

HISTOIRE DU CONCILE VATICAN II

GIUSEPPE ALBERRIGO,

TOME IV, CERF 2003

p. 123

CHAPITRE II

DEUX POINTS CHAUDS - LA LIBERTÉ RELIGIEUSE - LES RELATIONS AVEC LES JUIFS GIOVANNI MICCOLI, TRIESTE.

Durant les dix premiers jours de la session le concile fit faire un pas en avant considérable à la thématique ecclésiologique, de sorte qu'il était possible de passer à des sujets bien différents, mais ni moins «chauds» ni moins ardu. En effet, pendant la dernière semaine de septembre les congrégations générales seront occupées à débattre de la liberté religieuse et des relations du catholicisme avec le peuple juif. Il s'agissait de problèmes à propos desquels des attitudes de méfiance, sinon d'hostilité, s'étaient durcies et généralisées, attitudes que beaucoup confondaient avec la doctrine catholique authentique, donc immuable. Les évêchés «latins» étaient les plus réfractaires¹.

En outre, les diverses commissions et sous-commissions, ainsi que les groupes informels, avaient repris leur travail avec pour effet de rappeler à l'attention des Pères une multiplicité de sujets, outre ceux débattus dans l'aula : de la révélation à l'œcuménisme, de la formation des prêtres aux missions, des religieux aux Eglises orientales. Beaucoup commençaient à espérer conclure le concile dès 1964².

p. 124

INTRODUCTION

À la réunion de la Commission de coordination du 16 avril 1964 on avait décidé, sur proposition du cardinal Confalonieri, que les chapitres IV et V du projet de *De œcumenismo* seraient transformés en *Declarationes* autonomes : le premier, *Declaratio altera*, serait intitulé *De Judaeis et de non-Christianis*, alors que l'autre, le *De libertate religiosa*, deviendrait la *Declaratio prior*³. Ce n'était pas la première fois que l'on proposait de modifier la situation des deux textes à l'intérieur des documents conciliaires, et, comme on le verra, ce ne sera pas la dernière, dans un contexte où la volonté d'en sauvegarder l'existence s'opposait aux tentatives récurrentes pour éliminer ces questions des travaux conciliaires, ou pour en altérer profondément la portée ou l'importance qu'ils avaient prise dans les perspectives de l'assemblée et aux yeux de l'opinion publique.

Toutefois, la décision adoptée alors restera jusqu'au bout, au milieu de péripéties mouvementées, la décision définitive. Les textes en question furent soumis à la discussion de l'assemblée à partir de la fin de la deuxième semaine : le *De libertate religiosa* le 23 septembre, au cours de la 86^e congrégation générale, et le *De Judaeis et de non-Christianis* le 25 septembre lors de la 88^e. On se rappelle que l'un et l'autre avaient déjà été présentés à l'assemblée au cours de la deuxième session, en tant que chapitres finaux du *De œcumenismo*, mais sans faire l'objet d'un débat spécifique⁴. Ils avaient donc été unis, et continuaient de l'être, par leur commune présence dans un même schéma, mais aussi par les attentes qu'ils avaient suscitées, qui les avaient accueillis et accompagnés : parce que tous deux abordaient des questions

p. 125 sur lesquelles, plus que sur d'autres, **on pouvait mesurer la réalité et la profondeur effective du tournant que l'Église catholique était disposée à imprimer, au moins en principe, aux termes et aux modalités de son rapport à la société, qui avait derrière lui des siècles d'élaboration doctrinale et de pratiques consécutives**⁵.

DE LIBERTATE RELIGIOSA

Comme lors de la deuxième session, c'est Mgr De Smedt, évêque de Bruges, qui présenta aux Pères, le 23 septembre, la nouvelle *declaratio De libertate religiosa*. Il était clair désormais, depuis la phase préparatoire, que **«deux conceptions diamétralement opposées»⁶ se trouvaient confrontées.**

¹ Congar observe dans son Journal le 23 septembre : «Comme le note avec quelque pointe de critique le P. de Lubac qui est près de moi, la toute petite minorité arrivera, en partie au moins, à ses fins. On finira par céder à ses cris comme des parents, pour avoir la paix, finissent par céder à des enfants récalcitrants...».

² Congar semble même partager «le sentiment général : on est en avance sur le planning». Et il ajoute : «On pourrait bien finir le concile cette année, et même, après une interruption brève, rappeler les évêques pour voter les textes. Ainsi ceux des régions lointaines n'auraient pas à revenir». (*Journal*, 25 septembre).

³ AS V/2, p. 293.

⁴ Voir H/V III, p. 307 s., en particulier 314-318.

⁵ Ibid., p. 303-304 ; H. FESQUET, *Le journal du Concile*, 1966, p. 334 s. et 342 s. Le cardinal Bea, dans une interview publiée le 18 avril 1964 dans *CivCat* 115 (1964), vol. II, p. 109, notait «l'importance» des deux textes «pour la vie de l'Eglise d'aujourd'hui et pour sa position dans le monde moderne», et de même Congar, dans son Bloc-notes, relevait «combien ces deux déclarations ont leur place au cœur des démarches par lesquelles les rapports entre l'Eglise et le monde doivent se développer dans un nouveau climat» (ICI 227, 1^{er} novembre 1964, p. 23).

⁶ Felici, dans sa note du 14 octobre destinée au pape (AS V/2, p. 795). Voir pour l'émergence de cette opposition depuis la phase préparatoire A. INDELICATO, *Difendere la dottrina o annunciare l'evangelo. Il dibattito nella commissione centrale preparatoria del Vaticano II*, Gênes, 1992, p. 298 s. ; M. VELATI, «La proposta ecumenica del segretariato per l'unità dei cristiani», dans *Verso il concilio*, p.

D'un côté les partisans de la doctrine qui, enracinée dans l'expérience du régime de chrétienté, avait trouvé son expression et son élaboration plénières dans la pensée catholique intransigeante contre-révolutionnaire et dans le magistère pontifical du XIX^e siècle, repris en substance, avec des nuances et des accents différents, dans la première moitié du XX^e. Ses critères de fond partaient du principe que **seule la vérité a droit à la liberté**, alors que l'erreur «ad maiora mala vitanda» n'a droit qu'à une relative «tolérance». En conséquence de quoi seule l'Église catholique - par définition

p. 126 unique dépositaire de la vérité - et ses fidèles avaient le droit (*ius*) de réclamer une pleine liberté et d'en jouir. Selon cette vision, le modèle idéal d'organisation publique était l'État catholique, appelé à régir et à gouverner la société en s'inspirant des normes enseignées par l'Église, et à empêcher la diffusion de doctrines fausses qui, selon elle, pouvaient mettre en péril le salut éternel de ses citoyens. Dans la «cité catholique», donc, les autres cultes pouvaient être tout au plus «tolérés» : Si l'on ne pouvait contraindre les individus à embrasser la «vraie foi» et s'ils étaient laissés libres de suivre leurs croyances, il fallait pourtant les empêcher de nuire à autrui par la diffusion de leurs erreurs¹.

Il ne s'agissait pas de propositions abstraites ou de comportements désormais désuets et loin de nous dans le temps. Les campagnes périodiques contre la propagande protestante et sa répression publique demandée par le Saint-Siège et par l'Église italienne entre les années trente et le début des années cinquante², la condition de minorité civile imposée aux «dissidents» dans l'Espagne franquiste à la suite du concordat de 1953, attestent de la valeur opératoire durable de ces principes³. Si telle était la «thèse», plus ou moins ponctuellement appliquée quand les conditions

p. 127 historiques en offraient la possibilité et que la société civile se présentait, au moins officiellement, comme globalement catholique, d'autres conditions historiques pouvaient imposer des adaptations et des compromis, jusqu'à accepter, dans l'ordre politique et social, la liberté civile pour les adeptes des autres cultes. C'était là l'«hypothèse», selon la définition classique élaborée au lendemain du *Syllabus* et constamment rappelée depuis lors par le magistère. Distinction pratique, opérationnelle, dictée et graduée par les circonstances, qui pouvaient conseiller une sage prudence pour éviter des troubles ou des désordres sociaux et des conséquences négatives pour l'Église elle-même, mais qui n'autorisaient d'aucune manière l'oubli ou l'atténuation des principes, lesquels «s'appuient – comme le disait le chapitre IX du schéma *De Ecclesia*, élaboré par la commission théologique préparatoire⁴ – sur les droits intangibles de Dieu, sur la constitution et la mission immuables de l'Église, et également sur la nature sociale de l'homme qui reste toujours la même au long des siècles et détermine les fins essentielles de la société civile, malgré la diversité des régimes politiques et la variété des situations historiques».

Le front opposé ne pouvait rien offrir, au moins au début, d'aussi solidement argumenté et cohérent, corroboré par d'innombrables déclarations du magistère. Ses défenseurs étaient animés par l'exigence d'emprunter d'autres voies, d'élaborer pour l'Église et l'offre chrétienne une approche des problèmes et des difficultés des hommes et de la société qui ne recherche pas dans l'exercice du pouvoir ou le rapport avec lui un passage privilégié⁵. Ils étaient mus aussi par un malaise croissant devant une doctrine ressentie comme toujours plus étrangère aux orientations de la culture et de l'esprit public contemporains⁶ ; et enfin par la conscience

p. 128 que, à cause de cette doctrine et du fait de la diversité de ses choix et de ses comportements concrets, l'Église pouvait être trop facilement accusée d'opportunisme et de duplicité d'être intolérante là où elle avait la majorité et d'exiger la liberté et la tolérance quand elle se trouvait en situation minoritaire⁷. D'où la proposition d'abandonner définitivement la théorie de la thèse et de l'hypothèse, car si l'on voyait jadis les choses «ex parte obiecti», aujourd'hui il fallait prêter atten-

326 s.; S. SCATENA, «Lo schema sulla libertà religiosa : momenti e passaggi dalla preparazione del Concilio alla seconda intersessione», dans *Experience*, p. 347-417. Voir aussi le tableau de la longue *Nota informativa* sur la liberté religieuse adressée par Mgr Payan à Paul VI le 30 mars 1964 (dans AS VI/3, p. 113-122).

¹ On trouve un exposé développé de cette conception dans l'ouvrage de A. OTTAVIANI, *Istitutiones Juris Publici ecclesiastici*, II, jus Publicum externum (Ecclesia et Status), Rome, 1948, en particulier p. 46-62 (Status et religio) et 62-77 (De tolerantia falsorum cultuum). Voir aussi du même auteur *Doveri dello Stato Cattolico verso la Religione*, Rome, 1953, et *Il baluardo*, Rome, 1961. Pour les origines et les développements de cette doctrine, voir D. MENOZZI, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Turin, 1993.

² Voir à ce sujet, pour la période fasciste, P. SCOPPOLA, «Il fascismo e le minoranze evangeliche», dans *Il fascismo e le autonomie locali*, sous la dir. de S. Fontana, Bologne, 1973, p. 331-394 et G. ROCHAT, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, Turin 1990, p. 29 s. En vue de la visite de Churchill au Vatican le 31 juillet 1944, la Secrétairerie d'État prépara une série de «notes» dans lesquelles, entre autres, en se référant au concordat, on relevait l'inopportunité et les risques d'une croissance de la propagande protestante en Italie (voir G. MICCOLI, «La Chiesa di Pio XII nella società italiana del dopoguerra», dans *Storia dell'Italia repubblicana*, vol. I, Turin, 1994, p. 552 s.). Pour les années ultérieures, voir *La libertà religiosa in Italia*, «Quaderni del Ponte», Florence, 1956; et CONSIGLIO FEDERALE DELLE CHIESE EVANGELICHE D'ITALIA, *Intolleranza religiosa in Italia nell'ultimo quinquennio*, Rome, 1953.

³ On trouvera une ample bibliographie du débat sur la condition des protestants en Espagne dans CAPRICE, III, p. 449, n. 7. Pour un tableau général des rapports des catholiques avec le régime franquiste, voir G. HERMET, *Les Catholiques dans l'Espagne franquiste*, 2 vol., Paris, 1981 et G. VERUCCI, *La Chiesa nelle società contemporanea*, Bari, 1988, p. 140 s.

⁴ AD II/2, 4, p. 657-672 (le passage cité est à la p. 661). Ce texte est analysé dans R. ROUQUETTE, *La Fin d'une chrétienté. Chroniques*, II, Paris, 1968, p. 529-531. Voir aussi J. KOMONCHAK dans H/V I, p. 331-336.

⁵ On peut considérer comme un manifeste de cette tendance, bien qu'alors sans retombées immédiates, le texte du père CHENU, «La fin de l'ère constantinienne» dans *Un concile pour notre temps*, «Rencontres», 62, Paris, 1961, p. 59-87.

⁶ Voir à ce sujet les observations de J. COURTNEY MURRAY, «Religious Freedom», dans *The Documents of Vatican II*, W. M. Abbott éd., New York, 1966, p. 673.

⁷ Voir Fonds De Smedt A/I : «Personne ne doit s'étonner que notre Secrétariat s'occupe du problème de la liberté religieuse. En effet, les non-catholiques s'occupent plus que jamais de cette question, et l'Église est régulièrement accusée d'intolérance, là où elle se trouve en situation majoritaire, et d'exiger en revanche la tolérance et la liberté religieuse, là où elle est en situation minoritaire».

tion également au sujet, aux droits de la personne¹.

Une autre question de fond devait prendre peu à peu une place centrale dans les discours de ceux qui estimaient devoir reconnaître dans la liberté religieuse un droit fondamental de la personne humaine : l'affirmation de l'existence, dans le parcours historique complexe de l'Église, d'un «développement» effectif de la doctrine, et donc le refus de la position de ceux qui prétendaient en fixer définitivement le contenu. On a relevé avec raison que **le problème du développement de la doctrine fut le véritable champ de bataille de Vatican II**² : un développement qui se voulait et se prétendait cohérent, mais qui n'en impliquait pas moins **des révisions éventuellement profondes**. **La question de la liberté religieuse** constitua un moment privilégié pour un tel débat, chargeant ainsi la discussion conciliaire d'une signification et d'une portée qui allaient bien au-delà de ce sujet précis. Et si les analyses historiques qui entendaient démontrer la cohérence intime de ce développement se révélèrent assez **faibles et forcées**, reste toutefois l'importance du critère herméneutique, et de la praxis qui en découle pour l'avenir, qui se trouvèrent ainsi affirmés³.

p. 129 Ce n'est pas un hasard si les groupes les plus animés d'esprit œcuménique, engagés à établir une confrontation avec les autres Églises et confessions chrétiennes, furent les principaux partisans de la recherche de **voies nouvelles**. **Il est donc naturel que le Secrétariat pour l'unité des chrétiens soit devenu le protagoniste et le siège privilégié de l'élaboration d'une DOCTRINE NOUVELLE ET DIFFÉRENTE**⁴. La route était cependant plus que jamais tourmentée. Les profonds changements successivement subis dans l'agencement des propositions du Secrétariat en confirment toute la difficulté. Le cardinal Bea, commentant en février 1961 un premier rapport De Smedt sur la question, pouvait relever lucidement : **«ce n'est pas une doctrine traditionnelle**, mais la vie d'aujourd'hui n'est pas traditionnelle»⁵. **Un désaveu explicite du passé**, quel que soit le critère adopté pour l'opérer, restait d'ailleurs difficile, pour ne pas dire impossible. L'idée que l'Église romaine ait pu se tromper pendant des siècles était, pour la plupart, inacceptable. La minorité ne manquera pas de le réaffirmer dans les circonstances les plus diverses. En outre, parler de «développement» faisait problème : cela évoquait irrésistiblement (et du reste avec quelque raison) le fantasme du modernisme. **L'immutabilité de la doctrine représentait pour «l'école romaine» un dogme non écrit indiscutable, un point d'appui auquel faire constamment référence face aux propositions et aux initiatives de la majorité**⁶. A cet égard, la question de la liberté

p. 130 religieuse pour tous, catholiques et non-catholiques, chrétiens et non-chrétiens, d'une véritable liberté religieuse, reconnue comme un droit et pas seulement concédée, constituait précisément un écheveau difficile à démêler.

La prise de conscience rapide de la difficulté d'imposer au concile une simple réaffirmation de l'enseignement traditionnel avait conduit le Saint-Office et, semble-t-il, la Secrétairerie d'État, à tenter de supprimer le sujet de l'ordre du jour conciliaire⁷. Dès le lendemain de la rencontre entre Ottaviani et Bea en juin 1962, à l'occasion de la présentation à la Commission centrale des textes élaborés par la Commission théologique et par le Secrétariat sur les sujets de la tolérance et de la liberté religieuse, le père Gagnebet, qui jouissait parmi les experts de la Commission théologique d'une autorité particulière, n'avait pas manqué de relever : **«sur l'opportunité même de présenter un tel texte au Concile, il peut certainement y avoir hésitation. Mais si on y parle de ce sujet, le Concile ne peut que proposer la doctrine catholique»**⁸. L'exigence de maintenir ouvert le dialogue œcuménique, qui aurait été gravement lésé, pour ne pas dire interrompu, si le concile avait éludé la question, et les pressions réitérées de certains évêchés (en particulier celui des États-Unis) permirent que le texte préparé par le Secrétariat pour le chapitre V du schéma *De œcumenismo* arrive finalement entre les mains des Pères le 19 novembre 1963, le jour même où Mgr De Smedt en avait longuement illustré les caractéristiques et les difficultés au cours de la 70^e congrégation générale⁹.

Sa péroraison avait été passionnée, et saluée par de vigoureux applaudissements. Il revendiquait pleinement la liberté religieuse pour les individus comme pour les groupes, une liberté qui ne pouvait être limitée par les pouvoirs publics qu'au nom du bien commun et de la nécessité de respecter les droits des autres. Toutefois, la question centrale, sur laquelle se concentrait l'opposition, était constituée par la

¹ Ainsi, par exemple, De Smedt, durant la séance plénière du Secrétariat pour l'unité des chrétiens, tenue à Rocca di Papa, au cours du débat de la IV^e sous-commission du 27 août 1961 (Fonds De Smedt, 13, 8/1, f. 5).

² Voir J. COURTNEY MURRAY, «Vers une intelligence du développement de la doctrine de l'Église sur la liberté religieuse», dans *La Liberté religieuse*. Declaratio «Dignitatis humanae personae», «Unam Sanctam», 60, Paris, 1967, p. 147.

³ Voir aussi J. GROOTAERS, «Paul VI et la déclaration conciliaire sur la liberté religieuse Dignitatis humanae», dans Paolo VI e il rapporto Chiesa-mondo al concilio, Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI », 11, Brescia, 1991, p. 119 s.

⁴ Sur les circonstances qui amenèrent le Secrétariat à s'occuper de la question, voir H/V I, p. 331-336 et H/V III, p. 307-311 ; voir en outre J. HAMER, «Histoire du texte de la Déclaration...», dans *La Liberté religieuse...*, p. 53 s.

⁵ Lors de la séance du Secrétariat de février 1961 (IV^e sous-commission), dans Fonds De Smedt, 12.4/1, f. 1. J. HAMER, «Histoire du texte...», p. 53 s., s'arrête longuement sur les changements subis dans l'agencement du schéma.

⁶ Voir J. GROOTAERS, «Paul VI et la déclaration conciliaire...», p. 120. On trouve des exemples significatifs de cette attitude dans les lettres du cardinal Ruffini écrites pendant le concile : voir F. M. STABILE, «Il cardinale Ruffini e il Vaticano II. Le lettere di un "intransigente"», dans CrSt XI (1990), p. 137 et 146. Typique, à cet égard, la note manuscrite qui résume une intervention de Mgr Michele Maccarrone au bas de certaines observations dactylographiées du père Boyer : **«L'histoire de l'Église ne peut se tromper. Les principes de l'Église sont toujours les mêmes, mais les hommes et les États changent, de sorte qu'on a dû appliquer les principes de diverses manières»** (Fonds De Smedt, 12. 5/4, f. 4n.n.).

⁷ Voir V. CARBONE, «Il ruolo di Paolo VI nell'evoluzione e nella redazione della dichiarazione Dignitatis humanae», dans Paolo VI e il rapporto Chiesa-mondo..., p. 129. Voir aussi S. SCATENA, «Lo schema sulla libertà religiosa...», p. 361-366.

⁸ Cité dans S. SCATENA, p. 364, n. 66.

⁹ H/V III, p. 311-315.

p. 131 **nouveauté de cette doctrine** par rapport au magistère pontifical exprimé tout au long du XIX^e siècle et encore dans la première moitié du XX^e. De Smedt chercha à la résoudre en affirmant que cette différence était plus apparente que substantielle. Pour lui en effet, ces condamnations de la liberté religieuse auraient été formulées en raison des fausses théories sur l'homme qui prétendaient la justifier, tout comme la séparation de l'Eglise et de l'Etat avait été condamnée en tant que fruit du présupposé rationaliste de l'omnipotence juridique de l'Etat¹. Mais en combattant le rationalisme, le naturalisme et l'indifférentisme religieux, l'Eglise combattait pour la dignité de la personne humaine et sa vraie liberté, qui ont leur véritable fondement dans la reconnaissance de la dépendance de l'homme par rapport à Dieu. C'est pourquoi ces condamnations n'étaient pas en contradiction avec l'enseignement de *Pacem in terris*, qui reconnaissait la liberté religieuse comme un droit de la personne humaine.

En concluant son rapport, De Smedt recommanda de ne pas lire les textes pontificaux en dehors de leur contexte historique. Mais cette recommandation n'annulait pas ses coups de boutoir interprétatifs. Il cherchait ainsi à faire face aux objections qu'il savait être celles de la minorité, mais il répondait probablement aussi à une exigence profonde chez lui : tout en admettant une **évolution doctrinale**, il ne pouvait renoncer à y rechercher les éléments constitutifs permettant de parler d'une continuité de fond, d'une fidélité substantielle de la doctrine à elle-même. Cette position, cependant, qui ne pouvait contenter les opposants, ne manquait pas non plus de susciter perplexité et difficultés chez ceux-là mêmes

p. 132 qui jugeaient plus que jamais urgent, à un siècle du *Syllabus*, une large et franche reconnaissance de la liberté religieuse pour tous de la part de l'Église. Le *De libertate religiosa* continua de traîner avec lui un écheveau d'élan, de demandes et d'exigences contradictoires, qui rendit particulièrement rude et accidenté l'ensemble de son parcours conciliaire.

On sait que durant la deuxième session il avait manqué un débat spécifique sur ce chapitre. Le renvoi avait suscité déception et conjectures préoccupantes². On savait **l'hostilité tenace** que les milieux curiaux et la minorité conservatrice continuaient de nourrir à l'encontre de ce texte. À la mi-janvier le Secrétariat n'avait pratiquement reçu que des *animadversiones* critiques, au nom de la thèse et de l'hypothèse, et l'incertitude demeurait sur l'avenir du chapitre, qui pouvait être retiré au Secrétariat, avec le risque de modifications substantielles ou d'une réduction drastique à un texte de quelques lignes³. Si le cardinal Cicognani, dans une conversation privée, avait admis qu'«on ne peut plus l'éviter», en revanche la conclusion du rapport par lequel, le 16 avril 1964, il présenta à la Commission de coordination le nouveau texte sur la liberté religieuse, élaboré entre-temps par le Secrétariat, offre un indice évident de son hostilité persistante à aborder le sujet : **«Il peut sembler assez paradoxal que l'Église catholique, dépositaire de la Vérité et investie du mandat de propager et d'enseigner ce credo révélé, propose à présent, comme elle ne l'avait jamais fait, ces droits [à la liberté] pour les autres religions.** Il est bien entendu qu'elle n'entend pas donner son approbation à l'erreur, et que si elle doit user de compréhension, la plus grande prudence est nécessaire»⁴.

On ne peut d'ailleurs pas dire que la présentation de Cicognani naisse d'une analyse précise du texte préparé par le Secrétariat : il continuait de se référer au *De libertate* en tant que chapitre V du *De oecumenismo* (et au *De Judaeis* en tant

p. 133 que chapitre IV), alors que dans la nouvelle rédaction ce dernier était devenu un appendice et que le *De libertate* avait été placé en numéro 4. La décision prise alors de faire des deux textes des «déclarations» autonomes ne comporta pas de modifications du texte sur la liberté religieuse envoyé la semaine précédente au Secrétariat général, au point que ses paragraphes gardèrent la numérotation qui leur avait été assignée au cours de la réélaboration, quand il était devenu le chapitre IV du schéma. C'est ce texte qui fut envoyé aux Pères en vue de la troisième session, comme l'atteste la lettre de Felici du 11 mai 1964⁵.

Le travail de révision et de réélaboration du texte par le Secrétariat avait été dirigé dans un premier temps par plusieurs de ses membres et plusieurs experts, réunis à Rome du 3 au 24 février sous la présidence de Mgr Willebrands, puis dans la réunion plénière tenue à Ariccia du 24 février au 7 mars⁶. S'orienter parmi les très nombreuses observations envoyées par les Pères – 380 qui, rassemblées, formèrent un volume de 280 pages⁷ –, les trier, en retenant les unes et rejetant les autres, n'était certes pas une affaire simple, en l'absence de toute indication sur l'orientation dominante de l'assemblée : cette absence était au moins en partie le fruit des pressions des opposants, et elle pèsera jusqu'à la fin sur le parcours et la mise en place du texte. A cet égard, dans un rapport lu à la réunion du 22 février, Mgr Pavan, qui avait examiné l'ensemble des observations envoyées par les Pères, déclara de manière significative : **«un certain nombre**

¹ Ce critère de lecture est amplement exposé dans la *Ratio schematis* rédigée en vue de la présentation de la *Declaratio* : due au père Murray, auquel étaient déjà dues en grande partie les notes explicatives du texte de cette *Declaratio* (voir HIV III, p. 309 s. et 316 s.), elle reprenait des idées qu'il avait déjà exposées (voir «On religious liberty», dans *America* 109 [1963], p. 704-706) et qu'il reprendra largement dans «Vers une intelligence du développement...», p. 111-147. Mais il est significatif que le même type de lecture des documents pontificaux du XIX^e siècle soit proposé, comme me le signale Achille Erba, par **Jacques Leclercq, ancien professeur supérieur de l'Université de Louvain**, que De Smedt connaissait certainement ; voir J. LECLERCQ, *La Liberté d'opinion et les catholiques*, «Rencontres», 65, Paris, 1963, p. 178 s. (Voir à son propos *Catholicisme*, VII, col. 154 s.)

² Voir H/V III, p. 319-321. Voir aussi CAPRILE, III, p. 563 ; H. FESQUET, *Le journal du Concile*, p. 382 s. ; A. WENGER, II, p. 186 s.

³ *Journal Congar*, 6 février.

⁴ AS V13, p. 288.

⁵ *Ibid.*, p. 500.

⁶ H/V III, p. 418-420. Voir aussi AS V/2, p. 165-169. On trouve une longue analyse dactylographiée du travail accompli à cette occasion, datée du 9 mars 1964, rédigée par le père Hamer, dans le Fonds De Smedt 17.7/6 (au L 14 il relève : «la part de Mgr Pavan a été décisive»). Voir aussi S. SCATENA, p. 397 s.

⁷ Voir J. HAMER, «Histoire du texte... », p. 73.

d'évêques refusent tout droit aux personnes qui veulent manifester extérieurement une conviction religieuse erronée mais tenue de bonne foi. Là, aucune discussion n'est possible»¹. La diversité des implications et des points de vue

p. 134 présentés dans les observations de ceux qui, tout en se déclarant très favorables au texte, n'avaient pas manqué de soulever des objections et des difficultés, se traduisit par l'adoption, par le Secrétariat, de cinq critères de principe pour procéder à la correction² :

1. Une définition plus claire du concept de liberté religieuse dans la déclaration. Pour cela, on précisa dans le premier paragraphe que la liberté religieuse n'émancipe pas l'homme de ses obligations envers Dieu. Il s'agit de la liberté religieuse revendiquée dans les rapports interpersonnels et sociaux, pour les individus comme pour les communautés religieuses, dont le fondement doit être cherché dans la vocation divine des hommes, appelés (*vocati*) «à suivre la volonté du Créateur et Sauveur selon le dictamen de la conscience»³.

2. Un exposé plus explicite du droit des communautés religieuses à jouir d'une pleine liberté «pour ce qui peut favoriser la vie spirituelle des gens».

3. Une explication plus précise des critères permettant de limiter l'exercice du droit à la liberté religieuse. Ces critères en appelaient d'une part aux fins de la société et de l'autre aux modes de propagation de la religion. Des limites à l'exercice de la liberté religieuse peuvent en effet être posées par les fins de la société, qu'il convient aux pouvoirs publics de sauvegarder, et qui «consistent dans cet ensemble de conditions sociales qui doivent permettre aux hommes de réaliser leur perfection de façon plus pleine et plus aisée»⁴. Mais des limites à cet exercice peuvent être fixées aussi quand on a recours à des moyens malhonnêtes pour diffuser sa religion.

4. Un exposé plus clair et plus explicite du caractère objectif des lois divines, pour exclure tout risque de subjectivisme et d'indifférentisme religieux.

5. Un rappel des conditions actuelles de l'humanité, qui

p. 135 rendent nécessaire et utile la proclamation de la liberté religieuse.

En des termes encore très sommaires était ainsi récupéré le point de vue exprimé par J. Courtney Murray dès le lendemain de la deuxième session : la liberté religieuse représente une question d'abord politique et constitutionnelle, plaidable par des arguments théologiques ou moraux, et elle doit être traitée comme telle ; dans le même temps on réaffirmait l'incompétence absolue de l'État à prononcer un jugement sur la plus ou moins grande vérité d'une religion⁵. Cet aspect prendra une tout autre ampleur quand Murray, qui avait déjà collaboré heureusement avec le Secrétariat, assumera en son sein un rôle décisif dans la réélaboration du texte, au lendemain du débat public de septembre 1964⁶.

La semaine où la déclaration sur la liberté religieuse fut finalement soumise à la discussion des Pères était une semaine particulièrement chaude pour le concile, chargée d'attentes et de tensions. On avait en effet commencé de voter, paragraphe par paragraphe, sur le chapitre III du *De Ecclesia*, consacré à la sacramentalité et à la collégialité de l'épiscopat, question autour de laquelle la minorité avait suscité une **féroce opposition de principe**, faisant peser les plus lourds soupçons sur ses défenseurs⁷.

Le rapport oral de De Smedt fut plus bref que celui qu'il avait fait à la deuxième session, plus prudent et défensif par certains aspects, rappelant à plusieurs reprises que le texte avait encore grand besoin d'améliorations, qu'il ne manquait pas de problèmes et de points à approfondir ; le rapporteur soulignait avec insistance que le Secrétariat attendait beaucoup des interventions des Pères et du débat public, le premier auquel le texte était soumis⁸.

De Smedt effleura à peine la question du magistère pontifical, qui avait occupé une telle place dans son précédent rapport : les textes des papes sur ce sujet (*de hac re*) touchent le

p. 136 problème d'un autre point de vue et dans d'autres conditions sociales⁹. Et s'il était évident qu'on n'avait jamais débattu de la liberté religieuse dans un concile, il l'était beaucoup moins d'affirmer que le problème était «nouveau», comme si on voulait suggérer l'idée qu'au fond les papes du XIX^e et du début du XX^e siècle avaient parlé d'autre chose. Il ajoutait que le sujet était «*perdifficilis*», omettant prudemment de rappeler que les difficultés provenaient du fait que l'orientation qui avait été celle du magistère était à l'opposé de celle assumée par la déclaration.

En réalité, beaucoup de points de son discours furent consacrés à répondre indirectement aux critiques que l'on pouvait faire à celle-ci en se réclamant du magistère. Ainsi, après avoir répété les cinq critères, déjà largement présents dans la *relatio* écrite, qui avaient guidé la réélaboration du texte, il défendit le choix de l'expression «liberté religieuse» plutôt

¹ Dans Fonds De Smedt 17.7/6, f. 1 (il s'agit du rapport du père Hamer dont il est question ci-dessus, n. 2). Voir aussi S. SCATENA, «Lo schema...», p. 403. La longue note informative envoyée à Paul VI par Mgr Pavan le 30 mars 1964 tend plutôt à mettre en lumière que «quant au fond du problème, les Pères conviennent - *on peut dire à l'unanimité* - que la liberté religieuse, aujourd'hui, doit être reconnue à tous», tout en relevant la différence profonde, doctrinale et pastorale, entre les deux groupes opposés (AS VI/3, 119 s.)

² Voir *Relatio super declarationem de libertate religiosa*, dans AS III/2, p. 345-346.

³ Le concept de «vocation divine» comme fondement du droit à la liberté religieuse était dû au père Fuchs (voir le rapport Hamer du 9 mars 1964 : Fonds De Smedt, 17.7/6, f. 11-13). Pour son abandon ultérieur, voir J. HAMER, «Histoire du texte...», p. 74 s.

⁴ Voir à ce sujet les observations pertinentes de J. HAMER, p. 76.

⁵ Voir *ibid.*, p. 71 s. ; D. GONNET, s. j., *La Liberté religieuse à Vatican II. La contribution de John Courtney Murray*, s. j., Paris, 1994, p. 122 s.

⁶ Voir plus loin p. 485 s.

⁷ Voir le chapitre I de ce volume, mais aussi, pour les précédents, H/V III, p. 76-122.

⁸ Texte dans AS III/2, p. 348-353.

⁹ AS III/2, p. 348.

que «tolérance religieuse», car il s'agit de termes qui, dans l'usage moderne, ont pris un sens bien précis. Dans un concile pastoral, l'Église entend se prononcer sur une question que les communautés ecclésiales, les gouvernements, les institutions, les journalistes, les juristes désignent par ce vocable. «Si notre discours s'adresse à la société moderne, nous devons utiliser sa façon de parler»¹. Il était clair aussi – conséquence directe de ce qu'il venait de dire – que dans le texte on parlait de la liberté religieuse comme d'une notion formellement juridique, qui énonce un droit fondé sur la nature de la personne humaine et est reconnu dans la loi fondamentale des États². Il précisa que la nature pastorale et non spécifiquement doctrinale du document n'impliquait pourtant pas qu'il faille se limiter – dans une matière aussi délicate et qui regarde la conscience – à de simples indications pratiques : d'où l'opportunité d'un sobre exposé des **raisons doctrinales sur lesquelles se fonde la liberté religieuse**.

p. 137 Évoquant la structure du texte, De Smedt rappela implicitement **les exigences du dialogue œcuménique** qui l'avait fait naître. En effet, la déclaration, dès ses premiers paragraphes, rappelle l'enseignement traditionnel selon lequel, par la nature même de l'acte de foi, «personne n'est obligé d'embrasser» celle-ci, ce qui a des conséquences pratiques précises. Cette affirmation préliminaire que l'Église catholique exige de ses fidèles le respect de la liberté religieuse d'autrui fait en sorte, observe De Smedt, que «notre sincérité apparaisse plus efficace dans les déclarations ultérieures»³.

Il nia en outre que l'intention du texte soit d'affirmer que le fondement du droit à la liberté religieuse se trouve uniquement dans la liberté de conscience : il est plutôt dans la nature de la personne humaine, telle qu'elle a été créée par Dieu, «qui est le fondement ultime dans lequel s'enracine la liberté religieuse»⁴. De Smedt montra le lien avec l'usage du terme *vocatio* : le droit à la liberté religieuse est inscrit dans les viscères de la nature humaine par l'acte créateur de Dieu, qui dispose chaque personne à obéir, guidée par sa conscience, «à la vocation ou volonté divine». Il ajouta pourtant que, «ceci admis, la porte reste ouverte pour y fonder les exigences d'ordre surnaturel de ceux qui ont la foi»⁵.

Il entendait par là accueillir la préoccupation ou la crainte que les fidèles catholiques puissent être induits par la déclaration à méconnaître l'autorité ecclésiastique, à renverser l'ordre hiérarchique. Aussi eut-il soin de préciser que : le devoir de chacun d'examiner ce que, «dans son cas concret», la loi divine exige de lui, comporte pour le fidèle, «qui croit en l'Église», le devoir de «refuser d'agir comme si Dieu n'avait pas donné à [celle-ci] l'autorité doctrinale». C'est pourquoi le fidèle, «avant d'agir librement, doit se demander ce que l'Église enseigne sur ce point précis, pour pouvoir se conformer librement à l'enseignement donné par Dieu à travers l'Église»⁶. La liberté religieuse du fidèle catholique

p. 138 se traduisait en somme dans le choix, librement accompli, de reconnaître dans le magistère la voix et la volonté de Dieu, et donc de l'accepter.

