth that the Roman pontiff has full and supreme jurisdiction

1 Quotations in the title: respectively, from Sarto, *Giubileo pontificale*, 7 (original text: “lo stesso Gesù Cristo vivente nella sua Chiesa” (in 1903 Sarto was elected pope with the name of Pius X); and Francis, *Apostolic Exhortation*, 29: “Since I am called to put into practice what I ask of others, I too must think about a conversion of the papacy. It is my duty, as the Bishop of Rome, to be open to suggestions which can help make the exercise of my ministry more faithful to the meaning which Jesus Christ wished to give it and to the present needs of evangelization”.

over the whole Church, with regard not only to doctrine and morals but also extending to the discipline and the governance of the Church. From that point on, the magisterium began to develop and to emphasize the office and image of the pope, making the office of the papacy the absolute summit of the Catholic Church. It was a process fueled both by the approval of traditionally Catholic constituencies – to a large extent this was a spontaneous effect – and by the hierarchy – in a more intentional way – in order to move the Church toward more direct leadership by the pope. This move was pursued in the belief that it would allow the Church to deal more successfully with a multitude of new problems it was confronting and would continue to confront as it looked toward the future. “Il definitivo affermarsi di un riconoscimento ufficiale della santità dei papi dell'età contemporanea” (the definitive affirmation of an official recognition of the sanctity of the popes of the contemporary age) is certainly one part of this exaltation of the papal role.² It is no accident that, out of the eight popes of the last century, the sainthood of three has already been affirmed by canonization (Pius X in 1954, John XXIII and John Paul II both in 2014), one has been beatified (Paul VI in 2014) and two have been named as venerable (Pius XII and John Paul I, in 2009 and in 2017, respectively).

Vatican I's new account of the role of the Roman pontificate in its time received its first, somewhat limited, reconsideration almost a century later, during the Second Vatican Council (1962-1965), with the affirmation of the doctrine of episcopal collegiality.³ Eventually, under the impulse of ecumenical dialogue, Pope John Paul II declared in his encyclical *Ut unum sint* (1995) his readiness to find “a way of exercising the primacy [of the Roman pontiff], which, while in no way renouncing what is essential to its mission, is nonetheless open to a new situation”.⁴ Yet, as he admitted his current successor, Pope Francis, in November, 2013, “we have made little progress in this regard”.⁵ On the same occasion, Francis mentioned the need to proceed toward “a sound ‘decentralization’”,⁶ recognizing that “the papacy and the central structures of the universal Church also need to hear the call to pastoral conversion”.⁷

Pope Francis, after reflecting on the demands imposed today by the need for evangelization and all the while operating intentionally within

2 Rusconi, *Santo Padre*, 13.

3 However, as is well known, it was Paul VI's intention that the new emphasis on collegiality would not undercut the prerogatives of the pontiff as they had been promulgated by Vatican Council I.

4 John Paul II, *Ut unum sint*.

5 Francis, *Apostolic Exhortation*, 29.

6 Francis, *Apostolic Exhortation*, 16.

7 Francis, *Apostolic Exhortation*, 29.

the perspective of ecumenical dialogue (matters which are both of major importance for him), is moving toward a new modality for the exercise of papal authority. He is directing the pontificate toward this goal amid some resistance from those who still nostalgically believe in the model of a papacy acting as a kind of super-episcopate, the absolute leader of the Church. Pope Francis's perspective is a very evident and broad-ranging shift which aims to locate authority in a more synodal dimension, reserving to the bishop of Rome a specific role of service in the pursuit of communion and unity among the Christian churches. His approach is quite different from the statement elaborated two centuries ago by Joseph De Maistre, according to which the pope is "the great *Demiurgus* of universal civilization". This formulation was upheld as an emblematic affirmation throughout a very long season of Roman Catholicism.⁸

2 Papacy and Modernity: from Radical Opposition to Modernity to the Gospel of Mercy in an Ultramodern, Global Society

The various contributors to this volume deal with the question of the relationship between papacy (and the Catholic Church) and modernity from a variety of perspectives. In fact, this relationship between the Church and modernity is one of the main themes of the most recent history of Christianity as a whole. This complex and in many respects decisive relationship, which had been expressed during the nineteenth century in terms of harsh criticism of modernity on philosophical, scientific and political levels, was further radicalized during the pontificate of Pius X (1903-1914). As a matter of fact, the Church took a strong stand against religious reformism and against any attempt to rethink Christian doctrines and ecclesiastical institutions in light of the transformations of European and North American societies in the early twentieth century.⁹

The most acute phase of the Catholic Church's criticism of modernism ended with Benedict XV (1914-1922), but the anti-modernist spirit never completely disappeared, and it remained for decades one of the key reference points of the magisterium. Time after time, the issue of the relationship between the Church and modernity was reiterated above all in terms of an opposition to secularization, and secularization was understood to express itself in the emancipation of women and men from the principles

8 De Maistre, *The Pope*, 237. Original text: "le grand *Demiurge* de la civilisation universelle" (*Du Pape*, 425). This Savoyard thinker was one of the most prominent theorists of the later so-called cattolicesimo intransigente (intransigent Catholicism), an ideology accepted by the papacy starting with Pius IX.

