

**LA CONFESSION ENTRE PRATIQUES ET POLÉMIQUES.
LE RÉGIME DE LA RÉSERVE DES CAS
DANS LA COMPAGNIE DE JÉSUS AU XVII^e SIÈCLE**

JEAN-PASCAL GAY

Le Code de droit canonique de 1917 n'a pas simplement profondément modifié le régime antérieur des cas réservés, il l'a, dans les faits, largement vidé de sa substance en ne laissant demeurer comme cas réservés que des cas qui font par ailleurs l'objet de sanctions canoniques majeures¹. À l'âge confessionnel, ce qui caractérise la réserve est au contraire cette différence entre des fautes graves que le confesseur ne peut absoudre et ce qui relève de crimes et de délits canoniques. Il y a là un véritable tournant dans l'histoire de la Confession, et nous ne disposons pour le moment guère d'études sur les changements qui ont eu lieu au XIX^e siècle et qui peuvent expliquer les décisions du début du XX^e siècle en termes de droit de la Confession. Cependant on manque aussi de travaux portant sur l'histoire moderne de la réserve des cas². Le résultat de ces vides historiographiques, est que la réserve des cas apparaît

¹ Sur l'histoire du Code de 1917 voir C. FANTAPPIÈ, *Modernità giuridica versus modernismo teologico: il Codex Iuris Canonici (1904-1917)*, in *Il modernismo in Italia e in Germania nel contesto Europeo*, a cura di M. Nicoletti e O. Weiss, Bologna 2010, pp. 137-159; A.L. CASIRAGHI, *The Proceedings of the Codification of Canon Law and the Contribution of Willem van Rossum*, in «Trajecta. Religie, cultuur en samenleving in den Nederlanden», 19-20 (2010-2011), pp. 83-95.

² Parmi les notables exceptions: E. BRAMBILLA, *Confessione, casi riservati e giustizia 'spirituale' dal XV secolo al concilio di Trento: I reati di fede e di morale*, in *Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europe, XV-XVIII secolo*, a cura di C. Nubola e A. Turchini, Bologna 1999, pp. 491-540; W. DE BOER, *The Conquest of the Soul. Confessions, Discipline and Public Order in Counter-Reformation Milan*, Leiden 2001.

implicitement comme une institution en déclin. Or tant les discussions théologiques sur la réserve (largement ignorées par les historiens qui se sont intéressés à la Confession à l'époque moderne) que la réaffirmation de la légitimité de la réserve par le concile de Trente, ainsi que les quelques études dont on dispose sur la réserve épiscopale signalent au contraire non seulement la force maintenue du système de la réserve, mais encore sa reconfiguration dans le cadre du processus de confessionnalisation. Il y a donc un enjeu historiographique majeur à comprendre la manière dont le dispositif de la réserve fonctionne dans le catholicisme confessionnalisé, et ce qu'il révèle sur ce dernier.

C'est ce que cet article se propose de faire en présentant les premiers résultats d'une recherche qui part de l'exemple de l'histoire de la réserve des cas dans la Compagnie de Jésus. On se focalisera ici sur le XVII^e siècle, en essayant aussi de comprendre ce qu'un thème comme celui de la réserve s'inscrit dans les nouvelles configurations polémiques du XVII^e siècle et la manière dont s'articulent ces dynamiques avec l'histoire de la Confession.

1. LE TOURNANT DES XVI^e ET XVII^e SIÈCLES : UN TEMPS DE RENFORCEMENT DE LA RÉSERVE DES CAS DANS LA COMPAGNIE DE JÉSUS

La réserve des cas existe dans la Compagnie de Jésus dès le temps de sa fondation³. Si elle s'inscrit dans l'histoire ordinaire de la structuration juridique de l'ordre, elle prend cependant déjà un certain nombre de traits spécifiques liés aux singularités de l'ordre. Si la réserve des cas est mentionnée dans la troisième partie des Constitutions – en lien avec l'examen quotidien de conscience – elle est déjà pratiquée dans les années 1540. Les autorités jésuites s'appuient sur la législation franciscaine pour penser le fonctionnement de la réserve. Il semble que la réserve ait été initialement un processus essentiellement local, chaque préposé fixant la liste des cas réservés dans sa maison. La formulation des Constitutions signale que la réserve doit servir à faciliter le gouvernement de la communauté⁴.