La question des limites que les pouvoirs publics pouvaient fixer à la liberté religieuse, et de leurs motifs, était également très délicate et controversée. D'un côté les Espagnols et les Italiens se démenaient à l'unisson pour défendre leurs concordats respectifs et les conditions privilégiées qu'ils reconnaissaient à l'Église, en trouvant un large consensus et un soutien dans la Curie (le cardinal Ottaviani, on le sait, considérait, avec le cardinal Ruffini, le concordat espagnol de 1953 comme un modèle pour les relations entre l'Église et l'État⁷) ; d'un autre côté les évêques polonais, et ceux des «démocraties populaires», craignaient avec quelque raison qu'une telle reconnaissance puisse offrir une justification à des mesures opposées à l'Église⁸. Trouver une formule qui empêche tout abus est impossible, s'exclama De Smedt⁹, qui prit pourtant soin de redire avec force **l'incapacité et l'incompétence de l'État et de son gouvernement à juger de la vérité religieuse** et à s'ingérer dans la vie religieuse de ses citoyens. Mais si son affirmation conclusive de cette partie, selon laquelle l'État ne pouvait subordonner les communautés religieuses à ses fins, était acceptée par tous, il n'en allait pas de même des deux affirmations qui la précédaient : **l'État agnostique et la séparation de l'Église et de l'État** étaient deux bêtes noires de l'enseignement traditionnel. De Smedt s'efforça de préciser : il ne s'agit pas de cela, l'État doit en effet favoriser la vie religieuse, mais on ne peut pas ne pas reconnaître le «caractère laïque» des pouvoirs publics.

p. 139 La déclaration finale péremptoire fut rassurante mais peu argumentée : «le laïcisme, qui est hostile à la religion, est rigoureusement limité par la loi naturelle elle-même et les pouvoirs publics»¹⁰. En orateur consommé, De Smedt conclut son discours sur un ton entraînant et ouvert : «Notre commission est un instrument aux mains du concile. Avec l'aide de toutes vos voix et guidés par l'Esprit Saint, nous nous efforcerons avec prudence et modération de perfectionner le texte de la déclaration sur la liberté religieuse afin qu'elle aussi devienne un document digne de ce concile œcumé-

¹ Ibid., p. 349. Pour soutenir cette affirmation, il cita un passage d'un discours de Paul VI qui avait parlé explicitement de «liberté religieuse» en s'adressant aux participants d'un séminaire européen de l'ONU sur la liberté d'information : PAUL VI, *Encyclique e discorsi*, janvier-avril 1964, vol. II, Rome, 1964, p. 510.

² AS III/2, p. 350.

³ Ibid., p. 351.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid., p. 352.

⁷ Voir A. RICCARDI, «Chiesa di Pio XII o Chiesa italiana ?», dans *Le Chiese di Pio XII*, Bari, 1986, p. 40 et 51, n. 93. Pour cette conception des rapports Église-État, voir ici p. 126, n. 1. Il est significatif d'autre part qu'ait circulé au concile le bruit, repris par Daniélou, selon lequel la déclaration sur la liberté religieuse était dirigée contre l'Espagne et l'Italie (Journal Dupont, 12 octobre).

⁸ Ces préoccupations apparurent dans les interventions de l'évêque de Lodz, Klepacz, qui parla au nom des évêques polonais (AS III/2, p. 503 s.), de **l'archevêque de Cracovie, Wojtyla** (ibid., en particulier p. 531 s.), et avec un rare tranchant dans celle de Mgr Czekada, évêque de Skoplje (ibid., p. 378 s.).

⁹ AS III/2, p. 352 : «Il n'est pas possible de trouver une formule qui puisse entraver la puissance publique si elle est de mauvaise volonté», affirmation que dans son intervention orale De Smedt reprit ainsi : «Cela est impossible» (ibid., p. 353, n. 3).

¹⁰ Ibid., p. 353.

nique»¹.

La série de cardinaux qui se succédèrent le premier jour du débat (neuf interventions sur dix) donna la mesure de **l'importance et des implications multiples** que le sujet revêtait aux yeux de toute l'assemblée². Dès les premières répliques, il fut évident que la nette opposition entre les deux tendances demeurait entière. Les aspects techniques et scolastiques qui alourdirent çà et là la marche du débat ne voilèrent pas les enjeux réels, ni l'engagement passionné que le sujet appelait. Ce fut **un combat ouvert, dramatique par moments**. Mais il ne masqua pas **des divergences et des difficultés** aussi chez ceux qui étaient convaincus de la nécessité d'une telle déclaration.

Au nom des opposants, ce fut une fois encore **Ruffini** qui ouvrit le feu. «Le vieux combattant [...] n'a rien perdu de son mordant», nota Congar³. Une déclaration fort opportune, commença le cardinal, mais permettez-moi d'indiquer les points où elle doit être complétée et perfectionnée⁴. En réalité, pour lui, presque tout, à commencer par le titre, devait changer **à la lumière de**

p. 140 **l'enseignement traditionnel** réitéré à partir de ses fondements. En effet, la liberté religieuse ne peut être séparée de la vérité, sur la base du postulat selon lequel Dieu seul, vérité suprême, est parfaitement libre. La vérité étant une et indivisible, la vraie religion ne peut être qu'une et a seule le droit à la liberté («assurément, le droit propre à la vérité, qu'aucun pouvoir ne peut supprimer»). Les circonstances de la vie et la nécessité de pourvoir à l'harmonie des hommes rendent nécessaire une tolérance, «patiente et bienveillante», pour tous, comme nous l'enseigne la divine providence qui appelle tous les hommes à la sainteté et ordonne le bien, mais qui tolère et laisse advenir bien des maux, qu'elle pourrait certes empêcher et qu'elle n'approuve certainement pas. Cette distinction est absolument nécessaire. Autrement, il apparaîtra à beaucoup que le concile œcuménique, en ce qui concerne la religion, ne demande rien de plus que l'article 18 de la Déclaration universelle des droits de l'homme approuvée par l'ONU le 10 décembre 1948. Cet article en effet enregistre la liberté religieuse : mais en même temps qu'il exprime l'effort, du reste louable, pour assurer la concorde entre les peuples qui professent des religions différentes, «il sent de façon évidente son indifférentisme agnostique»⁵. Ruffini esquisse ici indirectement une accusation qui sera largement développée au cours du débat : la déclaration discutée, plus ou moins implicitement, **ignore la revendication fondamentale de l'Église d'être, dans le temps de l'histoire, la seule dépositaire authentique de la vérité, de la vérité plénière, objectivement définie et définissable** ; elle suggère en revanche l'idée de l'existence d'une multiplicité de voies, d'une diversité de parcours légitimes et dignes qui en permettent et en assurent plus ou moins pleinement l'obtention.

Ruffini exprima des préoccupations plus grandes encore quant à l'attitude des pouvoirs publics envers la religion. Le texte semble exclure qu'un État puisse avoir sa propre religion à favoriser et à protéger, «tout en conservant la tolérance pour les autres religions»⁶. À la lumière de ce principe, les **concordats** signés par le Saint-Siège avec l'État italien,

p. 141 avec le Portugal, avec l'Espagne et avec la République dominicaine ne seraient pas valables. En reconnaissant à toutes les religions les mêmes droits, les privilèges particuliers que l'Église catholique demande aux gouvernements, quand elle le peut, ne pourraient demeurer légitimes et valides. Et il faudrait commencer par rayer la déclaration solennelle qui ouvre les concordats italien et espagnol : «la religion catholique est la seule religion de l'État»⁷.

Ruffini jugeait en outre hors de propos l'invitation faite aux catholiques de n'obliger personne à embrasser la foi. C'est en effet une norme traditionnelle de l'Église que «personne ne soit contraint de le faire». Il conviendrait plutôt de rappeler qu'en bien des endroits c'est le contraire qui se passe : pour ne pas être privés de leurs droits civils ou pour ne pas mourir de faim, les fidèles catholiques sont contraints d'abandonner leur religion. Au lieu d'une déclaration générale qui condamne, comme contraire à la volonté du Créateur et Sauveur et au droit de la personne et des gens, toute violence contre la religion et les communautés religieuses, Ruffini proposait enfin d'inscrire une protestation ouverte et ferme pour revendiquer la jouissance du droit commun «pour notre très sainte religion» et pour affirmer en même temps l'entière solidarité du concile avec tous les frères qui ont souffert et souffrent encore persécution «pour la justice de Dieu»⁸.

En un peu moins de trois matinées, une vingtaine d'interventions s'opposèrent à la *declaratio*. Toutes répétèrent en substance le schéma proposé par Ruffini : d'une part, en se réclamant plus ou moins explicitement de la doctrine traditionnelle, selon laquelle seule la vérité peut jouir d'une pleine liberté, et de l'autre en mettant en lumière les conséquences néfastes, pour l'Église et pour les fidèles, que comprendrait nécessairement l'abandon de cette doctrine. Il ne manqua pas d'accusations pesantes et de répliques indigentes, qui causèrent un malaise. Les Espagnols firent bloc. Ils reflétaient des préoccupations qui leur étaient propres, des

p. 142 pressions du gouvernement, et la volonté de répondre indirectement aux notes et aux lettres de groupes de prêtres et de laïcs qui, à partir de l'Espagne, dénonçaient par des voies souterraines le caractère oppresseur du régime

¹ Ibid.

² Intervinrent dans l'ordre Ruffini, Quiroga y Palacios, Léger, Cushing, Bueno y Monreal, Meyer, Ritter, Silva Henriquez, Ottaviani. La matinée fut close par Mgr Cekada, évêque de Skoplje. W. A. Quanbeck, dans son rapport au COE sur les premières semaines de la troisième session, la décrit comme une journée «exceptionnellement dramatique, avec d'excellents discours» (ACO, 5.51, f. 4) ; le texte du rapport porte la date du 24 septembre, mais en réalité il fait allusion à des événements qui eurent lieu à la fin du mois.

³ *Journal*, 23 septembre.

⁴ AS II/2, p. 354-356.

⁵ AS II/2, p. 355.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid., p. 356. Voir A. MERCATI, *Raccolta di concordats su materie ecclesiastiche tra la S. Sede e le Autorità civili*, vol. II, 1915-1954, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1954, p. 84 et 272.

⁸ AS III/2, p. 356.

franquiste, les graves dangers que présentaient les liens étroits entre la hiérarchie ecclésiastique et ce régime, leurs conséquences néfastes pour la vie religieuse elle-même, trop souvent réduite à un gris conformisme routinier¹. C'est l'évêque qui intervint dans le débat par le plus grand nombre de représentants (six interventions orales et quatorze écrites).

Le discours du cardinal Quiroga y Palacios, archevêque de Saint Jacques de Compostelle, fut dur et alarmiste : pour lui le texte se montre très attentif à l'union avec les frères séparés, probablement pour la favoriser, mais il ne prête pas le minimum d'attention aux **très graves dangers pour la foi et la charité auxquels il expose les fidèles catholiques** ; il répond à l'esprit et à la mentalité des régions que l'on appelait naguère « protestantes », mais il oublie complètement l'esprit et la mentalité des régions et des nations dont la majeure partie est catholique. **Tout cela favorise la révolution**

p. 143 **dans l'Église. Le concept de liberté y est exposé de telle manière que, une fois admis, « on peut craindre une licence effrénée »**². López Ortiz, évêque de Tuy-Vigo, contesta l'affirmation que l'État est incompetent pour juger de la vérité en matière religieuse. C'est une grave affirmation aux funestes conséquences et qui entend changer radicalement la doctrine acceptée jusqu'ici et proposée par le magistère de l'Église. « Quand un État se déclare catholique [...] il ne fait que manifester solennellement son obéissance à la loi divine, sa volonté de rendre publiquement à Dieu le culte qui lui est dû, son obligation de servir l'Église par son action ». **C'est ce que l'Église par son magistère continu a sans cesse enseigné depuis le IV^e siècle comme étant le devoir de l'État**³. Pour Temifo Saiz, évêque d'Orense, l'intention du schéma de s'exprimer en termes adaptés à notre temps, en cherchant en même temps à conserver fidèlement la doctrine de l'Église, est louable, mais l'idée qui l'envahit tout entier, à savoir que toutes les communautés religieuses et les religions ont les mêmes droits et sont dignes de la même considération sociale, **n'est compatible ni avec la doctrine du concile Vatican I NI AVEC LA RÉVÉLATION ELLE-MÊME**⁴. Granados Garcia, auxiliaire de Tolède, combattit comme une **« doctrine nouvelle dans l'Église le droit à la propagande indiscriminée de la vérité et de l'erreur religieuse reconnu dans le schéma. Dans les choses humaines on n'admet pas facilement la diffusion d'erreurs attentatoires au bien commun, par exemple la licéité du suicide : pourquoi donc devrait-on admettre aussi facilement la propagande de l'erreur religieuse ? »** « Peut-être ne considérons-nous pas les erreurs religieuses comme aussi pernicieuses ? »⁵

Les Italiens également, à quelques exceptions près, se branchèrent sur la même longueur d'onde, non sans certains écarts de langage qui blessèrent les invités du Secrétariat et créèrent de l'embarras dans l'assemblée. Ainsi l'auxiliaire de Rome, Canestri, reprit-il le ton et les arguments de

p. 144 la polémique antiprotestante la plus classique, niant qu'un prêtre catholique passé, « ô douleur ! », au protestantisme (« saisi par une tentation dérisoire - par exemple la désobéissance, l'argent ou d'autres motifs semblables, comme vous le savez bien ») puisse en appeler à sa conscience pour jouir de la liberté religieuse, dont il pourra bien sûr bénéficier, mais pour d'autres raisons⁶.

L'intervention du cardinal Ottaviani fut « plutôt modérée », écrit Antoine Wenger dans La Croix⁷. Mais lui aussi demanda que l'on fasse clairement mention des **droits surnaturels qui reviennent à l'Église et à ses fidèles** : « Nous ne sommes pas ici dans une assemblée philosophique ou simplement naturelle, nous sommes dans un concile de l'Église catholique et nous devons professer et défendre la vérité catholique afin que la liberté d'agir selon la doctrine catholique soit entière, spécialement en notre temps, où l'on peut dire, avec les premiers Pères et avec les premiers chrétiens, de ceux qui souffrent dans les lieux de persécution : combien de prisons vous avez sanctifiées ! »⁸ Parmi les curialistes, **Browne** fut le plus tranchant et le plus explicite, proposant **le rejet en bloc de la déclaration**⁹. Quelques représentants

¹ Voir à ce sujet J. IRIBARREN, Papeles y Memorias. Medio siglo de relaciones Iglesia-Estado en España (1936-1986), Madrid, 1992, en particulier p. 235 s. Un appel ronéotypé de prêtres espagnols adressé aux Pères conciliaires le 29 septembre 1964 pour dénoncer l'oppression du régime et les compromissions de l'épiscopat dans Fonds Lercaro XXXI, 1090. Pour de précédents appels analogues, voir S. SCATENA, « Lo schema sulla libertà religiosa... », p. 382, n. 155. On trouve des observations intéressantes sur l'attitude du catholicisme espagnol par rapport à la tolérance et la liberté religieuse dans le *Rapport confidentiel sur la situation actuelle des protestants en Espagne*, envoyé le 2 juillet 1961 à De Smedt par H. Carlier, prêtre belge engagé dans des activités œcuméniques (Fonds De Smedt 13.9/2 ; voir à ce sujet S. SCATENA, p. 367, n. 82). On verra la mesure des tensions existantes au sein du catholicisme espagnol dans la lettre que l'abbé de Montserrat, Escarre, adressa le 7 décembre 1964 (de France, pour échapper à la censure gouvernementale) à De Smedt pour le remercier, au nom « de plusieurs personnalités catalanes, d'intellectuels et de jeunes », de son engagement en faveur de la liberté religieuse, et pour lui demander « de poursuivre, avec le même courage, cette mission de défendre la vérité et la liberté la plus fondamentale ». « Malgré la publicité [...] qu'on a faite de la démocratie et des grandes qualités des structures officielles existantes dans notre pays [...] au fond nous devons vivre soumis à la pression d'une **tyrannie idéologique** et d'une **vigilance policière**. Cette situation, aggravée par l'isolement traditionnel du catholicisme espagnol, nous conduit à **vivre dans les ténèbres d'une ignorance et d'une superbe édifiées sur de faux fondements**. Le problème de l'Église espagnole, on doit le résoudre en tenant compte qu'elle ne peut pas se considérer pratiquement comme une Église nationale, mais à l'échelle de l'Église universelle. Seulement ainsi nous pourrions retrouver une normalité et une perfection de vie spirituelle et politique que l'Espagne n'a pas connue depuis des siècles » (Fonds De Smedt 18.2/4).

² AS II/2, p. 357 s.

³ Ibid., p. 483 s.

⁴ Ibid., p. 499.

⁵ Ibid., p. 509.

⁶ AS II/2, p. 486. H. FESQUET, *Le journal du Concile...*, p. 477 s., s'appuyant sur les informations fournies par le « service de presse » français, attribua à cette intervention un ton et des arguments encore plus arrogants ; voir la mise au point de A. WENGER, III, p. 323, n. 6, qui reconnaît cependant que « l'exemple choisi était très peu œcuménique ».

⁷ A. WENGER, III, p. 320.

⁸ AS III/2, p. 375.

⁹ Ibid., p. 470. Il vaut la peine de rappeler le portrait, plein d'affectueuse ironie, que traça de lui Congar en une autre occasion (*Journal, nal*, 29 octobre) : « Moeller me faisait remarquer, au cours de la séance de cet après-midi, combien le cardinal Browne, tout bon et

des grandes familles religieuses prirent également position contre le schéma : ainsi d'Aniceto Fernández, maître général des

p. 145 Dominicains et, dans une intervention écrite, de Dom Jean Prou, supérieur de la Congrégation bénédictine de France¹.

Parmi les leaders du «Coetus internationalis», c'est **Marcel Lefebvre** qui prit la parole². **Il décrit les conséquences catastrophiques de la déclaration dans le domaine religieux, moral et politico-social, pour l'évangélisation et l'apostolat de l'Église, la déclara infectée de relativisme et d'idéalisme, et conclut dramatiquement : «Si cette déclaration, en l'état, est affirmée solennellement, la vénération dont a toujours joui l'Église catholique de la part de tous les hommes et toutes les sociétés du fait de son amour indéfectible de la vérité jusqu'au martyr et de l'exemple de vertus tant individuelles que collectives, souffrira un grand dommage, et ceci au détriment de beaucoup d'âmes qui ne sont plus attirées par la vérité catholique»³**. Ce fut une charge contre le texte, note Congar : «Il critique *per fas et nefas* à peu près tout, du point de vue d'un homme négatif et cherchant à être contre sans réfléchir à ce que dit le texte»⁴.

On retrouve le même ton et les mêmes arguments dans les très nombreuses interventions écrites, que l'interruption du débat dans l'aula empêcha d'entendre. La déclaration fut l'objet **d'accusations extrêmement graves : elle conduit au syncrétisme, à un irénisme néfaste, elle ouvre la porte au scepticisme⁵, elle offre une image de l'homme inspirée par la conception naturaliste du libéralisme⁶**. Le cardinal Gilroy fut radical : **«Ce serait une injure pour le magistère de l'Église, divinement instituée, d'admettre que les communautés religieuses qui perpétuent l'hérésie ont le droit [...] de paver**

p. 146 **leurs erreurs. Un concile œcuménique peut-il oser dire que tous les hérétiques ont le droit de séduire les fidèles, en les éloignant du Christ Pasteur Suprême, pour les conduire vers des pâturages empoisonnés ?**»⁷ Brève et désolée fut la déclaration du cardinal De Arriba y Castro : «Moi, le plus petit de tous, je veux seulement parler des dommages qui commencent à sortir de tant de discussions. Du reste, il suffit de rappeler que **seul le Christ est maître et seuls les apôtres nommés par Lui et leurs successeurs, c'est-à-dire l'Église catholique. Personne d'autre n'a le droit de prêcher l'Évangile. Le prosélytisme est un vrai fléau pour l'Église du Christ**. En Espagne déjà, on en voit les fruits : la dissidence religieuse et même quelques apostasies»⁸.

L'attaque des Espagnols se concentra surtout sur l'affirmation que les autorités publiques n'étaient pas compétentes pour se prononcer sur la vérité en matière religieuse : c'est une doctrine *«penitus reicienda»*, elle va contre la Sainte Écriture, contre la tradition de l'Église, contre la doctrine des souverains pontifes⁹, elle ouvre la voie à l'indifférentisme et au subjectivisme religieux et finalement, comme l'histoire nous l'apprend, à l'athéisme¹⁰. Se réclamant de l'intervention de Ruffini l'archevêque Alonso Mufloyerro mit dramatiquement en lumière le danger auquel une telle doctrine expose les concordats. Les gouvernants catholiques, obéissant au concile, devront les dénoncer, sacrifiant ainsi l'unité catholique¹¹ : cette unité dont jouit l'Espagne, qui a le grand mérite d'avoir sauvé le catholicisme à l'ère moderne, d'avoir rendu catholiques l'Amérique latine et les Philippines, d'avoir obtenu en notre temps «une grande et unique victoire contre le communisme». En Espagne les protestants sont trente mille, dont quinze mille seulement sont Espagnols, «en majeure partie séduits par le prosélytisme» et d'origine modeste : «Révérends Seigneurs, je vous prie d'avoir ces choses devant les yeux pour éviter les maux

p. 147 indiqués si le Gouvernement espagnol décidait la fin du Concordat et promouvait la liberté en matière religieuse comme on la propose dans le schéma»¹².

Le reproche fait à la déclaration d'être **en contradiction ouverte avec le magistère pontifical, d'en évacuer l'auto-**

honnête qu'il est, a une structure d'esprit proprement effroyable. Il est demeuré, sans avoir bougé d'un pouce, tel que je l'ai connu comme "Maître du Sacré Palais" et Général. Le ressourcement ne l'a pas entamé d'un micron. Pour lui, aujourd'hui comme il y a vingt ans, le Pape est "episcopus universalis" : c'est toute son ecclésiologie ; "les encycliques ont corrigé S. Paul", tout ce qui affirme la soumission est bien, tout ce qui parle pour la liberté est à restreindre et si possible, à exclure. Il ne rate pas une occasion de parler dans le sens de ces "principes" misérables. Avec Moeller on le voit venir, on se dit d'avance quelle va être la réaction Browne que les mots suffisent à déclencher : et cela ne rate jamais. On est sûr que s'il y a les mots "amour", "expérience", il aura une difficulté. Et que s'il est affirmé pour la 39^e fois que tout se passe "*sub Petro*" et qu'il faut "*reverenter oboedire*", ce sera très bien».

¹ Voir respectivement AS III/2, p. 539-542 (ajout écrit, p. 542-552) et 734-737.

² Ibid., p. 490-492. **Les raisons de son opposition sont amplement argumentées dans les notes préparatoires de son théologie de confiance ; voir V.-A. BERTO, *Pour la Sainte Église romaine. Textes et documents*, Paris, 1976, p. 370-407.** Parmi les membres actifs du «Coetus» intervint aussi dans l'aula l'évêque de Campos, Antonio de Castro Mayer (AS III/2, p. 485 s.), et durant l'intersession, Mgr de Proença Sigaud avait envoyé un long *votum* écrit (AS III/3, p. 648-657). Sur le «Coetus», voir L. PERRIN, «Il "Coetus internationalis patrum" e la minoranza conciliare», dans *Evento*, p. 173-187 et H/V III, p. 190-195.

³ AS III/2, p. 492.

⁴ *Journal*, 24 septembre.

⁵ Voir AS III/2, p. 639 (Carinci), p. 658-666 (Del Campo y de la Barcena), p. 678 (Flores Martin).

⁶ Ibid., p. 683-686 (Garcia de Sierra y Méndez).

⁷ AS I1112 (Carinci), p. 611.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid., p. 642 (Castân Lacoma).

¹⁰ Ibid., p. 663 (Del Campo y de la Barcena).

¹¹ Même remarque dans l'intervention de Garcia y Goldaraz, archevêque de Valladolid (ibid., p. 689).

¹² Ibid., p. 614. Au cours de l'intersession Muñozerro avait déjà envoyé un long *votum* écrit fortement critique du schéma (dans AS III/3, p. 629-632).

rité, de suggérer l'idée que l'Eglise ait pu se tromper, revient dans de nombreuses interventions¹. Mgr Hervàs y Benet, prélat de Ciudad Real, auteur d'un *votum* long et détaillé, s'adresse à la fin directement au pape pour lui exposer **les conséquences gravissimes que la doctrine contenue dans la déclaration – qui introduit des « choses nouvelles » dans l'enseignement ecclésiastique – aura forcément pour l'autorité du magistère pontifical**².

En réalité, avec des accents et des approches divers, le thème de fond des discours des opposants se présente de manière identique et constante : **la déclaration sur la liberté religieuse, telle qu'elle est bâtie et argumentée, contredit ouvertement le magistère traditionnel de l'Eglise et dément l'enseignement prodigué, avec une particulière clarté, par les papes des deux derniers siècles. La constatation était fondée. Suffisamment pour que les défenseurs de l'immutabilité et de l'intangibilité de la doctrine prennent peur et ouvrent la porte aux plus noirs soupçons à l'encontre de la partie adverse. Le rappel de la mutation des conditions historiques, mis en avant par les rédacteurs et les défenseurs de la déclaration, ne pouvait justifier des changements aussi substantiels. Ni l'autorité de Jean XXIII – désormais ouvertement jugé avec suffisance³ – ni les affirmations de *Pacem in terris* auxquelles se réfèrent très souvent les partisans de la liberté religieuse, mais qui restaient d'ailleurs d'interprétation contestée⁴, ne pouvaient suffire.**

p. 148 Le fantasme du néo-modernisme, déjà évoqué dans les *vota* de la phase préparatoire comme un danger à vaincre et à condamner, flottait du reste depuis longtemps dans l'aula conciliaire⁵. L'affrontement n'était donc plus seulement entre diverses options doctrinales et pratiques, à maintenir opportunément telles quelles ou à équilibrer en une nouvelle synthèse : il mettait en jeu bien davantage et des choses plus graves. **L'idée qu'une véritable volonté de subversion animait certains leaders et certains secteurs de la majorité, qu'une subtile infiltration ennemie était en cours dans l'Eglise, réapparaissait de toute évidence parmi les Pères et les théologiens de la minorité, et leurs dénonciations susurrées comme des alarmes angoissées semblaient ramener à la première décennie du siècle.**

«Le dessein se fait de jour en jour plus manifeste, écrivait l'abbé Berto, théologien de confiance de Marcel Lefebvre à Carli, évêque de Segni, en recevant le texte du *De libertate* proposé par le Secrétariat en vue de la troisième session. Il ne s'agit plus désormais de doctrine, de justice, de tradition catholique. Il s'agit d'introduire, d'imposer, sous prétexte d'*aggiornamento*, **UN CHANGEMENT SUBSTANTIEL DU CATHOLICISME**, et comme celui-ci ne peut advenir "per arma lucis", on cherche à le faire **par des moyens violents, aujourd'hui le vacarme, demain le silence, aujourd'hui la précipitation, demain la lenteur, aujourd'hui le secret demain l'obscurité, tout cela calculé POUR LE TRIOMPHE DE L'ERREUR.** Que Votre excellence prenne (parmi tant d'autres !) l'exemple du schéma *De libertate religiosa*. Il a été modifié, certes. Mais n'était-ce pas une violence que le premier texte, **qui aurait pu être signé de J.-J. Rousseau ou de Mazzini**, ait été élevé au

p. 149 rang de schéma conciliaire ? N'était-ce pas une violence, ce discours de Mgr De Smedt, qui demandait que cette énorme question, si violemment liée au schéma *De œcumenismo* et présentée neuf jours avant la fin de la session, soit discutée et le schéma voté dans ce délai ? [...] Ici, l'objectif particulier (l'objectif général étant de **CHANGER SUBSTANTIELLEMENT LA DOCTRINE, VOIRE LA FOI CATHOLIQUE ELLE-MÊME**) est de détruire complètement les principes les plus fondamentaux du droit naturel pour les remplacer par le pseudo-droit rationaliste, avec l'avantage supplémentaire de renverser tout l'édifice des pontifes romains jusqu'à *Quanta cura* et au *Syllabus*. Pie IX s'est trompé en matière de doctrine [...]. Du oui au non, d'une proposition à la proposition contraire, y aurait-il seulement un *aggiornamento*? Ne serait-ce pas un **CHANGEMENT SUBSTANTIEL** ? A mon avis, *Eccellentissimo e Reverendissimo Signore, les adversaires savent qu'il s'agit d'un changement substantiel, ils le savent et le veulent. Ils ne veulent pas discuter, ils veulent imposer...*»⁶

Ce sont des **jugements très durs**, qui ne laissent pas d'issue aux «adversaires». Certes il ne faut pas généraliser : ce ne sont pas ceux de toute la minorité. Mais ils expriment certainement des idées et des soupçons qui y circulaient, donnant à son opposition plus d'élan et de force, et qui étaient évidemment partagés par les Pères entourant le «Coetus internationalis».

Le seul point sur lequel les opposants apparaissent hésitants et incertains semble concerner la voie à suivre pour obtenir la suppression, ou du moins une modification radicale du schéma. Diverses sont en effet les propositions avancées dans l'aula ou dans les coulisses : certains l'éliminent purement et simplement ; d'autres en demandent une refonte complète, éventuellement par une commission mixte ; d'autres encore acceptent que l'on parle de la liberté religieuse,

¹ AS III/2, p. 642 (Castàn Lacoma), p. 730 (Piña Torres), p. 740 (Santin).

² Ibid., p. 708. Le *votum* que le même prélat avait envoyé par écrit pendant l'intersession était tout aussi négatif (AS III/3, p. 685-697).

³ Voir, par exemple, Journal Tucci, 18 novembre 1962 (**Siri aurait dit que l'idée de convoquer un concile avait été «un quart d'heure de folie de Jean XXIII»**).

⁴ Voir J. HAMER, «Histoire du texte...», p. 69-71. Le maître général des Frères prêcheurs, A. Fernández, contesta dans son intervention l'interprétation que donnent de *Pacem in terris* les partisans des «nouvelles doctrines» (AS III/2, p. 540 s.), et de même le cardinal Browne, plus brièvement (ibid., p. 470 s.). Des remarques analogues avaient déjà été proposées par de Proença Sigaud, l'un des principaux dirigeants du Coetus, dans ses animadversions écrites envoyées au Secrétariat au cours de la deuxième intersession (AS II/3, p. 651 s.).

⁵ Voir H/V II, p. 409-410 ; H/V III, p. 41, n. 2, et p. 61. Se référant à une intervention de Ruffini sur le *De divina revelatione*, Bergonzini écrira : «Le cardinal Ruffini (comme d'habitude) semble voir dans le schéma, latente - "sicut anguis in herba" - **l'hérésie protestante et l'hérésie moderniste**» (M. BERGONZINI, *Diario del Concilio*, introduction et notes de Don Antonio Leonelli, Modène, 1993, p. 129). Pour la présence, parmi les erreurs à condamner, du «modernisme» et du «néomodernisme» dans les *vota* des évêques, voir H/V I, p. 127-134.

⁶ Fonds Carli, 15.35, lettre du 5 août 1964. On trouvait déjà les mêmes insinuations et soupçons dans une longue lettre de Berto à Carli le 13 mars (ibid., 17.1).

mais ailleurs, par exemple dans le schéma sur l'Église et le monde d'aujourd'hui (schéma XIII), dont les incertitudes sur la durée du concile rendaient l'approbation peu probable ; d'autres enfin suggèrent de réduire la

p. 150 *declaratio* à quelques propositions affirmatives et de caractère pratique, privées de toute justification doctrinale.

Le débat sur un éventuel déplacement du texte n'est pas étranger à certains Pères favorables à la proclamation de la liberté religieuse, évidemment dans l'intention première d'émousser l'opposition, de faciliter un accord plus large. Mais y entraînent aussi des perplexités persistantes, diversement motivées et orientées, sur le texte lui-même¹. Au cours de l'intersession, le débat théologique et doctrinal avait été intense, manifestant une vaste gamme de positions et de nuances, qui trouvèrent à s'exprimer au moins en partie dans la discussion conciliaire². Les interventions dans l'aula favorables à la déclaration apparaissent en effet beaucoup plus diversifiées que celles des opposants (au-delà de l'appel, relativement fréquent - neuf fois - à ***Pacem in terris* de Jean XXIII, qui reste à peu près la seule référence magistérielles pour les partisans de la liberté religieuse**³). Cela va en effet d'une approbation du texte en l'état, qui ne tient pas compte des critiques, à des propositions de modifications et d'améliorations qui entendent en élargir encore la portée, allant donc de façon plus décidée dans une direction nouvelle (significative en ce sens, encore que relativement isolée, l'intervention de Léger pose clairement le problème des

p. 151 athées, auxquels on ne peut refuser la liberté⁴), ou à la constatation qu'équilibrer et harmoniser le nouvel enseignement avec le magistère du passé est un vrai problème⁵, sauf à se diviser à nouveau sur le choix des termes à utiliser. Mais une autre opposition, déjà esquissée au sein du Secrétariat et durant l'intersession, prend de plus en plus de consistance, entre ceux qui désirent accentuer les fondements évangéliques et théologiques de la liberté religieuse et ceux qui privilégient en revanche l'approche institutionnelle, laquelle assume et fait sienne la conscience nouvelle et croissante des droits de l'homme tels qu'ils ont mûri au cours de l'histoire⁶.

Les incertitudes dans le camp de la majorité semblent se refléter aussi dans la qualité des interventions. Si en effet tous, ou presque tous, les ténors de l'aile conservatrice prirent publiquement position contre le schéma, on ne peut pas en dire autant du groupe de ses partisans connus ou présumés : les cardinaux allemands se taisent, les Français aussi, tout comme Suenens, Alfrink et Lercaro. Seul l'épiscopat des États-Unis, quasi unanime dans l'approbation, intervint avec tous ses cardinaux et un bon nombre d'évêques. Il ne s'était pas signalé jusqu'alors par un engagement réformateur particulier. Il trouva dans la liberté religieuse, comme l'écrivit avec une pointe d'ironie *The Tablet*, une cause qui lui permettait de s'aligner sur les progressistes sans troubler la foi ni la pratique de ses fidèles, et en même temps une occasion miraculeuse d'effacer l'ombre qui obscurcissait encore les relations des catholiques américains avec leurs

p. 152 compatriotes, comme l'avait prouvé la campagne de 1960 pour l'élection du président Kennedy⁷. Ce n'était pas par hasard que le père Murray, dans son article d'*America* du 30 novembre 1963, avait parlé de «la question de la liberté religieuse» comme du «problème américain au concile»⁸.

¹ Outre qu'elles se manifestent, comme on le verra, dans les interventions dans l'aula, ces perplexités apparaissent aussi clairement dans les correspondances privées : ainsi J. C. Murray juge-t-il le texte «pas particulièrement bon» (voir H/V III, p. 310), et Congar exprime à plusieurs reprises son insatisfaction dans son journal (voir ici, p. 214, n. 5). La longue note de G. DOSSETTI, *Valutazione complessiva sulla libertà religiosa*, rédigée au cours de la troisième intersession est largement argumentée en un sens critique (Fonds Dossetti, VII, 588 – la version ms. du même texte, *ibid.*, VII, 578). Tout en affirmant «théoriquement possible et juste, historiquement nécessaire et urgente une prise de position de l'Église, sincèrement convaincue, formellement explicite, concrètement engagée en faveur de la liberté religieuse de tout individu et de toute communauté (y compris non catholique et non chrétienne) dans tout type de société politique», **il jugeait la doctrine proposée dans le schéma immature et improvisée, «incurablement» marquée par « la vision empiriste et individualiste [...] d'origine anglo-saxonne » comme ses rédacteurs, incapables de répondre en profondeur aux objections des opposants.**

² Voir H/V III, p. 510-512 et *passim* ; S. SCATENA, «Lo schema sulla libertà religiosa...», p. 389-397.

³ Voir AS III/2, p. 362 (Cushing), 366 (Meyer), 494 (Buckley), 504 (Klepacz), 555 (Carlo Colombo), 653 (Clyde Young), 693 (Hannan), 720 (O'Boyle), 722 (Ocampo Berrio).

⁴ *Ibid.*, p. 359 s.

⁵ Dans l'effort pour dépasser les ambiguïtés et les incertitudes apparues lors du débat, il faut noter en particulier Mgr Ancel, auxiliaire de Lyon, qui suggéra la rédaction d'un nouveau préambule qui réaffirmerait, selon ce qui avait été relevé par Ottaviani et Parente, le «droit suprême dont jouit la vérité», donc dans la ligne de «la doctrine immuable de l'Église», en rappelant toutefois l'impossibilité de se limiter à cet ordre objectif et donc le besoin de reconnaître **le droit de tout homme à rechercher la vérité, «recherche qui ne peut être faite sans risque d'erreur»** (*ibid.*, p. 616). Rappelons que cette proposition trouva place dans la rédaction finale de la déclaration.

⁶ La critique de l'argumentation trop philosophique et juridique de la déclaration vient en particulier de Dubois, archevêque de Besançon, qui rappela la nécessité de lui donner un fondement plus explicitement religieux, en recourant à l'autorité de la Bible et des Pères (*ibid.*, p. 505-507 – mais voir aussi ses observations envoyées durant l'intersession, *ibid.*, p. 884-886). Dans le texte cité (p. 150, n. 1), Dossetti réagit aussi contre une rédaction qui donne «la priorité logique aux énoncés et aux justifications *ex ratione desumptae* sur celles *sub luce Revelationis*».