9 See in this volume: Arnold, "Pius X., Merry del Val".

and norms taught by the Church.¹⁰ Of course, during this same period the Church had to begin paying attention to the modern needs of an apostolate that was taking on a global expansion.¹¹

The ongoing struggle against certain forms of modernity – particularly with regard to its implications for the autonomy of human beings in the construction of civil society and its positive view of individual human freedom – did not prevent the Roman pontificate's implementation of various modernization strategies that were found to be acceptable. Used for the first time in a meaningful way by Leo XIII (1878-1903), these strategies provided a basis for positive concepts, institutions and “modern” tools to make more effective the realization of a Catholic civilization as an alternative to the secular one, the one tainted by modernity. After Pecci, the same strategies were used, among other popes, by Pius XI (1922-1939).¹² On a doctrinal level, however, the resistance of the Catholic Church to post-Enlightenment, rationalist and liberal modernity remained profound and continuous through to the end of the pontificate of Pius XII (1939-1958).¹³

John XXIII (1958-1963), by contrast, created some openings that,¹⁴ along with the developments of the Second Vatican Council, significantly transformed the history of the Catholic Church and its attitude towards contemporary society. The importance of this change cannot be underestimated, even if during Paul VI's pontificate (1963-1978)¹⁵ there were still very evident limits within which the Church was prepared to recognize the autonomy of the individual.

With John Paul II (1978-2005), the papacy adopted the perspective of an “adapted intransigentism”. He succeeded in bringing about a significant modernization of many institutional structures within the Church, but he still maintained the Church's harsh criticism of the agnostic position, one of the heirs of the eighteenth-century Enlightenment.¹⁶ He also tried to “catholicize” modernity by developing alternative models on the anthropological level.¹⁷

10 Cf. in this volume Lesti, “Contre les ‘erreurs modernes’”.

11 As noted by Dieguez in this volume: Dieguez, “Documents”.

12 See in this volume Perin, “Vatican Radio”.

13 See in this volume Menozzi, “Perfidie judaïque”.

14 See in this volume Vian, “Living the Gospel”.

15 Cf. in this volume Vian, “Paul VI”.

16 See in this volume Portier, “Jean-Paul II”.

17 See in this volume Ciciliot, “John Paul II's Canonization Policy”.

The program to realize a legitimate Catholic alternative to modern liberalism was at the center of the pontificate of Benedict XVI (2005-2013).¹⁸ His efforts ceased with his surprising resignation, which in a way was an admission of the failure of a certain way of exercising the papal office.

The pontificate of Pope Francis, by contrast, has so far developed a new attitude towards the principle of the autonomy of the individual. He has repeatedly called attention to the role of individual conscience and its primacy over norms, without however abandoning the importance of normative consciousness. Above all, he has emphasized that the work of the Catholic Church is a service to humanity, situated in history and subject to its rules. Therefore, this service is removed from the logic of any heteronomous foundation of the fundamental principles of civil society, to which, in another way, his most recent predecessors had referred.

In the meantime, nevertheless, the global context has changed significantly, and especially in recent decades. Radical modernity – or ‘ultramodernity’ – has widened the effects of secularization by expanding them from the religious sphere to the whole sphere of human existence, destabilizing the commonly shared certainties on which Western society has traditionally been founded.¹⁹ Moreover, the decisive and ever-changing confrontation between Catholicism and modernity has been gradually overtaken by processes of globalization. These factors, among others, have led to a new contextualization of the demands of radical modernity, placing it within a broader scenario in which they show an ability to affect and generate results that are much more varied and diversified (but in some regions rather limited, when not decisively opposed). As a result of these processes and of the progressive shift of the epicenter of Christianity towards the south of the planet, the papacy has begun to modify its priorities. As a result, Pope Francis has placed at the center of his pontificate the announcement of the Gospel, understood above all as the Gospel of mercy: that is, as God’s responsibility towards man and man’s responsibility towards one another, to be exercised in the context of the present moment and its problems. With a perspective that is attentive to the dynamics between the “global” dimension and local realities, the current pope intends for the Church to make a commitment to contribute to the solution of the problems of poverty, injustice and inequality which still deeply influence the lives of the peoples in the South as well as of numerous groups and individuals in the West and in the North.²⁰

18 See in this volume Baudry, “Identité”.

19 Cf. Bourgin, Famerée, Scolas, *Dieu au risque*.

20 See in this volume Vian, “Le pape François”.

Published Sources

- De Maistre, Joseph. *The Pope. Considered in His Relations with the Church, Temporal Sovereignities, Separated Churches and the Cause of Civilization*. Transl. by Rev. Aeneas McDonell Dawson. Introduced by Richard A. Lebrun. New York: Howard Fertig, 1975. Reprint of London: C. Dolman, 1850. Transl. of *Du Pape*. Lyon; Paris: Beaucé-Rusand, 1819.
- Francis. *Apostolic Exhortation Evangelii gaudium*. Città del Vaticano: Vatican Press, 2015.
- John Paul II. *Ut unum sint* [online]. URL <https://goo.gl/RTnHRq> (2018-05-23).
- Giubileo pontificale di sua santità Leone XIII. Lettera Pastorale dell'eminentissimo cardinale Giuseppe Sarto Patriarca di Venezia*. Venezia: Tipografia Patriarcale già Cordella, 1901.