³ Pour de premières indications sur l'histoire de la réserve dans la Compagnie voir E. OLIVARES, *Casos reservados*, in *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, I, Rome-Madrid 2001, col. 694 ; J.-P. GAY, *La théologie comme art de contournement du supérieur. Le De Casibus Reservatis* in *Societate Iesu de la biblioteca d'Évora*, in « *Revue Mabillon* », 27 (2016), pp. 181-214.

⁴ « Utantur quotidie conscientiae suae examinatione consueta, et octavo quoque die saltem, ad confessionis et communionis sacramenta accedant, nisi aliqua de causa aliud

C'est sous le généralat du successeur d'Ignace, Laínez, que la réserve s'uniformise et commence à fonctionner à l'échelle de l'ensemble la Compagnie. Il faut d'ailleurs certainement y voir un élément d'un effort plus vaste pour limiter les autonomies locales et provinciales. Le décret de Laínez de 1559⁵, fixant une première liste de cas réservés, et approuvé par la seconde congrégation générale, trouve sa source dans les constitutions martinienques des Franciscains, rédigées à la demande de Martin V par Giovanni da Capestrano. Si plusieurs aspects de la législation jésuite trouvent leur référence dans ces dernières, il n'est pas impossible cependant que cette référence serve aussi à légitimer les innovations de la curie généralice jésuite face aux autorités locales. La liste des cas inclus dans le décret de Laínez s'étend par ailleurs au-delà des cas mentionnés dans les constitutions franciscaines, par exemple en étendant la réserve de la diffusion de libelles aux critiques contre les supérieurs. La mention dans le décret d'une potentielle réserve de tout péché mortel, étend par ailleurs considérablement le domaine de cette dernière.

Dans le groupe dirigeant à l'intérieur de l'ordre, Jerónimo Nadal joue aussi un rôle significatif dans la promotion d'une compréhension stricte de la réserve. Son explication des instructions de Laínez est recommandée par la même seconde congrégation générale qui approuve la nouvelle norme de la réserve. Dans ses *Annotationes*⁶, la réserve apparaît encore fortement connectée au progrès spirituel de chaque sujet. Il encourage d'ailleurs les jésuites à se présenter à leur supérieur même pour des cas non réservés.

Sous Mercurian, la législation de la réserve n'est que marginalement modifiée, mais les quelques changements que l'on peut noter à ce moment sont cependant significatifs⁷. En 1575, le nouveau général publie un décret sur la réserve, en réponse à la demande qui lui est faite par la congrégation générale de 1573. Il étend la réserve au fait de s'être confessé à un autre prêtre que celui qui a été assigné à chaque sujet,

Superiori videretur, et unus omnium sit confessarius ab eodem Superiore constitutus : quod si fieri non poterit, quisque certe suum stabilem habeat confessarium, cui ipsius conscientia prorsus aperta sit : qui quidem Confessarius non ignoret, quos casus sibi Superior reservat. Illi autem reservabuntur, quos ab eo cognosci necessarium videbitur, aut valde conveniens, quo melius et remedium adhibere possit, et suæ curæ commissos præservare ab omnibus quæ nocitura sunt», *Constitutions*, pars III, cap. 1, § 11.

⁵ Roma, Archivum Romanum Societatis Iesu [= ARSI], Instit. 145, 5-6.

⁶ ARSI, Instit. 145, 6-10.

⁷ *Monumenta Historica Societatis Iesu*, 27, pp. 470-471.

même si ce dernier n'est pas un jésuite. Surtout il modifie le cadre général de la réserve : les cas mentionnés ne sont plus seulement des exemples d'une réserve plus large ; si la réserve d'autres cas est possible, c'est désormais la liste qui sert de référence à ce qui peut être réservé par ailleurs. À ce moment cependant la réserve demeure encore relativement plastique.