⁷ *The Tablet*, 28 novembre 1964, cité dans ICI, 15 janvier 1965, p. 22 s. Déjà au cours de la deuxième session l'intervention de l'épiscopat des États-Unis avait donné l'impulsion décisive pour que le texte sur la liberté religieuse soit inséré dans le programme des travaux, en prenant pour base le texte préparé par le Secrétariat (H/V III, p. 311 s.).

⁸ Voir J. C. MURRAY, *On religious Liberty...*, p. 704 (une traduction française parut le 4 février 1964 dans le n° 2 de *EtDoc*). J. HAMER, «Histoire du texte...», p. 71-73 analyse cet article, en relevant son caractère programmatique qui trouvera son application dans la refonte de la déclaration lors de la troisième session conciliaire. Sur le père Murray, voir D. E. PELOTTE, *John Courtney Murray. Theologian in conflict*, New York, 1975 ; R. SEBOTT, «Religionsfreiheit und Verhältnis von Kirche und Staat. Der Beitrag John Courtney Murrays zu einer modernen Frage», *Analecta Gregoriana* 206, Rome, 1977 ; D. GONNET, *La Liberté religieuse... et «L'apport de John Courtney Murray au schéma sur la liberté religieuse»*, dans *Commissions*, p. 205-215. Pour sa collaboration avec le Secrétariat durant la deuxième session conciliaire voir aussi H/V III, p. 310-317, et S. SCATENA, «Lo schema sulla libertà religiosa...», p. 390-

Murray, en effet, outre qu'il **joua un rôle décisif** dans la réélaboration de la *declaratio* au lendemain du débat de septembre, fut incontestablement l'inspirateur principal des positions et observations que les évêques des Etats-Unis présentèrent dans leurs interventions pour soutenir la liberté religieuse¹. Dans une longue étude du printemps 1964, qui présupposait une lecture attentive des nombreuses observations transmises par les Pères au Secrétariat, il avait exposé son orientation sur le sujet². Il l'avait ensuite envoyée à tous

p. 153 les évêques américains et à une vingtaine d'autres Pères³. De plus, à l'assemblée des évêques américains réunis à Rome le 19 septembre, il avait présenté une série de commentaires critiques du texte de la *declaratio* qui devait être soumis au débat conciliaire quelques jours plus tard. Il prépara ensuite pour les évêques de nombreux schémas d'interventions coordonnées selon une **stratégie globale** visant à mettre en lumière les points forts de la question⁴.

L'axe central de son argumentation est l'affirmation que le problème de la liberté religieuse, tout en étant d'abord un problème politique et institutionnel désormais posé par la conscience civique, ne contredit pourtant pas la tradition chrétienne la plus authentique. Dans les interventions des évêques américains, on insiste donc sur le fait que le droit à la liberté religieuse et au libre exercice de la religion est une composante essentielle des droits inhérents à la personne humaine, non de façon abstraite et individualiste, mais en tant qu'appartenant à un corps social (Primeau)⁵ ; c'est donc un concept juridique, qui concerne les relations concrètes entre les hommes, élément essentiel de la concorde civile (Shehan)⁶. Mais on rappelle aussi qu'on n'entend pas affirmer ainsi la faculté «de faire n'importe quoi en utilisant le nom de la religion», mais bien l'immunité «en matière religieuse, loin de toute obligation ou coercition»⁷.

Il s'agit ici d'un point central de la position de Murray, pour lequel cette immunité dépendait en premier lieu de l'incompétence totale de l'État (appelé à intervenir dans les

p. 154 questions temporelles et terrestres, comme le magistère ecclésiastique l'avait plusieurs fois réaffirmé) à prononcer des jugements dans le domaine des vérités religieuses. De là découlait sa critique de la généralité périlleuse avec laquelle on évoquait dans la déclaration le droit des pouvoirs publics à poser des limites à l'exercice de la liberté religieuse. Il fallait donc fixer un critère qui réponde indirectement aux opposants au schéma, pour lesquels le pouvoir d'empêcher la diffusion des erreurs religieuses était reconnu comme un droit à «l'État catholique». Étant posé que l'Etat était incompétent à se prononcer sur la vérité ou l'erreur d'une religion, de même qu'il ne pouvait juger de la bonne ou de la mauvaise foi d'une conscience, et étant écarté en même temps le critère du «bien commun», réalité sociale englobante qui va au-delà de la sphère des pouvoirs publics ; le seul critère que l'on pouvait reconnaître à l'Etat pour intervenir dans ce domaine était celui de «**l'ordre public**»⁸.

La proposition de Murray, reprise par la quasi-totalité de l'épiscopat américain⁹, partait d'une perception des nécessités du présent et des occasions offertes à l'Église, de l'urgence de répondre aux totalitarismes contemporains, oppresseurs de la dignité de l'homme, de la volonté de donner une base solide au dialogue œcuménique. Toute la première partie de l'intervention du cardinal Meyer est bâtie sur ces arguments¹⁰. Par rapport aux critiques des opposants, cet agen-

392. Sur le caractère central du problème de la «liberté religieuse» pour le catholicisme américain, en particulier dans ses rapports avec les protestants, voir aussi l'insistance de T. F. Stransky au printemps 1964, «La situazione ecumenica degli U.S.A.», dans DO-C (Documentation hollandaise du concile), n° 105, p. 1-11.

¹ Voir D. GONNET, *La Liberté religieuse...*, p. 137 («Tout porte à penser que les évêques américains ont adopté les idées de Murray dans leur grande majorité»). En effet, dans leurs interventions orales ou écrites, Shehan (Baltimore), Primeau (Manchester), Carberry (Lafayette) et O'Boyle (Washington), s'appuient sur les notes fournies par Murray, comme on le déduit de la confrontation entre les lettres de Murray et les textes épiscopaux (voir D. E. PELOTTE, *John Courtney Murray...*, p. 92 s., et D. GONNET, p. 136 s.). Meyer et Spellman, mais aussi Silva Henriquez, Veuillot et Méndez Arceo se servirent d'interventions préparées par lui (voir D. E. PELOTTE, p. 110, n. 47).

² Voir D. E. PELOTTE, p. 88 s., et H/V III, p. 477 s. L'étude, publiée dans *Theological Studies* 25 (1964), p. 507-575, eut une large diffusion parmi les Pères du concile grâce à sa publication dans DO-C et fut réimprimée sous le titre «Le problème de la liberté religieuse au concile», dans le volume *La Liberté religieuse, exigence spirituelle et problème politique*, Paris, 1965, p. 10-112. On trouve une analyse attentive de cette longue contribution dans D. GONNET, p. 126-135.

³ D. E. PELOTTE, p. 90.

⁴ D. GONNET, p. 135 et voir ici page suivante, n. 2.

⁵ AS III/2, p. 496.

⁶ Ibid., p. 742. Shehan, qui présenta une *animadversio* écrite après la clôture du débat, entendait parler au nom de presque tous les évêques des États-Unis ; au texte préparé, il ajouta ensuite une partie sur le fondement théologique et biblique de la liberté religieuse (ibid., p. 743 s.).

⁷ Ibid., p. 742 (Shehan). Voir aussi p. 497 (Primeau), 537 (Alter) et 638 (Carberry). C'est dans la reconnaissance de cet aspect comme élément fondateur de la définition de la «liberté religieuse» que J. Hamer, dans une réflexion rétrospective sur le parcours tourmenté du schéma, repérera le moment décisif de l'élimination des ambiguïtés et malentendus nés des formulations précédentes (voir J. HAMER, «Un témoignage sur la rédaction de la déclaration conciliaire *Dignitatis humanae*, dans Paolo VI e il rapporto Chiesa-mondo...», p. 179-182).

⁸ AS III/2, p. 718-720 (O'Boyle).

⁹ En août 1962 encore, Murray était convaincu que l'épiscopat américain était aligné sur des positions proches de celles de la Curie, et qu'il considérait **la situation constitutionnelle des États-Unis comme une réalisation de «l'hypothèse»** (voir D. E. PELOTTE, *John Courtney Murray...*, p. 80 ; D. GONNET, *La Liberté religieuse...*, p. 107 s.). Murray avait en J. C. Fenton un adversaire acharné, «le principal allié du cardinal Ottaviani aux États-Unis» (H/V II, p. 116-118) et l'évêque d'Allentown J. McShea se situait sur des positions analogues (voir sa dénonciation indignée à Cicognani d'un article du père Stransky, AS VI/3, p. 282). On trouve une attaque vigoureuse du «progressisme catholique», avec mention explicite de Murray et de la position proposée par lui sur le problème de la liberté religieuse, dans un article de H. M. KELLNER, «The role of progressivism in the catastrophic decline of catholicism», de juillet 1964, distribué à tous les évêques de langue anglaise (Fonds De Smedt 16.3/2,3,4).

¹⁰ AS III/2, p. 366 s.

cement du discours déplaçait l'axe de la discussion. Il suivait une autre logique, qui s'inspirait empiriquement des expériences et des leçons de l'histoire ; mais il éludait ainsi

p. 155 une bonne partie des difficultés et des objections des adversaires, qui prétendaient se référer non à des conditions contingentes mais à des principes et à des idéaux pérennes, partie intégrante de l'identité même sous laquelle l'Eglise s'était pensée et présentée depuis des siècles. C'est pourquoi il ne réussissait pas à tenir tête à leur logique nécessairement déductive, **fondée sur les droits de la vérité, ou de l'Eglise**, selon ce que le magistère pontifical avait sans cesse affirmé depuis un siècle et demi. En outre, la thèse rassurante de la première *relatio* de Mgr De Smedt, réitérée dans les notes du texte et dans la *ratio schematis*¹, selon laquelle le magistère avait voulu condamner non la liberté religieuse mais les faux principes qui prétendaient la justifier, restait d'une démonstration douteuse². Il en découlait une nette simplification et par certains aspects aussi une clarification du discours global, qui lui conféraient des limites bien précises. Cushing, de Boston, qui intervint dès le premier jour au nom de presque tous les évêques américains, le dit ouvertement avec sa voix tonnante et dans un latin que, malgré sa cadence solennelle, sa prononciation américaine rendait presque incompréhensible³ : «D'une part, toute cette question de la liberté religieuse est compliquée d'une certaine manière. De l'autre cependant, il me semble que la question est assez simple». Il n'est pas douteux que toute la sympathie du cardinal allait à cette deuxième façon de voir les choses, loin des élucubrations et des subtilités scolastiques des théologiens européens. Il l'énonça ainsi : «Toute la matière peut être réduite en deux propositions : 1. Au long de toute son histoire, l'Eglise catholique a revendiqué pour elle la liberté dans la société civile et

p. 156 dans ses rapports avec les pouvoirs publics. Elle a lutté naturellement en faveur de la liberté des souverains pontifes et des évêques [...]. Elle a lutté aussi pour la liberté du peuple de Dieu [...]. La première proposition est donc contenue dans la formule traditionnelle : "*Libertas Ecclesiae*". 2. La seconde proposition est la suivante : cette même liberté dans la société civile que l'Eglise a toujours revendiquée pour elle et pour ses membres, elle la revendique aussi à notre époque pour les autres Eglises et pour leurs membres ou mieux pour toute personne humaine»⁴.

Cushing trouvait le fondement de cette deuxième proposition dans *Pacem in terris* de Jean XXIII, pour lequel «toute société bien organisée se fonde sur la vérité, sur la justice, sur l'amour, sur la liberté»⁵.

Dans le contexte des interventions de l'épiscopat américain, celle de Ritter, de Saint Louis, fit un peu bande à part. Tout en reconnaissant dans la liberté religieuse une «loi innée [...] fondée sur la nature humaine» et en se déclarant donc tout à fait favorable à sa reconnaissance par le concile, il proposa que la déclaration se limite simplement à la proclamer et si nécessaire à l'ordonner, en évitant toutefois de l'argumenter et de la motiver. En effet, les raisons adoptées dans le schéma lui apparaissaient faibles, incertaines, ouvertes à trop de débats et de controverses : «Il est à craindre qu'on discute plus amplement des points particuliers que de la substance ; que les Pères, refusant l'argumentaire, ne rejettent en fin de compte la déclaration elle-même»⁶.

La proposition apparut étrange à beaucoup d'observateurs : elle semblait aller au-devant des opposants et ce n'est pas un hasard si elle fut promptement recueillie et adoptée

p. 157 par Browne⁷, par Parente, et moins explicitement par **Lefebvre**. Mais ce fut aussi un signe de faiblesse, peut-être un indice de l'incertitude, chez les défenseurs de la liberté religieuse, quant au résultat d'un combat bloc contre bloc. Dans les couloirs du concile, on avança d'autres hypothèses : celle d'un Ritter mal conseillé⁸, celle d'un expert qui lui aurait donné à lire au dernier moment un texte qui ne correspondait pas à sa pensée⁹. Congar nota : «Ritter est fort mécontent. Mais pourquoi a-t-il lu cela ?»¹⁰

Ce sont des opinions et des commentaires qui donnent aussi la mesure de **l'incessante activité de coulisses, des contacts, tentatives, médiations, soupçons et manœuvres, bref, de la dynamique souterraine du concile, qu'on ne peut atteindre que très partiellement. Derrière toute intervention épiscopale en effet il y a presque toujours un expert, le conseil donné directement ou indirectement par un théologien, des échanges d'idées collectifs ou privés, sur lesquels les informations disponibles sont encore trop rares et hasardeuses**. Siri écrivit à ce propos durant

¹ AS II/5, p. 491 s. (pour le rapport De Smedt) ; *ibid.*, p. 437 s. et III/2, p. 322 s. (pour les notes du texte) ; Fonds De Smedt 17.4/1 (pour la *ratio schematis*). Voir aussi D. GONNET, p. 109 s.

² L'argumentation est contestée, avec une analyse précise des textes pontificaux, dans *l'animadversio* envoyée au lendemain de la deuxième session, par Granados Garcia, auxiliaire de Tolède : *Quanta Cura* condamne le naturalisme politique et social, «entre autres, parce qu'il favorise le principe de la liberté religieuse sans frein». Il s'agit en effet d'une «opinion erronée» qui préexiste au naturalisme ; «La soi-disant "liberté de conscience" n'est pas condamnée par Pie IX parce qu'elle tend au naturalisme ; au contraire, le naturalisme est condamné, entre autres motifs, parce qu'il favorise la soi-disant liberté de conscience – fautive en soi et "*deliramentum*"» (AS III/3, p. 665 s.).

³ WENGER, III, p. 317.

⁴ AS III/2, p. 361 s. Ces phrases reprennent presque à la lettre certaines considérations finales de l'article de Murray du 30 novembre 1963, «On religious liberty».

⁵ AS III/2, p. 362.

⁶ *Ibid.*, p. 369. Il s'était exprimé tout autrement le 19 novembre 1963, quand il avait affirmé que le texte était à bon droit fondé sur des arguments théologiques, que devaient être incorporées des considérations sur la liberté absolue de l'acte de foi, sur la dignité de la personne humaine et sur l'inviolabilité de la conscience, ainsi que sur l'incompétence totale d'un gouvernement civil à exprimer un jugement sur l'Évangile du Christ et sur son interprétation (voir AS II/5, p. 536 ; voir aussi D. GONNET, p. 121 s.).

⁷ AS .I1112, respectivement p. 471, 472, 490.

⁸ A. WENGER, III, p. 318.

⁹ *Journal*, 23 septembre.

¹⁰ *Ibid.*

la troisième session : «**L'histoire de ce concile est en bonne partie celle des experts parce qu'on a constaté une grande anémie du savoir théologique, aussi bien dans l'épiscopat que dans le Sacré Collège. Des Pères remarquables sont à la merci de quelque expert, de quelque *professorello* derrière lequel ils se réfugient**»¹.

La remarque est hautaine et polémique et prend le ton de la dénonciation, mais elle n'est **pas sans fondement**. Elle a trouvé une large confirmation dans les sources et dans l'historiographie. Le débat sur la liberté religieuse se ressent lui aussi de cet enchevêtrement de relations, d'influences et d'échanges qui orientent et conditionnent la discussion. On en repère souvent les échos dans le caractère scolastique de

p. 158 beaucoup d'interventions, pas seulement de l'opposition mais aussi de la majorité, dans les subtilités agaçantes de textes qui présentent des passages typiques d'une dissertation académique abstraite de faculté de théologie des années quarante et cinquante, où les problèmes réels que l'on veut affronter apparaissent enveloppés et comme masqués par des médiations intellectuelles infinies.

Ce sont toutefois des Pères favorables à la liberté religieuse qui mirent en lumière l'aspect abstrait, livresque, des arguments et de la logique de leurs adversaires. Mgr Lemay, vicaire apostolique des îles Salomon septentrionales, l'écrit avec simplicité et vivacité, dans une intervention que la clôture du débat l'empêcha de prononcer. La doctrine selon laquelle seule la vérité a droit à la pleine liberté et seule l'Église catholique doit donc pouvoir en jouir, «par sa superbe construction scolastico-théologique, captive facilement notre esprit. Soyons attentifs toutefois à ce qu'elle ne l'enchaîne pas ! Brisons plutôt ces chaînes et jetons-les aux pieds de la déesse Logique. Une telle manière de parler se trouve dans les livres qui dorment dans nos bibliothèques». Une déclaration formulée avec de tels critères «non seulement n'ouvre pas les fenêtres de l'Église, mais en referme pour des siècles portes et fenêtres». Ne devons-nous pas, vénérables Pères, parler au monde ? N'est-ce pas là l'objet de notre déclaration, que le pape lui-même nous a indiqué ? S'il en est ainsi, renvoyons cette manière de parler **aux bibliothèques poussiéreuses et moisies du passé**, «n'exposons pas notre Église aux récriminations de tout le monde non catholique. Pour ne pas salir notre Église et celle du Christ aux yeux du monde, **abandonnons la manière de parler scolastico-théologique** ; autrement, taisons-nous face au monde, ou bien n'introduisons pas dans le schéma une manière de parler incompréhensible»².

Sans négliger l'argumentation technique, pour chercher à réfuter de l'intérieur les critiques des opposants³, les discours

p. 159 en faveur de la liberté religieuse se situèrent donc sur un autre plan, en recourant à des motivations concrètes, qui touchaient à la vie et aux besoins des hommes et à la réalité complexe du présent⁴. Viennent ainsi en premier lieu **les exigences du dialogue œcuménique** et l'affirmation que la dignité de la personne humaine et ses droits sont une valeur en soi, dont d'ailleurs les hommes prennent une conscience croissante. Et l'on observe que parler de droits de la vérité (ou de l'erreur) est une façon impropre et abstraite de procéder : seules les personnes sont détentrices de droits (et de devoirs⁵).

De Provençères, archevêque d'Aix-en-Provence, dans une intervention qui ne fut pas lue dans l'aula à cause de la clôture du débat, insista de façon toute particulière sur l'importance de la déclaration pour la mission de l'Église dans le monde contemporain⁶. Il revendiqua dans ce contexte la nécessité que l'Église, à l'exemple du Christ et des apôtres, proclame explicitement sa renonciation à se servir des «moyens séculiers» pour la diffusion de l'Évangile, pour se confier à la seule «puissance de la parole de Dieu» : «Proclamant que cette vérité est la norme de son action, l'Église libérera certainement nombre d'hommes de bonne volonté qui, considérant de multiples abus historiques, retiennent que l'Église est une puissance séculière, infestée

p. 160 par l'impérialisme spirituel et inspirée par l'appétit de pouvoir»⁷.

Émerge également la dénonciation des dangers et des difficultés que l'accusation persistante faite aux catholiques de se comporter différemment selon les circonstances, réclamant la liberté là où ils sont en minorité, pour la refuser aux autres quand ils deviennent majoritaires, peut créer à l'Église et à la vie publique des fidèles⁸ : «La justice et l'équité interdisent d'introduire dans la vie sociale et civile une double mesure [...] et en ce qui concerne la liberté religieuse qu'il y

¹ Journal Siri, 12 octobre, dans B. LAI, *Il Papa non eletto...*, p. 389 s. Ce jugement est repris et argumenté en termes encore plus durs dans une conférence de 1969 : «L'après-concile : du point de vue historique, du point de vue de la Providence», dans G. SIRI, *La giovinezza della Chiesa. Testimonianze, documenti e studi sul Concilio Vaticano II*, Pise, 1983, p. 181 s.

² AS III/2, p. 714s.

³ Voir par exemple, *ibid.*, p. 515 s., l'intervention de l'archevêque de Durban, Hurley, qui vise à réfuter l'argument classique en faveur de l'union de l'Église et de l'État.

⁴ Voir dans le même sens l'intervention du cardinal de Santiago Silva Henriquez (d'ailleurs débiteur lui aussi de l'apport de Murray, voir ici p. 152, n. 3), qui parla au nom d'un groupe important d'évêques latino-américains (*ibid.*, p. 369 s.).

⁵ *Ibid.*, p. 372 s. (Silva Henriquez). Longuement argumentée dans J. LECLERCQ, *La Liberté d'opinion...*, p. 246 s., cette considération est envisagée dès les premières discussions au sein du Secrétariat ; voir, par exemple, Fonds De Smedt 13.8/1, procès-verbal de la séance du 27 août 1961, p. 5 : «Dire que l'erreur n'a pas de droits est une manière abstraite de parler. Seules les personnes sont porteuses de "droits"» (Osterreicher). Mais les opposants continuent de s'exprimer ainsi dans l'aula, et de même le cardinal Cicognani quand il présente le schéma sur la liberté religieuse à la Commission de coordination (séance des 26-27 avril 1964) : «Cette liberté consiste à pouvoir professer, *private et publice*, sa propre foi sans en être empêché par aucune force coercitive, s'il s'agit d'une conscience sincère, fût-elle erronée. On ne veut pas affirmer par là qu'il faille reconnaître à l'erreur les mêmes droits qu'à la liberté [...], car cela pourrait laisser penser que l'erreur rencontre une certaine approbation» (AS VI/2, p. 287).

⁶ AS III/2, p. 666-668.

⁷ AS III/2, p. 667.

⁸ *Ibid.*, p. 538 (Alter), 668 (de Provençères), 710 (Jelmini).

ait une mesure pour les citoyens catholiques et une autre mesure pour les citoyens non catholiques»¹. Mgr Ndungu, au nom de nombreux évêques d'Afrique, prit nettement position sur ce point : «Si l'on pense que, dans les États chrétiens, il faille défendre la religion chrétienne en limitant la liberté de profession des autres religions, on devra admettre que dans les États non chrétiens soit limitée à bon droit la liberté de la religion chrétienne ! Et ceci serait tout à fait dommageable pour l'Eglise, surtout en Asie et en Afrique»². Les évêques d'Europe orientale, appuyés par le cardinal König, soulignèrent rent l'urgence d'une franche proclamation de la liberté religieuse «en faveur des pays soumis à un régime marxiste athée», qui pour être efficace ne peut qu'être entière et valide pour tous³.

Une intervention obtint un grand succès : celle de Mgr Heenan, archevêque de Westminster. Il rappela les persécutions réciproques entre protestants et catholiques, qui ensanglantèrent, *religionis causa*, l'Angleterre au XVI^e siècle. Mais depuis le siècle dernier, bien que l'Eglise anglicane soit Eglise d'État, les catholiques jouissent d'une totale liberté, les écoles catholiques bénéficient des mêmes droits et privilèges que les anglicanes : «En Angleterre donc, catholiques et non-catholiques sont convaincus que ce régime d'équité et de liberté est le seul qui puisse garantir la paix entre les

p. 161 citoyens»⁴. La liberté, incontestablement, peut présenter des risques. Pourtant qui pourrait lui imposer des restrictions ? Seul l'État dispose des moyens matériels nécessaires. Mais l'expérience démontre que l'ingérence de l'État dans les affaires religieuses a été souvent funeste : «De ce fait, nous sommes persuadés que toutes les religions doivent être juridiquement égales et exemptes de toute restriction, sauf celles absolument nécessaires au maintien de l'ordre public». Dans une déclaration comme celle-ci, et d'une telle portée, on ne peut se limiter, comme certains l'ont proposé, à énoncer les principes : parce qu'elle est de caractère pastoral, il est nécessaire de donner quelques indications des raisons pour lesquelles on en est arrivé à ces conclusions. «Pas de doute là-dessus. Beaucoup, en dehors de l'Eglise, croient que les catholiques ne défendent pas sincèrement la liberté religieuse. Déclarons une fois pour toutes au monde que nous prêchons du fond du cœur la pleine liberté pour tous les fils de Dieu»⁵.

Reste pourtant que l'on perçoit le **malaise** causé par un texte qui présente des motivations pas toutes satisfaisantes⁶ : malaise devant une histoire et un magistère d'antan vis-à-vis desquels il n'est pas facile de prendre clairement ses distances, histoire et magistère qui font partie eux aussi d'une tradition et d'une élaboration théologique longue et complexe. A cet égard, les considérations que Congar (qui avait rédigé l'été précédent pour le compte du secrétariat conciliaire de l'épiscopat français un commentaire de la déclaration à envoyer aux évêques) confiait à son *Journal* le 24 septembre : «Je passe l'après-midi [...] à étudier le *De libertate religiosa* et les réactions qu'il a suscitées. Je garde un malaise. Ce texte, finalement, est prématuré. Il nettoie entièrement la place de ce qui l'occupait, à savoir de la façon dont on a jusqu'ici parlé en cette matière, et remplace tout cela par

p. 162 autre chose. On peut peut-être faire cela, mais il ne faut le faire qu'après mûre réflexion. Or on n'a pas eu le temps de suffisamment réfléchir. **Il y a du vrai dans les objections faites au texte**, dans les critiques du P. de Broglie. Il faut ajouter, *augere vetera novis*, non purement et simplement substituer. Mais, d'autre part, dans l'ancienne position, il y a une part de "traité théologique-politique" liée au temps, à la Chrétienté et à ses séquelles, qu'il faut aussi critiquer et dont il faut se dégager. Je vais voir Mgr Garrone pour lui suggérer de dire quelque chose en ce sens demain (il doit parler) et pour demander un temps de réflexion, peut-être une révision du texte en commission mixte avec la commission théologique. Mais il faudra que le texte garde un ton accessible aux hommes et ouvert à l'esprit kérygmatique et missionnaire. Ce que ne fait pas le P. de Broglie»⁷.

Durant la dernière matinée, deux interventions, celle de Mgr Garrone et surtout celle de Carlo Colombo, théologien de confiance du cardinal Montini durant la première session, vont tenter d'offrir une plate-forme qui permette de surmonter au moins en partie les difficultés si nombreuses invoquées contre la déclaration. Dans les notes de son journal, l'évêque de Volterra, Marino Bergonzini, qui s'est montré perplexe tout au long du débat («A entendre les interventions on a l'impression que la question n'a pas été suffisamment approfondie, avec calme et sérénité, par les intervenants qui - en particulier les opposants - trahissent **une mentalité séculaire et difficile à faire disparaître**»⁸) en signale avec lucidité toute la portée : «Magistrales [...] les interventions de Mgr Garrone, Français, et de Mgr Carlo Colombo, Italien :

¹ Ibid., p. 653 (Clyde Young).

² Ibid., p. 572.

³ Ibid., p. 745 s. (Spülbeck). Voir aussi l'intervention de l'évêque de Lodz, Klepacz (ibid., p. 503-505). Pour l'intervention de König, ibid., ibid., p. 468-470.

⁴ Ibid., p. 570.

⁵ Ibid., p. 571.

⁶ Ainsi, par exemple, tout en se déclarant pleinement favorable à la proclamation d'une entière liberté religieuse («Quoi que nous en pensions, nous autres prêtres, le monde ne croit pas vraiment que l'Eglise catholique soit un défenseur de la liberté»), Joseph Buckley, général des Maristes, affirma que la déclaration avait besoin de beaucoup de modifications et critiqua en particulier l'usage du concept de *vocatio* pour fonder le droit à la liberté (ibid., p. 493-495).

⁷ *Journal*, 24 septembre. Le père de Broglie, en plus de fournir une série de notes critiques sur le *De libertate* à l'épiscopat nord-africain (voir S. SCATENA, p. 408, n. 271), avait, durant les mois précédents, publié un petit livre, *Le Droit naturel à la liberté religieuse*, Paris, 1964. Il y critiquait le choix des rédacteurs du schéma de fonder ce droit à la liberté religieuse sur l'intangibilité de la conscience, même erronée, et proposait de recourir au concept de «liberté d'action», qui constitue pour l'homme un droit naturel primaire ; il y repoussait aussi l'affirmation de la totale incompétence de l'État en matière religieuse, en se réclamant de l'histoire de l'Eglise qui contredit largement cette assertion. Une longue recension critique du père Liégé parut dans le numéro d'octobre de *Parole et mission* (voir Fonds De Smedt 18.4/1).

⁸ Voir M. BERGONZINI, *Diario...*, p. 124.

p. 163 elles suffisent à elles seules à éclairer la question et à la faire comprendre dans sa véritable signification»¹.

Garrone commença en reconnaissant l'opportunité de renforcer et de préciser dans la première partie les fondements doctrinaux de la déclaration, que pour le reste il acceptait. En particulier, il était nécessaire d'éclairer **l'évolution historique** qui avait conduit à cette doctrine. Ceux qui observent en effet le *modum loquendi* de l'Eglise dans les siècles passés pourraient l'accuser d'insincérité, et voir dans la déclaration une sorte de conversion factice, dictée par des motifs utilitaires. Et cette accusation, insinuation ou soupçon, serait d'autant plus à craindre que l'on donnerait l'impression de ne pas vouloir admettre cette apparente contradiction, même à titre d'hypothèse, au point de la passer sous silence. C'est pourquoi il entendait proposer un texte d'où il résulterait que «nous ne nions pas l'apparence de la contradiction, mais nous en repoussons légitimement la réalité», en accord avec ce qui a été dit, *fuse et optime* dans le premier rapport².

Le renvoi à l'argumentation justificative proposée par De Smedt dans son intervention au cours de la deuxième session est explicite. Celle de Garrone se présente en termes quelque peu différents. On trouve chez l'un et chez l'autre la reconnaissance d'une **contradiction entre les deux doctrines**, mais accompagnée de l'affirmation qu'il s'agit d'une pure apparence. Le pensaient-ils vraiment ? Congar ne le pensait certainement pas, ses notes du 24 septembre sur la déclaration suffisent à le démontrer, alors qu'il trouve pourtant le discours de Garrone sur l'évolution historique «tout à fait dans le sens de ce que j'ai demandé pour le schéma XIII»³. Une observation peut être, selon moi, considérée comme légitimement fondée : face à l'accusation des «Romains»⁴ de vouloir démolir l'autorité pontificale, on estimait ne pas pouvoir dire en public quelque chose de plus ni de plus convaincant.

L'argumentation de Garrone se fonde sur une prémisse logique : il n'y a contradiction que lorsqu'on parle de la

p. 164 même chose et du même point de vue («*Contradictio [...] est de eodem et sub eodem respectu*»). Mais dans le cas en question, il ne s'agit ni de la même chose ni du même point de vue. Le sujet – autrement dit les conditions de la vie humaine en société – a profondément changé. La notion d'État est également bien différente de celle du Moyen Age et du siècle dernier. La liberté de la personne en restreint le pouvoir. Le bien commun lui-même est considéré en référence au monde entier et non plus au cadre limité du contexte national. De plus, la société est devenue pluraliste au point qu'y trouvent place, non seulement des confessions différentes, mais même ceux qui professent ouvertement l'athéisme. Et enfin, voici ce qui importe le plus : «avec le progrès de la connaissance de l'Évangile, les concepts qu'il renferme sur la justice et la dignité de la personne humaine se sont clarifiés et précisés»⁵.

La façon de considérer le sujet a profondément changé aussi. Le *Syllabus*, par exemple, envisageait les choses quasi exclusivement sous un aspect global et objectif, il condamnait un principe général, expressément affirmé par beaucoup, à savoir que les convictions et les idées, vraies ou fausses, avaient la même valeur. Le problème de la liberté, tel qu'il se pose aujourd'hui, est tout autre : il s'agit en effet d'établir comment on doit agir vis-à-vis des personnes, qu'elles soient ou non dans l'Église, qu'elles professent ou non une religion. Les principes ne changent pas, ceux-là mêmes qu'on trouve dans le *Syllabus*, sur la valeur et le droit exclusif de la vérité, sur le fait que l'erreur ne peut pas ne pas causer des dommages à l'homme qui erre, sur l'obligation de rechercher la vérité et sur le droit au respect de tous dans cette recherche, sur le devoir et donc le droit de l'Eglise d'annoncer à tous les hommes la voie du salut. Ce sont des principes qu'il serait opportun de traiter dans l'exposé doctrinal. **Mais le changement des situations a mis en relief le rôle de la conscience**. C'est à la lumière de ces deux aspects que l'Eglise forme son jugement. L'apparence de la contradiction disparaît ainsi. On observe que dans le passé l'Eglise s'est comportée autrement que ce que dit la déclaration. Mais le jugement sur le passé

p. 165 est formulé en tenant compte du contexte historique, et le passé ne peut être jugé à la lumière du présent. On ne peut pas ne pas tenir compte de façons de penser, jadis quasi universellement acceptées, comme par exemple le fameux principe du «*cuius regio, illius religio*», jadis clé de voûte de l'ordre civil⁶.

Garrone ne s'en tient cependant pas là : il introduit dans son discours un autre élément, qui se ressent du climat et des attitudes nouvelles apportées par Jean XXIII, mais encore timidement reçues dans les habitudes du monde ecclésiastique : à savoir **la reconnaissance explicite que l'Eglise en ce domaine avait erré** («**Et surtout l'Église, étant composée d'hommes jusqu'à son sommet, reconnaît s'être trompée quelquefois par fragilité humaine et n'hésite pas à en faire pénitence**»⁷). La contradiction, niée sur le plan de la doctrine, est reconnue sur le plan des comportements, c'est-à-dire de l'application concrète qui a été faite de ces principes. Cela est explicite dans la conclusion du texte bref, rappel de ce qu'il avait dit, que Garrone proposa d'insérer dans la déclaration : «L'Église ne nie même pas que dans le passé sa façon de faire n'ait pas toujours été en accord avec cette doctrine ! Elle demande toutefois qu'on tienne compte du contexte social de chaque époque afin que soit formulé un jugement équitable, et aussi du nécessaire progrès qui réclame du temps dans la perception des notions morales. Mais si quelques-uns de ses gestes ont été impardonnables, l'Eglise n'hésite pas à s'en repentir humblement»⁸.

L'intervention de C. Colombo, devenu Père conciliaire depuis peu, clôt le débat⁹. Elle fut suivie avec une attention

¹ Ibid., p. 125.

² AS III/2, p. 533.

³ *Journal*, 25 septembre.

⁴ Ainsi Berto définit-il ceux qui s'opposent aux «novateurs» dans un post-scriptum du 13 août 1964 à sa lettre à Carli du 5 août (Fonds Carli, 15.35).

⁵ AS III/2, p. 533.

⁶ Ibid., p. 534.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid., p. 534 s.

⁹ Voir J. RAMER, «Histoire du texte...», p. 80 (et AS III/2, p. 558). C'était le vendredi 25 septembre. En réalité, aux termes du règle-

particulière et fit impression, «car chacun sait dans *l'aula* que ce point de vue est très proche de celui du pape», nota

p. 166 Henri Fesquet¹. Siri, qui écrit deux jours plus tard, considérait comme «**évidente la position prééminente dans le domaine doctrinal de Mgr Carlo Colombo auprès du pape**»². En forçant toutefois la réalité, il le dépeignait comme «entièrement avec les Transalpins», exprimant ainsi son désappointement de l'absence d'unité de l'épiscopat italien³. Colombo n'avait pas soumis à l'avance son discours à Paul VI : il le lui envoya en effet seulement le 27 septembre⁴. Mais il connaissait très bien ses préoccupations⁵. L'attention avec laquelle il fut suivi, dit-on alors, ne tenait pas à l'idée qu'il disait des choses que le pape aurait voulu dire, mais à la conviction que Colombo n'aurait pu dire ce qu'il disait si le pape avait été d'un avis opposé⁶. Les choses, toutefois, ne sont pas toujours aussi simples : parce que, on le verra, les perplexités et les préoccupations de Paul VI à propos du texte du *De libertate* sembleront plus fortes que ce que l'intervention de Colombo avait pu donner à penser.

Il parla en un sens «substantiellement favorable» à la déclaration, mais aussi pour «inviter à une révision assez profonde du texte, en préparant psychologiquement le terrain pour celle-ci»⁷. Selon le témoignage autorisé du père Hamer il s'agit de la «contribution la plus positive pour l'avenir du schéma»⁸. Aussi lui accorderons-nous une assez large place.

En ouverture, Colombo rappela l'importance de la déclaration : **beaucoup d'hommes cultivés, y compris en Italie, l'attendent comme le «punctum saliens» du dialogue possible ou du fossé infranchissable entre la doctrine catholique et la sensibilité des hommes de notre temps**. La doctrine

p. 167 catholique sur la question doit donc être exposée avec grand soin en des termes intelligibles **à tous les hommes de bonne volonté**. Tous les principes doctrinaux qui régulent les relations de la personne humaine avec la vérité religieuse et morale doivent être énoncés de manière plus complète que ne le fait la déclaration, pour éviter que l'on puisse penser que la doctrine proposée est le fruit de quelque compromis, et non d'une **application nouvelle de principes immuables**⁹.