Bibliography

- Rusconi, Roberto. *Santo Padre. La santità del papa da san Pietro a Giovanni Paolo II*. Roma: Viella, 2010.
- Willaime, Jean-Paul. "Les conditions sociales et culturelles du religieux dans l'ultramodernité contemporaine". Bourgin, Benoît; Famerée, Joseph; Scolas, Paul (éds.), *Dieu au risque de la religion*. Louvain-la-Neuve: Academia-L'Harmatan, 2014, 73-96.

Le pontificat romain dans l'époque contemporaine
The Papacy in the Contemporary Age

sous la direction de | edited by Giovanni Vian

Index des noms | Index of Names

- Accattoli, Luigi 176n, 185n, 189
Agliardi, Antonio 52
Agnès, Antoine 45n, 47
Akef, Mohammad Mehdi 213
Alazraki, Valentina 215n
Alberigo, Angelina 141
Alberigo, Giuseppe 116n-118n, 121n,
129n, 133n, 136n, 137 et n, 138,
140-142, 145n, 151, 189
Alighieri, Dante 37
Amette, Léon-Adolphe 40n, 43n
Amigo, Peter 25-26
Anchel, Robert 95 et n, 108
Anger, Gunnar 23n, 28
Antonelli, Fernando 105
Arendt, Hannah 165-166 et n, 167,
170, 209 et n-210, 214
Aristotélès 159
Arnold, Claus 9, 10n, 13, 17, 18n-21n,
23n, 28, 30-31, 36n, 47, 239n
Arrupe, Pedro 230
Artukovic, Andrija 76 et n
Aubert, Roger 22
Augustinus Hipponensis, Aurelius
153, 158
Azzara, Claudio 143
Azzolin, Giovanni 50n, 65
- Bakanja, Isidoro 182n
Balicki, Jan 178
Barber, Benjamin 157
Bartholomaios I (Dimitrios Archon-
tonis) 227
Bartolomasi, Alberto 60
Bartolomasi, Angelo 60
Bartulin, Nevenko 75n-76n, 83
- Battelli, Giuseppe 129 et n, 130n,
131, 132n, 141
Baudrillard, Alfred 51
Baudry, Pierre 14, 193, 199n, 214,
241n
Baumeister, Martin 10n
Bea, Augustin 105, 107
Bea, Fernando 68n, 83
Beboua, Pascal 235
Bedeschi, Lorenzo 18n, 20, 21n, 28,
98n, 108
Belloc, Hilaire 94 et n, 108
Bendiscioli, Mario 94 et n
Benedetti, Marina 84
Benedictus XV (Giacomo Della Chie-
sa) 10, 11 et n-12, 33 et n-35 et n, 36
et n-41, 42n, 43 et n-45, 52, 54, 56-
58, 61, 63, 68, 92n, 168, 170, 239
Benedictus XVI (Joseph Ratzinger)
10 et n, 14, 156 et n, 159, 168 et n,
174n, 184, 193-194 et n, 195-197,
199 et n, 200-201, 203-214, 218,
220, 241
Bénéton, Philippe 153n, 170
Benigni, Umberto 63
Bentham, Jeremy 163
Beretta Molla, Gianna 182 et n
Berger, David 23n, 28
Bergoglio, Jorge Mario (voir Fran-
ciscus)
Bernardi, Gianni 143
Bernardini, Daniela 106n, 110
Bernauer, James 111
Bernay, Silvie 93n, 110
Berretta, Juan 227n
Bertetto, Domenico 69n-70n, 72n, 83

- Betta, Emmanuel 183n, 189
Beyzym, Jan 178
Bianchi, Enzo 106n
Bijsterveld, Karin 84
Billot, Louis 22
Birnbaum, Pierre 95n, 110
Blet, Pierre 83
Bloch, Renée 101 et n, 108
Bloy, Léon 89 et n, 108
Blumenberg, Hans 162 et n, 170
Boesch Gajano, Sofia 188n, 189
Boethius, Anicius Manlius Severinus 163n
Boissard, Guy 100n, 110
Bollack, Jean 195n, 214
Bonald, Louis-Gabriel-Ambroise de 155
Boniface, Xavier 34n, 40n, 47
Bonsirven, Joseph 94, 95n, 108
Botti, Alfonso 18n, 28, 84
Bottoni, Riccardo 48
Boudens, Robrecht 21n, 23 et n, 25n, 28
Bouquet, Henri 55
Bourgin, Benoît 241n, 242
Bourne, Francis 27
Bouthillon, Fabrice 112
Brechenmacher, Thomas 105n, 110
Bremond, Henri 22-23, 26
Brzozowska, Zofia J. 189
Bugnini, Annibale 105, 106 n-107 et n, 108
Buonaiuti, Ernesto 126, 143
Busquets, Joan 142
Bustos y Ferreyra, Zenon 55
Buttiglione, Rocco 168-169n, 170
Butturini, Lucia 130n, 132n, 140-141