Le véritable tournant dans l'histoire de la réserve des cas dans la Compagnie de Jésus intervient sous le pontificat de Clément VIII Aldobrandini et le généralat d'Acquaviva, en lien à la fois avec l'affirmation d'une logique de gouvernement plus monarchique au sein de l'ordre d'une part, mais aussi avec les tensions entre le souverain pontife et les jésuites. Clément VIII a de fait tenté d'uniformiser la réserve dans les ordres religieux à Rome et en Italie⁸. Le décret pontifical du 26 mai 1593 sur la réserve des cas fait partie d'un effort plus général de réforme des communautés régulières, dans la continuité d'une réflexion générale et de premières tentatives sous Innocent IX Facchinetti. À partir du XVIII^e siècle, les théologiens puis les historiens à leur suite, ont voulu voir dans cet effort une volonté de mettre en œuvre les principes de la réforme tridentine dans les ordres réguliers. Une des caractéristiques de la réforme clémentine est qu'elle repose sur un renforcement des obligations de conscience. Le décret sur la réserve s'inscrit dans cette économie générale. En même temps cependant, il approfondit la distinction entre la Confession comme dispositif spirituel et comme dispositif de gouvernement. Il requiert en particulier des supérieurs que les informations obtenues en Confession en raison de l'obligation de la réserve ne servent pas au gouvernement de la communauté et des individus *in foro externo*.

Les jésuites ne sont pas exemptés *a priori* de cette législation. Celle-ci cependant a d'autres objectifs par rapport à la Compagnie elle-même. La congrégation instituée par Clément VIII pour préparer la réforme inclut deux théologiens qui apparaissent plutôt comme des opposants à la politique conduite par Acquaviva (Francisco Toledo et Stefano Tuccio)⁹. Par ailleurs la chronologie de la réforme suggère que le décret vise aussi spécifiquement la Compagnie. Il intervient en effet dans le temps de la congrégation générale de 1593 convoquée en grande partie pour répondre

⁸ I. SICARD, *La reforma de los Religiosos intentada por Clemente VIII*, Bogotá 1954.

⁹ *Ibid.*, p. 165. Sur Tuccio, *Padre Stefano Tuccio S.I.: un gesuita tra la Sicilia e Roma nell'epoca della Controriforma*, a cura di M. Saulini, Monforte San Giorgio 2008; EAD., *L'ecllettismo oratorio di Stefano Tuccio, S.J. (1540-1597)*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», 78 (2009), pp. 141-221.

aux tensions dans la Compagnie, en particulier entre les jésuites d'Espagne, soutenus par Philippe II, et la curie généralice. Cependant, sur la question de la réserve, les délégués à la congrégation semblent plutôt unanimes à considérer que le décret clémentin menace des aspects essentiels de l'ordre constitutionnel jésuite. Le pape accorde une suspension temporaire de la publication du décret, offrant aux jésuites le droit de produire leur propre décret sur la réserve. Il leur impose cependant l'obéissance sur plusieurs aspects de la réforme de leur institut et notamment sur la question des cas réservés : le décret clémentin doit être la base de la réserve dans la Compagnie. La congrégation parvient finalement à un décret qui repart du décret pontifical tout en y ajoutant quelques cas supplémentaires, jugés par la congrégation comme particulièrement essentiels à préservation du *modus operandi* jésuite.

Cas réservés par la 5 ^e CG	Source dans le décret clémentin
I. Periurium, et falsum testimonium in iudicio vel extra.	V. Iuramentum falsum in iudicio regulari seu legitimo.
II. Furtum et usurpatio alicujus rei contra Votum paupertatis in ea quantitate, quae efficiat peccatum mortale.	VIII. Furtum de rebus Monasterii sive Conventus in ea quantitate, quae sit peccatum mortale. / IV. Proprietas contra votum paupertatis, quae sit peccatum mortale.
III. Lapsus carnis voluntarius, et quidquid est contra Votum castitatis, quod in actum externum prodeat.	IX. Lapsus carnis voluntarius, opere consummatus.
IV. Inobedientia expressa, qua quis asserit se nolle parere.	<i>Pas de source dans le décret.</i>
V. Seditio in Superiorem, et divisio a capite in grave nocumentum Societatis.	<i>Pas de source dans le décret.</i>
VI. Detractatio famae, bonaeque existimationis aliorum, et discordiarum seminatio inter fratres.	<i>Pas de source dans le décret.</i>
VI. Impedimentum excludens e Societate reticuisse in examine, vel in eo mentitum esse, unde grave aliquod incommodum oriri possit.	<i>Pas de source dans le décret.</i>

VIII. Acceptio, seu missio litterarum absque licentia expressa, quae scilicet acceptatio vel missio contineat rationem peccati moralis.