Colombo énonça trois principes, deux naturels et un révélé, sur lesquels fonder la doctrine catholique de la liberté religieuse. Le premier principe est le droit naturel de tout homme à **rechercher la vérité**, spécialement dans le domaine religieux et moral, et de la suivre selon la manière dont elle se sera manifestée dans la conscience de chacun. A cet égard, significativement, il cita comme la première parmi les autorités de l'Église à avoir affirmé ce principe au concile le cardinal Montini qui, dans son intervention du 5 décembre 1962, avait soutenu la nécessité de reconnaître ouvertement le droit naturel et premier - qui est même de droit divin - des hommes à accéder à la vérité, spécialement à ces vérités fondamentales de la vie que sont les vérités religieuses ; un droit qui ne peut être entravé par la force sinon de manière injuste. Tout le monde sait que Jean XXIII proclama solennellement ce même droit dans *Pacem in terris*. Ce droit a pour conséquence, d'une part, la **liberté de recherche**, qui ne peut être entravée par aucune violence physique ou morale, car l'esprit humain se plie à la raison, non à la coercition, et de l'autre, la **libre communication sociale de la vérité** que l'on a trouvée ou cru avoir trouvée. Étant donné sa nature sociale, en effet, la personne humaine ne peut mûrir et grandir dans la vérité qu'en dialogue avec les autres hommes. Il est donc clair que la libre communication de ses propres idées, y compris dans le domaine religieux, appartient à ces droits fondamentaux de la personne que le pouvoir civil ne peut interdire.

Le deuxième principe provient de **l'obligation** - qui devient donc un droit inviolable de tout homme - **de suivre le dictamen de sa conscience**, évidemment aussi en matière religieuse, obligation intimement liée à sa vocation

p. 168 fondamentale. Colombo reconnaissait que le texte de la déclaration parle clairement de cette obligation et de ses conséquences ou limites.

Le troisième principe, révélé, repose sur **la liberté et le caractère surnaturel de la foi chrétienne catholique**. De ce principe, deux conséquences découlent : la foi est d'autant plus authentique qu'est plus **libre et personnelle** l'adhésion à Dieu et à l'Église ; les rapports du simple citoyen, d'un peuple ou d'un État quelconque, avec la vérité chrétienne et catholique, sont complètement **soustraits au jugement des pouvoirs publics**, qui ne peuvent savoir quand les individus en question reçoivent de Dieu le don surnaturel de la foi, alors qu'ils sont tenus de protéger les droits naturels de tous leurs citoyens.

De ces principes, il découle que l'ordre social correct doit tendre à **accorder à tous la plus grande liberté en matière religieuse**, de façon que chacun, selon le dictamen pratique de sa conscience, recherche et communique la vérité,

ment, des interventions supplémentaires étaient admises si elles étaient faites au nom d'au moins soixante-dix Pères. Ainsi le lundi suivant, 28 septembre, parlèrent encore sur la liberté religieuse Heenan, Ndungu, évêque de Masaka (Ouganda), Wright, évêque de Pittsburgh, et Zoa, évêque de Yaoundé.

¹ *Le journal du Concile...*, p. 488. Les notes de J. Dupont manifestent la même conviction, évidemment répandue dans *l'aula* : «L'intervention de Mgr Carlo Colombo, ce matin, a impressionné. On savait qu'il avait été reçu hier par le Pape, et il a cité dans son discours le card. Montini. On est en droit de supposer que son point de vue correspond à celui du Pape» (Journal Dupont, ajout au 25 septembre).

² Journal Siri, 27 septembre, p. 385.

³ Ibid., p. 384: «L'Épiscopat italien n'est pas uni comme l'an passé : quelques-uns sont entrés dans les vues des Transalpins et n'en font pas mystère.

⁴ Comme on le voit dans la lettre d'accompagnement (Fonds Paul VI, B 1/19). Voir aussi J. GROOTAERS, «Paul VI et la déclaration conciliaire... », p. 90.

⁵ Ibid., p. 90.

⁶ Ibid.

⁷ Colombo dans sa lettre à Paul VI évoquée ci-dessus, n. 4.

⁸ J. HAMER, «Histoire du texte...», p. 79.

⁹ AS III/2, p. 554 s.

la suivre et en fasse une règle de vie, en privé comme en public, aussi bien individuellement que dans une communauté religieuse. Cette liberté, toutefois, doit toujours s'exercer dans le respect de la loi naturelle, dont les pouvoirs publics sont tenus d'assurer l'observance. Ces principes, liés à la nature même de l'homme et à la révélation, sont immuables et valent en tout temps et pour tous les hommes - donc pas seulement là où les catholiques sont en minorité, mais aussi là où ils sont majoritaires.

A ces énoncés, qui impliquaient non seulement un complément, mais aussi une autre structure du schéma, Colombo ajouta, en conclusion, quelques recommandations supplémentaires, qui entendaient manifestement tenir compte de certaines préoccupations des opposants, sans toucher le moins du monde aux droits à la liberté énoncés précédemment. Après avoir exposé avec clarté les principes catholiques de la liberté religieuse, la déclaration, pour ne pas donner lieu à quelque subjectivisme ou relativisme, devrait pour cela déclarer avec autant de vigueur deux autres choses : a) **l'obligation de tout homme de rechercher la vérité**, spécialement en matière religieuse, et par des moyens adaptés, parmi lesquels, dans l'ordre actuel de la Providence, on compte la

p. 169 juste estime de l'autorité doctrinale du magistère de l'Église ; et b) **la valeur de la vérité révélée comme élément essentiel du bien commun dans toute société humaine**¹. Mais à cet égard, il faut se rappeler que la vérité révélée ne peut être communiquée par des moyens de nature politique : seulement par sa libre communication et par le témoignage de ceux qui croient en elle. Aussi les pouvoirs publics ne doivent-ils pas s'ingérer dans les questions religieuses, mais seulement faire en sorte que tous les citoyens aient le champ libre pour exposer la vérité à laquelle ils croient, et qu'en particulier l'Église soit libre d'annoncer sa doctrine de salut. Et il ne faut pas craindre que la vérité succombe à l'erreur : à sa force intrinsèque s'ajoute en effet la grâce divine².

Colombo concluait donc par des mots de confiance et d'espoir, qui pouvaient cependant difficilement convaincre les opposants, rivos à une autre logique et à un autre ordre de considérations. Le bloc de leurs interventions apparaissait en effet massivement orienté. Semmelroth, dans son Journal, ne cache pas une impression «dans une certaine mesure» négative : «Les opposants avaient évidemment bien organisé leur stratégie»³. En effet, environ la moitié des interventions s'était exprimée en termes résolument opposés au schéma. Une proportion, comme l'écrivit Henri Fesquet, «à première vue **déroutante**»⁴. On pouvait toutefois penser qu'au moment du vote, comme cela était déjà arrivé, les choses se présenteraient autrement⁵. Commentant non sans un certain optimisme naïf l'ensemble du débat, Fesquet croyait pouvoir conclure que «**Vatican II a fait éclater ce préjugé si courant chez les catholiques que la doctrine de l'Église est immuable**»⁶. En réalité, on était bien loin de pouvoir affirmer quelque chose de ce genre : on le voit dans la difficulté des discussions ; et le parcours conciliaire tourmenté du *De libertate* le confirmera.

À la clôture du débat dans l'aula le Secrétariat pour l'unité

p. 170 se mit immédiatement à l'œuvre pour réélaborer le schéma à la lumière des interventions publiques et des observations écrites envoyées par les Pères⁷. C'est à ce moment que la participation de **Murray** aux travaux de la Commission devint officielle⁸ ; il y prendra progressivement un **rôle décisif** pour orienter le schéma dans une direction plus attentive aux aspects politico-institutionnels, dans la ligne de ce qu'il avait soutenu depuis l'automne précédent⁹. Cela permettait de redonner quelque crédit aux préoccupations des Espagnols, en refusant toutefois la prétention de présenter leur système comme la réalisation de «l'idéal catholique»¹⁰. L'étude préparée par Murray au printemps 1964 avait déjà affirmé la nécessité d'abandonner complètement la théorie de la thèse et de l'hypothèse, bâtie sur des fondements faibles, trop tributaire de conditions historiques précises¹¹.

À la fin de septembre et au début d'octobre, deux points de vue, comme on l'a plusieurs fois relevé dans les observations de Murray, se confrontèrent à l'intérieur du Secrétariat : l'un, que l'on définira «français», selon lequel le droit à la liberté religieuse représente en premier lieu une question théologique et morale, de laquelle découlent des conséquences juridiques et politiques ; l'autre, «anglo-italien», car il aura pour protagonistes Mgr Pavan et le Père Murray, qui privilégiait une approche de type politique et juridique, laquelle peut trouver appui sur des raisons théologiques et morales¹². Dans la première décennie d'octobre, la sous-commission chargée de réélaborer la déclaration avait

p. 171 désormais opté résolument pour cette dernière position¹³ quand un grave incident vint en troubler les travaux.

¹ AS III/2, p. 556.

² Ibid., p. 557.

³ ST, 25 septembre.

⁴ *Le journal du Concile*, p. 473.

⁵ ST, 25 septembre.

⁶ *Le journal du Concile*, p. 493.

⁷ Détails dans «Petite histoire d'un grand texte racontée par Mgr McGrath (Panama)», ICI 232, 15 janvier 1965, p. 25 s. (mais voir les précisions du même, ibid., 234, 15 février 1965, p. 2) ; J. GROOTAERS, «Paul VI et la déclaration...», p. 94 s. ; D. GONNET, *La Liberté religieuse...*, p. 145 s.

⁸ Voir D. E. PELOTTE, John Courtney Murray..., p. 94 ; J. GROOTAERS, « Paul VI et la déclaration »..., p. 94.

⁹ J. HAMER, «Histoire du texte...», p. 71 s. ; J. GROOTAERS, «Paul VI et la déclaration...», p. 91 s. ; D. GONNET, *La Liberté religieuse...*, p. 122 s.

¹⁰ J. GROOTAERS, «Paul VI et la déclaration...», p. 93.

¹¹ Voir J. C. MURRAY, *Le Problème de la vie religieuse...*, p. 18-25 et 95-106 (mais en particulier 100-101) ; D. E. PELOTTE, John Courtney Murray..., p. 91 ; J. GROOTAERS, « Paul VI et la déclaration », p. 93.

¹² Voir «Petite histoire...», p. 26 ; J. GROOTAERS, «Paul VI et la déclaration...», p. 93.

¹³ *Journal Congar*, 14 octobre ; «Petite histoire...», p. 26.

Le 25 septembre 1964, le cardinal Bea présenta son rapport sur la *Declaratio de Judaeis et de non-Christianis* lors de la 88^e congrégation générale, alors que le débat sur la liberté religieuse était encore en cours. Il devait en effet conduire la délégation pontificale chargée de la **restitution solennelle des reliques de saint André à l'Église grecque**. Les bruyants applaudissements qui le saluèrent dès son apparition derrière le micro se renouvelèrent à la conclusion de son discours : hommage à sa personne, mais aussi indice probable qu'on était conscient des nombreux obstacles que le schéma avait dû franchir avant de pouvoir venir en discussion dans l'*aula*¹.

En vue de l'ouverture du débat public, les évêques allemands avaient publié une déclaration d'approbation et de soutien au schéma : il était impossible, au moment où l'Église s'examinait elle-même, de taire ses liens avec le peuple du Dieu de l'ancienne Alliance. Mais ils y ajoutaient significativement une approbation toute particulière, née de la conscience des graves injustices commises contre les juifs au nom du peuple allemand².

Le texte que le cardinal Bea présenta aux Pères était complètement différent de celui qu'il avait présenté un peu moins d'un an plus tôt, mais les modifications qu'il avait subies entre le printemps et l'été n'étaient pas moins profondes par rapport à la réélaboration qu'en avait effectuée le Secrétariat au cours de la réunion plénière d'Aricea, du 24 février au 7 mars. Un parcours extrêmement tourmenté

p. 172 donc, qui devait se reproduire à la troisième session, mais aussi à la quatrième : cela reflétait les perplexités et l'hostilité qui, dès le début, en avaient menacé la présence au programme conciliaire. Il faut donc rappeler brièvement ce parcours, avec un peu plus de détails pour ce qui touche aux modifications subies par le texte durant l'intersession.

Les volumes précédents ont conté la préhistoire de cette déclaration³. À l'origine, il n'était question que des juifs et de l'attitude de l'Église vis-à-vis d'eux. Ce sujet devait être traité par le concile à la lumière des désastres provoqués en Europe par l'antisémitisme : **c'est la tragédie de la Shoah qui imposait à l'Église un réexamen de son attitude envers les héritiers de l'ancien Israël. L'antijudaïsme chrétien avait été trop continu, trop appuyé, trop répandu pour qu'on ne s'interroge pas sur son influence dans les persécutions** dont les juifs avaient été les victimes, avec des résultats particulièrement catastrophiques ces dernières décennies, mais à la suite d'une longue série remontant loin dans l'histoire chrétienne. Cette question renvoyait à son tour aux fondements et aux motivations sur lesquels cet antijudaïsme s'était construit et perpétué : **un enseignement ecclésiastique séculaire (celui que Jules Isaac appelait «l'enseignement du mépris») était directement mis en cause.**

On ne peut certes dire que la conscience de ce problème ait été très répandue dans le monde catholique. Dans les années cinquante, elle était l'affaire de quelques petits groupes. Ce n'est pas un hasard si la question était **presque absente dans les vota des évêques et des universités catholiques**⁴. Dans la

p. 173 réflexion et dans les analyses sur les événements de la Seconde Guerre mondiale et sur l'antisémitisme contemporain, elle était **globalement refoulée**. On peut dire que jusqu'au début des années soixante la pastorale allait de pair avec l'historiographie et le débat politique. Les responsabilités trop évidentes du nazisme et l'énormité de ses crimes semblaient exclure tout autre question⁵.

C'est la volonté de Jean XXIII et la ténacité du cardinal Bea qui imposèrent le sujet au concile. Depuis septembre 1960, quand **Bea avait reçu formellement du pontife la mission de s'occuper des juifs**⁶, une commission du

¹ Voir «Die Konzilsdebatte über Juden und Nichtchristen», dans *Herder-Korrespondenz*, XIX, cahier 3, décembre 1964, p. 125.

² Dans *Freiburger Rundbrief* 16/17, n° 61-64 (1965), p. 13.

³ Voir H/V I, p. 302-303 et H/V III, p. 307-308, 315-316, 473-475. Mais voir aussi M. VELATJ, «La proposta ecumenica del segretariato per l'unità dei cristiani», dans *Verso il concilio Vaticano II (1960-1962). Passaggi e problemi della preparazione conciliare*, sous la dir. de G. ALBERIGO et A. MELLONI, Gênes, 1993, p. 331-338 et *Una difficile transizione. Il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo*, Bologne, 1996, p. 380 s.

⁴ Pour les quelques cas où l'on trouve cette question dans les *vota* voir H/V I, p. 139 et 153. Pour l'apparition, après la guerre, grâce à de petites minorités, du besoin de réviser l'attitude des Églises chrétiennes envers les juifs et le judaïsme, et de poser en même temps la question du rapport entre l'antijudaïsme chrétien traditionnel et l'antisémitisme, voir J. TOULAT, *Juifs mes frères*, Paris, 1963 ; M.-Th. Houx et B. Duruy, *Les Églises devant le judaïsme*. Documents officiels 1948-1978, Paris, 1980 ; L. SESTIERI et G. CERETI, *Le Chiese cristiane e l'ebraismo (1947-1982)*, Casale Monferrato, 1983 ; P. Pierrard, *Juifs et catholiques français. D'Édouard Drumont à Jakob Kaplan 1886-1994*, Paris, 1997, p. 327-374.

⁵ Sur la mémoire de la persécution antijuive et de la Shoah au cours des cinquante années après la Seconde Guerre mondiale, un colloque, organisé par l'Institut romain pour l'histoire de l'Italie, du fascisme à la résistance, s'est tenu à Rome le 15 octobre 1998 (les actes sont en cours de publication). Voir à ce sujet A. WIEVIORKA, «Indicible ou inaudible ? La déportation, premiers récits (1944-1947)», *Pardès* 9/10 (1989), p. 23-59 ; L'Ère du témoin, Paris, 1998 ; C. MEIER, «La mémoire historique en Allemagne après Auschwitz» et P. MERTENS, «La littérature allemande contre l'oubli», dans *Révision de l'histoire. Totalitarismes, crimes et génocide nazis*, sous la dir. de Y. THANASSEKOS et H. WISMANN, Paris, 1990, p. 269-287, 305-323 ; P. PIERRARD, *Juifs et catholiques français...*, p. 329 s.

⁶ Voir S. SCHMIDT, *Agostino Bea il cardinale dell'unità*, Rome, 1987, p. 355. C'est à la suite de cette mission que Bea rencontra Nahum Goldmann, président du Congrès juif mondial (ibid., p. 355 et N. GOLDMANN, *Staatsmann ohne Staat*. Auto-biographie, Cologne-Berlin, 1970, p. 378 s.). **On trouvera une large reconstitution d'ensemble, riche de notations personnelles, sur les rapports entre les représentants du Congrès juif mondial et le Secrétariat durant tout le concile dans G. M. RIEGNER, *Ne jamais désespérer. Soixante années au service du peuple juif et des droits de l'homme*, Paris, 1998, p. 353-391.** Sur ces contacts en vue d'une condamnation de l'antisémitisme par le concile ainsi que sur l'opposition de la Secrétairerie d'État, voir aussi les rapports de Guy de la Tournelle, ambassadeur de France auprès du Saint-Siège, du 21 février et du 14 novembre 1963 (AMAE, Europe-Saint-Siège, 30/19-9 et 30/19-G). On trouvera aussi d'autres allusions aux **contacts du cardinal Bea avec les représentants du judaïsme international** dans la biographie du père Schmidt, p. 466 s., 568 s., et n. 179 ; allusions intéressantes dans R. WILTGEN, p. 168 s.,

Secrétariat avait travaillé à l'élaboration d'un premier schéma bref qui fut approuvé lors de la réunion plénière d'Ariccia en novembre-décembre 1961¹.

En juin 1962, toutefois, lors de la dernière réunion de la

p. 174 Commission centrale, le secrétaire d'État Cicognani l'exclut des travaux du concile par peur des réactions des gouvernements arabes et d'instrumentalisations politiques trop faciles². L'agitation et les protestations suscitées par l'annonce qu'un fonctionnaire du ministère israélien des Affaires étrangères allait suivre le concile comme représentant du Congrès juif mondial venait précisément, durant ces mois-là, de confirmer bruyamment ces craintes. Les protestations arabes étaient certes réelles (dans les relations encore en ruine entre les États arabes et Israël toute «concession» aux juifs était interprétée comme un acte d'hostilité anti-arabe, sinon même comme un premier pas vers la reconnaissance de l'État d'Israël par le Vatican). De même, l'instrumentalisation politique maladroite que le gouvernement israélien semblait vouloir engager apparaissait porteuse d'équivoques. Mais que le cardinal Cicognani puisse se demander dans quelle mesure un tel texte était nécessaire – «Pourquoi les juifs et pas aussi les mahométans ?» –, ajoutant que «les juifs et tous ceux qui sont hors de l'Église, (savent qu'elle les accueillera de grand cœur s'ils désirent embrasser la foi catholique»³, montre à quel point il était totalement étranger aux motivations et à la conscience qui avaient conduit Jean XXIII à inclure un tel sujet dans le programme du concile.

Le cardinal Bea ne se tint cependant pas pour vaincu : dans un mémoire présenté directement au pape à la fin de la première session, en décembre 1962, il redit les raisons qui rendaient opportun le maintien de la question des juifs dans les travaux du concile, nonobstant les risques qui en avaient

p. 175 amené la suppression⁴. D'ailleurs l'opinion publique était désormais informée ; et de même les communautés juives. L'expérience signalée par le père Congar à l'occasion d'une rencontre avec la communauté juive de Strasbourg était significative : **«Ils sont absolus dans leur réclamation que le concile parle d'eux. Le premier concile qui se tient après Auschwitz ne peut pas ne rien dire sur ces choses»⁵.**

Le mémoire du cardinal Bea exprimait en des termes différents la même conviction : après l'extermination de six millions de juifs par les nazis, appuyés par un imposant appareil de propagande, il est **nécessaire de nettoyer et d'éclairer les esprits et les consciences**. On ne peut pas ne pas reconnaître que nombre de prédicateurs catholiques, dans leur représentation de la passion du Seigneur, n'ont pas été animés de l'esprit du Christ. **Trop souvent le peuple juif en tant que tel a été accusé de déicide et présenté comme un peuple maudit de Dieu. Un profond renouvellement intérieur est nécessaire à ce sujet**. Bea rappelait aussi les résolutions récentes du Conseil œcuménique des Églises qui invitaient toutes les Églises qu'il représentait à **condamner l'antisémitisme**, quelles que soient ses origines idéologiques, en le stigmatisant comme **un péché contre Dieu et contre les hommes**. Cet ensemble de motivations ne pouvait pas ne pas prévaloir – **dans un concile qui voulait être celui du RENOUVEAU DE L'ÉGLISE UNIVERSELLE** – sur toute autre considération⁶. La réponse de Jean XXIII fut entièrement positive⁷ et la question reprit sa place dans les travaux de l'assemblée.

Les termes par lesquels Bea en présenta les raisons aux Pères conciliaires au cours de la 70^e congrégation générale, le 19 novembre 1963, reprenaient en substance ceux de son mémoire. Il exclut d'emblée toute intention ou signification politique et, après avoir rappelé le lien étroit entre l'Église et

p. 176 le «peuple d'Israël», il consacra la partie centrale de son discours, d'une part à démontrer sur la base de textes évangéliques et pauliniens que le peuple juif ne pouvait être considéré comme un peuple rejeté par Dieu, et de l'autre, à redire que la nécessité d'évoquer ce sujet **découlait des crimes commis contre les juifs au nom de l'antisémitisme**, lequel s'était servi, parmi d'autres, d'arguments tirés du Nouveau Testament et de l'histoire de l'Église. Tout en niant résolument que l'antisémitisme, en particulier nazi, **puisse avoir tiré son inspiration de la doctrine de l'Église**, il reconnut que des idées s'étaient insinuées chez les catholiques qu'il fallait corriger : en particulier il s'étendit sur le **caractère infondé de l'accusation de déicide, pour ce qui concernait les juifs vivant au temps du Christ, et à plus forte raison**

172 ; pas d'éléments nouveaux pour la période conciliaire dans M. MENDES, *Le Vatican et Israël*, Paris, 1990 ; en raison de son grand nombre d'imprécisions et d'erreurs, le témoignage de J. GOLAN n'est pas fiable («Negoziare con la Chiesa», dans *La terra promessa. La nascita dello stato di Israele nel racconto di un protagonista*, sous la dir. de D. SCALISE, Turin, 1997, p. 203-245). (Golan, en effet, bien que présent dans l'ouvrage de Riegner, ne figure pas dans sa reconstitution des rapports des représentants du judaïsme avec le Vatican).

¹ Voir H/V I, p. 302-303, et J. OSTERREICHER, «Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen. Kommentierende Einleitung», dans *LThK/2-VK*, II, p. 426. **Ôsterreich, directeur de l'Institut d'études judéo-chrétiennes de l'université de Setori Hall (Etats-Unis) fut, en tant qu'expert de la question, l'un des protagonistes de toute l'affaire. D'origine juive comme l'augustin G. Baum autre expert du Secrétariat engagé dans l'élaboration du schéma, il avait émigré aux Etats-Unis après l'Anschluss, mais dès les années trente, en Autriche, il avait été l'un des animateurs de la lutte contre l'antisémitisme nazi, et à travers la revue Erfüllung, il avait soutenu la nécessité d'une révision de l'attitude chrétienne envers le judaïsme** (voir H. HÜRTEN, *Deutsche Katholiken 1918-1945*, Paderborn-Munich-Vienne-Zurich, 1992, p. 429 s.).

² Voir J. OSTERREICHER, «Erklärung...», p. 426 s. ; H/V I, p. 303 et 436-441.

³ AD II/2, 4, p. 22 s. ; voir aussi H/V I, p. 303.

⁴ Bon résumé dans J. OSTERREICHER, p. 427 s. ; M. VELATI, *Una difficile transizione...*, p. 380-381.

⁵ Journal, 16 mars 1963. Le mémorandum du Congrès juif mondial présenté en février 1962 au cardinal Bea avait insisté sur l'importance du combat contre l'antisémitisme (voir G. M. RIEGNER, *Ne jamais désespérer...*, p. 359 s.).

⁶ J. OSTERREICHER, p. 427.

⁷ Voir JEAN XXIII, *Lettere 1958-1963*, L. F. Capovilla éd., Rome, 1978, p. 561 s. Bea fait explicitement allusion à cette réponse dans sa *relatio* du 19 novembre 1963 (AS II/5, p. 485).

pour leurs descendants¹. Le Christ avait du reste pardonné à Ses persécuteurs. L'Église devait se conformer à Son exemple. Bea, conscient de l'impréparation de l'assemblée sur ces sujets et des humeurs opposées qui pouvaient en orienter les réactions, prit soin de répéter : «Nous ne voulons absolument pas dire ou insinuer ici que les racines de l'antisémitisme sont essentiellement de nature religieuse, et plongent dans le récit évangélique de la passion et de la mort du Christ. Nous savons parfaitement qu'il y a d'autres raisons d'ordre politico-national, psychologique, social et économique». Quoi qu'aient pu faire certains juifs, l'Eglise devait imiter à leur égard l'exemple de la charité du Christ et celui de Paul qui, combattu par de nombreux juifs, avait affirmé les aimer assez ardemment pour accepter d'être, pour eux, «anathème, séparé du Christ».

Bea repérait et réfutait ainsi les racines idéologiques de la polémique antijudaïque d'origine chrétienne, mais il battait en brèche en même temps, en termes voilés et prudents, les motivations politiques de l'antisémitisme catholique, qui s'appuyaient sur la nécessité d'une «défense»². Il proposait ainsi à nouveau, avec clarté mais sans y insister, la question

p. 177 des **responsabilités de l'enseignement et de la pastorale de l'Église dans la diffusion de l'antisémitisme et donc, au moins indirectement, des persécutions subies par les juifs**³.

Le terrain était plus que jamais miné. Le 20 janvier 1963, la première représentation berlinoise d'une pièce de théâtre, *Der Stellvertreter (Le Vicaire)* de Rolf Hochhuth, avait imposé bruyamment à l'attention du public le problème des **«silences» de Pie XII** face à l'extermination perpétrée par les nazis⁴. Applaudie, contestée, passionnément discutée, tée, traduite en de nombreuses langues, elle avait ouvert une polémique très dure dans laquelle Paul VI lui-même était personnellement intervenu (et interviendra de nouveau)⁵. Il était évident qu'une déclaration du concile faisant directement ou indirectement allusion aux responsabilités des catholiques ou de l'Eglise dans les persécutions antijuives risquait d'être embarquée dans la polémique, et surtout d'apporter de l'eau au moulin des accusateurs de Pie XII. La volonté d'éviter à tout prix ce risque, mais aussi, plus souterrainement, la préoccupation opposée – ne pas rallumer les

p. 178 accusations de réticence – devaient peser elles aussi sur le parcours et le contenu de la déclaration.

La deuxième session conciliaire n'avait guère eu l'occasion de s'occuper du texte. Dans la discussion générale, seules quelques interventions y avaient fait allusion. Les remarques écrites des Pères avaient déployé (et déploieront plus encore) un éventail d'orientations et de propositions. Aux voix encore rares de l'épiscopat européen et américain qui exprimaient une pleine approbation du texte s'était opposé le net refus unanime des patriarches orientaux : sur leur option pesaient l'opposition déjà largement et bruyamment manifestée par les gouvernements arabes, et la crainte, si le texte était approuvé, de dures rétorsions contre les minorités chrétiennes. Donc, pour eux, le sujet devait être exclu du concile : en tout cas, si on parlait du judaïsme, il fallait parler aussi des autres religions non chrétiennes. Cet argument, repris également par d'autres Pères, ne manquait pas de logique. Mais de toute évidence il méconnaissait, plus ou moins consciemment, ou reléguait au deuxième plan, les raisons spécifiques, liées aux dommages terribles de l'antisémitisme et à la tradition chrétienne d'antijudaïsme, qui avaient conduit Jean XXIII et le cardinal Bea à suggérer au concile un tel sujet. Le malaise qu'il provoquait se manifesta aussi par d'autres propositions, visant généralement à le minimiser : on pouvait en parler brièvement dans la constitution *De Ecclesia*, dans le chapitre consacré au «peuple de Dieu», ou encore une condamnation générale de toute discrimination pouvait être exprimée dans le futur schéma sur l'Eglise dans le monde contemporain (il s'agissait à ce moment-là du schéma XVII)⁶.

Dans l'opposition au texte sur les juifs, il y avait d'ailleurs **un non-dit**, constamment présent au long de son parcours conciliaire : **la revendication explicite, par des publicistes opérant en marge du concile, du caractère pleinement**

p. 179 **fondé et légitime de la tradition chrétienne d'antijudaïsme et même de l'antisémitisme catholique**⁷.

¹ AS II/5, p. 481-485.

² C'est la raison première de l'antisémitisme des partis et mouvements catholiques à la fin du XIX^e siècle ; voir G. Miccoli, «Santa Sede, questione ebraica e antisemitismo tra Otto et Novecento», dans *Gli ebrei in Italia*, sous la dir. de C. VIVANTI, Turin, 1997, passim.

³ Le cardinal reprit l'argument dans un article publié au printemps suivant, réélaboration d'un discours prononcé à Cologne le 15 mars 1964 dans le cadre de la Semaine de la fraternité, qui avait accueilli des personnalités catholiques, protestantes et juives ; «// *Concilio e la fraternità tra gli uomini*», dans *CivCat* 115 (1964), vol. II, p. 219 : «Pour se rendre compte de l'énorme importance de ce document proposé au concile, il faut se rappeler la longue et triste histoire des rapports entre chrétiens et juifs, et surtout les manifestations tragiques de l'antisémitisme, si lourdes de conséquences, et auxquelles nous avons assisté avec terreur il y a à peine deux décennies. On ne veut certes pas dire par là que l'antisémitisme - et moins encore celui des années récentes - soit né exclusivement ou même principalement de sources chrétiennes. On sait le poids prépondérant qu'ont eu et qu'ont encore aujourd'hui des facteurs d'ordre racial, social, politique et économique. On peut toutefois se demander à bon droit si dans leur attitude les chrétiens se sont toujours et totalement inspirés de leur foi, et si pour combattre l'antisémitisme ils ont fait un usage correct des moyens mis à leur disposition par les sources de leur foi» (le texte a été publié aussi dans DC et dans *Stimmen der Zeit*).

⁴ Résumé et analyse des points forts du débat : J. NOBÉCOURT, «*Le Vicaire*» et *l'histoire*, Paris, 1964. Voir aussi *Summa iniuria oder Dulie der Papst schweigen ? Hochhuths «Stellvertreter» in der öffentlichen Kritik*, F. RADDATZ éd., Reinbeck bei Hamburg, 1963.

⁵ Encore cardinal, Montini prit position sur le drame de Hochhuth, par une lettre adressée au *Tablet* (qui parut en même temps dans *L'OssRom*, le 29 juin 1963 - voir aussi DC LX [1963], col. 1071-1075) ; mais il reprit plusieurs fois la défense de Pie XII y compris après son élection comme pape, tout au long de l'année 1964 ; voir DC LXI (1964), col. 229-230, 421, 756.

⁶ Voir A. WENGER, II, p. 174 s. ; J. OSTERREICHER, p. 430 s. Cette diversité d'options ne contenait pas en soi d'hostilité au schéma : un homme comme **Congar**, par exemple, **persuadé de la nécessité d'une profonde révision de l'attitude chrétienne envers les juifs et le judaïsme**, estimait que la place du *De Judaeis* était dans la constitution *De Ecclesia* (Journal, 2 février ; 11 octobre).

⁷ J. OSTERREICHER offre une présentation de cette activité : «Antisemitismus am Rande des Konzils», dans «Erklärung...», p. 467-470. Voir aussi «Die Konzilsklärung zum Verhältnis der Katholiken zu den Nichtchristen, besonders zu den Juden», Freiburg Rundbrief, XVI-XVII (1964/65), n° 61/64, 19. Dans son Journal Congar signale la distribution aux Pères, au début du concile, du volume de

Étant donné l'inaccessibilité persistante de la plupart des archives du concile, il n'est pas facile d'évaluer la présence et l'influence de ces orientations sur les Pères. Ce qui est dit explicitement dans les textes de propagande circulant aux marges de l'assemblée, dans la ligne de la polémique antisémite la plus classique, la plus obsolète et la plus aberrante (**dans un texte ronéotypé qui est signé «Un prêtre», on en arrive à affirmer que la Shoah a été voulue par «le haut judaïsme» pour discréditer et mettre hors jeu l'antisémitisme!**¹) n'affleure que rarement, et en des termes plus contenus, dans les interventions publiques. Mais il n'en manque pas de traces significatives, comme on le verra, dans la documentation interne à laquelle on a pu avoir accès.

La révision du texte menée par le Secrétariat entre le 27 février et le 7 mars 1964 avait repris en substance les lignes et concepts fondamentaux de la rédaction précédente. Le texte que Bea avait envoyé le 23 mars à Felici² se présentait comme un «appendice» au schéma *De œcumenismo*. Après avoir rappelé brièvement les liens profonds entre l'Église et le peuple d'Israël, il affirmait que le Christ «pour les péchés de tous les hommes a affronté volontairement la passion et la mort» et appelait que le Christ, Marie et les apôtres étaient nés du peuple juif. Il exprimait en outre

p.180 la volonté du concile d'accroître la connaissance et l'estime réciproques entre chrétiens et juifs par des études théologiques ou des rencontres fraternelles, et dans le même temps, en proclamant sa sévère réprobation pour les injures faites aux hommes, où que ce soit, il déplorait et condamnait «la haine et les vexations contre les juifs, celles du passé comme celles de notre temps». Aussi recommandait-il que, dans l'instruction catéchétique, dans la prédication et dans les rapports quotidiens on ait le souci de ne pas présenter les juifs comme un peuple rejeté (*gentem reprobam*), de ne pas les accuser de «décide» et d'éviter de dire et de faire quoi que ce soit qui puisse engendrer **la haine et le mépris** envers eux. La chute était solennelle : «En fait toutes ces choses contredisent la volonté de Jésus-Christ qui embrasse juifs et Gentils dans un unique amour»³.

Dans la lettre par laquelle, quelques semaines auparavant, Bea avait informé Cicognani, en sa qualité de président de la Commission de coordination, du travail accompli par le Secrétariat, il avait rappelé que les Pères conciliaires avaient exprimé le désir que le concile dise quelque chose à propos des grandes religions monothéistes et surtout de l'islam. Dans la session plénière, toutefois, la majorité n'avait pas jugé bon d'approuver un projet élaboré à ce sujet, «beaucoup de Pères ayant déclaré que le Secrétariat pour l'unité des chrétiens n'avait pas à prendre de décisions en des matières qui sortent de sa compétence». Bea se déclarait de toutes façons disposé, si la Commission de coordination le jugeait opportun, à «choisir quelques personnalités compétentes et à rédiger avec elles un projet à présenter ensuite» à la Commission⁴.

Dans la réunion de la Commission de coordination des 16-17 avril, le rapport sur le schéma *De œcumenismo* et donc aussi sur le texte consacré aux juifs fut lu par le cardinal Cicognani. Dans un long préambule, il dit l'hostilité avec laquelle le texte avait été accueilli par les pays arabes et les risques très graves, signalés aussi par l'internonce au Caire, que couraient les chrétiens d'Orient. On accusait le concile

p. 181 de publier un «document qui absout les juifs de la crucifixion du Christ». Son insistance sur ces aspects fit circuler le bruit que le cardinal en aurait demandé le retrait⁵. En réalité, il reconnut que, «après ce qui a été dit dans l'aula conciliaire, il ne semblait pas possible de retirer du schéma sur l'œcuménisme le chapitre *De Judaeis*. Mais celui-ci devait être modifié». Bizarrement, il ne tint pas compte du nouveau texte envoyé par Bea, mais fit référence au schéma présenté au cours de la deuxième session. Toute la partie qui recommandait de ne pas employer les expressions de «peuple maudit» et «décide» était éliminée : les évangiles en effet «rapportent clairement ce qui s'est passé». Il fallait en outre parler aussi des «musulmans» et également des «païens en général, ces créatures de Dieu, donc comprises dans sa volonté salvifique universelle»⁶. Le procès-verbal de la séance ne rapporte pas le détail des interventions mais seulement les conclusions⁷, rappelées dans une lettre que Cicognani adressa à Bea le lendemain. L'appendice sur les juifs devait devenir une *Declaratio de Hebraeis et de gentibus non christianis*. Le sujet devait être traité «sur la base des critères suivants» : il faut rappeler «le lien entre le peuple juif et la sainte Eglise catholique, en évitant dans tout le texte une quelconque allusion au décide». Ensuite devaient être «évoqués les autres peuples non chrétiens, ces fils de Dieu». Dans les lignes suivantes, **«il faut affirmer le principe de la fraternité universelle et la condamnation de toute forme d'oppression de peuples ou de races»**⁸.