Cabasés, Félix J. 68n, 83
Caesar, Gaius Iulius 167
Caffiero, Marina 88n, 110
Caliandro, Rocco 60
Camarotti, Gerson 219n, 221n, 223n, 231n

Canaletti, Mariella 111
Canali, Nicola 23 et n, 27
Canet, Louis 89 et n, 108
Canori Mora, Elisabetta 182n
Capovilla, Loris Francesco 107-108, 115, 123, 133n, 138-139
Cardinale, Giovanni Beda 64
Caronello, Giancarlo 112
Carozzi, Pier Angelo 112
Cascioni, Pietro 106n
Cassata, Francesco 189
Catalan, Tullia 91n, 110
Cavagnini, Giovanni 11, 15
Cazzani, Giovanni 98
Ceci, Lucia 84
Cerioli, Paola Elisabetta 182n
Cerrato, Rocco 18n, 28, 50n, 65, 84
Certeau, Michel de 154
Chenaux, Philippe 71n, 83, 100n, 103n, 110, 145n-147n, 151
Chmielowski, Adam 176 et n
Chyliński, Rafał 177
Ciappa, Rosanna 140, 143
Ciciliot, Valentina 14, 171, 183n, 189-190, 240n
Cicognani, Amleto 78 et n, 82 et n
Clarot, Bruno 142, 235
Clerici Vaggi, Giulia 111
Clinchy, Everett R. 103
Collini, Virginie 9n, 145n
Colonge, Chantal 194n, 214
Colonge, Paul 194n, 214
Condorcet, Nicolas de 160 et n
Conforti, Guido Maria 52
Connelly, John 101n, 110
Constant, Benjamin 155
Coppa, Giovanni 124n
Corkery, James 85
Costantini, Celso 51

D'Holbach, Paul Henri Thiry 167
Dalla Torre, Giuseppe 70n, 172n, 190
Daly, Gabriel 21n, 29

- Daniel-Rops (Henry Petiot) 99 et n, 108
- Dawson, Aeneas McDonnell 242
- De Carolis, Alessandro 83
- De Giorgi, Fulvio 124n, 141, 145n, 150n, 151, 217 et n, 234
- De Lai, Gaetano 12, 20 et n, 22, 27, 44 et n, 50 et n, 56, 59
- De Maeyer, Jan 9-10 et n
- De Maistre, Joseph 158, 239 et n, 242
- De Nardi, Susan 115n
- De Paepe, Christiane 142, 235
- De Rosa, Gabriele 58 et n, 65
- De Santi, Gentile Maria 104 et n, 108
- Deffayet, Laurence 88n, 95n, 110-111
- Dei, Francesco 91n, 111
- Del Ton, Giuseppe 124n
- Della Chiesa, Giacomo (voir Benedictus XV)
- Della Costa, Elia 98
- Démann, Paul 101 et n, 104n, 107n, 108
- Demofonti, Laura 84
- Descartes, René 159
- di Francia, Annibale Maria 182n
- Dieguez, Alejandro Mario 11-12, 18n, 26, 29, 35n, 49, 72n, 84, 240n
- Disperati, Egisto 106n
- Donato, Maria Pia 191
- Dousse, Michel 103n, 111
- Draghetti da Ferrara, Michelangelo 42 et n-43 et n
- Dubois, Louis-Ernest 54
- Dumont, Louis 168 et n, 170
- Ebner, Martin 17n, 31
- Echenique Altamira, Carlos 55
- Esser, Thomas 20
- Evenou, Jean 190
- Eymard, Pierre-Julien 124n
- Fabre, Giorgio 98n, 111
- Faggioli, Massimo 217n, 234
- Famerée, Joseph 241n, 242
- Fantappiè, Carlo 22n, 29, 35n, 41n, 47
- Farina, Raffaele 174, 190
- Felak, James Ramon 177n, 190
- Feliński, Zygmunt Szczęsny 178
- Fénelon (François de Salignac de La Mothe-Fénelon) 155
- Ferenc, Xavier 93
- Férenzy, Oscar de 94 et n, 108
- Ferrata, Domenico 24-25 et n
- Ferrone, Vincenzo 85
- Fickers, Andreas 71n, 84
- Filoramo, Giovanni 15, 47, 70n, 84, 142
- Fleming, David 23
- Fleury, Jean 34n, 47
- Flores, Alberto 23n, 26, 29
- Fogar, Luigi 51
- Fogazzaro, Antonio 19-20
- Fossati, Maurilio 51
- Fouilloux, Étienne 151
- Fourcade, Michel 96n, 111
- Francesco Maria da Camporosso 124n
- Franciscus (Jorge Mario Bergoglio) 10-11, 14, 156 et n, 168n, 215 et n-216 et n, 218 et n-219 et n, 220, 221 et n-222, 223 et n-232 et n, 233-235, 241 et n
- Franco, Vincenzo 104 et n, 108
- François de Sales 126
- Frangioni, Filippo 71n, 84
- Franzinelli, Mimmo 48
- Frelichowski, Stefan Wincenty 178
- Furet, François 155n, 170
- Galavotti, Enrico 115n, 119n, 125n, 141, 143, 218n-219n, 235
- Galli, Aurelio 44
- Garelli, Franco 229, 235
- Gasparri, Pietro 40n, 41
- Gelasius I, 168