IX. Transgressio Votorum simplicium, quae Professi emittunt post professionem.

X. Censurae Societatis nostrae, seu peccata, quae in nostris Constitutionibus, Bullis, vel Decretis annexam habent excommunicationem.

Pas de reprise explicite dans le décret jésuite.

Pas de reprise explicite.

Pas de reprise explicite.

Pas de reprise explicite.

Pas de reprise explicite.

Pas de reprise explicite.

XI Malitiosum impedimentum, aut retardatio, aut apertio litterarum a Superioribus ad inferiores, vel ab inferioribus ad Superiores.

Pas de source dans le décret.

Pas de source dans le décret.

I. Veneficia, Incantationes, Sortilegia.

II. Apostasia a religione, sive habitu dimmissio, sive retento, quando eo pervenerit, ut extra septa Monasterii, seu Conventus egressio fiat.

III. Nocturna ac furtiva e Monasterio seu Conventu egressio, etiam non animo apostandi facta. IV. Proprietas contra votum paupertatis, quae sit peccatum mortale.

VI. Procuratio, auxilium, seu consilium ad abortum faciendum post animatum foetum, etiam effectu non secuto.

VII. Falsificatio manus, aut sigilli officialium Monasterii, aut Conventus.

X. Occisio, aut vulneratio, seu gravis percussio cujusque personae.

On le voit immédiatement, le décret de la congrégation générale entend préserver les spécificités jésuites en termes d'autorité des supérieurs mais aussi de liberté dans la gestion des admissions et des renvois.

Comme dans la plupart des ordres religieux après le décret clémentin, la réserve connaît peu d'évolutions durant le XVII^e siècle. Le régime de la réserve – preuve d'une vitalité maintenue – est cependant régulière-

ment adapté en fonction des circonstances. En 1645, la huitième congrégation générale, dans un temps aussi de critiques renouvelées sous Innocent X sur les singularités de la Compagnie, reconnaît le caractère très contraignant du droit de la réserve pour les petites communautés¹⁰. Face à la possibilité pour un supérieur de facilement deviner le nom de celui pour lequel un confesseur vient lui demander une faculté d'absolution, la congrégation autorise le confesseur à absoudre en renvoyant le pénitent au provincial plutôt qu'au supérieur. La seizième congrégation générale (1730) réserve le cas de recours à l'intercession de personnes extérieures à l'ordre. Intervenant peu de temps après le généralat de Tirso González de Santalla, elle vise en réalité à répondre à un problème qui s'est révélé d'une urgence particulière dans la crise que traverse la Compagnie sous le gouvernement de ce dernier.

2. GOUVERNEMENT, CONFESION ET CONSCIENCE DANS UN ORDRE MODERNE

La réserve des cas apparaît donc immédiatement comme un outil pour préserver la Compagnie face à ce qui est perçu à différents moments de l'histoire de l'ordre comme des dangers menaçant son fonctionnement ou sa réputation. Les rapports des jésuites avec leur propre ordre ont une place importante dans le catalogue des cas réservés. En 1590, la province romaine demande ainsi dans une pétition à la congrégation générale d'agir contre le « vitium detractationis » et la « libertas loquendi de aliis » qu'elle perçoit comme ayant plus libre cours qu'auparavant. La congrégation répond à cette demande en encourageant la prédication et l'action des confesseurs à cet égard, mais aussi en rappelant que dans les cas de péchés mortels, de telles fautes tombent bien sous la réserve¹¹.

Mais elle est aussi un instrument pour renforcer l'obéissance en interne, et qui évolue au fur et à mesure que la culture de l'obéissance dans la Compagnie évolue et d'une certaine manière se radicalise. Elle est fortement liée à l'exercice du gouvernement : les instructeurs du troisième an reçoivent ainsi une faculté pour absoudre des cas réservés, mais ne peuvent la déléguer ; les ministres en charge dans une maison en l'absence du supérieur légitime ne peuvent pas accorder de telles facultés

¹⁰ J.W. PADBERG - M.D. O'KEEFE - J.L. MCCARTHY (eds.), *For Matters of Greater Moment. The First Thirty Jesuit Congregations*, Saint Louis 1994, cong. 8, d. 25.