Le ton et la forme de la lettre répondaient aux habitudes curiales et au fait que, selon le règlement du concile, la responsabilité du texte revenait au Secrétariat : on évoque dans le préambule «l'occasion» saisie par la Commission de

M. PINAY, Complotto contro la Chiesa. Mais sa proposition d'y faire publiquement allusion pour la dénoncer fut repoussée par le cardinal Liénart (Journal, 7 décembre 1962). Des exemplaires de certains de ces textes sont présents dans quelques fonds de l'ISR : voir Fonds Florit 790 (E. DI ZAGA, La dichiarazione in favore degli ebrei favorisce un razzismo che lede il diritto di legittima difesa degli altri popoli), 886 et 895 (Acciòn judeo-masonica en et Concilio, et sa version italienne) ; Fonds Lercaro (**L. DE PONCINS, Il problema dei giudei in concilio**) ; Fonds Bettazzi (A nessun Concilio à nessun Papa è stato dato il potere di condannare Gesù, la sua Santa Chiesa, i suoi Pontefici, i suoi più illustri Concilii) ; Fonds de Proença Sigaud II 31 (**UN PRÊTRE, Que disent le Christ, l'Église et l'histoire réelle des juifs infidèles d'hier et d'aujourd'hui?**) ; et surtout Fonds Carli, 15.19, 49, 50, etc.

¹ Que disent le Christ..., p. 3 (il s'agit d'un texte ronéotypé de six feuilles, daté du 29 septembre-7 octobre 1964).

² AS V/2, p. 257 s.

³ AS V/2, p. 283 s.

⁴ Ibid., p. 152.

⁵ Journal Congar, 19 avril.

⁶ AS V/2, p. 285 s.

⁷ Ibid., p. 292.

⁸ Ibid., p. 479.

coordination pour «suggérer» au Secrétariat les changements demandés. Mais en fait, il était évident qu'il s'agissait d'une intervention autorisée : en éliminant toute allusion spécifique aux persécutions antijuives et aux accusations liées à la

p. 182 passion du Christ qui pouvaient les avoir provoquées, celle-ci visait à modifier radicalement l'axe et la portée du discours, le vidant de ses motivations originelles.

Ce qui se passa dans les semaines suivantes n'est pas clair du tout. L'affaire semble avoir été gérée surtout par Willebrands. Le Journal de Congar offre quelques informations sur les jours suivant immédiatement la lettre de Cicognani. En effet, Congar fut chargé par Willebrands, avec Moeller, de «travailler à la rédaction d'un texte élargi dans lequel prendra place la déclaration sur les juifs»¹. Willebrands les informa exactement des critères indiqués par Cicognani et ajouta que le nouveau texte serait envoyé aux évêques avec le reste du schéma *De œcumenismo* sans être à nouveau discuté par le Secrétariat ni soumis à la Commission de coordination. Cela laissait dans une certaine mesure les mains libres aux deux rédacteurs et aux dirigeants du Secrétariat. Ce n'est pas un hasard si Congar proposa, à côté des ajouts prévus sur la paternité de Dieu et la fraternité des hommes – avec ce qui en découlait dans les rapports religieux et humains –, «de retenir tout le texte du Secrétariat [sur les juifs] en en retirant seulement le mot "décide" et en exprimant l'idée d'une autre manière»². A la fin de l'après-midi du 27 le texte était

p. 183 prêt, et conservait «intact (sauf le mot "décide") le texte du Secrétariat sur les juifs»³.

Deux nouveaux paragraphes suivaient le paragraphe originel ainsi modifié. Le premier, après avoir exposé le lien entre la paternité universelle de Dieu et la fraternité entre les hommes, reliait à ce devoir de charité mutuelle **le respect («magna observantia») avec lequel les chrétiens doivent considérer les opinions et les doctrines d'autrui** qui, bien que divergeant en beaucoup de points des leurs, **reflètent pourtant un rayon de cette vérité «qui illumine tout homme vivant en ce monde»**. Une allusion particulière était réservée aux musulmans, qui adorent un Dieu unique et qui, par les événements de l'histoire et les nombreux échanges culturels, «se sont rapprochés de nous». Dans le second paragraphe, de quelques lignes, renvoyant toujours à la fraternité humaine, on excluait toute théorie et toute pratique qui introduiraient une quelconque discrimination entre les hommes ou les peuples. La conclusion était un pressant appel aux chrétiens de s'abstenir «de toute discrimination ou vexation envers un autre être humain du fait de sa race, de sa couleur, de sa condition ou de sa religion» et à rechercher au contraire la paix et l'amour avec tous les êtres humains⁴.

Le nouveau texte ne fut pas directement envoyé aux Pères, contrairement à ce qu'une circulaire de Mgr Felici du 11 mai pouvait laisser penser⁵ et à ce que Willebrands avait prévu. En effet, la nouvelle rédaction fut remise au Secrétariat général le 2 mai, et celui-ci à son tour la présenta à Paul VI le 6, en l'accompagnant de quelques notes insistant clairement sur le fait que les indications de la Commission de coordination n'avaient pas été respectées : «Le texte qui fait allusion au peuple juif a été allongé au-delà des lignes indiquées par la Commission de coordination [...] dans le but de condamner les haines et les vexations contre les juifs. Mais cela – selon les indications données – devait être dit à part et sous une forme générale en faveur de tous les peuples [...]. Enfin le nouveau texte adresse une invite aux chrétiens pour

p. 184 qu'ils refusent toute forme de discrimination. Mais cela – toujours selon les indications données – devait être une invite adressée à tous les hommes et pas seulement aux chrétiens»⁶.

Paul VI rendit le texte à Felici le 21 mai avec quelques observations écrites. Une approbation exprimée de façon très générale («cela semble bon») était suivie de la proposition de supprimer, dans la condamnation des persécutions subies par les juifs, l'incise «dans le passé comme en notre temps». La motivation est significative : il s'agit «de mots [...] qui peuvent donner lieu à des récriminations sans fin hors du contexte historique» ; on peut penser qu'elle fait écho aux soucis que la polémique autour du *Vicaire* avait suscités et suscitait encore chez Paul VI. Il suggérait en outre d'ajouter quelques mots «sur l'espérance de la conversion future d'Israël, qui indiqueraient que la condition actuelle des juifs – même si elle est digne de respect et de sympathie – ne doit pas être approuvée comme parfaite et définitive, et parce que cette espérance est explicitement exprimée dans la doctrine de saint Paul sur les juifs»⁷.

Le 1^{er} juin, Felici transmit à Bea le texte de la *declaratio* «tel qu'il résulte des suggestions exprimées par le Saint-Père

¹ Journal, 25 avril. À la date du 25 mai 1964, Congar note les événements qui ont conduit à l'appel qui leur est adressé, à Moeller et à lui ; et, à propos de leur insistance à tous deux pour qu'on ne se contente pas de paroles vagues à propos des juifs, il ajoute significativement : «L'évocation, à ce sujet, des accusations de Hochhuth, dans *Le Vicaire*, est impressionnante». Quand il apprend l'élimination de l'allusion au décide, Stransky réagit de la même façon : «Éliminer cela, en particulier pour des raisons politiques, c'est soutenir la position de Hochhuth» (Fonds Stransky, 23-25 avril). C'est encore aux problèmes soulevés par Hochhuth que se réfère Bruno Hussar, o. p., en envoyant à Dossetti une note brève pour solliciter le cardinal Lercaro d'intervenir afin que la troisième session s'achève par un vote sur la *declaratio* : «Le Saint-Père a un peu l'obsession de Hochhuth et de la défense nécessaire de Pie XII. Dans la conclusion, j'ai tenté d'exprimer l'avis [...] que la situation actuelle n'est pas sans une certaine ressemblance avec celle devant laquelle se tenait Pie XII. **Il se pourrait que, si l'Église ne prenait pas courageusement ses responsabilités, le jugement de la postérité soit sévère pour elle, comme elle le fut et l'est encore pour Pie XII. J'estime que le drame de Hochhuth est un mensonge quant au caractère du pape, un mensonge et une insulte ; mais je crois que le problème de fond est vrai et il serait désastreux de retomber de nouveau, à un intervalle si bref, dans la même erreur**» (Fonds Dossetti, II/98, lettre du 12 novembre).

² Journal, 25 avril.

³ Ibid., 27 avril.

⁴ AS V/2, p. 572.

⁵ Ibid., p. 500 s.

⁶ AS V/2, p. 571, en note.

⁷ Ibid., p. 572 s. Paul VI précisa aussi le texte de cette addition : «Il est de notoriété commune qu'une partie de l'espoir de la chrétienté repose sur la réunion du peuple juif avec l'Église. Celle-ci en effet, selon l'enseignement de l'apôtre Paul, attend avec une foi inébranlable et un grand désir le retour de ce peuple à la plénitude du peuple de Dieu, que le Christ a instaurée».

et des corrections apportées par le latiniste Mgr Guglielmo Zannoni, de la Secrétairerie d'État¹. Dans une première lettre du 4 juin, Bea se contenta de relever, non sans ironie implicite, les imprécisions historico-doctrinales et les fautes de latin introduites dans le nouveau texte², mais par une deuxième lettre du 23 juin il proposa de nouveau avec énergie certaines affirmations fondamentales du projet primitif qui avaient été supprimées³. Le ton est

p. 185 péremptoire : «Après avoir évoqué le sujet avec l'Éminentissime cardinal Secrétaire d'État j'en suis venu à la conclusion que le texte en question doit être modifié dans les termes de la feuille ci-jointe. Je prie Votre Excellence de bien vouloir faire en sorte que ce texte soit imprimé et envoyé aux Pères conciliaires».

En plus de rétablir l'incise qui condamnait les persécutions pratiquées «dans le passé comme en notre temps», Bea, après la recommandation aux prédicateurs de ne rien faire ou dire qui puisse «heurter les âmes des juifs», ajoutait dans la dernière partie un passage au sujet de la passion et de la mort du Christ exemptant ceux-ci explicitement, mais sans employer le terme, du crime de «déicide» : «Dans l'explication de la Passion et de la mort du Seigneur surtout, imitons la charité délicate des Apôtres, qui ont proclamé ouvertement que ceux-là mêmes qui furent la cause de sa condamnation l'avaient fait "par ignorance" (Actes 3, 15-17 ; Luc 23, 34 ; Actes 13, 27), c'est-à-dire qu'ils n'avaient nullement compris le crime qu'ils commettaient. Il est d'autant moins licite de reprocher aux juifs de notre temps ce délit. De cette manière seulement, les chrétiens accomplissent en fait la volonté du Seigneur, qui embrasse en un unique amour juifs et chrétiens»⁴.

Mais entre-temps certains faits nouveaux avaient profondément modifié la situation. C'est encore une fois la qui donna l'alarme⁵. Les journaux américains avaient informé que dans le texte de la déclaration sur les juifs on avait ajouté **le souhait de leur conversion au christianisme** (il s'agissait de l'addition proposée par Paul VI) et éliminé la phrase les lavant de la faute de déicide. Cette information souleva un **ouragan de protestations et de déclarations indignées** dans les communautés juives et protestantes américaines⁶. Spellmann, extrêmement inquiet, avait écrit à ce

p. 186 sujet le 13 juin à Cicognani et à Felici : «Je n'ai pas compris pour quel motif on devait parler des juifs au concile. Mais au point où nous en sommes toute atténuation du texte présenté à la deuxième session aurait des conséquences très négatives»⁷.

Il ne fut pas le seul à intervenir : l'évêque de Kansas City, dans une lettre à Cicognani, nota que les juifs américains attendaient une condamnation explicite et sévère de l'antisémitisme, non une déclaration générale de bienveillance universelle⁸. L'un des initiateurs du schéma, le bénédictin Leo von Rudloff, abbé de la Dormition de Jérusalem, avait écrit directement au pape dès le mois précédent, sur la base d'informations encore privées : rappelant que le texte originel avait été reçu favorablement par les catholiques, les protestants et les juifs, il observait qu'un tel changement serait inévitablement interprété comme un acte explicitement «judenfeindlich», sapant ainsi dans beaucoup de milieux – pas seulement juifs – la confiance que l'Église avait gagnée récemment⁹.

Cette situation, dans laquelle les vues divergentes quant au caractère à donner au texte sur les juifs en étaient venues à s'opposer frontalement, avec des retombées publiques négatives, se traduisit par un retour à la Commission de coordination, à l'occasion de sa réunion des 26-27 juin¹⁰. Felici prépara un bref memorandum écrit qui résumait l'histoire des diverses rédactions, jointes au dossier remis aux membres de la Commission avec toutes leurs variantes. Dans ce

p. 187 memorandum, il rendait compte aussi de l'ajout proposé par Bea le 23 juin, tout en précisant que «lors de l'audience du 24 juin le Saint-Père ne s'est pas montré favorable à cet ajout : on pourrait tout au plus étudier une expression qui **ne fasse pas retomber sur les juifs d'aujourd'hui la responsabilité des actes de leurs ancêtres**. Le Saint-Père s'en remet pour cela à la Commission de coordination»¹¹.

Dans la réunion de la Commission, Felici redit la contrariété du pape devant la dernière proposition de Bea «parce que le renvoi à Actes 3, 15-17 est trop polémique et pourrait susciter des discussions entre théologiens». Il précisa pour

¹ Ibid., p. 525 s.

² Ibid., p. 534 s. Il observa notamment que l'on ne pouvait parler de *reditum* pour le peuple juif : *Potius dicendum videtur : "accessum"...*

³ Ibid., p. 557. Une demande à Bea en ce sens lui avait été faite par quelques membres du Secrétariat (Long, Arrighi, Duprey, Stransky) ; voir Fonds Stransky, note du 29 avril.

⁴ AS V/2, p. 558.

⁵ J. OSTERREICHER relève l'importance des interventions de la presse et des réactions consécutives de l'opinion publique pour le parcours de la déclaration, «Erklärung...», p. 428 s. Pour le cas présent, voir G. M. RIEGNER, *Ne jamais désespérer...*, p. 380 s.

⁶ Voir J. OSTERREICHER, p. 438-440 (également pour certaines équivoques dues à la mauvaise traduction du texte latin). Au Fonds Stransky figure une collection de journaux américains de cette époque qui atteste de l'ampleur de la réaction. Informations à ce sujet dans ICI 225, 1^{er} octobre 1964, p. 19 s. Congar écrivit aussi là-dessus dans son Bloc-notes du 15 septembre, **jugeant cette campagne «insensée», mais observant en même temps qu'elle attestait de l'extrême sensibilité des juifs à ce sujet, une sensibilité dont on ne pouvait pas ne pas tenir compte** (ibid., n° 224, p. 3). Au départ, il avait été informé de cette campagne, en termes très critiques, par O. Cullmann, à l'occasion d'une rencontre en Suisse (Journal, 31 juillet).

⁷ AS V/3, p. 543 s.

⁸ AS VI/3, p. 200 (lettre du 15 juin). Le cardinal Ritter lui aussi, sollicité par Stransky depuis le 19 avril (Fonds Stransky, note du 19 avril), écrivit à Cicognani à ce sujet (voir AS V/2, p. 639, n. 12).

⁹ AS VI/3, p. 198 s. (lettre du 10 mai). *La Lettre aux amis* du 20 juin (Fonds Lercaro, XIII, 219), des dominicains de la Maison Saint-Isaïe de Jérusalem, signalait elle aussi les craintes des «amis juifs» que «la franchise, la clarté et le caractère solennel» de la rédaction primitive ne soient atténués dans la réélaboration (p. 10). Le texte est l'œuvre de Bruno Hussar, qui à la clôture du débat de septembre sera associé au Secrétariat.

¹⁰ AS V/2, p. 553.

¹¹ Ibid., p. 578.

tant que Paul VI «ne serait pas [...] opposé à une phrase qui n'impute pas à tous les juifs, en particulier à ceux d'aujourd'hui, la mort de Jésus-Christ»¹. Lercaro prit acte de la contrariété du pape, et proposa de remplacer la phrase de Bea par une autre qui, après avoir rappelé un concept déjà exprimé par le concile de Trente (la mort du Christ est due au péché de tous les hommes), conclurait en affirmant que, quoi qu'aient fait les habitants de Jérusalem et leurs chefs «en aucune manière cela ne pouvait être imputé aux juifs après eux»². La proposition de Lercaro fut approuvée et on résolut «de la communiquer au Saint-Père pour avoir sa décision». La discussion sur ce point se conclut par une intervention de Felici qui critiqua sévèrement le Secrétariat pour son manque de discrétion autour du texte en cours d'élaboration : les polémiques de presse en effet proviendraient de lui³.

Mais les vicissitudes de la *Declaratio de Judaeis et de non-Christianis* au cours de l'intersession étaient bien loin d'être terminées. Des passages de la correspondance de Felici avec la Secrétairerie d'État et certains Pères rendent compte des coupes et des interventions rédactionnelles auxquelles elle fut encore soumise à la fin de juin et durant la première semaine de juillet, toujours par décision de Paul VI. La phrase

p. 188 proposée par Lercaro ne fut pas insérée dans le texte⁴. Après l'invitation aux catéchistes et aux prédicateurs de ne pas présenter le peuple juif «comme gent réprouvée» et de ne rien dire ou faire d'autre «qui puisse heurter les juifs» fut ajoutée en revanche la recommandation suivante : «Faisons attention surtout que ne soit imputé aux juifs de notre temps ce qui a été perpétré dans la passion du Christ»⁵. Fut encore éliminée la phrase conclusive de cette partie («Tout ceci contredit la volonté du Christ, qui embrasse juifs et Gentils en une unique amour») ; et la reconnaissance du grand patrimoine commun que partagent chrétiens et juifs fut remplacé par **la reconnaissance, conforme à la tradition, que les chrétiens ont reçu des juifs un grand patrimoine**⁶.

Ce sont des coupes et des modifications qui semblent toutes répondre à un souci unique : rapprocher le plus possible le texte de la doctrine et de l'enseignement traditionnel sur les juifs, en évitant en même temps toute expression qui pourrait donner le sentiment d'une réprobation ou d'une prise de distance par rapport à cet enseignement. Ces décisions sont toutes assumées ou en tout cas approuvées par le pape. Mais leurs origines sont repérables dans certaines «observations», dues à Luigi Ciappi, maître du Sacré Palais, et à Browne, dans lesquelles on retrouve la substance des interventions rédactionnelles de Paul VI. L'aspect le plus éclairant et le plus significatif est dans les motivations qui en soutiennent l'opportunité, tout à fait dans la ligne de certains éléments fondateurs de la tradition chrétienne d'antijudaïsme.

Ciappi proposait de ne pas accepter l'addition de Lercaro, soit parce que, dans sa première partie, elle laissait «dans l'ombre la cause morale prochaine et historiquement la plus efficace» de la mort du Christ, à savoir «la jalousie des chefs du peuple juif», soit parce que l'allusion aux habitants de Jérusalem et à leurs chefs sur la base exclusive d'Actes 13, 27, «pourrait amener beaucoup de catholiques et les juifs

p. 189 d'aujourd'hui à croire que l'ignorance des grands prêtres était de nature à les excuser au moins du péché d'avoir tué un prophète, le Messie, le Fils de Dieu. Au contraire ils furent vraiment coupables de déicide»⁷. La conclusion de Lercaro (ce qui s'était passé «en aucune manière ne pouvait être imputé aux juifs après eux») était également refusée, car «la phrase, bien que vraie, peut être interprétée en ce sens que les juifs d'aujourd'hui, dans leur ensemble, seraient en parfaite bonne foi vis-à-vis du christianisme qu'ils rejettent». Or pour saint Paul, saint Thomas et la sainte liturgie, **«l'infidélité des juifs n'est pas simple et innocente ignorance du Christ, mais infidélité positive, même si, en ce qui concerne les individus, le jugement appartient à Dieu seul. C'est pourquoi l'Eglise ne peut se désintéresser de leur conversion, ou les laisser dans leur "bonne foi", en se contentant de prier pour eux. Dans le texte de la déclaration on n'a pas osé faire mention explicite, ni du devoir des catholiques de s'employer à la «conversion» des juifs, ni du devoir grave qui incombe à tous de mieux connaître la religion chrétienne»**⁸. Browne, d'accord avec Ciappi, forçait encore la dose : «il faut que l'ensemble des textes que nous citons ne laisse pas l'impression qu'à nos yeux la [...] persévérance [des juifs] dans le judaïsme est exempte de faute»⁹.

Ce sont là des considérations qui attestent clairement la profonde hostilité de personnages marquants de la Curie envers l'orientation et les raisons de fond de la déclaration. Ce ne sont pas les arguments d'opportunité politique ni les craintes pour les chrétiens orientaux, constamment avancés dans les discussions publiques, qui l'inspirent, mais bien l'adhésion profonde et persistante aux jugements et aux attitudes qui avaient suscité et animé l'antijudaïsme chrétien au long de l'histoire. Selon cette perspective, tout discours qui se proposait en quelque manière de revoir les racines religieuses de l'antisémitisme ou de s'en débarrasser ne pouvait qu'être rejeté.

p. 190 Durant les débats publics, cette position ne fait surface qu'en de rares allusions. Mais le fait de la retrouver dans la documentation interne et privée rend vraisemblable l'hypothèse que l'opposition au texte, officiellement motivée par des raisons d'opportunité politique, ne cache en réalité et n'offre un masque à cette autre opposition plus radicale. Exprimer en public des attitudes d'hostilité et des jugements de condamnation envers les juifs, envisagés collectivement,

¹ Ibid., p. 638 s.

² Ibid., p. 639. Avec cette proposition Lercaro faisait sienne une suggestion du père Morlion (Fonds Lercaro, XIII, 220, lettre de Morlion du 24 juin).

³ AS V/2, p. 639.

⁴ AS V/2, p. 656 (lettre du 27 juillet de Felici à Liénart qui avait demandé des explications sur l'élimination de la phrase, *ibid.*, p. 655).

⁵ Ibid., p. 645.

⁶ Ibid., p. 646.

⁷ Ciappi renvoie pour cela à SAINT THOMAS, Somme théologique, III, q. 47, a. 5, ad 3.

⁸ AS V/2, p. 644.

⁹ Ibid., p. 645.

pouvait apparaître impossible, ou au moins «de mauvais goût», après la Shoah : cela risquait de rouvrir des polémiques déplaisantes et d'offrir de nouveaux arguments aux accusateurs de Pie XII. Les arguments politiques, fondés sur les dangers que l'on faisait courir aux chrétiens d'Orient, étaient en revanche dénués de compromissions idéologiques et devaient rencontrer – du moins pouvait-on le penser – une plus grande audience.

Cela dit, la position des Orientaux n'était pas du tout claire quant à ses motivations profondes. Si Edelby, un des champions de l'Église melkite, confiait à Congar que leur opposition serait en réalité purement tactique («les évêques ont pris les devants en disant aux gouvernements : ce n'est pas à nous qu'il faut vous en prendre, mais aux compagnies pétrolières»¹), le même Congar ne pouvait s'empêcher de noter que «Maximos a vraiment des réactions antisémites»² et Mgr Zazpe, non sans malice, résume ainsi une conversation avec un prêtre oriental : «Comme toujours : les juifs sont un peuple maudit»³. Du reste, Maximos IV, dans une déclaration du 30 novembre 1964, c'est-à-dire au lendemain de la clôture de la session et du premier *placet* d'ensemble par lequel le *De Judaeis* avait été voté au concile, tout en admettant que les juifs vivant au temps du Christ et les millions de ceux qui ont vécu depuis lors, ne pouvaient «être tenus pour personnellement responsables» de sa mort et par conséquent

p. 191 «objets d'actes de vengeance ou de destruction par haine ou par rancœur», n'hésita pas à affirmer qu'«une marque d'infamie [reste] imprimée sur leur front tant qu'ils restent éloignés du Christ Sauveur»⁴.

L'affaire était donc **complexe**, et **marquée de sédiments doctrinaux et de préjugés anciens** auxquels il n'était pas facile de renoncer, même si l'on n'osait pas les énoncer ouvertement. Dans les coulisses d'une séance de la Commission théologique, Mgr Seper reconnut clairement ce qui ne pouvait être admis officiellement : **«il faut bien avouer qu'il a existé et qu'il existe un antisémitisme chrétien fondé sur l'idée que les juifs ont tué le Christ»**⁵.

Reste le problème de la position de Paul VI : le fait qu'il ait accueilli les propositions de Ciappi et de Browne n'implique pas qu'il en ait partagé toutes les motivations. Durant les mois suivants, **Ratzinger** confiera à Congar que le destin de la déclaration sur les juifs était de nouveau incertain parce que le pape «serait convaincu de la responsabilité collective du peuple juif dans la mort du Christ» et que cela créerait «de nouvelles difficultés»⁶. Le témoignage ne manque pas d'autorité, même s'il ne peut être vérifié⁷. Une chose est évidente : en faisant siennes les propositions de Ciappi et de Browne, **Paul VI se montrait une fois de plus sensible aux arguments appelant au respect de la tradition et au devoir d'éviter des formulations qui, en quelque façon, pourraient sonner comme des démentis explicites de cette tradition.**

Le 7 juillet, Mgr Felici envoya aux Pères conciliaires le texte amendé selon les indications du pape, et c'est ce texte

p. 192 que **Bea** présenta à l'assemblée le 25 septembre. Ce fut un discours important : le problème des racines, y compris religieuses, de l'antisémitisme, que l'on avait cherché à écarter dans l'intersession, fut clairement posé à nouveau. «On sentait passer, écrivit Henri Fesquet, à travers les paroles du président du Secrétariat pour l'unité des chrétiens la chaleur humaine de **cet évêque allemand qui se sent solidaire de son pays coupable du plus grand génocide de tous les temps**»⁸. Bea releva d'abord **l'énorme intérêt de l'opinion publique pour ce schéma. Il faut être conscient que de l'approbation ou du refus qui l'accueillera dépendra le jugement positif ou négatif que beaucoup formuleront sur le concile**⁹. Ce n'est évidemment pas la seule ni la principale raison pour laquelle cette déclaration est nécessaire. Elle est exigée en effet par la fidélité de l'Église à suivre l'exemple d'amour du peuple juif offert par le Christ et les apôtres. Bea ne cache pourtant pas que l'attente et l'intérêt qui l'entourent rendaient également impossible de retirer cette question de l'ordre du jour du concile, comme certains Pères l'avaient demandé. Le Secrétariat a mis tous ses soins à réviser le texte, et la Commission de coordination aussi sait bien – ajouta Bea, et c'était une façon implicite de relever qu'une partie au moins des corrections apportées étaient de la responsabilité de cet organisme – combien de temps a coûté l'examen de ce texte si bref¹⁰.

La partie la plus longue de son rapport fut consacrée à **la question du «déicide»**, une question – précisa Bea – pour laquelle avaient été introduits dans le schéma les changements les plus importants. Sans le demander explicitement, il était évident par l'ampleur et la richesse de son argumentation que Bea entendait pousser le concile à réintroduire dans le texte le sujet supprimé. La question de fond était élémentaire : est-il possible de juger les juifs en tant que tels coupables de la condamnation et de la mort du Christ ? Les journaux en avaient largement discuté, sans que le Secrétariat

¹ Journal, 13 octobre. Semmelroth aussi, commentant la demande du cardinal Tappouni d'éliminer le schéma de l'ordre du jour du concile, pressent dans l'attitude des patriarches orientaux de pures raisons d'opportunité : «Ils doivent parler ainsi à cause de leur situation politique, car il n'est pas sûr qu'ils pensent de la sorte» (ST, 28 septembre).

² Journal, 7 octobre.

³ Journal Zazpe, 10 octobre.

⁴ *Discorsi di Massimo IV al Concilio*, Bologne, 1968, p. 422. Voir à ce sujet J. OSTERREICHER, «Erklärung... », p. 448. **Le saint synode de l'Église melkite, dans une note du 3 septembre, adressée à toutes les autorités du concile, avait déjà réaffirmé «la responsabilité effective et collective des juifs» dans la mort du Christ, rappelant qu'«eux-mêmes, par la bouche de leurs ancêtres», avaient dit : «Que son sang retombe sur nous et sur nos enfants»** (Discorsi..., p. 418 s.).

⁵ Journal Congar, 12 novembre.

⁶ Ibid., 3 avril 1965.

⁷ **Il faut rappeler aussi que, dans une homélie prononcée le dimanche de la Passion 1965, Paul VI dit quelques phrases qui rappelaient le rôle collectif des juifs dans la mort du Christ, suscitant les regrets, les critiques et les demandes d'explications de la part des représentants du judaïsme italien et international** (voir ICI 239, mai 1965, p. 16, et pour le passage en question, *Encicliche e discorsi di Paolo VI*, V, Rome, 1965, p. 370).

⁸ *Le journal du Concile...*, p. 481. **Sur le rôle décisif de Bea pour mener la déclaration à bon port et sur son engagement passionné, voir les belles pages de G. M. RIEGNER, *Ne jamais désespérer...*, p. 354 s., 375-381, 388-391.**

⁹ AS III/2, p. 558.

¹⁰ Ibid., p. 558 s.

p. 193 - eut soin de souligner Bea - y ait aucune part. **Les juifs voient dans cette accusation la racine principale de l'antisémitisme et donc des persécutions qui les ont frappés au long des siècles.** Rappelant ce qu'il avait dit l'année précédente, Bea repoussa cette affirmation. Mais il reconnut que nombre d'exemples de l'histoire montrent que la conviction de la culpabilité des juifs en tant que tels pour la mort du Christ avait induit les chrétiens à les considérer comme un peuple déicide, maudit et réprouvé par Dieu, et donc à les mépriser et à les persécuter. D'où la demande que les juifs d'aujourd'hui adressent au concile : affirmer solennellement que la mort du Seigneur ne peut être attribuée au peuple juif comme tel. La question à laquelle il faut répondre est donc inéluctable : une telle déclaration est-elle possible de la part du concile ? Et, si elle est possible, comment doit-elle être faite et quelle doit en être la teneur ?¹

Bea examina ensuite, de façon synthétique, les données principales tirées des récits évangéliques. Non seulement ceux qui condamnèrent Jésus n'avaient pas pleinement conscience de ce qu'ils faisaient - les paroles de Jésus lui-même, de Pierre et de Paul l'attestent -, mais tout le peuple juif ne peut certainement pas être tenu pour responsable, alors qu'il était dispersé dans un grand nombre de territoires de l'Empire romain. Encore moins le peuple juif d'aujourd'hui peut-il être accusé de tels actes. Il s'agit d'une argumentation que Bea eut soin de réitérer deux fois. Demandant au concile de voir bien clairement les divers aspects de la question pour juger cette partie de la déclaration, il suggérait de toute évidence une modification, celle qu'il avait déjà demandée à Felici par sa lettre du 27 juin et que Paul VI avait refusée. Il ne jugea naturellement pas

p. 194 opportun de critiquer le texte soumis à l'assemblée : il souligna seulement que sa rédaction avait pris beaucoup de temps et demandé beaucoup de discussions ; qu'une fois rendu publique (« j'ignore par quel chemin ») beaucoup, catholiques ou non, avaient demandé que la question du « déicide » soit traitée dans la déclaration ; que l'on n'avait pas envisagé de reconvoquer le Secrétariat pour lui soumettre les modifications introduites dans le texte soumis en mars.

Il présenta ensuite brièvement les parties nouvelles, particulièrement importantes dans les conditions actuelles du monde, soit pour les contacts qui s'instaurent entre des représentants des religions non chrétiennes et l'Église catholique, soit parce que toutes les religions sont désormais piégées par l'irrégiosité pratique et par l'athéisme théorique militant. Quand le Secrétariat pour l'unité commença de s'occuper de ce sujet, il n'y avait pas encore de Secrétariat pour les non-chrétiens ; on a donc choisi de se tourner vers certains experts nouveaux, en développant le texte selon les idées suggérées par la Commission de coordination.

Après avoir éclairé le rapport unissant la déclaration au schéma *De œcumenismo* (extérieur à celui-ci pour souligner que l'œcuménisme concernait les relations entre chrétiens, mais pourtant lié de quelque manière, pour relever le lien particulier qui unit les chrétiens au peuple de l'ancienne Alliance), Bea conclut en remarquant encore une fois l'importance du sujet et en redisant que la question n'était et n'entendait être en aucune façon politique (« nous ne parlons pas ici du sionisme ni du statut politique d'Israël... »). Mais il prit de front les critiques plus ou moins souterraines qui lui avaient été adressées : il ne s'agit pas d'exalter ou de reconnaître des privilèges particuliers au peuple juif ni de faire un examen complet de la situation présente ou passée. L'objet de la déclaration est de faire en sorte que l'Église imite l'amour du Christ et des apôtres et se renouvelle à son imitation. La fin de son discours, efficace et d'un grand effet, **voyait dans la question particulière du rapport et de l'attitude envers le peuple juif un moment essentiel de cette perspective générale de renouveau de l'Église que Jean XXIII avait tracée pour le concile** : « Alors donc que l'Église, dans ce concile, s'emploie à sa propre rénovation, et selon

p. 195 l'expression remarquée du S. Pont. Jean XXIII de vénérable mémoire, est occupée à se revigorer dans une plus grande ferveur de sa jeunesse, il semble qu'elle doive s'occuper aussi de cette question, afin qu'elle se renouvelle également sur celle-ci. Et ce renouvellement est d'une telle importance qu'il vaut la peine de s'exposer au risque que certains peut-être utilisent improprement cette déclaration à des fins politiques. Il s'agit en fait de nos devoirs envers la vérité et la justice, du devoir d'imiter fidèlement et encore plus étroitement le Seigneur Jésus-Christ Lui-même et Ses apôtres Pierre et Paul. Procédant ainsi, l'Église et ce concile ne peuvent en aucune manière tolérer qu'une telle démarche inclue aucune perspective ou raison politique »².

Le débat, **suivi par la presse avec un intérêt passionné**, commença le 28 septembre, après la conclusion des dernières interventions sur le *De libertate religiosa*, et il occupa deux congrégations générales entières. « Aujourd'hui, ce fut le grand jour du concile durant cette session », écrivit G. Vallquist dans sa chronique³. Ce fut un débat engagé et tendu, avec des moments de forte émotion ; on savait, commenta Osterreicher, qu'on ne parlait pas de principes abstraits, mais **du problème le plus concret de tous** : « la rencontre entre l'homme et l'homme, entre Dieu et l'homme »⁴. Le petit groupe de prélats et de théologiens qui avait mené avec ténacité le combat pour que le concile prenne en compte une

¹ Ibid., p. 559 s. Sur cette question, à la fin de l'été 1962, Bea avait préparé un article pour la *Civiltà Cattolica* (« Sono gli ebrei un popolo "deicida" e maledetto di Dio ? »), alors non publié à la demande de la Secrétairerie d'État, de crainte des réactions négatives des pays arabes (il parut pourtant, avec quelques modifications, et sous la signature du père L. von Hertling, s.j., en octobre 1962, dans *Stimmen der Zeit*, et fut diffusé sous cette forme en traduction italienne et envoyé aux Pères conciliaires l'année suivante par un juif génois, Raffaele Nahum ; voir L. SESTIERI et G. CERETI, *Le Chiese cristiane...*, p. 26 ; copie au Fonds Florit, 889). On le trouve maintenant dans *CivCat* 133 (1982), vol. I, 430-446, et dans L. SESTIERI et G. CERETI, p. 26-43.

² AS III/2, p. 564.

³ Das zweite Vatikanische Konzil, Nuremberg, 1966, p. 292 (cité dans J. OSTERREICHER, p. 441). On trouvera des extraits de presse, avec une attention particulière aux réactions juives, israéliennes et arabes, dans *Freiburger Rundbrief* XVI-XVII (1964-65), n° 61-64, p. 21-31 ; ICI 229, 15 octobre 1964, p. 17-18 ; *Herder-Korrespondenz*, XIX, cahier 5, février 1965, p. 199 s. ; voir aussi CAPRILE, IV, p. 89-93 ; R. LA VALLE, *Fedeltà del Concilio. I dibattiti della terza sessione*, Brescia, 1965, p. 112-114.