- Gemelli, Agostino 52, 73
Gendron, Geneviève 106
Genocchi, Giovanni 52
Gianfranceschi, Giuseppe 68, 70
 et n, 83
Giansoldati, Franca 230n
Ginder, Eugene 214
Gioacchino da Fiore 167
Giovannini, Paolo 42n, 47
Gitman, Esther 82n, 84
Golan, Joe 103n, 107 et n, 111
Gotti, Girolamo Maria 25-26
Graham, Robert A. 82n-84
Grodziecky, Melchior 185
Gross, Martine 170
Grossi, Giulia 11, 15
Gruber, Huber 71n, 84
Guasco, Alberto 84
Guasco, Maurilio 19n, 29, 48
Guellec, Ronan 158n, 170
Guéranger, Prosper 89n, 108
Guerriero, Elio 48, 182n, 190-191
Guggenheim, Antoine 160n, 170
Güthoff, Elmar 29
Gutiérrez, José Luis 171n, 190
- Haering, Stephan 29
Harnack, Adolf von 205 et n-206 et n
Haydock, George 184
Hayek, Friedrich 161
Hayward, Fernand 33n, 47
Hegel, Friedrich 153 et n, 154n, 170
Heidegger, Martin 155, 161, 210 et n
Hilberg, Raul 79n, 84
Hitler, Adolf 100
Hoppe, Rudolf 17n, 31
Houtin, Albert 19, 30
Huguet, Martine 214
Husserl, Edmund 208 et n-209, 214
- Impagliazzo, Marco 191
Isaac, Jules 101 et n-102 et n, 105 et
 n-106, 108
- Jachimiuk, Franciszek 186n
Jambet, Christian 195n, 214
Jankowiak, François 18n, 29
Jedin, Hubert 22n, 29, 138
Joannes Paulus I (Albino Luciani)
 218
Jodock, Darrell 18n, 29
Johannemann, José 54
Johannes Paulus II (Karol Wojtyła)
 10, 13-14, 33 et n, 51n, 65, 83,
 153, 156 et n, 157, 158 et n-160
 et n, 161, 162 et n-168 et n, 169-
 173, 174 et n-177 et n, 178 et n,
 179n, 180, 181n-183n, 184 et n,
 185n, 186-187 et n, 188, 194 et
 n-195, 203, 217-218 et n, 235, 238,
 240 et n
Johannes XXIII (Angelo Giuseppe
 Roncalli) 10-11, 13, 87-88, 107
 et n, 108, 112, 115 et n-120 et n,
 121, 122 et n-126 et n, 127, 128
 et n-136 et n, 137, 138 et n, 139-
 143, 146, 156, 174n, 208, 215-216
 et n, 217 et n, 219 et n, 227, 235,
 238, 240
Jones, William Ambrose 52
Journet, Charles 100 et n, 102 et
 n-103n, 108
Junk, Nikolaus 71n, 84
- Kalinowski, Józef 176 et n
Kant, Immanuel 158, 163, 205 et n
Kaspi, André 102n, 111
Kassab Al-Hardini, Nimatullah 182n
Kertzer, David 98n, 111
Khoury, Théodore 200, 214
Kłoczowski, Jerzy 176n, 190
Kolbe, Maksymilian Maria 176
Kolping, Adolph 178 et n
Komonchak, Joseph A. 119n, 141
Kraśiński, Zygmunt 156, 163
Križevčanin, Marko 185
- La Bella, Gianni 22n, 29