¹¹ ARSI, Instit. 145, 81 [extractu ex responsionibus ad proposita congregationis provincialis Romanæ, anni 1590].

d'absoudre des cas réservés¹². Au début du XVII^e siècle, après le généralat d'Acquaviva, une étape majeure dans l'évolution de l'obéissance jésuite, Vincenzo Carafa répond ainsi à une demande du provincial de Paris que de refuser explicitement d'obéir est toujours un cas réservé, indépendamment de l'importance de la matière de l'ordre qui a été donné¹³. En 1619, il répond encore que la réserve d'un cas de désobéissance ne requiert pas que l'ordre ait été explicite mais seulement que le refus d'obéir le soit¹⁴.

Si le rapport de la réserve avec l'affirmation de l'obéissance est clair, son rapport au fonctionnement même du gouvernement est lui plus complexe. Dans la première Compagnie, il semble bien que la réserve soit bien perçue et définie comme un mécanisme ordonné au gouvernement, et permettant au supérieur d'acquérir une connaissance de la communauté nécessaire à son bon fonctionnement.

Cependant, à la fin du XVII^e siècle, cette conception ancienne apparaît de plus en plus incompatible avec la théologie et le droit de la Confession. Ce sentiment d'incompatibilité est clairement formulé à la fin du XVI^e siècle. Le décret clémentin modifiant la réserve insiste ainsi sur la nécessité pour les confesseurs promus au supérieurat de ne pas utiliser le savoir qu'ils ont acquis sur leurs sujets dans le cadre de la Confession *ad exteriorem gubernationem*¹⁵.

La tension entre la réserve comme outil de gouvernement, et la dimension sacramentelle de la Confession, se manifeste très clairement dans les rapports entre la réserve et un autre dispositif articulé au gouvernement des individus et de la communauté, la manifestation de conscience. La manifestation de conscience s'est affirmée progressivement dans la seconde moitié du XVI^e siècle. Elle n'est pas mentionnée dans les premiers textes constitutionnels en 1550 ou en 1552. Elle n'est donc vraiment stabilisée qu'à partir de la fin des années 1550. À la fin du XVI^e siècle, Acquaviva la défend comme une obligation ferme, et fait d'une manifestation insincère de la conscience un motif de péché mortel¹⁶. Ceci pouvait entrer en conflit avec les Constitutions, la manifesta-

¹² ARSI, Instit. 25b, 267.

¹³ ARSI, Instit. 25b, 271.

¹⁴ ARSI, Instit. 56a, 233.

¹⁵ « Tam superiores pro tempore existentes quam Confessarii qui postea ad superioritatis gradum fuerint promoti, caveant diligentissime, ne ea notitia quam de aliorum peccatis in Confessione habuerunt, ad exteriorem gubernationem utantur ».

¹⁶ Cité par Nicolas Lanczycki, ARSI, Instit. 104, 50.

tion de conscience n'étant qu'une règle, ne pouvant obliger, comme l'ensemble des règles de la Compagnie, à peine de péché mortel, comme le note un commentaire anonyme des Constitutions du milieu du XVII^e siècle¹⁷. Un des éléments qui dit clairement cette tension est l'obligation imposée par Acquaviva de manifester ses péchés et point seulement ses inclinations au péché. Dans les années 1620, on le voit dans le traité de Cristobal Garcia en défense des instructions d'Acquaviva sur la Confession des récidivistes. Face à des adversaires qu'il ne nomme pas, Garcia réaffirme que la manifestation de conscience oblige et contient une obligation de révéler ses péchés¹⁸. Mais ici l'articulation à la confession et à la confession des cas réservés semble poser problème, pourquoi requérir dans le cadre de la manifestation de conscience une obligation qui existe déjà dans le cadre de la réserve ?