⁴ « Erklrung... », p. 441.

question dont on ressentait toute l'urgence se sentit conforté par la constatation que de nombreux Pères avaient adhéré à ses intuitions¹. **Mais la voix de l'opposition se fit aussi plus forte.**

Si les patriarches orientaux, par une brève intervention du cardinal Tappouni, réitérèrent leur hostilité à ce que le

p. 196 concile se prononce sur cette question, en alléguant à nouveau de pures raisons d'opportunité², il ne manqua pas cette fois de voix qui, refusant ou écartant les motivations sur lesquelles reposait le texte, laissèrent transparaître, plus ou moins ouvertement, d'autres raisons plus substantielles et de fond qui inspiraient leur perplexité et leur méfiance, voire **leur opposition pure et simple**. Ainsi du cardinal de Séville Bueno y Monreal, qui proposa entre autres que l'on élimine de la déclaration la recommandation faite aux catéchistes et aux prédicateurs «de ne pas présenter les juifs comme maudits, déicides, etc. : aujourd'hui personne ne le pense plus et le seul fait de le rappeler serait irritant»³ ; pour l'évêque de Gdansk, «toute allusion à la culpabilité éventuelle du peuple juif dans la mort du Christ est cause de confusion, d'un côté, et de l'autre, d'après réactions : c'est pourquoi tout ce paragraphe devrait être supprimé»⁴. Il estimait en outre qu'on devait exprimer l'espoir que tous les non-chrétiens se réuniraient un jour dans l'Église⁵. Le plus explicite dans la critique fut Ruffini. Avec son intervention émergèrent pour la première fois dans l'aula les véritables raisons de ceux qui, à la Curie et dans la minorité conciliaire, s'étaient jusqu'alors opposés au décret, masquant leur opposition derrière celle des patriarches orientaux ou manœuvrant par des chemins de traverse, via la Secrétairerie d'État et la Commission de coordination.

Il ouvrit son discours d'une manière apparemment conciliante. Il se déclara en effet d'accord avec Bea pour nier que l'on puisse attribuer au peuple juif dans sa totalité («in universum») la faute de la crucifixion du Christ, et qu'on puisse donc l'appeler «déicide», mais cela surtout, ajouta-t-il, «parce que le mot "déicide" exprime une sottise, car nul ne peut tuer Dieu»⁶ - c'était une façon comme une autre de dire que le document ne devait pas parler de «déicide», en oubliant toutefois, comme l'observa l'auxiliaire de San Antonio, Leven, qu'il ne s'agissait pas de discuter de la

p. 197 cohérence philosophique ou théologique du terme, mais d'éliminer du langage «un mot d'exécration et d'infamie, inventé par les chrétiens et utilisé pour offenser et persécuter les juifs», un mot par lequel on justifia jadis les excès et le meurtre de ceux-ci⁷. Mais c'est justement ce point de vue que Ruffini entendait nier en bloc. Pour lui, il n'y avait pas besoin en effet d'inviter les chrétiens à aimer les juifs, parce que, croit-on comprendre, ils l'avaient toujours fait : cette affirmation lui permettait d'exalter en passant l'œuvre de protection exercée à leur égard lors de la dernière guerre, «empêchant qu'ils soient déportés et, donc, qu'ils meurent»⁸. **Ce sont plutôt les juifs qu'il fallait inciter à aimer les chrétiens, tiens, ou au moins à ne pas les opprimer.** Ruffini introduisait ainsi quelques-uns des thèmes classiques de l'antisémitisme catholique :

«Il n'échappe à personne que les juifs suivent encore aujourd'hui la doctrine du Talmud, selon laquelle les autres hommes sont méprisés car ils sont semblables à des bêtes ; tous savent bien aussi qu'ils sont souvent ennemis de notre religion. En effet, pour en donner confirmation par un seul exemple, n'est-il pas vrai que la secte pernicieuse des francs-maçons, répandue partout, dont les membres sont passibles de l'excommunication réservée au Siège apostolique, parce qu'elle a pour habitude d'ourdir des complots contre l'Église est soutenue et favorisée par les juifs ? Aussi voudrais-je que, dans la déclaration soumise à notre discussion, les juifs soient exhortés avec force à répondre par l'amour à l'amour avec lequel, en toute sincérité, nous les traitons»⁹.

Dénonciation du «juif talmudiste», ennemi du nom chrétien, fourrier de la maçonnerie et donc artisan des complots contre l'Église : les accusations dont Ruffini se fait le porte-voix proposent quelques-uns des thèmes au travers desquels depuis le début du concile - en un crescendo qui atteindra son point culminant lors de l'intersession suivante et durant la quatrième session - une bruyante propagande antisémite,

p. 198 par livres, brochures et tracts diffusés parmi les Pères, revendiquait, comme jadis, le droit et le devoir des catholiques de se défendre contre «l'agression juive». Opérant en marge du concile, dans une évidente communion d'idées et d'orientations avec les évêques animateurs du «**Coetus internationalis patrum**», il s'agissait d'un activisme dont le contenu ne se distinguait en rien de celui qui, de la fin du XIX^e siècle aux années trente du XX^e, avait affirmé avec une récurrence monotone la propagande catholique antisémite. Et avec ces thèmes habituels refaisaient surface des personnages qui avaient déjà été les protagonistes de telles campagnes durant les années trente, comme le comte **Léon de Poncins**, auteur de l'opuscule **Le Problème juif face au Concile**¹⁰. «Antisémitisme pas mort !» écrivit le père Congar dans son Journal du 28 septembre, en apprenant que tous les évêques avaient reçu «sous enveloppe close» un imprimé, «prétendant que le cardinal Bea est de descendance juive»¹¹. Le fait que des voix catholiques, celles de cardinaux ayant autorité et

¹ Ibid., p. 448.

² AS I11/2, p. 582.

³ AS I11/3, p. 12. Voir pourtant CAPiL.E, IV, p. 82 et n. 13.

⁴ Ibid., p. 23. Voir CAPRIL.E, IV, p. 84.

⁵ Ibid.

⁶ AS III/2, p. 585.

⁷ AS III/3, p. 31. Voir aussi CAPRILE, IV, p. 85.

⁸ AS III/2, p. 586.

⁹ Ibid. Les allusions de Ruffini au Talmud sont discutées et réfutées par J. OSTERREICHER, p. 447, n. 105.

¹⁰ Copie de l'édition française au Fonds Carli, 15.19, avec une dédicace autographe de l'auteur. Voir ici p. 179, n. 1. Pour son activité de publiciste dans les années trente, voir R. SCHOR, *L'Antisémitisme en France pendant les années trente*, Paris, 1992, p. 34 s. et passim.

¹¹ Journal, 28 septembre. Sur cet épisode, voir J. OSTERREICHER, p. 469.

d'évêques, expriment des orientations et des idées opposées à la tradition de l'antijudaïsme chrétien, ou pire, en reconnaissent les dégâts et les responsabilités dans la diffusion de l'antisémitisme, est perçu comme la preuve tangible de **l'infiltration ennemie dans les rangs de l'Eglise**¹.

p. 199 Ce sont des opinions extrêmes, des vestiges du début du siècle, dont il est difficile de mesurer la consistance et l'extension. Mais elles ne manquaient pas de contacts parmi les Pères : des idées substantiellement semblables circulaient parmi les chefs et les adhérents du «Coetus». Ce n'est pas un hasard si les notes manuscrites de Mgr de Proença Sigaud, préparées pour le *votum* de la phase préparatoire, citent parmi leurs sources autorisées le volume d'**Emmanuel Barbier**, *Les Infiltrations maçonniques dans l'Eglise* (1910), entièrement consacré à démontrer et à dénoncer la pénétration sectaire, menée par les juifs, dans la hiérarchie et le clergé². Quand **Berto, théologien de confiance de Marcel Lefebvre**, écrivit à Carli le 29 juin 1965, commentant ses écrits sur la question, il exprimait le jugement et les critères qui guidaient une partie au moins de la minorité conciliaire dans son opposition au schéma : **«Les juifs sont si habiles qu'ils sont parvenus à diviser les chrétiens à leur sujet. La vraie attitude chrétienne à l'égard des juifs est définie doctrinalement par saint Thomas et in praxi par le *ius Iudaicum* des anciens États pontificaux. Comme "l'intelligentsia" catholique dans presque**

p. 200 tous les pays, sous des influences judéo-maçonniques, regarde aujourd'hui le règne intellectuel de saint Thomas comme une tyrannie, et le principat temporel des Papes comme un monstrueux et millénaire attentat des Pontifes romains contre l'Évangile, on criera contre vous sans même chercher à vous comprendre»³.

Dans le débat public, l'intervention de Ruffini resta isolée dans son caractère explicite. Parmi la trentaine d'interventions entendues au cours des deux congrégations générales, la plus grande partie se prononça en faveur du schéma, fût-ce avec des insistances et des justifications différentes. Les motivations originelles, qui voyaient dans la Shoah la raison première pour le concile de se prononcer sur la question, revinrent avec des expressions très vigoureuses dans les discours des cardinaux Cushing et Ritter, et d'évêques comme Seper, Méndez Arceo, Elchinger, Leven⁴. «Je me demande, Vénérables Pères – tonna Cushing –, si nous ne devons pas confesser humblement devant le monde que les chrétiens, trop souvent, n'ont pas agi en vrais chrétiens fidèles au Christ dans leurs relations avec les frères juifs. Combien en ont souffert à notre époque ! Combien sont morts à cause de l'indifférence des chrétiens, à cause de leur silence ! Il n'est certes pas nécessaire d'énumérer les crimes commis en notre temps. S'il n'y a pas eu beaucoup de voix chrétiennes qui se sont élevées contre ces grandes injustices dans les années récentes, nos voix maintenant doivent se faire humblement entendre»⁵. «Les persécutions particulièrement atroces dont les juifs furent victimes en notre siècle réclament une déclaration du concile», releva Seper⁶. Et Elchinger, après avoir rappelé le rôle exemplaire, quant au rapport étroit avec les Ecritures, que les juifs peuvent assumer vis-à-vis des

¹ C'est ce que soutenait, dès l'ouverture du concile, le volume de **M. PINAY, *Complotto contra la Chiesa***, Rome, 1962, p. 617 (il s'agit de la traduction italienne de l'ouvrage original espagnol). Sur la présence de ce thème dans la littérature antisémite circulant en marge du concile, voir J. OSTERREICHER, p. 467 s. Mais il se trouve exprimé aussi dans la correspondance privée de personnages non négligeables de la Rome ecclésiastique. On mesurera l'hostilité envers la déclaration et la violence du discours antijuif circulant dans ces milieux à la lecture des nombreuses lettres que le père Luigi Macali, professeur de théologie morale à la Faculté pontificale Saint-Bonaventure, écrivit à Mgr Carli durant cette période, pour soutenir sa campagne de presse contre la déclaration et ses positions. Voir, par exemple, ce qu'il écrivait le 12 juin 1965: «J'ai reçu trois copies du deuxième article sur la question juive et mes collègues et moi vous remercions sincèrement. Où sont et que font les soi-disant bien-pensants, type [...] Parente, Piolanti, Garofalo, Pallazzini, etc ? Sont-ils en attente des événements, ne veulent-ils pas compromettre leur carrière, ne pas se faire d'ennemis, font-ils les malins ? En attendant, le terrain est occupé par les moins avisés, les plus anticonformistes, les chasseurs d'aventure [...] et c'est ainsi que dans les diverses rencontres et batailles entre les divers courants du concile les voyous ont toujours ou presque toujours le dessus [...]. L'histoire dira peut-être bientôt que sur la question juive tous ne se sont pas rendus à la puissance de l'or, à la violence de la pression morale et pas seulement morale, elle dira que, tous [...] n'ont pas voulu condamner encore une fois le Christ pour absoudre Barrabas. **Mais où va l'Eglise romaine ?** Les ennemis mortels de l'Église célèbrent en secret des orgies et des bacchanales de joie pour avoir réussi à obtenir qu'elle se détruise elle-même de ses propres mains [...] **Depuis le début et jusqu'à ce jour, tous les maux et toutes les persécutions de l'Église sont sortis des synagogues [...] ils ont été le fait ou ont reçu le soutien des descendants de Juda, et aujourd'hui l'Eglise est arrivée au point de s'accuser elle-même et d'absoudre allégrement son plus ancien et son plus mortel ennemi»** (Fonds Carli, 28.23). La lettre du 21 mai 1966, qui reprend les thèmes les plus classiques de l'antisémitisme catholique, est d'un ton encore plus enflammé : **«On a le souffle coupé quand on pense à la haine féroce et implacable avec laquelle les juifs ont persécuté et continuent de persécuter Jésus-Christ et Son Église [...]. Maçonnerie et communisme sont des ennemis mortels et déclarés de l'Église. La maçonnerie sue le judaïsme par tous ses pores. Le communisme a été imaginé, lancé et animé par les juifs. Mais sur le rôle des juifs dans la maçonnerie et dans le communisme personne ne dit rien [...]. Une véritable conjuration du silence. Les juifs sont les maîtres de tout l'or et de toute la richesse du monde, aux juifs obéissent la presse, la radio, le théâtre, la télévision du monde entier. Depuis qu'ils sont sortis du ghetto, depuis qu'ils ne portent plus de signe de reconnaissance, ils sont devenus les maîtres incontestés du monde [...]. Il serait temps de faire un manifeste intitulé : "Non-juifs du monde, unissez-vous". Peut-être alors réussirait-on à mettre un frein au pouvoir néfaste, anti-humain et anti-chrétien de cette race véritablement diabolique»** (Fonds Carli, 25.19).

² Fonds de Proença Sigaud, IV 6, p. 2.

³ Fonds Carli, 28.3

⁴ Voir AS III/2, 593 s., 599 s. ; III/3, p. 13 s., 17 s., 26 s., 31 s.

⁵ AS III/2, p. 594. A cette occasion aussi, le ton passionné sur lequel le cardinal américain lut son discours ne facilita pas sa compréhension : «il parle avec feu en un latin cocasse qui amuse tout le monde», écrivit Jacques Dupont (Journal, 28 septembre). La notation n'est pas simplement pittoresque : elle met en évidence le problème général de communication qui provenait de tant d'interventions lues en latin avec les prononciations les plus variées, qui échappaient donc à la compréhension de beaucoup de Pères.

⁶ AS III/3, p. 13.

p. 201 chrétiens, n'hésitait pas à affirmer : «**Les juifs attendent de notre concile œcuménique une parole solennelle de justice.** Nous ne pouvons nier que non seulement en ce siècle, mais aussi dans les siècles passés, des crimes contre les juifs ont été perpétrés par des fils de l'Église et trop souvent, même à tort, au nom de l'Église. Nous ne pouvons ignorer que l'histoire nous offre des exemples de tourments, d'offenses, de violations de la conscience, de conversions forcées. Et enfin nous ne devons pas nier que jusqu'à une époque récente, tant dans la prédication que dans les livres de catéchèse, se sont trop souvent insinuées des erreurs qui offensent l'esprit du Nouveau Testament : pourquoi ne pas tirer de l'esprit de l'Évangile la magnanimité pour demander, au nom de tous ces chrétiens, pardon pour tant de souffrances ?»¹

De nombreux Pères critiquèrent durement les modifications imposées au texte durant l'intersession. «La présente déclaration – observa Heenan, qui était membre du Secrétariat – est moins bienveillante, moins amicale. Le document préparé par le Secrétariat pour l'unité, qui avait tenu compte avec grand soin des observations des Pères conciliaires, ne correspond pas au document que vous avez entre les mains. Je ne sais qui sont les experts qui ont confectionné ce nouveau texte. Je confesse candidement ne pas croire qu'ils l'aient écrit délibérément en termes moins ouverts et généreux. Peut-être n'étaient-ils pas très **experts à problèmes œcuméniques**».²

Dans une évaluation globalement positive du schéma et de sa nécessité pour la vie même de l'Église, certaines

p. 202 interventions soulignèrent aussi explicitement l'importance d'une attention nouvelle et différente aux valeurs du judaïsme actuel³, alors que d'autres mirent en garde contre l'utilisation de formules qui pourraient sonner comme une invitation à la conversion, rappelant ainsi les conversions forcées et le prosélytisme de jadis⁴. Heenan en particulier, abordant le problème en termes généraux, dessina des attitudes et des manières d'être qui comprenaient une approche entièrement nouvelle de la part de l'Église vis-à-vis de croyances religieuses et d'orientations d'idées qui lui sont étrangères : «Qu'il me soit permis en outre de **déclarer que le problème des conversions, tant d'individus que de communautés entières, n'a pas sa place dans le contexte du mouvement œcuménique.** L'œcuménisme s'occupe en effet uniquement de l'examen mutuel des croyances religieuses respectives. Les parties en dialogue ne cherchent pas à remporter une victoire, mais à croître dans la compréhension et l'estime réciproques»⁵.

L'intervention de Lercaro proposa un autre point de vue sur les causes qui rendaient nécessaire une déclaration sur les juifs et sur les rapports de l'Église avec le judaïsme, en déplaçant, pour ainsi dire, le plan de l'analyse et du débat⁶. Pour lui, en effet, ce n'étaient ni principalement ni à proprement parler des événements extérieurs qui en suggéraient **l'urgence** («pas les événements historiques de la dernière guerre, qui ont pourtant bouleversé tout homme de bonne volonté»⁷), mais une **conscience plus mûre** de la part de l'Église de «quelques-uns des aspects les plus surnaturels de son mystère essentiel et du contenu le plus précis de sa vie concrète». C'est de cette conscience plus mûre exprimée dans les

p. 203 constitutions *De Ecclesia et De sacra liturgia* que découle, «comme un fruit naturel et un complément nécessaire» la *Declaratio de Judaeis*. Lercaro nie - et c'est le passage fondamental de son intervention - qu'on puisse se contenter d'évoquer ce que «l'Église a, dans le passé, hérité du peuple juif»⁸ : «**Le peuple de l'Alliance a, aux yeux de l'Église catholique, non seulement une dignité et une valeur surnaturelle pour le passé et pour les origines mêmes de l'Église, mais également pour le présent et pour ce qu'il y a de plus essentiel, de plus élevé, de plus religieux, de plus divin et de plus permanent dans la vie quotidienne de l'Église**».

La Parole de Dieu et l'eucharistie («préfigurée par l'Agneau pascal et par la manne et volontairement réalisée par le Christ dans le cadre de la *haggadah* pascalle des juifs»), autrement dit les moments centraux de la liturgie, «réalisent mystérieusement, aujourd'hui encore, **une communion effective entre l'assemblée liturgique, constituant l'Église du Christ dans son acte le plus parfait, et le qahal sacré des enfants d'Israël : aujourd'hui aussi elles nourrissent un "commercium" plus profond de paroles et de sang, d'Esprit et de vie, par lequel chaque jour, au moment culminant de la messe, nous pouvons légitimement proclamer Abraham notre père...**»⁹

La revendication par Lercaro d'un «**lien objectif et actuel entre nous et eux, d'une nature et d'une intensité toute**

¹ Ibid., p. 28.

² Ibid., p. 37 s. Dès juillet 1964, le père Schmidt, secrétaire de Bea, dans une conversation avec le père Tucci, relevait ceci à propos du *De Judaeis* : «le Secrétariat pour l'unité a été proprement maltraité : aucun de ses représentants n'a été tenu au courant des discussions de la Commission de coordination et aucun n'a été invité à exposer le point de vue du Secrétariat dans cette Commission. En conséquence si les évêques - comme c'est probable - critiquent le nouveau texte, le Secrétariat se propose de considérer l'hypothèse d'une intervention pour déclarer comment les choses se sont passées» (Journal Tucci, notes dactylographiées du 12 juillet). Dans le débat public, les Pères suivants se prononcèrent pour une reprise des formulations originelles, en critiquant les modifications apportées : les cardinaux Liénart (AS III/2, p. 580 s.), Frings (ibid., p. 583), Léger (ibid., p. 591), Cushing (ibid., p. 593), Kong (ibid., p. 595), Meyer (ibid., p. 596 s.), Ritter (ibid., p. 600) ; et les évêques Pocock (ibid., p. 602), Seper (AS II113, p. 15), Méndez Arceo (ibid., p. 31 s.), Heenan (ibid., p. 37 s.), Shehan (ibid., p. 45 s.), Podestà (ibid., p. 51).

³ Voir par exemple, AS III/2, p. 604 s. (Daem) ; II1/3, p. 26 s. (Elchinger).

⁴ Voir par exemple, AS II1/2, p. 600 (Ritter) ; III/3, p. 28 (Elchinger) et 39 s. (O'Boyle).

⁵ AS III/3, p. 38.

⁶ AS II1/2, p. 587-590. Texte dans G. LERCARO, *Per la forza dello spirito*, Bologne, 1984, p. 103-109. L'intervention fut l'œuvre de Giuseppe Dossetti, comme on le voit à l'original italien autographe conservé au Fonds Dossetti, II 204b (douze feuilles). Les citations qui suivent sont tirées de la transcription dactylographiée, de quatre feuilles, datée du 28 novembre 1964, qui présente quelques variantes marginales par rapport à l'autographe.

⁷ Fonds Dossetti, II 204b, f. 1.

⁸ Ibid., f. 2.

⁹ Ibid.

particulière», le conduisait à réclamer une **«reconnaissance» explicite «d'une fonction que les juifs peuvent encore remplir dans l'économie présente [...] en tant que porteurs d'un certain témoignage biblique et pascal**». Elle l'amenait aussi à réclamer, en référence à Romains 11, 2 (*«non reppulit Deus plebem suam quam praescivit»*) et à Romains 11, 29 (*«sine poenitentia sunt dona et vocatio Dei»*), qu'on ne parle pas d'«adunatio» entre le peuple juif et l'Eglise (*«la formule [...] pourrait être entendue de manière équivoque [...] de manière matérielle et extrinsèque, c'est-à-dire comme l'effet d'un* **prosélytisme irrespectueux qui n'est pas dans les intentions de l'Eglise et certes pas dans les intentions de notre**

p. 204 **concile**»), mais seulement selon la «certitude de Paul, pour qui les enfants d'Israël restent bien-aimés et marqués par l'amour de Dieu : «Cet amour de Dieu sans repentance se révélera pour eux dans le futur comme dans le passé, et il se révélera par des voies dont nous devons respecter le mystère religieux, cachées comme elles le sont dans l'abîme de la sagesse et de la science de Dieu, et donc non identifiables sous les modes humains de la propagande et de la persuasion extérieure, ou en tout cas des évolutions historiques, mais seulement dans une tension eschatologique vers la commune Pâque messianique éternelle»¹.

C'était une première tentative d'élaboration d'une autre théologie du judaïsme, qui évitait de faire de sa tenace permanence dans les siècles chrétiens un simple résidu desséché, privé de toute fonction vitale et spécifique. Si elle mettait ainsi de côté les raisons historiques, liées aux persécutions antijuives et à la Shoah, qui avaient inspiré et guidé la naissance du document, et si elle évitait donc d'entrer dans un ensemble de problèmes qui impliquaient une mise en question directe d'aspects importants de la pastorale et de l'action de l'Eglise, le terrain choisi n'en était pas pour autant moins pénible et préoccupant pour les opposants : parce que la position de Lercaro traçait un **changement radical du point de vue et du jugement de l'Eglise** (appelée «Verus Israel» dans la polémique antijuive traditionnelle, sanctionnant ainsi le dépassement définitif de l'Israël ancien, et la disparition totale de sa fonction) vis-à-vis du judaïsme et de son rôle historique².

La dernière intervention sur la *declaratio* fut prononcée le

p. 205 30 septembre, durant la 91^e congrégation générale, et ce fut une intervention critique. Mgr Gahamanyi, évêque de Butare au Rwanda, parlant au nom d'environ quatre-vingts Pères, releva «l'excès de louanges» à l'adresse des juifs et des musulmans, invitant à considérer le fait que leurs doctrines sont «fermées» au christianisme alors qu'au contraire l'animisme est plus «ouvert». Il concluait donc, en se réclamant aussi des raisons d'opportunité déjà avancées par d'autres, par la proposition que le schéma «ne soit pas sur les juifs, mais sur les non-chrétiens et qu'il fasse quelque mention spéciale des juifs et des musulmans»³.

Cette intervention venait d'un évêque africain, et nombreuses étaient les signatures de prélats africains qui apportaient ainsi dans l'assemblée des préoccupations et des sensibilités étrangères aux épiscopats européens et nord-américains. Mais ce n'est évidemment pas un hasard si figurent aussi parmi les signataires des hommes du «Coetus internationalis patrum», tel l'évêque de Campos, Antonio **de Castro Mayer**⁴ : encore une fois, les Pères qui s'opposent au schéma pour pour sauvegarder et défendre l'enseignement traditionnel, préférèrent, dans le débat public, masquer derrière les arguments d'autrui les diverses raisons de fond de leur propre opposition.

Ces raisons, qui reprenaient et répétaient les thèmes centraux de la polémique chrétienne antijuive, mais aussi des aspects de la position morale sur laquelle la culture intransigeante avait grandi et s'était nourrie, émergèrent en revanche clairement dans les animadversions écrites, qui échappèrent à la publicité des bureaux de presse. Ainsi le même Castro Mayer nia que l'on puisse déduire du patrimoine que les chrétiens ont hérité des juifs la nécessité d'instaurer avec eux «une attention et une estime réciproque» : **les juifs d'aujourd'hui sont en effet les successeurs de ceux qui selon saint Pierre ont livré Jésus à la mort, et selon saint Paul ont abandonné la justice de Dieu et endurci leur cœur**⁵. On ne peut donc parler de la même manière des juifs anciens et de ceux de notre temps ;

p. 206 ceux-ci, en effet, **par leur infidélité, «appauvrissent un tel patrimoine**⁶. Traditionaliste jusqu'au bout, l'évêque de Campos écrivait en outre qu'on ne pouvait condamner, comme le fait le schéma, les «*discriminationes*» entre les hommes : elles ne justifient pas les «*vexationes*», mais elles existent dans la nature et sont donc l'œuvre du Créateur. Élargissant ensuite son propos à une considération plus générale, il contestait le choix du Secrétariat de **toujours présumer la bonne foi des frères séparés : il faut estimer en effet que chacun reçoit la grâce suffisante pour reconnaître la vraie foi et entrer dans l'Église. Du moment qu'ils ne le font pas, «ils ne sont pas excusés. On pourrait**

¹ Fonds Dossetti, II 204b, f. 3.

² Dans les couloirs du concile, parmi les opposants et les critiques de la déclaration, ce fut un aspect qu'on ne manqua pas de repérer comme celui qui la viciait à la base. **Le père Daniélou, qui assumait désormais des positions de plus en plus éloignées de la ligne de la majorité conciliaire**, le releva explicitement dans une conversation privée avec le père Dupont : **«On a voulu affirmer que le peuple juif n'est pas un peuple comme les autres : ce qui correspond à l'idéologie juive, mais non à la théologie chrétienne ; pour nous, l'Israël charnel a perdu tous ses privilèges, et nous sommes les héritiers, et il n'est plus qu'un peuple comme les autres, exactement comme les autres»** (Journal Dupont, 12 octobre). Daniélou reprendra cette critique en termes moins directs à propos du texte voté par le concile le 20 novembre (voir «La déclaration *De Ecclesiae habitudine ad non christianos*, EtDoc, 3 juillet 1965, n° 8, p. 4).

³ AS III/3, p. 142.

⁴ Ibid.

⁵ Voir Ac 3, 13 ; 5, 20 ; Rm 10, 3 ; 11, 7 ; AS III/3, p. 161.

⁶ AS III/3, p. 161.

en effet supposer sans témérité qu'ils négligent la grâce offerte par Dieu¹. L'archevêque de Lourenço Marques proposa que l'on ajoute au schéma quelques mots pour demander «que ni les juifs ni d'autres ne nourrissent de la haine contre les catholiques»². L'œcuménisme, ajoutait Mgr Alvim Pereira, doit être pratique par tous : «Autrement serons-nous appelés (et peut-être le sommes-nous) "ingénus"». Il relevait en outre que les termes dans lesquels le schéma était rédigé «et d'autres événements du concile» **donnent l'impression que l'Église s'impute à elle-même «le fait que les juifs et les protestants ne lui soient pas revenus» ; c'est une idée fausse**. Baldini, évêque de Chiusi et Pienza, reprenant des analogies rassurantes proposées depuis longtemps par certains organes de presse catholiques, demanda que, à côté du nationalisme exagéré et du «culte de la race», dont sont issues les persécutions contre les juifs, **soit explicitement condamné aussi le sionisme**, «qui tombe dans la même erreur du nationalisme racial, ayant suscité les si cruelles persécutions déplorées à juste titre dans le schéma»³.

Les évêques orientaux, eux aussi, se découvrirent plus explicitement, en laissant de côté les raisons d'opportunité politique sur lesquelles ils s'étaient appuyés publiquement, pour invoquer cette fois des arguments beaucoup plus

p. 207 fondamentaux contre la rédaction du schéma : il est certain que seuls les juifs de Jérusalem eurent une part active à la mort du Seigneur. Mais il est non moins certain que les juifs de la diaspora confirmèrent cette sentence du refus du Christ, quand ils s'opposèrent à la prédication de Paul : **«Cette dureté de cœur que le peuple élu oppose au conseil divin n'est pas moins grave que la mort du Christ elle-même» ; elle ne peut être ni démentie ni passée sous silence**. Et bien qu'on ne puisse imputer aux juifs d'aujourd'hui le crime commis dans la passion du Seigneur, **il faut leur en imputer la conséquence, «c'est-à-dire la perte de l'élection et la condition misérable du fils premier-né écarté de la maison du Père» : par son péché, ce peuple est mort**. Son retour sera une résurrection des morts. Mais avant ce retour à l'église, maison du Père, **«il vit en dehors du conseil de Dieu et contre Lui, ce qui explique assez qu'il soit si inquiet et qu'il inquiète tout le monde»**⁴. Se référant à l'opposition des patriarches orientaux en cohérence avec cette position d'ensemble, Douville, évêque de Saint-Hyacinthe (Québec) rejetait la déclaration tout entière : **«Seule la franc-maçonnerie juidaïque se réjouira peut-être de celle-ci**, mais pour des motifs politiques ou par intérêt matériel»⁵.

L'attaque contre la déclaration était donc massive et globale : les arguments doctrinaux traditionnels, selon lesquels le «rejet» par Dieu du peuple juif découlait de son refus du Christ, offraient une fois encore **une base pour dénier aux juifs toute fonction religieuse positive et pour leur imputer un rôle néfaste dans l'histoire et dans la vie de la société**. Selon cette optique, toute révision, toute allusion critique, même implicite, à des comportements passés ou présents de l'Église qu'il faudrait corriger, était absolument impossible. Cette attaque provenait d'**un groupe** (si l'on excepte les évêques melkites) qui s'était déjà fait remarquer par **une opposition globale à la ligne progressivement assumée par le concile**. **Ce groupe d'opposants voyait avec terreur se profiler l'aveu de déformations et d'erreurs à corriger dans l'Église, et il considérait comme du devoir élémentaire des catholiques**

p. 208 - **et donc du concile - de défendre le dépôt traditionnel tout entier : la sauvegarde de l'identité catholique résidait dans cette défense, et là seulement**⁶. Cela dit, il s'agissait, comme tous les scrutins l'avaient démontré, d'une **opposition nettement minoritaire**. «C'est un fait : chaque fois que l'on vote, le vote est favorable», avait écrit Congar en une autre circonstance⁷, et il ne faisait pas de doute qu'il en serait de même dans ce cas, malgré l'intensité et le poids des pressions en cours, **dans et hors du concile**⁸.

La discussion d'ensemble, du reste, avait non seulement été largement favorable au schéma, mais en demandant une plus grande clarté et un renforcement du texte par rapport aux amputations et atténuations apportées au cours de l'intersession, elle avait entraîné, comme l'écrivit Henri Fesquet : **«une victoire éclatante pour le cardinal Bea** et un sévère échec pour la Commission de coordination qui a cru devoir atténuer la première version »⁹. Fort de ce consensus le Secrétariat se remit au travail : à la lumière des observations publiques et des *modi* présentés, il entendait procéder rapidement à une réélaboration, tant du *De libertate* que du *De Judaeis* afin de pouvoir les soumettre à l'approbation définitive avant la clôture de la session¹⁰. Mais les conditions qui se mettaient en place dans les coulisses étaient bien différentes.

LA CRISE D'OCTOBRE

L'orage éclata dans l'après-midi du 9 octobre (c'était un vendredi et il ne devait pas y avoir de congrégation générale dans les deux jours suivants). Une séance plénière du Secrétariat était prévue, qui devait examiner - en principe -

p. 209 le travail accompli par les sous-commissions chargées de réélaborer les deux *declarations*¹¹. Au début de la

¹ Ibid., p. 162.

² Ibid., p. 158.

³ Ibid., p. 159.

⁴ Ibid., p. 157 (Antoine Abed, évêque de Tripoli du Liban).

⁵ Ibid., p. 164.

⁶ Voir à ce propos les considérations détaillées de J. OSTERREICHER, p. 456.

⁷ Journal, 12 novembre 1963.

⁸ Voir la section suivante.

⁹ Le journal du Concile, p. 497.

¹⁰ Dès le lendemain de la clôture du débat la sous-commission du Secrétariat chargée de la réélaboration du *De judaeis* fut élargie à de nouveaux experts (Ahearn, Benoit, Hussar, Persich, Stransky, Ramselaar) ; voir à ce propos J. OSTERREICHER, p. 456.

¹¹ Parmi les experts chargés de la réélaboration du *De libertate* figuraient Mgr Pavan, les pères Hamer et Murray et le chanoine Thils ;

séance, Bea donna lecture, sans commentaire, de deux lettres qui lui étaient parvenues sous la signature de Mgr Felici, secrétaire du concile¹.

Dans l'une, datée du 9 octobre, Felici signifiait «le désir du Saint-Père que l'on procède à une nouvelle rédaction du texte *De libertate religiosa* parce que l'actuel ne semble pas répondre à l'objectif qu'on se propose». Bea devait donc choisir quelques membres du Secrétariat et, «avec quelques membres de la Commission doctrinale, assureraient la rédaction d'un nouveau texte». **Felici communiquait en outre que «de cette commission mixte feront aussi partie l'Éminentissime cardinal Michael BROWNE, les Excellences Marcel LEFEBVRE, Carlo Colombo et le Révérendissime P. Aniceto Fernández»**. Le nouveau texte devait être prêt pour le 20 octobre².

Dans l'autre, datée du 8 octobre, Felici informait Bea que le jour précédent, dans la séance conjointe du Conseil de présidence, de la Commission de coordination et des modérateurs, il avait été décidé, «suite au rapport de l'Éminentissime cardinal Secrétaire d'État et à des avis issus du débat [...] de traiter le sujet des juifs dans le chapitre deux du schéma *De Ecclesia*, où [...] l'on parle déjà du peuple d'Israël». Une commission mixte, formée de quelques membres du Secrétariat, choisis par Bea, et de quelques membres de la Commission doctrinale, choisis par Ottaviani, devra rédiger le nouveau texte «en tenant compte du contenu de la *Declaratio* récemment discutée dans l'aula, et des observations avancées par les Pères sur le sujet». Cette Commission devra présenter le nouveau texte aux organes directeurs du concile d'ici au 25 octobre³. Les mêmes lettres, elles aussi datées des 8 et 9 octobre, avaient été adressées par Felici au

p. 210 cardinal Ottaviani, président de la Commission doctrinale, pour les mesures relevant de sa compétence⁴.

«Dès la soirée du 9, écrit le père Rouquette, la nouvelle avait éclaté comme **une bombe dans le petit monde conciliaire**»⁵. En peu de temps, des indiscretions trop évidentes atteignirent aussi la presse, amplifiant l'émotion et l'alarme. Il était en effet difficile, à en juger sur les apparences, de nourrir quelque doute : il s'agissait d'une attaque de grand style contre les deux déclarations et le caractère qu'elles avaient pris. **Les quatre noms indiqués par Felici pour la réécriture du *De libertate*, dont au moins trois s'étaient déclarés résolument opposés aussi bien à son existence qu'à son contenu**, montraient de toute évidence dans quel sens et selon quels critères la nouvelle rédaction devait être entreprise. L'insertion, à cette étape des travaux conciliaires, de quelques phrases sur les juifs dans le chapitre II du *De Ecclesia* (par ailleurs déjà approuvé !), promettait de très lourdes répercussions politiques⁶, et vidait complètement le texte des intentions et des perspectives qui l'avaient fait naître. Mais il y avait plus : le Secrétariat lui-même était ainsi lourdement atteint dans sa dignité et dans son rôle de commission conciliaire ; et l'autorité et le prestige de son président, le cardinal Bea, en sortaient gravement compromis⁷. Tout cela ne pouvait rester sans répercussions importantes sur les travaux et les orientations d'ensemble du concile. **S'agissait-il d'une énième tentative de révolte des milieux anti-conciliaires de la Curie et de la minorité de l'assemblée, qui cette fois semblait devoir aboutir ?** Et dans cette circonstance, quel était le rôle joué par Paul VI, que l'on savait par ailleurs incertain et préoccupé par les tensions ou les divergences entre les Pères et leurs répercussions importantes à l'extérieur ? Que s'était-il donc passé pendant cette décade entre la clôture du

p. 211 débat sur les deux déclarations et ces interventions de l'autorité, qui interrompaient le travail en cours du Secrétariat et le privaient de deux de ses textes les plus importants, essentiels à son discours œcuménique ?

Si la documentation actuellement disponible ne permet pas de reconstituer l'événement dans tous ses détails, il reste toutefois possible d'établir quelques points fermes pour en repérer au moins les moments et les passages essentiels, ainsi que les protagonistes, les orientations et les préoccupations qui conduisirent à cette impasse.