- La Colombière, Claude de 179n,
 Laberthonnière, Lucien 19, 21
 Laffitte, Jean 214
 Lagatz, Tobias 18n, 31, 50n, 65
 Langlois, Claude 140, 143
 Laplanche, François 140, 143
 Latour, Francis 33n, 47
 Lazar, Marc 113
 Lease, Gary 23 et n, 26 et n, 29
 Lebrun, Richard A. 242
 Leclercq, Henri 89n, 108
 Ledit, Joseph 71 et n
 Ledochowski, Wlodimir 74 et n-75n
 Lefebvre, Gaspar 93 et n, 104 et n,
 108-109
 Lefebvre, Marcel 149, 164, 169
 Leisner, Karl 181-182
 Lemire, Jules-Auguste 60
 Lemius, Joseph 20-21 et n
 Leo XIII (Gioacchino Pecci) 10, 24,
 37, 45, 72, 85, 136-137, 161, 240,
 242
 Leopoldo e Silva, Duarte 57
 Lercaro, Giacomo 106 et n, 109, 149
 Leroux, Marcel 101n
 Lesti, Sante 11, 33, 40n, 47, 240n
 Letterio, Mauro 47, 48
 Levant, Marie 112
 Lewoniuk, Wincenty 186
 Licata, Nicolò 56
 Lichtenberg, Bernhard 181-182
 Loisy, Alfred 13, 17-19 et n, 20-21,
 23, 26, 133 et n, 140, 143
 Longenrich, Peter 77n, 84
 Lora, Erminio 15, 139
 Lorenzelli, Benedetto 20
 Lorenzini, Daniele 96n, 109, 111
 Losito, Giacomo 19n-20n, 22n-23n,
 28-29
 Louis XIV 155
 Löw, Joseph 104n, 109
 Luciani, Albino (voir Joannes
 Paulus I)
 Lüdecke, Norbert 27n, 29
 Luther, Martin 40, 205
 Machiavelli, Niccolò 166
 Macina, Menahem 88n, 111
 Maffi, Pietro 52
 Maglione, Luigi 75, 77n-78 et n, 81-
 82 et n
 Mahamud, Mohamed Osman 213
 Malvaux, Benoît 142, 235
 Malvy, Louis 43n
 Manuel II Palaiologos 194, 196-197
 et n-198 et n, 200, 202-203 et n,
 212-214
 Manzoni, Alessandro 35n
 Marazziti, Mario 134n, 141
 Marcone, Giuseppe Ramiro 77 et
 n-78 et n, 81
 Mari, Francesco 63
 Maritain, Jacques 89n, 90, 96 et n-
 97 et n, 99, 102 et n-103 et n, 108-
 109, 158 et n, 163-164, 165n, 170
 Maritain, Raïssa 102n, 109
 Marshall, Bernard 72n
 Martin, Luis 24
 Martina, Giacomo 121n, 141
 Martinell, Maria 142
 Marx, Karl 161, 163, 167
 Maryks, Robert 111
 Masi, Nicola 63
 Matard-Bonucci, Marie-Anne 113
 Mathieu, Séverine 170
 Mathiez, Albert 95n
 Mayer, Rupert 181
 Mazzini, Elena 98n, 111
 Mazzolari, Primo 98
 Meddeb, Abdelwahab 195n, 214
 Meinvielle, Julio 90 et n, 109
 Melloni, Alberto 11n, 15, 34n, 47,
 116n-119n, 121n, 124n, 126n,
 129n, 133n, 140-142, 235
 Melzer, Albert 155n, 170
 Menasce, Pierre Jean de 102, 103 n
 Menozzi, Daniele 9, 10n-11n, 12, 15,
 33n, 35n, 37n, 38, 39n-40n, 45n,

- 47, 71n, 79n, 84, 87, 88n, 90n, 98n, 111, 118n, 122n, 124n, 126n, 137 et n, 142, 176n-181n, 187n, 190, 225n, 235, 240n
- Mercier, Désiré-Joseph 24-25 et n, 40 et n, 46
- Merlo, Grado Giovanni 112, 142-143
- Merry del Val, Rafael 17 et n, 19 et n, 20-21 et n, 22-23 et n, 24-25, 26 et n, 27, 92
- Metzler, Josef 174n, 190
- Meunier, E.-Martin 235
- Micara, Clemente 104, 106
- Miccoli, Giovanni 37n, 45n, 47, 77n-79n, 84, 88n, 96n, 112, 116n, 118n-119n, 131n, 137n, 142, 174n-177n, 181n, 184n, 187n, 190, 218n-219n, 227n, 230n, 231n, 235
- Mickiewicz, Adam 156
- Mignot, Eudoxe Irénée 23n
- Milazzo Meardi, Marisa 111
- Minnerath, Roland 164n, 170
- Minoretti, Dalmazio 59
- Mioni, Ugo 89n, 90, 91n, 109
- Misztal, Henryk 171n, 173n, 190
- Molette, Charles 102n, 112
- Molla, Pietro 182n, 190
- Montacutelli, Marina 142
- Montanelli, Indro 134n
- Monticone, Alberto 71n, 84
- Montini, Giovanni Battista (voir Paulus VI)
- Mores, Francesco 112, 126n, 130n-131n, 140, 142-143
- Moro, Renato 73 et n, 84, 91n, 112
- Morozzo della Rocca, Roberto 33n, 48
- Morselli, Marco 103n, 112
- Mougel, Dominique 108
- Mougel, René 108
- Muckermann, Friederich 71 et n, 84
- Muhammad 194 et n, 198 et n, 200
- Müller, Gerhard Ludwig 194n, 214
- Murri, Romolo 19
- Mussolini, Benito 97
- Napolitano, Matteo Luigi 88n, 112
- Naro, Massimo 30
- Newman, John Henry 129-131 et n, 132
- Nichtweiss, Barbara 109
- Nicoletti, Michele 18n, 30
- Nicolotti, Andrea 95n, 112
- Nietzsche, Friedrich 158, 167
- Nizard, Sophie 170
- Nobili, Elena 93n, 112
- Nowak, Jan Wiktor 186n
- O'Connell, Matthew J. 141
- Oesterreicher, John 93n, 100-101, 109
- Orione, Luigi 182n
- Orlando, Ermanno 143
- Orsenigo, Cesare 51
- Pace, Enzo 229, 235
- Pacelli, Eugenio (voir Pius XII)
- Pagano, Sergio 18n-19n, 29-30
- Paiano, Maria 89n, 105n, 112
- Papini, Giovanni 91 et n, 92, 109
- Paquet, Louis-Adolphe 62
- Paresce Marconi, Degna 68n, 85
- Passavanti, Jacopo 37
- Pattee, Richard 76n, 79n, 81n, 85
- Paulus VI (Giovanni Battista Montini) 13, 75n, 103, 124 et n, 133, 140, 145, 146 et n, 147 et n, 148-50 et n, 151, 156, 168, 174, 189, 217, 238 et n, 240 et n
- Pavan, Ilaria 107n, 112
- Pavan, Pietro 118n
- Pavelić, Ante 76, 79 et n, 81
- Pecci, Gioacchino (voir Leo XIII)
- Pellegrino, Francesco 71 et n
- Pellistrandi, Benoît 190
- Pera, Ceslao 104
- Perin, Raffaella 12, 67, 68n, 84-85, 93n, 98n, 112, 240