Les instructions transmises par Felici à Bea et à Ottaviani unifiaient, pour ainsi dire, les deux déclarations dans une destinée commune qui prévoyait, pour le *De libertate* une réélaboration complète, pour le *De Judaeis* un nouvel emplacement qui entendait clairement en **modifier le caractère**. Mais ce point d'arrivée était en réalité le résultat de deux parcours différents qu'il faut reconstituer comme tels.

Il convient de commencer par une lettre que Cicognani avait adressée à Felici à la fin de septembre. Le secrétaire d'État, après avoir relevé, de façon assez énigmatique, que «le texte actuel du schéma conciliaire *De libertate religiosa* ne semblait pas répondre à l'objectif qu'il se proposait», communiquait «le désir de l'Auguste Pontife que l'on procède à une nouvelle rédaction dudit schéma en associant aux membres actuels de la Commission quelques autres personnes spécialement compétentes dans le domaine de la théologie et de la sociologie». Felici était chargé «de prendre les dispositions nécessaires»⁸.

Mgr De Smedt présidait la sous-commission ; voir Mgr MCGARTH, «Petite histoire... s, p. 26 et la «Note sur la situation du schéma *De libertate religiosa*» de Willebrands dans AS VI/3, p. 442. Pour le groupe chargé de la réélaboration du *De Judaeis* ; voir ici page ci-contre, n. 5.

¹ Voir J. OSTERREICHER, p. 449.

² AS V/2, p. 773.

³ Ibid., p. 763 s.

⁴ AS V/2, p. 764 s. et 774.

⁵ R. ROUQUETTE, *La Fin d'une chrétienté...*, p. 515.

⁶ Voir A. WENGER, III, p. 333 ; R. ROUQUETTE, p. 509 s. C'est Congar qui enregistre la rumeur, diffuse chez les Pères, d'une «déclaration sur les juifs [...] réduite à quelques lignes» (Journal, 10 octobre). Ce bruit se répandit en effet quand Cicognani eut déclaré dans la réunion des organes dirigeants du concile du 7 octobre qu'on devait se contenter d'insérer une «allusion» aux juifs dans le *De Ecclesia* et que, «en tout cas», le texte actuel de la déclaration serait raccourci (AS V/2, p. 754).

⁷ Voir R. ROUQUETTE, *La Fin d'une chrétienté...*, p. 514.

⁸ AS V/2, p. 702 s. Selon V. CARBONE, «Il ruolo di Paolo VI...», p. 134, il y avait à la base de cette lettre deux notes autographes de Paul VI du 24 et du 29 septembre ; la première manifestait son insatisfaction sur le texte actuel du *De libertate*, alors que la seconde précisait : «il faut le refaire, en associant à la commission quelques autres personnes compétentes, notamment en théologie et en so-

L'initiative, comme Felici le répétera du reste dans la lettre du 9 octobre qui entendait mettre en œuvre les instructions reçues, **venait donc de Paul VI** : elle manifeste, au moins

p. 212 indirectement, son insatisfaction du texte du *De libertate*, au point de suggérer «une nouvelle rédaction», au lieu d'une réélaboration plus ou moins ample qui, comme de coutume, devait revenir au Secrétariat après le regroupement et l'examen des *modi* reçus des Pères. Il ne manque d'ailleurs pas d'indices pour prouver que le texte soumis à l'assemblée n'avait pas rencontré son approbation. Une note manuscrite du 24 septembre exprime sa profonde perplexité : «Le schéma *De libertate religiosa* ne semble pas bien préparé»¹. Recevant le 6 octobre le cardinal Siri, il lui «avait dit clairement que le schéma ne lui allait pas»², et il n'y a pas de raison de douter du témoignage de l'archevêque de Gênes.

En revanche, les raisons de ce jugement ne sont pas claires. Il n'y a pas lieu de penser qu'il impliquait de sa part une adhésion aux thèses de fond de ceux qui, dans l'aula, avaient critiqué le schéma en se réclamant du *Syllabus* et de la doctrine traditionnelle de la thèse et de l'hypothèse. Le père Congar aussi ne manque pas de manifester plusieurs fois dans son Journal ses propres critiques et sa propre insatisfaction devant ce texte³. C'est par ailleurs un fait que durant ces semaines Paul VI était soumis à **des pressions constantes et vigoureuses de la part de la minorité conciliaire**. Le sujet privilégié de telles interventions inquiètes était la collégialité et le chapitre III du *De Ecclesia*⁴, mis au vote précipitamment dans la dernière semaine de septembre, mais son offensive ne

p. 213 se limitait pas à cette question. Le 16 septembre, au lendemain de l'ouverture de la troisième session, un groupe d'évêques, pour la plupart latino-américains, avait écrit à Paul VI pour lui manifester **son «émotion» et sa «vive anxiété» face au langage des documents conciliaires** dont la discussion était imminente, **un langage mêlé de «formulations neuves et parfois totalement inattendues» qui ne «semblaient pas avoir le même sens et la même portée que celles utilisées jusqu'alors par l'Eglise»**⁵. Le *De libertate religiosa* était explicitement mentionné comme un texte qui, entre autres, **s'opposait «au moins formellement» à l'enseignement ordinaire du magistère comme aux déclarations du magistère extraordinaire prononcées depuis plus d'un siècle**⁶. Ils priaient donc Paul VI, «dans la plus humble soumission», de rappeler solennellement, à l'ouverture prochaine des travaux conciliaires, **que la doctrine de l'Eglise devait être exposée sans ambiguïté, en évitant ainsi le risque de «servir de prétexte à la résurgence d'erreurs sans cesse condamnées depuis plus d'un siècle»**⁷. **Les membres de la Curie et ceux de la minorité, du reste, supportaient de plus en plus mal le concile, son approche des problèmes et ses perspectives. «Partout (dans les congrégations romaines) on entend des plaintes acerbes sur "ce maudit concile" qui "ruine l'Église"»**⁸. Durant ces mêmes jours, la presse se scandalisait – et le melkite Edelby le rappelle dans ses notes – de la définition du concile attribuée à Mgr Romeo, considéré comme

p. 214 une des fortes têtes de la Congrégation des séminaires et des universités : **«Sinistre comédie de trois mille bons à rien qui, avec leurs croix en or sur la poitrine, ne croient même pas, pour certains d'entre eux, à la Trinité ou à la Vierge»**⁹. Il n'y avait pas seulement des potins et des bruits de couloirs, d'ailleurs significatifs d'un climat : Siri pouvait répliquer à Paul VI, qui lui demandait son avis sur la date de la clôture du concile, par un péremptoire : **«Tout de suite si possible, car l'air du Concile est malsain»**¹⁰.

Il est difficile de penser que Paul VI ait pu rester imperméable à ce climat. On sait quelle profonde inquiétude lui avait

ciologie». Les deux notes sont jointes à une lettre de Mgr Dell'Acqua à Felici du 3 octobre (AS VI/3, p. 417 s.), tout à fait identique à celle de Cicognani du 30 septembre. Pourquoi une seconde lettre ? Cela reste obscur, d'autant plus que Paul VI avait parlé de l'affaire à Felici le 1^{er} octobre lors de l'audience habituelle du jeudi, en lui remettant un bref mémoire autographe (voir V. CARBONE, p. 135).

¹ AS VI/3, p. 418.

² Journal Siri, p. 388-389.

³ Avant même de l'avoir lu, Congar pense que son emplacement naturel serait dans le schéma XVII ; voir Journal, 26 mai, 7 novembre et 18 novembre 1963, avec des arguments largement repris dans une note du 6 février 1964 (mais le 25 février, face à cette perspective il note, sans le partager, ce jugement du père de Lubac : ce serait «un renvoi [...] au cimetière»). Après en avoir lu la première réélaboration il la trouve cohérente, mais observe : «On ne fait pas appel à des considérations objectives extérieures à la personne» (14 mars). Et ses critiques s'accroissent par la suite ; voir 24 septembre et 14 octobre (il trouve peu satisfaisante également la réélaboration Pavan-Murray).

⁴ La longue «Nota personalmente riservata al S. Padre sullo Schema Constitutionis De Ecclesia» destinée à mettre en lumière les **«très graves réserves sur l'ensemble du chapitre»** est du 13 septembre. **Signée de vingt-cinq cardinaux, dont seize de la Curie**, et de treize supérieurs généraux, elle causa un trouble profond chez Paul VI, qui répondit à son promoteur, le cardinal Larraona, le 18 octobre. Voir pour les textes AS V113, p. 322-338 et 462-464, pour l'événement H/V III, p. 465-467, et dans le présent volume p. 90-94.

⁵ AS VI/3, p. 339 s. (la lettre porte la date du 16 septembre et non du 10 comme l'affirme V. CARBONE, «Il ruolo di Paolo VI...», p. 133). Le premier signataire était l'archevêque de Nueva Pamplona (Colombie) Anibal Muiioz Duque, suivi de Geraldo de Proença Sigaud (Diamantina, Brésil), de l'évêque titulaire Auguste Grimault, de la Congrégation du Saint-Esprit, d'Alfred Marie (Cayenne), de la même congrégation, de João Venâncio Pereira (Leiria, Portugal), de Giocondo Maria Grotti, prélat d'Acre e Putes (Brésil), d'Antonio de **Castro Mayer** (Campos, Brésil), de Secondino P. Lacchio, o.f.m. (Chang-Sha, Chine), de José Martinez Vargas (Arménie, Colombie), d'Angelo Cuniberti (Florence, Colombie). Les noms attestent clairement la main du «Coetus internationalis patrum» dans l'initiative : le fait qu'il s'agisse du texte même de la lettre envoyée à Paul VI le 23 juin par Georges Cabana, archevêque de Sherbrooke, Québec (AS VI/3, p. 243-245), est le signe, semble-t-il, d'une tentative pour relancer avec plus de force une pression déjà exercée auparavant.

⁶ Ibid., p. 340.

⁷ Ibid.

⁸ Journal Congar, 2 octobre.

⁹ H. FESQUET, *Le journal du Concile*, p. 581 ; Journal Edelby, 14 octobre.

¹⁰ Journal Siri, p. 388 (notes du 9 octobre).

causé la lettre qu'un groupe de cardinaux et de ministres généraux influents lui avait fait parvenir à l'ouverture de la troisième session, pour dénoncer **les graves périls présumés auxquels l'Église était exposée**¹. Sa volonté d'agir en arbitre impartial était certaine et il l'avait plusieurs fois exprimée en le faisant discrètement savoir : il y avait certes l'exigence de réunir le consensus le plus large entre les Pères («l'unanimité morale» comme on disait) ; mais il y avait aussi, on peut le croire, le désir de sa part que les textes approuvés puissent refléter également en quelque façon les positions de ceux qui restaient résolument liés aux formules consacrées par la tradition.

Mesurer dans ses prises de position la part des variations ou incertitudes intérieures auxquelles il était parfois sujet et celle des pressions diverses et opposées auxquelles il était soumis n'est pas facile. En l'écoutant et en parlant avec lui, Congar eut l'impression qu'il «ressentait les choses de façon très profonde et dramatique»², mais aussi qu'il n'avait pas «la vision théologique qu'appellerait son ouverture», parce que «très lié à une vue romaine»³. Ce n'est certes pas par hasard, comme l'observe toujours Congar, sur la base d'un témoignage de Prignon, que Dell'Acqua «ne cesse de

p. 215 suggérer à des gens ouverts de voir le Pape qui, autrement, risque de n'entendre que l'autre son de cloche»⁴. C'est un fait en tout cas que pour le *De libertate* Paul VI voulait un nouveau texte et que, pour ce faire, il voulait aussi de nouveaux experts, en «théologie et en sociologie» : sans doute situait-il dans ces domaines les carences principales.

Pourtant, la suggestion d'associer quelques nouveaux experts «aux membres actuels de la commission» ne signifiait nullement la création d'un organisme nouveau, et ne donnait pas à penser que la réélaboration du texte serait soustraite à la compétence première du Secrétariat en lui associant sur un pied d'égalité la Commission doctrinale. Entre les instructions transmises par le secrétaire d'État à Felici et la traduction que ce dernier en fit le 9 octobre à Bea et à Ottaviani, il y avait donc un écart non négligeable. A qui et à quoi était-il dû ? **Les quatre noms que Felici insérait dans sa lettre comme membres futurs de la nouvelle commission, par qui avaient-ils été choisis ?** Dernière question, mais non moins importante : pourquoi Felici attendit-il presque dix jours pour transmettre à Bea et à Ottaviani les nouvelles instructions, par une lettre écrite dans la foulée de celle concernant le *De Judaëis*, réalisant ainsi entre les deux textes une soudure qui accentuait la mise en cause de l'œuvre du Secrétariat ?

Deux notes de Felici, l'une du 12, l'autre du 14 octobre, donc postérieures à l'émotion et aux protestations suscitées chez les Pères par ses interventions, refont l'histoire du parcours conciliaire du *De libertate* : elles visent de toute évidence à justifier et à défendre les indications transmises par ses soins aux cardinaux Bea et Ottaviani. Elles ne permettent cependant pas de répondre de façon complète et sûre aux questions ci-dessus.

La note du 12 ne porte pas d'indication explicite du destinataire⁵. Sa place, à la suite d'une lettre du 10 octobre adressée au cardinal Cicognani où il l'informe de la teneur des deux lettres envoyées à Ottaviani et Bea le jour précédent «conformément au désir de l'Auguste Pontife»⁶, pourrait

p. 216 donner à penser que cette note lui était aussi destinée. Au début, Felici résume les instructions reçues par la lettre du 30 septembre, non sans introduire une minuscule variante lexicale, qui ne semble cependant pas purement fortuite ni tout à fait innocente. Cicognani, se référant aux indications pontificales, avait demandé «d'associer aux membres de la commission quelques autres personnes compétentes», en invitant Felici à «prendre les mesures nécessaires»⁷. La lettre du texte ne laisse aucun doute : la commission à laquelle Paul VI faisait allusion ne pouvait être que le Secrétariat. Or Felici, résumant ces instructions dans sa note, ne parle plus de «commission» mais d'«organisme compétent» : il rappelle en effet que Cicognani l'avait invité «à écrire à l'organisme compétent pour qu'il s'emploie à une nouvelle révision du texte»⁸. La raison de cette substitution de termes, synonymes seulement en apparence, s'éclaire par ce qu'il écrit peu après. Pour lui, en effet, l'organisme compétent, comme il cherchera à le démontrer longuement dans la note du 14 destinée à Paul VI⁹ était, «selon les indications de la Commission de coordination [...], la Commission doctrinale et le Secrétariat pour l'unité des chrétiens»¹⁰. Cette affirmation péremptoire trouvait selon Felici son fondement dans une décision de la Commission de coordination du 4 juillet 1963¹¹.

¹ Voir V. CARBONE, L'azione direttiva di Paolo VI nei periodi II e III del Concilio ecumenico Vaticano secondo u, dans Paolo VI e i problemi ecclesiologicali, p. 85.

² Journal, 14 septembre.

³ Ibid., 8 juin (notes après une conversation avec Paul VI).

⁴ Ibid., 20 avril.

⁵ AS V/2, p. 787 (Appunto circa la «Declaratio de libertate religiosa»).

⁶ Ibid., p. 786.

⁷ AS V/2, p. 702 s.

⁸ Ibid., p. 787 (note du 12 octobre).

⁹ Ibid., p. 795.

¹⁰ Ibid., p. 787 (note du 12 octobre).

¹¹ Ibid. (note du 14 octobre). Selon V. CARBONE («Il ruolo di Paolo VI...», p. 144), qui entend démontrer la parfaite correspondance entre l'action de Felici et les instructions reçues, il aurait été question d'une «commission mixte» pour la révision du *De libertate*, non seulement lors de la Commission de coordination du 4 juillet 1963, mais aussi dans la séance des modérateurs du 24 septembre 1964. En réalité, les décisions prises lors de cette rencontre demandent seulement que «le Secrétariat tienne bien compte des observations faites par les Pères, et que le texte soit refait en accord avec la Commission doctrinale» (ibid., p. 137). Felici également, dans la réunion de la Commission de coordination du 15 octobre, défendant son action, affirmera que «c'était le désir du Saint-Père que le texte *De libenate religiosa* soit revu en accord avec la commission doctrinale» (ibid., p. 143). Tout cela impliquait, si l'on tient compte de la pratique déjà suivie lors de la session précédente, que le texte, contrairement à ce qu'on avait omis pour la dernière rédaction du schéma, soit soumis au jugement de la Doctrinale. Felici lui-même, du reste, dans sa note du 14 octobre, relève que, si en novembre 1963 la Commission théologique avait été appelée à donner son *nihil obstat* au schéma, «entre la deuxième et la troisième session du concile» le Secrétariat avait réélaboré le texte «sans la collaboration de la Doctrinale» (AS V/2, p. 796). C'est le déroulement même de l'argumentation qui suggère que cette collaboration était entendue dans les termes où elle avait déjà été précédemment réalisée.

p. 217 Il s'agissait en réalité d'une interprétation manifestement forcée : car s'il est vrai que Suenens avait, durant cette séance, proposé que le texte sur la liberté religieuse soit rédigé par une commission mixte, composée de membres de la Commission doctrinale et du Secrétariat¹, non seulement cette commission n'avait jamais été constituée, mais les décisions prises alors, et surtout la pratique qui s'en était suivie au cours de la deuxième session conciliaire, avaient laissé au Secrétariat le soin de préparer le texte, en prévoyant seulement qu'il serait soumis à la Commission doctrinale pour un jugement sur les aspects relevant de sa compétence².

Qu'il s'agisse d'une interprétation forcée, avancée par Felici pour justifier les termes par lesquels il avait mis en œuvre le «désir» du pontife, est d'ailleurs confirmé par ce que lui-même écrivit dans sa note du 12, en concluant son résumé des instructions contenues dans la lettre de Cicognani du 30 septembre : «Il était dit aussi dans la lettre que d'autres membres, particulièrement versés dans le domaine de la théologie et de la sociologie, soient ajoutés à ceux qui font déjà partie de l'organisme compétent»³. En réalité, le seul «organisme compétent» déjà constitué était alors le Secrétariat pour l'unité des chrétiens, puisque, depuis le 4 juillet 1963, on n'avait plus parlé de commission mixte : celle-ci n'avait pas été nommée et donc, bien entendu, n'était jamais entrée en fonction. L'affirmation suivante de Felici selon laquelle, à son initiative, «aucun organisme nouveau [...] n'a été créé» est donc sans fondement⁴.

p. 218 Voilà des interprétations forcées, des contradictions et des confusions manifestes, surprenantes chez un personnage aussi lucide et attentif que Felici : elles constituent, me semble-t-il, l'indice de sa difficulté à faire tenir toute son action dans la sphère des instructions reçues. Il semble licite de conclure que les mesures organisationnelles indiquées par lui pour la révision du texte sur la liberté religieuse furent le fruit de son initiative, libre et autonome, qu'il s'efforça par la suite, sans y réussir, de présenter comme une interprétation évidente et une conséquence de ces instructions.

On peut peut-être en dire plus long sur le caractère que Felici donna à ces mesures en tenant compte du nouveau parcours que connut quasi simultanément le texte sur les juifs. On se souvient que les lettres du 8 octobre de Felici à Bea et Ottaviani avaient prévu la constitution d'une commission mixte aux bons soins des présidents de la Doctrinale et du Secrétariat. Cette décision avait été prise le jour précédent, au cours d'une réunion de tous les organes dirigeants du concile (Conseil de présidence, Commission de coordination et modérateurs). Le premier point de l'ordre du jour prévoyait en effet : «Examen de l'activité des congrégations générales et prévisions sur les travaux suivants» (n'oublions pas que la question de la durée du concile était plus que jamais d'actualité et largement discutée dans les coulisses, et que les pressions se faisaient fortes pour qu'on en finisse avec la session en cours)⁵. En réalité, la première partie de la séance fut consacrée – on peut croire que ce fut inattendu pour beaucoup de participants – à discuter du sort à réserver à la déclaration sur les juifs.

Après la clôture du débat dans l'aula les opposants n'avaient nullement désarmé. Si les notes de Mgr Edelby expriment toute la désolation des évêques orientaux après «la longue plaidoirie en faveur des juifs» qui en avait caractérisé le déroulement⁶, elles attestent aussi, mais sans entrer dans le détail, leur extraordinaire activisme pour tenter, encore une fois, d'entraîner la chute du schéma. Le 1^{er} octobre, ce sont les évêques melkites qui élaborent une stratégie pour

p. 219 «tenir en échec la déclaration sur les juifs»⁷. Le 2, à la fin de la congrégation générale, Edelby rappelle qu'une «importante réunion rassemble à la Secrétairerie d'Etat les Patriarches orientaux, le cardinal Agagianian et le cardinal Cicognani, Secrétaire d'Etat de Sa Sainteté», toujours sur le même sujet. Après la réunion, Maximos IV s'était refusé à faire une quelconque déclaration tout en s'en déclarant satisfait⁸. Nouvelle réunion des patriarches orientaux le 5, chez le cardinal Tappouni, toujours «au sujet de la déclaration sur les juifs»⁹. Le 7 enfin, sans doute en vue de la réunion des organes dirigeants du concile, Maximos IV avait écrit à Cicognani pour lui communiquer le télégramme très alarmé de son auxiliaire de Damas («un prélat calme, pieux et de grand jugement – précisait le patriarche – auquel on peut se fier en toute sécurité») : ce n'était pas seulement la position des catholiques que la déclaration sur les juifs mettait en grave danger, **mais le dia-**

¹ AS V/I, p. 634.

² Ibid., p. 637. Felici lui-même le reconnaît d'ailleurs dans sa note du 14 octobre (AS V/2, p. 795).

³ Ibid., p. 787.

⁴ Ibid. Ce n'est du reste pas un hasard si, un an plus tard, dans une note du 22 septembre 1965 par laquelle il visait clairement une fois de plus à retirer au Secrétariat la compétence première du *De libertate*, Mgr Felici, oubliant la défense maladroite de l'année précédente, revendiquera explicitement l'initiative de la proposition d'instituer une commission mixte : «L'année passée le secrétaire général s'est permis de suggérer que le texte soit rédigé par une commission mixte, composée de membres du Secrétariat pour l'unité et de la Commission théologique» (Fonds Paolo VI, A2/27a).

⁵ Voir ici p. 49-55.

⁶ Journal, 29 septembre.

⁷ Ibid., 1^{er} octobre.

⁸ Ibid., 2 octobre.

⁹ Ibid., 5 octobre. Dans leur action, les Orientaux trouvèrent un soutien et une collaboration chez certains experts, généralement étrangers aux groupes de la minorité. Ainsi le père Dupont signale la collaboration offerte aux maronites par le bibliste dominicain Benoît, de l'École de Jérusalem (Journal Dupont, 29 septembre), pour lequel, dans la déclaration, «on ne dit pas la vérité néotestamentaire sur le refus de l'Évangile par les juifs» (Journal Congar, 28 septembre). Ce point de vue, qui reprend les thèmes du refus d'Israël et de sa répudiation consécutive selon les thèses traditionnelles, est longuement illustré par lui dans un article de la même époque («Valeur spécifique d'Israël dans l'histoire du salut») publié en deux fois dans DO-C n° 144 et 144a, s. d. Des critiques analogues furent soulevées contre le texte dans une réunion des observateurs du 6 octobre, par un Oriental et par Max Thurian, de la communauté de Taizé, pour lequel on ne pouvait oublier que «le Peuple juif professe une religion qui inclut [dans le texte ms. *exclut*, ce qui est un évident lapsus] statutairement le refus du Christ [dans le sens du père Benoît]» (Journal Congar, 6 octobre). Pour le jugement très critique du père Daniélou, voir ici P. 204, n. 2).

logue œcuménique lui-même serait irrémédiablement blessé, en raison du refus indigné et méprisant que les orthodoxes opposaient à ce texte. Maximos proposait donc de mettre de côté «toute déclaration spéciale concernant les juifs», ou de l'ajourner *sine die*, ou tout au plus d'insérer «une simple mention des juifs» dans le schéma *De Ecclesia*, comme pour toutes les autres religions non chrétiennes : «Et surtout pas de vote qui pourrait tout ruiner»¹.

p. 220 La diversité des axes proposés pour **bloquer la déclaration** préfigure déjà ce que les oppositions convergentes des Orientaux et de la minorité conciliaire chercheront à mettre en œuvre tout au long du reste de son parcours. A l'appui de cette action, intérieure au concile, des télégrammes et des appels arrivaient à Rome durant ces mêmes jours en grand nombre, demandant que «la déclaration sur les juifs soit retirée de l'ordre du jour du concile»² : c'était le résultat tat de l'agitation fomentée par les gouvernements et par l'opinion publique des pays arabes³.

Donc, à la fin de septembre et dans la première semaine d'octobre, une fois encore, **une opération de grand style était entreprise pour faire échouer l'initiative de Jean XXIII et de Bea.** Il est impensable que des pressions en ce sens n'aient pas été exercées sur le pape lui-même, déjà fortement incertain et perplexe, nous l'avons vu, sur les termes de la déclaration.

Le 7, en effet, Cicognani, en ouvrant la réunion des organes dirigeants du concile, parla sans ambiguïté :

p. 221 «J'entends communiquer à tous les préoccupations du Saint-Père à propos de la déclaration sur les juifs. Les protestations du monde musulman contre cette déclaration non encore approuvée sont déjà nombreuses et fortes ; certaines vont jusqu'à la menace du retrait des ambassades auprès du Saint-Siège. **Nous ne pouvons nous mettre à dos tout le monde arabe pour contenter les juifs, lesquels, c'est bien clair, ne tiennent pas à cette déclaration pour des motifs religieux, mais pour d'autres raisons**»⁴.

Ces prémisses étant posées, dont la formulation atteste une fois encore à quel point les raisons profondes qui avaient fait naître la déclaration étaient totalement étrangères à l'horizon mental du cardinal, Cicognani exposa ce que «le Saint-Père désire» à ce propos : pas de déclaration indépendante, «on se limitera à une allusion dans la partie du schéma *De Ecclesia* où l'on parle déjà des peuples non chrétiens (n° 16) [...]. En tout cas le texte actuel de la déclaration – qui est inséré dans ce numéro – doit être raccourci [...]. La condamnation de toutes les persécutions, sans exception, doit être solennellement réaffirmée»⁵.

La discussion qui suivit, comme le procès-verbal le laisse entrevoir, fut extrêmement animée, même si tous ses éléments ne sont pas totalement intelligibles. Une quinzaine de cardinaux intervinrent, certains d'entre eux plusieurs fois. Nombreux furent ceux qui affirmèrent résolument que «l'on devait pas revenir en arrière», autrement dit, semble-t-il, que la déclaration devait être maintenue (Liénart, Caggiano, Confalonieri, Meyer, Suenens, Frings, Alfrink)⁶. Mais ce que cette affirmation implique n'est pas toujours clair. **Pour Siri,**

p. 222 **«le Concile ne doit pas céder aux protestations»** (il y a toute la conscience et la dignité du prélat romain dans cette déclaration), mais il ajouta : «qu'on dise dans le document ce qu'on veut affirmer sans parler des juifs dans le titre»⁷. Lercaro, en accord avec lui, se dit favorable à ce qu'on «en parle dans le *De Ecclesia* comme un développement du chapitre *De populo Dei*»⁸.

En somme, si l'on comprend bien, à propos du discours sur les juifs deux problèmes se croisèrent dans la discussion.

¹ AS VI/3, p. 473. Depuis l'année précédente, du reste, Maximos, au-delà des interventions publiques et des notes privées, avait conduit dans les couloirs du concile **une campagne alarmiste contre le texte sur les juifs : lors d'une rencontre avec Congar il avait répété par trois fois que l'approbation de ce texte déclencherait le massacre des chrétiens dans les pays arabes proches de l'État d'Israël** (Journal Congar, 11 octobre).

² Journal Edelby, 30 septembre ; 2 octobre ; 6 octobre, 7 octobre. Quelques télégrammes du 5 octobre d'évêques orientaux et de personnalités laïques adressés à Paul VI dans AS VI/3, p. 436-437.

³ J. OSTERREICHER, «Erklärung...», p. 449, n. 112, observe que même la visite imminente du président indonésien Sukarno, prévue pour le 12 octobre, ne fut pas étrangère à cette mobilisation. Pour la campagne et les réactions des pays arabes voir aussi ici p. 195, n. 2, et les observations de G. RUGGIERI, «Tempi dei dibattiti, tempo del concilio», dans *Éventa*, p. 454 s. C'était une campagne qui, comme l'attestent quelques indices, ne manquait pas de soutiens dans les missions vaticanes locales. En effet, ce que le vicaire apostolique à Tripoli de Libye, le franciscain Vitale Bonifacio Bertoli, écrivit à Mgr Felici au lendemain de la clôture de la troisième session exprime un sentiment qui nouait l'hostilité antijuive traditionnelle avec les dénonciations politiques des milieux arabes : la «si grande importance donnée au peuple juif par le concile finit par constituer, «proh dolor !», «une sorte de sionisme international». Ce sont les juifs qui ont tué le Christ. «On parle bien de charité, de compréhension [...] mais n'insiste-t-on pas trop sur un seul côté, car il faudrait aussi prononcer des paroles de feu : **que les juifs cessent de provoquer les âmes, par leur attitude méprisante, orgueilleuse, dominatrice, avare [...] perturbatrice des gens**» (AS VI/3, p. 628). L'ambassadeur égyptien auprès du Saint-Siège intervint directement auprès du cardinal Marella, président du Secrétariat pour les non-chrétiens, de création récente, en vue de confier la question des juifs à cet organisme, le soustrayant ainsi à l'ordre du jour conciliaire, dans AS VI/3, p. 183 (Notes du 24 mai 1964).

⁴ AS V/2, p. 574. Avant la réunion, Paul VI avait reçu Felici : en cette occasion il lui remit une note dactylographiée qui disait au sujet du *De Judaëis* : «Voir si l'on peut mettre le *De Judaëis* comme corollaire du schéma *De Ecclesia*» (J. CARBONE, «Il ruolo di Paolo VI...», p. 135 et n. 12). Selon Carbone, dès le 1^{er} octobre Paul VI avait remis à Felici un bref memorandum autographe, daté du 30 septembre, «pour que l'on s'occupe de la réélaboration» des deux schémas sur la liberté religieuse et sur les juifs (ibid.). Ce memorandum n'est pas publié. En référence aux pressions exercées sur Paul VI, rappelons aussi les lettres que Maximos IV, le 3 septembre, et Stephanos Sidarouss, le 22 septembre, lui avaient adressées, l'invitant à une intervention d'autorité pour supprimer de l'ordre du jour du concile la déclaration sur les juifs (AS VI/3, p. 400-401).

⁵ AS V/2, p. 754.

⁶ Ibid., p. 755.

⁷ AS V/2, p. 754.

⁸ Ibid.

Le pape demandait, selon les mots de Cicognani, de l'insérer dans le *De Ecclesia* et de le réduire. Aussi ses défenseurs prirent-ils deux positions distinctes : les uns étaient disposés à son insertion dans le *De Ecclesia* (mais en maintenant en substance son intégrité), alors que les autres voulaient son maintien en tant que déclaration autonome.

Les adversaires du schéma s'exprimèrent par la bouche de Ruffini et d'Agagianian. Le premier reconnut qu'il fallait aimer le peuple juif et condamner – «comme c'est notre devoir de chrétiens» – «toute persécution contre eux» ; mais il répéta aussi ce qu'il avait déjà dit dans l'aula («**les juifs n'ont jamais été nos amis**»), en précisant en ces termes sa proposition : «Qu'on ne fasse aucune allusion particulière : limitons-nous à évoquer toutes les religions non chrétiennes sans en nommer aucune»¹. Cela signifiait la disparition de la déclaration des documents du concile. De façon moins explicite, Agagianian laissa percevoir une orientation analogue, en se référant aux déclarations des patriarches orientaux qui, «depuis l'année dernière [...] se sont exprimés de façon défavorable à propos de la déclaration sur les juifs» : «Il n'est donc pas besoin d'aggraver la condition des chrétiens qui vivent dans le monde arabe». Mais il ajouta une phrase exprimant son sentiment profond : «**D'autre part on ne peut pas attendre grand-chose des juifs**»².

Felici lui aussi prit clairement position : demandant des instructions précises («le secrétaire a besoin» de savoir «où,

p. 223 comment et par qui la déclaration sur les juifs doit être rédigée»), il rappela ceci : «les indications du cardinal Secrétaire d'État ont été communiquées au nom du Saint-Père et il me semble donc que nous devons nous y tenir». Mais il alla plus loin : il refit à sa façon l'histoire de la déclaration, et en profita pour répandre une bonne dose de venin sur le Secrétariat. Pour lui, oubliant Jean XXIII, la responsabilité totale l'initiative revenait au Secrétariat : en effet «les Supérieurs s'y sont toujours montrés opposés». C'est le Secrétariat qui, «en dehors de sa compétence», avait préparé un schéma de décret pour la Commission centrale préparatoire, que le secrétaire d'État avait fait retirer. Et c'est encore «sur l'insistance de ce même Secrétariat» que «le schéma fut repris et présenté au concile comme un appendice du schéma *De œcumenismo*». Répétant ce qu'il avait déjà dit dans la réunion de la Commission de coordination des 26 et 27 juin – et c'était une nouvelle accusation indirecte contre le Secrétariat – **il se plaignit que les diverses péripéties et rédactions du texte ne soient pas demeurées secrètes, et soient parvenues jusqu'aux journaux**. Sa conclusion était cohérente avec de telles prémisses : «Les motifs qui ont conseillé hier d'être prudents pour proposer une déclaration sur les juifs subsistent encore aujourd'hui et sont ceux rappelés durant cette séance par l'Eminentissime cardinal Secrétaire d'État».

Mais Felici prit soin aussi de réfuter l'observation de ceux qui jugeaient peu honorable pour le concile de faire marche arrière à la suite de protestations extérieures : «J'admets aussi [...] l'argument de ne pas revenir en arrière, mais cela ne doit pas nous faire peur, car le concile doit agir dans l'intérêt suprême de l'Église et non de groupes déterminés ; il doit servir le bien spirituel de l'humanité et non des intérêts ethniques particuliers. Et dans ce travail il ne doit pas craindre les réactions éventuelles d'une partie de l'opinion publique»³. Ce sont des considérations significatives : elles expriment avec netteté une position morale inspirée par un solide réalisme institutionnel, mais elles démontrent aussi - en niant que le concile puisse servir «des intérêts ethniques

p. 224 particuliers» – **une totale imperméabilité aux raisons qui avaient inspiré la déclaration**.

Après quelques autres joutes oratoires, indices de l'impasse où était arrivée la discussion, mais où se reflétait aussi la persistante incertitude sur la durée du concile, c'est une fois encore Felici qui avança une proposition conclusive : celle-ci recueillit, semble-t-il, l'accord des présents. «En tenant compte de tout, et surtout des désirs du Saint-Père», il suggéra de «charger le Secrétariat pour l'unité des chrétiens et la Commission doctrinale de se mettre d'accord sur un texte qui développe dans le *De Ecclesia* (chap. II, n° 16) ce qui est déjà dit du peuple juif. Les deux organismes, après avoir préparé le texte [...] présenteront leur travail aux organes directeurs du concile, qui décideront comment procéder»⁴. Felici fut, bien entendu, chargé de communiquer cette décision aux deux commissions.

Le lendemain, Felici informa Paul VI de la chose : résumant la discussion, il écrivit que «suite à un exposé de la question par le Secrétaire d'État, beaucoup ont été d'accord qu'il convenait de trouver une solution qui ne suscite pas de réactions dans le monde arabe» (à la lecture du procès-verbal, cela ne paraît pas du tout fidèle). Il précisa ensuite que, sur sa proposition, on avait conclu à la formation d'une «commission restreinte» composée de quelques membres du Secrétariat et de la Doctrinale, qui préparerait un nouveau texte à insérer dans le *De Ecclesia*. Pour cette rédaction la commission «devra tenir compte de la *Declaratio* actuelle et travailler sur les lignes fondamentales de celle-ci». Le texte devra être présenté aux organes directeurs du concile «avant d'être inséré dans le schéma De Ecclesia»⁵.

Une commission mixte, donc, pour un texte nouveau, formulé selon les «lignes fondamentales» de la *Declaratio*. Les «deux organismes» dont on parlait dans les conclusions de la réunion du 7 deviennent dans le rapport au pape une «commission restreinte», pure émanation de l'un et de l'autre. Mais de cette manière et sans l'ombre d'un doute, le discours sur les juifs était **totalemment soustrait à la**

p. 225 **compétence du Secrétariat, auquel il ne reviendrait même plus pour un examen d'ensemble**. Une destination parfaitement en règle, en fait inévitable à partir du moment où le nouveau texte était destiné à entrer dans le *De Ecclesia*, qui appartenait à la compétence de la Doctrinale, mais pas moins retentissante pour autant, ni moins chargée de possibles conséquences négatives pour le texte.

¹ Ibid.

² Ibid., p. 756.

³ Ibid., p. 756 s.

⁴ AS V/2, p. 757.

⁵ Ibid., p. 762.

Le jour même de son rapport au pape, Felici communiqua ces décisions à Ottaviani et à Bea. Mais il possédait déjà, depuis le 30 septembre au moins, les indications que Paul VI lui avait fait transmettre à propos de la déclaration sur la liberté religieuse : une pause de réflexion un peu longue, même si l'on doit tenir compte de la charge qu'il avait confiée à Mgr Morcillo, un des sous-secrétaires du concile, de lui dénicher, sur la base des interventions prononcées dans l'aula, quelques experts en théologie et en sociologie qui pourraient collaborer à la rédaction du nouveau texte¹. Il n'écrivit à Ottaviani et à Bea que le 9 octobre, dans les termes indiqués plus haut, en proposant pour la nouvelle rédaction du *De libertate* une solution analogue à celle décidée pour le *De Judaeis*. L'analogie est évidente : il est difficile de penser qu'il s'agit d'un hasard. Il ne semble donc pas du tout arbitraire de penser que Felici, avant de communiquer les indications pontificales sur le *De libertate*, ait voulu attendre la réunion du 7 des organes directeurs du concile, où il ne pouvait ignorer que l'on parlerait aussi du *De Judaeis* et où il n'était pas difficile de prévoir que des décisions seraient prises à ce sujet, qui ne seraient pas vraiment gratifiantes pour l'action du Secrétariat. La solution adoptée alors pour le nouveau texte sur les juifs, manifestement dommageable au travail du Secrétariat, lui suggéra la solution, non moins dommageable, à adopter pour la nouvelle rédaction du texte

p. 226 sur la liberté religieuse : par rapport aux indications transmises par le secrétaire d'État, c'était une interprétation évidemment forcée, maladroitement justifiée ensuite par ce qui avait été dit et décidé dans la réunion de la Commission de coordination du lointain 4 juillet 1963. En agissant ainsi, non seulement Felici mettait en question deux textes désagréables à la minorité conciliaire, mais il **portait au Secrétariat un coup qui pouvait être décisif pour son rôle futur dans le concile**.

Robert Rouquette, dans l'article consacré à «la crise de la liberté religieuse», tout en reconnaissant le caractère «contestable» de l'interprétation donnée par Felici des instructions pontificales, affirme que «rien ne permet de dire que ses sympathies pour la minorité conservatrice aient déterminé son jugement»². Cela me paraît difficile à soutenir, surtout si l'on tient compte du fait que le *De libertate* n'était pas seul en cause, qu'il y avait aussi le *De Judaeis*, que l'opération, objectivement dommageable pour l'œuvre et pour le prestige conciliaire du Secrétariat, était menée à la fois sur deux versants, et que Felici, tant au sujet du *De libertate* que du *De Judaeis*, n'avait jamais caché son hostilité et ses critiques vis-à-vis du Secrétariat. **Frapper le Secrétariat et frapper ces deux textes signifiait frapper le concile en un lieu et dans un domaine qui en avaient marqué la volonté réformatrice et innovatrice** : plusieurs diaires et chroniques de ces jours-là enregistrent une semblable lecture de l'initiative de Felici comme expression d'une **manœuvre de grande ampleur visant à cette fin**³. L'émotivité d'une assemblée

p. 227 parcourue de rumeurs souvent incontrôlées peut en avoir accentué les aspérités. Les faits et leur déroulement en confirment toutefois la substance. **Mais ce furent précisément la violence et la portée de l'attaque qui offrirent à Bea les arguments pour réagir par des mesures urgentes**.

L'après-midi du 9, dans la réunion plénière du Secrétariat, il avait donné lecture des deux lettres de Felici, sans commentaires, semble-t-il⁴. On ne sait rien ou presque des contacts qu'il prit à ce moment. Deux lettres de lui du 10 octobre, une à Felici et l'autre à Paul VI, éclairent pourtant son jugement et son orientation sur la question.

Bea était trop expert en exégèse pour ne pas noter quelques failles dans les indications de Felici⁵. Surtout en ce qui concerne la réélaboration du texte sur la liberté religieuse, rien n'était dit de ce qui devait advenir du nouveau texte une fois que la commission *ad hoc* aurait conclu ses travaux. C'est ce qu'il fit remarquer dans sa lettre à Felici : les conclusions de cette commission seront-elles définitives, devront-elles être à nouveau soumises au Secrétariat, voire à la Commission théologique ? Un tel examen double qui impliquerait un grand nombre de personnes pourrait difficilement avoir lieu dans les délais par manque de temps. Si en revanche le travail de la commission devait être considéré comme

¹ Voir R. ROUQUETTE, *La Fin d'une chrétienté...*, p. 515 ; V. CARBONE, «Il ruolo di Paolo VI...», p. 137. **En ce qui concerne le choix de Marcel Lefebvre, il s'agirait selon Carbone d'une erreur due à une confusion d'homonymie. Mais J. GROOTAERS observe à bon droit («Paul VI et la déclaration conciliaire...», p. 96, n. 19) que «les positions de Mgr Marcel Lefebvre étaient de notoriété publique. Il est donc difficile de supposer que le secrétaire général du concile les ait ignorées».** Felici, du reste, dans la réunion de la Commission de coordination du 15 octobre, dira simplement avoir choisis **«quatre noms qui s'étaient distingués par leurs interventions»** (V. CARBONE, p. 143).

² R. ROUQUETTE, *La Fin d'une chrétienté...*, p. 515. V. CARBONE aussi nie résolument toute manœuvre («Il ruolo di Paolo VI...» en particulier p. 141 s.). Voir à ce sujet les observations de J. GROOTAERS, «Paul VI et la déclaration...», p. 97 s.

³ ST, 13 octobre (où il est question de «Machenschaft der Gegenseite») et 14 octobre (encore sur l'attitude de l'opposition et des gens de la Curie) ; Journal Congar, 10 octobre (usage de «moyens objectivement malhonnêtes» de la part du secrétaire général ; méfiance envers la Curie) et 11 octobre (sabotage du concile) ; Journal Tucci, 10 et 13 octobre (qui parle plusieurs fois de «manœuvre») ; Journal Dupont, 12 octobre (concile en crise, la lettre de Felici «est sans doute un coup de sonde»), 13 octobre (le pape n'a rien à voir avec la lettre de Felici, concile en crise), 14 octobre (la presse, qui a répandu le bruit, est le seul moyen pour se défendre des manœuvres de la Curie). Voir aussi G. LERCARO, Ldc, p. 291 s. (tout en usant d'un «il semble» prudentiel, il décrit clairement une manœuvre d'«organes intermédiaires»). Parmi les observateurs, Lukas Vischer, dans son rapport au COE, observe que «la manœuvre [...] montre quelles sont les méthodes de travail de la Curie», ajoutant cependant que, si elle a échoué cette fois-ci, elle pourrait «avoir de meilleures chances de succès quand le concile ne sera pas en session» (rapport du 20 octobre dans ACO 6.61, p. 2). Dans son rapport du 8 décembre, l'ambassadeur de France auprès du Saint-Siège, René Brouillet, se fait l'écho des accusations contre Felici de profiter de la relative indétermination et de la superposition des rôles entre les organismes dirigeants du concile «pour interpréter à sa guise et orienter les choses selon des modalités plus conformes aux vœux de la Curie romaine qu'à ceux de la majorité des Pères». Voir aussi H. FESQUET, *Le journal du Concile...*, p. 576 s. ; J. C. HAMPE, «Die Judenfrage auf dem Konzil», dans : W. P. ECKERT et L. EHRLICH, *Judenhass-Schuld der Christen ? Versuch eines Gesprächs*, Essen, 1964, p. 420 ; J. OSTERREICHER, «Erklärung...», p. 449 s. ; plus feutrés R. LA VALLE, *Fedeltà del Concilio...*, p. 250 s. et A. WENGER, III, p. 335 s.

⁴ R. ROUQUETTE, p. 514, et J. OSTERREICHER, p. 449, contrairement à V. CARBONE, p. 138 qui fait état d'une discussion.

⁵ R. ROUQUETTE, p. 514.

définitif, et si c'est en son nom (en excluant aussi bien le Secrétariat que la Commission théologique) que le nouveau texte devait être présenté au concile, il est facile de prévoir les préoccupations («*anxietates*») de nombreux Pères et d'épiscopats entiers, étant donné la confiance qu'ils ont

p. 228 placée dans le Secrétariat, et le fait que c'est de lui et pas d'un autre organisme qu'ils attendent la réponse. Pour éviter cela, Bea concluait en demandant clarification sur ces points «afin que ne se créent des dissensions qui nuiraient sensiblement à l'autorité même du concile»¹.

Bea posa les mêmes questions dans sa lettre à Paul VI, **mais avec un ton, un énoncé et des arguments bien plus directs et explicites**. Se déclarant évidemment prêt, lui et tous ses collaborateurs, «à suivre les intentions et les désirs» du pontife, il releva «une **différence essentielle**» entre ce que Paul VI lui avait dit lors d'une audience le 5 octobre et la lettre de Felici (dont il joignit photocopie). Le pape en effet lui avait «simplement demandé que le texte révisé de la Déclaration» soit «soumis à la Commission théologique pour vérifier si tout était en ordre du point de vue de la foi et des mœurs». Ce qui «pouvait se passer très bien», observa Bea, car cela correspondait à ce qui avait déjà été fait en 1963, quand le texte avait recueilli plus des deux tiers des voix de la Commission théologique. Or la lettre de Felici proposait au contraire une tout autre situation : «En confiant en effet la Déclaration à une nouvelle commission mixte, et composée de cette manière, on la retirait pratiquement à la compétence du Secrétariat pour l'unité, la brièveté du temps imparti rendant impossible qu'un schéma préparé par la commission mixte soit examiné par le plénum du Secrétariat et moins encore par le plénum du Secrétariat conjointement à celui de la Commission théologique, sans parler de la longueur possible des débats au sein d'une commission aussi large. En conséquence, le schéma devrait être présenté au concile au seul nom de la commission mixte»².

Ce qui dans la lettre à Felici constituait encore une question ouverte, comme pour demander au secrétaire général d'explicitier certaines conséquences qu'il avait prudemment

p. 229 laissées dans l'ombre, devient dans la lettre à Paul VI une donnée de fait inévitable qui permet d'identifier l'attaque ainsi portée contre le Secrétariat et contre les orientations sur la liberté religieuse exprimées par la majorité conciliaire. Sur les **conséquences** de cette manœuvre Bea est en effet très clair, et particulièrement net quand il en définit la gravité : «Or il ne peut faire aucun doute que la révocation évoquée causera **beaucoup de perplexité et d'anxiété chez nombre de Pères, voire d'épiscopats entiers**, qui ont clairement démontré leur pleine confiance dans le Secrétariat. Cette perplexité ne favoriserait certainement pas la conclusion et l'approbation rapides de ce document, ce qui est le **vœu de tous et de l'opinion publique**. En outre cette façon de procéder serait inévitablement considérée comme **un affront aux organes du concile, librement élus, et comme un attentat à sa liberté**. Je ne parlerai pas de **l'impression désastreuse que tout cela susciterait dans l'opinion publique mondiale, lésant gravement la renommée du concile et, qu'il me soit permis de l'ajouter, également l'autorité de Votre Sainteté, qui a pourtant toujours si scrupuleusement sauvegardé la liberté du concile**»³.

C'est donc de sa part une **contre-attaque en règle, menée sans réserves**, dans la conviction, on peut le croire, que nonobstant toutes les perplexités de Paul VI sur le texte du *De libertate* (il était difficile de penser que l'idée d'une nouvelle rédaction ne soit pas sienne, en dépit de tout ce qu'il avait dit à Bea lors de leur conversation du 5 octobre), il y avait cependant dans l'initiative de Felici des choses qui ne pouvaient correspondre ni à ses désirs ni à sa volonté. Ce n'est pas par hasard que Bea déclara, en concluant sur ce point, avoir «exposé [...] tout cela moins pour évoquer les graves conséquences qu'aurait la création de la commission mixte, que pour m'informer de la pensée et des intentions exactes de Votre Sainteté» (cela équivalait à dire : **est-il possible que le pape puisse vouloir des conséquences aussi désastreuses pour le concile ?**). Il releva ensuite qu'il était encore temps de procéder selon la voie que Paul VI lui avait

p. 230 indiquée lors de leur conversation, donc en évitant de recourir à une commission mixte.

Dans la dernière partie de sa lettre, Bea ajouta une allusion au schéma *De non-Christianis* : aucune difficulté, y compris en ce qui concerne Ottaviani, pour l'insérer dans le *De Ecclesia*. Reste une seule question : comment l'insérer ? Mais cette «question pourrait être aisément résolue dans un échange avec quelques membres de la Commission doctrinale, sans que cela constitue formellement une commission mixte»⁴.

Sur le *De Judaeis* Bea se montre donc plus souple et plus disponible. Sans doute est-il pleinement conscient que la substance des décisions qui lui ont été communiquées à ce sujet par Felici correspond aux désirs du pape, et il sait en outre que chez les Pères de la majorité il en est qui verraient d'un bon œil un déplacement du discours sur les juifs vers le *De Ecclesia*. Dans sa lettre à Felici, on l'a vu, tout en rappelant au début les deux lettres du secrétaire général, il n'avait soulevé des questions et manifesté de la perplexité qu'à propos de celle du 9 octobre, relative à la liberté religieuse. Avec Paul VI, il se contente de chercher à obtenir ce qui lui tient le plus à cœur et qui peut le mieux sauvegarder la substance du texte : son maintien sous la compétence première du Secrétariat. **Pour atteindre cet objectif, il fallait éviter la commission mixte** : c'est précisément ce qu'il propose au pape.

Bea ne se contenta cependant pas de l'envoi de ces deux lettres. Le soir du 10, il envoya Willebrands chez le secré-

¹ AS V/2, p. 777.

² Ibid., p. 778. Que l'intention effective de Felici, pas encore totalement explicitée, ait été de soustraire le texte à la compétence du Secrétariat trouve une confirmation dans sa première lettre à Bea du 19 octobre, où il lui communique que le travail accompli par «le groupe mixte spécial», chargé de «la nouvelle rédaction du texte du *De libertate religiosa* devra être envoyé à la Commission de coordination qui le prendra en charge, avec les indications opportunes» (AS V/3, p. 799 s.).

³ Ibid., p. 778 s.

⁴ AS V/2, p. 779.

taire d'État, en premier lieu pour manifester à Mgr Dell'Acqua (que l'on pouvait présumer sensible aux arguments du Secrétariat) sa **préoccupation concernant les nominations déjà faites de quatre membres de la commission mixte chargée de réécrire le *De libertate***¹. Mais Willebrands, le lendemain, rédigea aussi pour le secrétaire d'État une note brève à soumettre à Paul VI. Après avoir rappelé qu'une sous-commission du Secrétariat avait travaillé durant les dernières

p. 231 semaines à la rédaction d'un nouveau texte du *De libertate* sur la base des observations des Pères², Willebrands y récapitulait les événements récents et exposait les réactions défavorables prévisibles qui s'ensuivraient dans l'aula conciliaire. Il proposait enfin que la commission mixte se contente de juger «qu'il n'y a rien dans le texte qui aille contre la foi et les mœurs chrétiennes», réservant au Secrétariat la pleine responsabilité de le présenter au concile, avec le *nihil obstat* de la commission. Il ne cachait cependant pas qu'il serait préférable que ce *nihil obstat* soit donné par la Commission doctrinale, comme cela avait été le cas lors de la deuxième session, «sans qu'il soit question d'une nouvelle commission mixte». Willebrands concluait enfin en manifestant **l'embarras du Secrétariat sur la nomination déjà effectuée de quatre membres de la commission, dont trois étaient des adversaires du schéma, donc peu représentatifs de la tonalité générale du débat conciliaire : «Leur opposition pourrait contrarier un travail fructueux dans la commission mixte»**³.

Comme on le verra, les considérations et les propositions de Willebrands préfiguraient déjà en substance la solution qui devait être finalement adoptée, mais non sans nouveaux coups de théâtre, moments d'incertitude et de grave tension.

Bea, c'est évident, n'était pas isolé, même si l'on ne sait rien ou presque sur ses contacts d'alors, ni si ses interventions demeurèrent les seules. Comme on l'a noté, l'information sur les lettres de Felici avait créé une grande émotion et beaucoup de trouble dans la majorité conciliaire. On soupçonnait le pape de s'être prêté au soutien d'une **manœuvre de la minorité** ; on se méfiait de Felici ; on se méfiait de la Curie. «Ceci peut être dramatique», note Semmelroth⁴, et le père Congar commente : «Ces faits, ces jours-ci, contribuent à entretenir une sorte de méfiance à l'égard des hommes de la Curie, dont on a le sentiment qu'ils essaient de saboter le concile»⁵. Les cardinaux les plus influents ne restèrent pas

p. 232 inactifs. Dès le 10 Garrone, rencontrant Congar, se déclare convaincu qu'«il faut réagir» et parle d'une intervention de Liénart, à travers Dell'Acqua peut-être, dans un premier temps. Suenens, qui avec toute la délégation belge était absent de Rome pour participer aux élections politiques dans son pays, fut informé téléphoniquement⁶. Ce même jour, Semmelroth sait déjà que Frings ira chez le pape, que d'autres cardinaux y pensent aussi et que les «Américains, qui s'étaient tant engagés pour ce chapitre dans leurs discours au concile, se défendront certainement»⁷. **L'agitation était donc à son comble : «cette intervention d'en haut a réveillé le concile qui s'endormait»**, observa Dom Olivier Rousseau⁸. Mais nombreux furent les évêques qui, à leur vif désappointement, apprirent tout cela seulement le 13 par les journaux du matin⁹, ce qui pose beaucoup de questions sur la circulation des informations, tant dans l'assemblée que dans les divers groupes épiscopaux, et **fait penser à la présence de minorités actives et constamment informées auxquelles une partie des Pères restait totalement étrangère**.

Le dimanche 11, une réunion de l'après-midi eut lieu à la résidence de Frings. Y participèrent certainement, outre bien sûr Frings, les cardinaux Léger, J. Lefebvre, Meyer, Ritter, Silva, Döpfner, Alfrink¹⁰. A cette occasion, selon ce que le cardinal Lefebvre raconta à Congar, ils décidèrent «de ne pas intervenir pour la question des juifs, dans laquelle doivent jouer des influences politiques, mais de faire, par le cardinal Frings, une démarche auprès du Pape, pour qu'on laisse au Secrétariat le soin de revoir le texte *De libertate*»¹¹.

En réalité il est probable que la décision d'intervenir seulement sur le *De libertate*, en laissant de côté le *De Judaëis*, fut inspirée par les mêmes considérations que celles avancées par Bea. Du reste, dès le 10 octobre, le père Schmidt, secrétaire du cardinal, s'était montré assez optimiste dans une

p. 233 conversation avec Tucci sur le sort de la déclaration : selon lui, en effet, «le texte devrait rester substantielle- ment le même quant aux concepts et au développement»¹².

Le soir du 11, une lettre arriva sur la table du pape : c'est la célèbre lettre publiée le 17 octobre par Henri Fesquet dans *Le Monde*, qui coûta son poste à Antonio Cruzat, directeur du Centre d'information latino-américain, tenu pour responsable de l'avoir fait parvenir à la presse¹³. Elle portait la signature de treize cardinaux, mais d'autres étaient annoncées, qui arrivèrent par la suite. Beaucoup faisaient partie des personnalités les plus influentes du concile : trois étaient

¹ AS VI/3, p. 441 (Annotatio de Dell'Acqua sur la visite vespérale de Willebrands à la Secrétairerie d'État).

² Ibid., p. 442 (outre celui de De Smedt, Willebrands donne les noms de Pavan, Hamer et Murray et souligne la collaboration de Carlo Colombo).

³ Ibid., p. 443.

⁴ ST, 10 octobre ; pour Lukas Vischer, «**si ce plan avait réussi, les conséquences auraient été très sérieuses**» (rapport du 20 octobre).

⁵ Journal, 11 octobre.

⁶ Journal, 10 octobre.

⁷ ST, 10 octobre.

⁸ Journal Dupont, 12 octobre.

⁹ Ainsi de Bergonzini, Diario del Concilio, p. 138.

¹⁰ Journal Congar, 12 octobre ; voir aussi H. FESQUET, Le journal du Concile, p. 588.

¹¹ Journal Congar, 12 octobre.

¹² Journal Tucci, 10 octobre.

¹³ H. FESQUET, Le journal du Concile, p. 589 ; A. WENGER, III, p. 337 s. Sur les réactions aux indiscretions et à la campagne de presse, voir V. CARBONE, «Il ruolo à Paolo VI...», p. 142 et n. 23 et 24.

modérateurs, et trois autres, membres du Conseil de présidence¹. Son entrée en matière était solennelle et dramatique : «Ce n'est pas sans une grande douleur que nous avons appris que la déclaration sur la liberté religieuse, quoiqu'en totale concordance avec le désir de la majorité des Pères, devrait être remise à une certaine commission mixte, dont on dit que quatre membres ont déjà été désignés, parmi lesquels **trois semblent en contradiction avec l'orientation du concile en cette matière**»². Après avoir redit **leur «extrême préoccupation» et leur «très vive inquiétude» et avoir rappelé qu'un nombre immense d'hommes sur toute la terre sait que cette déclaration est déjà prête et en quel sens elle l'est, les cardinaux relevaient qu'«en une matière d'une telle gravité, toute apparence de violation du règlement du concile et de sa**

p. 234 **liberté comporterait un préjudice immense pour toute l'Église face à l'opinion publique mondiale**». Aussi demandaient-ils «avec beaucoup d'insistance» au pape que la déclaration «soit remise à la procédure normale du concile et traitée selon les règles prévues afin qu'il n'en découle pas de grands maux pour tout le peuple de Dieu». Si pourtant le pape estimait qu'une commission mixte était nécessaire, elle devrait en tout cas être formée à partir des commissions conciliaires, comme prévu par le règlement du concile³.

On ne dispose pas d'une documentation fiable pour connaître dans le détail le déroulement des discussions, les trac-tations, les réactions du pape. Le 12 octobre, Congar enregistrerait le bruit selon lequel Paul VI «aurait déclaré ne pas avoir eu l'initiative de la lettre Felici sur la liberté religieuse»⁴ ; et le lendemain Mgr Del Gallo, «maestro di camera» du pape, donnait «les deux lettres de Felici au Secrétariat [...] comme n'ayant jamais été écrites»⁵. En réalité, rien n'avait encore été décidé, surtout pour la liberté religieuse. Les lettres que Willebrands et Ottaviani adressèrent le 13 à Felici, pour lui signaler les noms proposés par le Secrétariat et par la Doctrinale pour la révision du texte⁶ (mais alors qu'Ottaviani continuait à parler de «commission mixte», Willebrands utilisait la formule plus ambiguë et moins compromettante de «groupe spécial»), et surtout les Notes rédigées par Felici le 12 et le 14 octobre, évidemment pour se défendre et répliquer aux accusations, attestent clairement que les jeux n'étaient pas faits et que la procédure prévue par la lettre du 9 suivait son cours. La situation, toutefois, était fluide. La note du 14, destinée au pape, accompagnait une lettre de Felici à Dell'Acqua avec l'indication des noms signalés par la Doctrinale et par le Secrétariat pour former «le groupe spécial d'étude pour la nouvelle rédaction» du *De libertate*⁷ : le fait que Felici ne parle plus de «commission mixte», mais adopte la formule de Willebrands, montre que par rapport aux indications données précédemment une

p. 235 évolution était en train de mûrir. Il est cependant évident que pour lui il ne devait pas y avoir de changements substantiels. Enfin, il est significatif que la note du 14 conclue un résumé rapide de l'histoire du texte par quelques phrases qui, en faisant l'éloge du pontife pour l'initiative prise, ne pouvaient pas ne pas sonner aux oreilles de Paul VI comme un appel explicite encore que formulé de manière ambiguë, à la complicité : «Entre la deuxième et la troisième session du concile le secrétariat [...] s'est occupé d'amender le texte du *De libertate religiosa* sans la collaboration de la Commission doctrinale. C'est là, malheureusement, qu'il faut chercher la raison pour laquelle le texte a rencontré de si graves objections dans l'aula. Pour éviter que les Pères soient encore divisés sur le sujet, l'appel du Saint-Père à la collaboration entre la Commission doctrinale et le Secrétariat [...] est arrivé opportunément. De toutes façons il ne constitue pas une nouveauté puisque l'invite à la collaboration entre les deux organismes ne date pas d'aujourd'hui, comme on l'a dit, et a été plusieurs fois rappelée aux organes compétents»⁸.

Ruffini qui, tant pour le *De libertate* que pour le *De Judaëis*, avait été l'un des champions de l'opposition, intervint dans le même sens. Il écrivit au pape à ce sujet le 14. *Il Messaggero* avait publié le 13 un long article à propos de la lettre des cardinaux à Paul VI. Ruffini saisit l'occasion pour prendre position, en insinuant une fois encore que la majorité menaçait les pouvoirs du pape et, faisant l'éloge de Paul VI, il le considérait comme pleinement partie prenante et responsable de l'initiative Felici : «Je ne puis me retenir d'exprimer humblement à Votre Sainteté la souffrance intime que j'ai éprouvée en lisant dans le *Messaggero* d'hier un long article [...] portant le titre suivant en gros caractères : "Un groupe de cardinaux demande au pape que les droits du concile restent saufs". Avant tout **il est lamentable que les controverses conciliaires les plus délicates et – par leur nature – les plus privées soient aussitôt données en pâture à la presse**. À supposer en outre que soit vraie la démarche de ce groupe de cardinaux – que prétend-on dire par la sauvegarde des *droits du concile* ? Il ne peut y avoir de concile sans le Pape ! Il est donc absurde de

p. 236 recourir au Pape pour sauver les droits du concile. Dans les journaux on précise les raisons de la préocupa-

¹ Pour la remise de la lettre au pape le soir du 11, voir Journal Moeller, 11 octobre : cette indication semble préférable à d'autres, qui la situent le 12 ou même le 13 (voir J. OSTERREICHER, «Erklärung...», p. 450). Le texte, avec treize Signatures (Liénart, Feltin, Quintero, Frings, Léger, König, Meyer, Lefebvre, Alfrink, Ritter, Silva Henriquez, Döpfner, Landázuri Ricketts) dans AS VI/3, p. 440 s. Un post-scriptum annonçait l'arrivée d'autres adhésions. Selon V. CARBONE, «Il ruolo di Paolo VI...», p. 141, n. 22, «il ne semble pas [...] qu'elles soient arrivées». En réalité d'autres adhésions doivent avoir été données car les chroniques de ces journées parlent habituellement de seize ou dix-sept signataires. Lercaro, en effet, affirme explicitement avoir signé la lettre (Ldc, p. 291). Fesquet, généralement bien informé, ajoute les noms de Richaud et Rugambwa, et donne Lercaro pour probable (Le journal du Concile, p. 589). On parla aussi d'une dix-septième signature : R. LA VALLE, Fedeltà del Concilio..., p. 255, donne comme arrivée par téléphone l'adhésion de Suenens.

² AS VI/3, p. 440.

³ AS VI/3, p. 440.

⁴ Journal, 12 octobre. Voir aussi Journal Dupont, 13 octobre et ST, 12 octobre.

⁵ Journal Congar, 13 octobre.

⁶ AS VI/2, p. 791 et 792.

⁷ Ibid., p. 794.

⁸ Ibid., p. 796.

tion du groupe susdit. On ignore peut-être que les deux déclarations sur les juifs et sur la liberté religieuse ont attiré l'attention de Votre Sainteté ? **Je suis stupéfait qu'on s'intéresse tant aux juifs et qu'on soutienne avec une aussi extraordinaire fermeté la liberté religieuse qui, telle qu'elle est définie, sonne certainement faux.** Pardonnez-moi, "Beatissimo Padre", si j'ose ouvrir encore mon âme (Votre Sainteté est le Vicaire de Jésus-Christ et comme tel a la responsabilité suprême sur toute décision conciliaire)»¹.

Mais la lettre de Ruffini avait aussi une autre visée. La question de la durée du concile restait ouverte. C'était une question décisive pour le sort de nombreux textes, et surtout celui du schéma XIII, que la minorité considérait comme de la poudre aux yeux. D'où sa proposition que l'on conclue les congrégations plénières avec la présente session et que le pape se réserve une période de temps convenable pour la révision et la mise au point définitive des textes avant de les promulguer au cours d'une cérémonie de clôture solennelle : «Les Pères conciliaires comprendront facilement qu'ayant discuté en toute liberté sans la présence du Chef Suprême de l'Église, il est vraiment juste, voire légitime, que le Pape se réserve quelque temps pour les décisions définitives. Votre Sainteté, ayant l'assistance du Saint-Esprit, ne pourra se tromper»².

Par retour du courrier Paul VI fit parvenir sa réponse autographe au cardinal Ruffini. Non seulement la teneur de celle-ci atteste qu'il n'avait pas apprécié cette tentative manifeste pour le compromettre avec les orientations de la minorité, mais elle donne aussi un indice éloquent de ce qu'il avait désormais pris ses distances par rapport à certains aspects de l'initiative de Felici : «Il nous semble pouvoir vous rassurer au sujet de la lettre à laquelle vous faites allusion : elle vise à sauvegarder les droits du concile, non à l'égard du pape, mais plutôt par rapport à des initiatives, jugées excessives ou abusives, de la part de certains. Il faut en tout cas déplorer

p. 237 qu'une publicité indiscreète répande des informations privées, en en déformant le contenu et le sens»³.

Le 16, la question du *De libertate* était close. Les nouvelles instructions pour Felici étaient contenues dans une lettre du secrétaire d'État⁴. Le cardinal indiquait d'abord les noms choisis par Paul VI parmi ceux proposés par la Doctrinale et le Secrétariat dans leurs lettres du 13. Dans cette liste, les surprises ne manquaient pas. Dans sa lettre du 9, rappelons-le, Felici avait indiqué Browne, Colombo, Marcel Lefebvre et le maître général des Dominicains Fernández comme déjà acquis à la «commission mixte». Dans la réponse d'Ottaviani du 13, **Marcel Lefebvre était écarté** et restaient comme nommés d'office les seuls noms de Browne, Colombo Fernández⁵. Dans la liste choisie par Paul VI, Fernández disparaissait à son tour. Conformément aux remarques de Bea et de la lettre des cardinaux, la réduction des Pères résolument opposés au schéma avait donc été drastique. Mais la partie la plus significative de la communication de Cicognani était constituée par les précisions suivantes, introduites par un péremptoire «il est déterminé que» : «1) il ne s'agit pas d'une nouvelle commission, ni d'une commission mixte, mais bien d'un groupe d'experts qui examinera le nouveau schéma préparé par le Secrétariat pour l'unité des chrétiens ; 2) **la matière reste de la compétence de ce même Secrétariat** [...]. La réunion du groupe d'experts se tiendra au Secrétariat, sous la présidence du cardinal Bea. Le texte sera ensuite transmis aux deux commissions : celle du Secrétariat susdit et celle "*de doctrina fidei et morum*"»⁶.

Presque tout, donc, sinon **tout, redevenait comme avant**. Restaient les nouveaux experts, qui ne devaient plus rédiger un nouveau texte, mais seulement «examiner» (et éventuellement corriger) ce que le Secrétariat avait élaboré entre-temps (comme il advint en effet le 27 octobre suivant, quand, en une seule séance, le comité consultatif examina, sous la Présidence de Bea, le texte préparé par le Secrétariat)⁷.

p. 238 Restait aussi le rôle de la Doctrinale, mais dans les termes déjà pratiqués en 1963 et repropoés par Bea dans sa lettre du 10 à Paul VI et dans la note de Willebrands du 11 (en effet le 9 novembre le projet fut soumis à la Commission théologique pour son *nihil obstat*⁸). **C'était essentiellement une victoire de Bea. C'est ainsi qu'elle fut ressentie par la majorité.**

Les surprises n'étaient cependant pas terminées. Car dans une lettre du 19 octobre, qui entendait répondre à celle de Willebrands du 13, Felici, après l'avoir informé qu'il avait transmis au pape la liste des noms proposés par le Secrétariat, en vue de la formation du «groupe spécial d'étude qui devra procéder à une nouvelle rédaction du texte *De libertate religiosa*», ajoutait certaines précisions sur la procédure à suivre ensuite, qui confirmait implicitement que le texte devait être désormais considéré comme retiré à la compétence première du Secrétariat : «après que le groupe mixte spécial aura achevé son œuvre [évidemment la nouvelle rédaction de la déclaration], la Commission de coordination, à laquelle Votre Eminence aura la bonté de transmettre le nouveau texte, le prendra en charge, avec les indications opportunes»⁹. Mais le changement de cap devait suivre presque aussitôt. En effet, le même jour, Felici transmit à Bea et à Ottaviani une photocopie de la lettre de Cicognani du 16, qui remettait les choses en place¹⁰. Un petit mystère demeure pourtant sur ce qui s'était passé : car il semble étrange que la communication du secrétaire d'État ait mis trois bons jours pour arriver entre les mains de Felici, tout comme il est étrange que celui-ci ait attendu six jours pour accuser réception de la lettre de Wil-

¹ Dans F. M. STABILE, «Il cardinale Ruffini...», p. 135-136.

² Ibid., p. 136.

³ Ibid., p. 137.

⁴ AS V12, p. 798 s.

⁵ Ibid., p. 792.

⁶ Ibid., p. 798 s.

⁷ Voir J. HAMER, «Histoire du texte...», p. 81.

⁸ Voir J. HAMER, «Histoire du texte... », p. 81.

⁹ AS V/2, p. 799.

¹⁰ Ibid., p. 800.

lebrands, dont la liste de noms avait d'ailleurs été transmise par celui-ci au pape dès le 14¹.

Pour le texte du *De Judaeis* également, l'affaire se résolut, plus silencieusement, par une sorte de retour au statu quo ante. Ici les alarmes, plus qu'à la perspective d'un

p. 239 déplacement du texte (souhaité aussi par des Pères qui n'avaient rien contre lui), tenaient au fait que Cicognani, dans la réunion des organes dirigeants du concile du octobre, avait soutenu qu'il fallait se limiter à une «allusion», et rappelé de manière péremptoire que «le texte actuel de la déclaration [sur les juifs] doit être raccourci»². Selon le père Cottier, pourtant, dès le dimanche 11, Bea, reçu par Paul VI, aurait obtenu à ce sujet une pleine assurance : «le texte sur les juifs ne serait pas amputé ni diminué»³. Mais le 13 encore, Felici, à la question de Bea : «Rien de nouveau pour les juifs ?», répondait par un sec «Rien !»⁴ ; de même, ce jour-là, Willebrands informait téléphoniquement Congar que si «la question liberté est réglée, la question des juifs [est seulement] en bonne voie»⁵. Et le 20, le même Congar, convoqué à 9 heures à la sacristie de Saint-Pierre «pour programmer» le travail à faire sur le texte du *De Judaeis*, avec le cardinal König, Moeller, les pères Pfister et Neuner, pouvait écrire, montrant ainsi qu'il demeurait une incertitude sur son emplacement futur : «Il semble que le texte doive être ajouté au chapitre *De Populo Dei*, comme *consectarium* ou *appendix* (C'est décidé ainsi par la Commission de coordination, la Présidence et les Modérateurs. Le Pape est d'accord. Mais cela devrait être voté par l'assemblée)»⁶. En réalité le Secrétariat vit très vite (et c'est ce qui lui importait) que le chapitre sur les juifs – ni amputé ni diminué – continuerait de faire partie d'un texte à lui qui, largement réélaboré, devait de façon plus claire et plus explicite traiter des relations de l'Église avec les religions non chrétiennes⁷. C'est pourquoi à la vieille équipe furent agrégés de nouveaux experts⁸.

Le Secrétariat – sous-commissions et plénum – travailla à marche forcée pour pouvoir présenter aux Pères les deux

p. 240 *declarationes* en temps utile, en vue d'un vote avant la fin de la session. Mais leurs aventures n'étaient pas finies ; dans la «semaine noire» de novembre, elles allaient risquer d'être emportées ensemble par les manœuvres dilatoires d'une minorité nullement disposée à rendre les armes.

FIN du chapitre.

¹ Carbone, apparemment, ne se pose pas la question : pour lui la lettre du 16 de Cicognani serait arrivée à Felici seulement le 19 («Il ruolo...», p. 143 s.).

² AS V/2, p. 754.

³ G. M.-M. COTTIER, «L'historique de la Déclaration», dans Les Relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes, «Unam Sanctam» 61, Paris, 1966, p. 62.

⁴ V. CARBONE, «Il ruolo di Paolo VI...», p. 143.

⁵ Journal, 13 octobre.

⁶ Ibid., 20 octobre. La décision d'en faire un appendice du *De Ecclesia* aurait été prise le 11 dans une réunion entre Cicognani, Bea et Ottaviani (V. CARBONE, «Il ruolo di Paolo VI...», p. 136, n. 14).

⁷ J. OSTERREICHER, «Erklärung...», p. 450 s.

⁸ Ibid., p. 456.