- Perrone, Lorenzo 47
 Peterson, Erik 95 et n-96 et n, 100 et n, 109
 Petiot, Henri 99 (voir also Daniel-Rops)
 Petracchi, Giorgio 71n, 85
 Petre, Maude 22-23, 25n, 26, 28
 Pettit, Philip 155
 Peyrefitte, Roger 23n, 28
 Phayer, Michael 81n, 85
 Piazza, Adeodato Giovanni 98-99
 Pie de Langogne (Sabadel, Pierre-Armand) 20
 Pierrard, Pierre 93n, 112
 Pigozzi, Caroline 231n, 234
 Pisano, Ombretta 103n-104n, 112
 Pitocchi, Francesco 132
 Pius IX (Giovanni Maria Mastai Ferretti) 45, 155, 174n, 185n, 207, 239n
 Pius X (Giuseppe Sarto) 12, 13, 17-21 et n, 22-28, 36n, 41, 45, 50 et n, 56-59 et n, 61, 64, 72, 117, 126, 127 et n, 130, 131n, 132, 140, 207, 208n, 214, 237n, 238-239 et n
 Pius XI (Achille Ratti) 12, 51n, 56, 58, 67-70, 72-74, 88, 98, 163, 240
 Pius XII (Eugenio Pacelli) 10, 75-76 et n, 77, 81, 83, 103, 104n, 105, 107, 109, 164, 238, 240
 Pogliano, Claudio 189
 Pollard, John 33n, 48, 68n, 85,
 Pompili, Basilio 38
 Pongrácz, Istvan 185
 Popper, Karl 155
 Portier, Philippe 9, 10n, 13, 153, 156n, 159n, 165n, 170, 217, 218n, 225n-226n, 235, 240n
 Possenti, Vittorio 96n, 112
 Poujol, Catherine 94n, 112
 Poulat, Émile 18n-19n, 30
 Pozza, Marco 143
 Prévotat, Jacques 20n, 30, 111
 Pucci, Antonio Maria 124n
 Puccini, Luigi 106n, 110
 Pult Quaglia, Anna Maria 111
 Raboy, Marc 68n, 85
 Radini Tedeschi, Giacomo Maria 130-131
 Rambaldi, Giuseppe 24n, 30
 Ratti, Achille (voir Pius XI)
 Ratzinger, Josef (voir Benedictus XVI)
 Rawls, John 155
 Rawnsley, Gary D. 72n, 85
 Raynaud, Philippe 214
 Renoton-Beine, Nathalie 33n, 48
 Riccardi, Andrea 186n, 190-191
 Richard de la Vergne, François 19
 Rioli, Maria Chiara 111
 Rivière, Jean 21n, 30
 Rizzi, Alessandra 143
 Rocucci, Adriano 176n, 187n, 191
 Rodrigo, Romualdo 171n, 191
 Roessli, Jean-Michel 103n, 111
 Roncalli, Angelo Giuseppe (voir Johannes XXIII)
 Roncalli, Marco 130n, 143
 Ronconi, Guglielmina 63
 Rosa, Enrico 88 et n, 109
 Rosaz, Edoardo Giuseppe 175
 Rota, Olivier 101n, 106n, 110, 112
 Rousseau, Jean-Jacques 155, 166
 Ruggieri, Giuseppe 125n, 129n, 134n, 137n, 143
 Rumi, Giorgio 33n, 48
 Rusconi, Roberto 34n, 48, 172n, 174n, 191, 238n, 242
 Ruzzenenti, Marino 94n, 112
 Sangnier, Marc 19
 Sapieha, Adam Stefan 156
 Saraiva Martins, José 171n, 191
 Sardi, Vincenzo 21 et n
 Saresella, Daniela 84
 Sarkander, Jan 185 et n
 Sartiaux, Félix 30
 Sarto, Giuseppe (voir Pius X)

- Scalfari, Eugenio 219n, 223 et n, 226, 227n, 231n
Scarantino, Anna 91n, 113
Scheler, Max 156, 158, 164
Schepers, Judith 18n, 22 et n, 29-31
Schillebeeckx, Edward 149
Schmeller, Thomas 17n, 31
Schmitt, Carl 160 et n, 170
Schott, Anselm 93
Schouver, Pierre 214
Schultenover, David G. 23 et n-24 et n, 27n, 30
Schuster, Ildefonso 51, 90, 92 et n, 98 et n, 110
Schwarz, Joseph 54
Schwedt, Herman H. 18n, 31, 50n, 65
Scolas, Paul 241n, 242
Scottà, Antonio 34n, 48
Segneri, Paolo 37
Semen, Yves 159n, 170
Semeraro, Cosimo 20n, 30
Semeria, Giovanni 58, 60
Seppey, Marie-Jeanne 153n, 170
Sgorbati, Leonella 213
Shakespeare, William 154
Shelah, Menachem 78n-79n, 85
Simonetti, Nando 33n, 48
Skinner, Quentin 155
Słowacki, Juliusz 156
Sōkrátēs 203
Spadaro, Antonio 218, 224-225, 230
Spalding, John 132
Staël, Germaine de 155
Stein, Edith 181
Stepinac, Aloysius 76 et n, 77-79 et n, 80-82, 84
Strauss, Leo 162 et n, 170
Sturzo, Luigi 52, 55
Sturzo, Mario 55
Sunstein, Cass 157
Swoboda, Heinrich 60
Szymkowiak, Sancja 178
Tabarrini, Lorenzo 89n, 113
Tacchi Venturi, Pietro 97-98
Talamo, Giuseppe 42n, 48
Tani, Antonio 58
Tanner, Norman 70n, 83
Tardini, Domenico 116 et n, 117n
Teresa d'Ávila 37
Teresa of Calcutta (Anjezë Gonxha Bojaxhiu) 183
Theobald, Christoph 133 et n, 140, 143, 217n, 235
Tincq, Henri 212, 213n, 214
Tobias, Norman 102n, 113
Tolomio, Ilario 20n, 30
Tomasevich, Jozo 77n, 85
Tommaso d'Aquino 159, 212, 220
Tondini, Amleto 124n
Toniolo, Giuseppe 20-21
Tonizzi, Fabio 143
Torchiani, Francesco 94n, 113
Tornielli, Andrea 223n
Toscani, Xenio 145n, 151
Traniello, Francesco 48
Turina, Isacco 183n, 191, 220n, 235
Turinaz, Charles-François 19 et n
Tyrrell, George 13, 17, 22-23 et n, 24-27
Ujčić, Josip Antun 77n
Unterburger, Klaus 17n-19n, 30-31
Vaccaro, Luigi 176n, 191
Vaggi, Giulio 111
Valbousquet, Nina 92n, 113
Valfré di Bonzo, Teodoro 60
van Rossum, Willem Marinus 20, 22
Vannutelli, Serafino 38
Vannutelli, Vincenzo 52
Varanini, Gian Maria 142
Vaughan, Herbert Albert 24, 27
Veca, Ignazio 10
Velati, Mauro 119n, 140, 143
Veraja, Fabien 171n, 191
Vercesi, Ernesto 52
Verdier, Jean 93

- Vernet, Félix 89
Veronese, Alessandra 111
Verucci, Guido 18n, 20n, 31, 36n, 48
Viaene, Vincent 72n, 85
Vian, Giovanni 9, 10n, 13, 18n-20n, 22n, 26-28, 30-31, 36n, 47-48, 57n, 65, 72n, 85, 115, 119n, 126n, 130n, 143, 145, 215, 216n, 219n, 227n, 234, 235, 237, 240n-241n
Vian, Giovanni Maria 234
Vincent de Lérins 130-131 et n, 133
Viollet, Paul 19
Visseur, Pierre 102
Vitale, Enrico 103, 107
Vitale, Massimo Adolfo 103, 107
Vives y Tutò, José Calasanz 21
Volpi, Giovanni 52, 57

Walzer, Michaël 154n, 170
Weber, Max 204

Weigel, George 177n, 191
Weiß, Albert Maria 20-21
Weiss, Otto 18n-20n, 30-31
White, Dorothy 140
White, Lynn 159 et n, 170
Willaime, Jean-Paul 229n, 235, 242
Winter, Harry E. 21n, 31
Wojtyła, Karol (voir Johannes Paulus II)
Wolf, Hubert 17n-18n, 29-31, 50n, 65, 88n, 93n, 113
Woodward, Kenneth L. 173n, 191
Worcester, Thomas 85

Zangarini, Maurizio 142
Zannoni, Guglielmo 124n
Zanotti, Andrea 35n, 48
Zdislava von Lemberk 185n
Zizola, Giancarlo 187n, 191
Zolli, Israel-Eugenio 103

Le volume, produit par une équipe internationale, se concentre sur le pontificat dans l'époque contemporaine et examine certains de ses changements, engendrés, parmi d'autres causes, par le complexe rapport avec la modernité sociale, politique, culturelle. Dans ce contexte, la papauté, à travers des processus parfois lents et contradictoires, a été modernisée et elle a appris à se confronter avec la modernité pas seulement dans des façons antagonistes, au contraire en accroissant la capacité d'être en phase avec les dynamiques de la société globale. Plusieurs éléments exposés dans le volume (par référence à la crise moderniste, aux deux guerres mondiales, à l'antisémitisme et à la Shoah, à la modernité et à la sécularisation, et aussi au procès de mondialisation) permettent de saisir les difficultés qui ont marqué la cohabitation parmi le Saint-Siège, l'Église catholique et la modernité, de Pie X aux ouvertures du pape François.