C'est qu'en réalité si de telles questions se posent à ce moment c'est que tant la réserve que la manifestation de conscience ont évolué. Garcia l'indique d'ailleurs clairement lorsqu'il affirme que les obligations sont entièrement différentes, ce qui permet d'ailleurs au supérieur de gouverner sur la base des informations qu'il a acquises dans le cadre de la manifestation hors du cadre sacramentel. Dans cette première moitié du XVII^e siècle cependant, l'affirmation d'une telle distinction ne va pas sans poser problème. Dans son traité non daté sur la manifestation de conscience (qui cependant ne peut dater d'avant le second quart du XVII^e siècle), Nicolas Lanczycki affirme ainsi que la manifestation de conscience inclut nécessairement le fait de s'ouvrir sur ses péchés, et en particulier des péchés qui tombent sous la réserve¹⁹. Il interprète ainsi la volonté d'Ignace que les Jésuites ne cachent rien de ce qui peut avoir offensé Dieu. Il s'appuie sur une lettre de Laínez à la province de Sicile qui affirmerait que « nel rendere il conto della coscienza anco i casi reservati si devono dire *extra confessionem* », ou dans une lettre d'Acquaviva au visiteur des Flandres qui affirme que la révélation des péchés est part intégrante de la manifestation de conscience, sans laquelle le supérieur n'est pas en état de gouverner²⁰.

¹⁷ ARSI, Instit. 25, 4.

¹⁸ « [...] Licitum erit ei pro bono suo spirituali huic iuri renunciare in quo nulla intercedit iniuria quippe cum scienti et volenti non fiat iniuria neque dolus de regulis iuris », ARSI, Instit. 146, 31.

¹⁹ ARSI, Instit. 104, 5-6

²⁰ « Non sufficit in ratione conscientiae aperire tentationes et inclinationes, sed aperienda sunt etiam peccata actualia, quia sine hoc non cognosceret subditum nec posset illum dirigere ».

Lanczycki, comme Garcia, affirme une différence forte entre la manifestation de conscience et la Confession. L'obligation de manifestation se fait *extra Confessionem*, et c'est bien la raison pour laquelle la manifestation de conscience ne serait pas une obligation par rapport aux pratiques monastiques traditionnelles. Mais ceci entre en réalité vigoureusement en conflit avec les sources jésuites, obligeant Lanczycki à un certain nombre de contorsions. Les instructions d'Ignace pour le quatrième examen indiquent de fait que la manifestation de conscience doit se faire «sub sigillo Confessionis vel secreti». Commentant d'autres textes des années 1550, il vient à affirmer que lorsque des expressions évoquant le sceau de la Confession se rencontrent en lien avec la manifestation de conscience, il faut y voir simplement la volonté du supérieur d'accorder à son sujet une garantie supplémentaire de secret. Le sujet peut donc manifester sa conscience dans trois cadres différents «1° sub secreto naturale, 2° sub secreto Confessionis sacramentalis re ipsa factæ [...] 3° sub sigillo Confessionis non factæ [...]»²¹, les obligations ne changent pas en fonction du type de secret auquel le supérieur et le sujet recourent. En retour, le supérieur demeure libre d'utiliser les informations qu'il a acquises ainsi pour gouverner le sujet *in foro externo*²². Au fond, ce que l'on voit apparaître à partir du décret clémentin est un double dispositif qui fait de la réserve un outil du gouvernement au for interne et de la manifestation de conscience un outil de gouvernement au for externe. Mais, cette séparation, si elle rejoint la dynamique de l'affirmation du dualisme de la conscience et du droit dont Paolo Prodi a bien montré qu'elle se jouait de manière décisive dans le temps de la confessionnalisation catholique, apparaît bien comme une tentative pour contourner les effets de cette dynamique sur l'obéissance et le gouvernement. Cette évolution accompagne par ailleurs aussi un déboitement tant de la Confession (et en particulier de celle des cas réservés) que de la manifestation de conscience, de l'économie de la direction spirituelle dans lesquelles elles sont clairement et fortement prises dans la pre-

²¹ ARSI, Instit. 104, 27.

²² «Dices S.m Ignatium id non dixisse clare de externa gubernatione, sed de sola interna et ita dum nobis conceditur, ut in confessione sacramentali possimus reddere rationem conscientiae intelleximus eam ita nos reddere; ut extra confessionem non liceat uti ea notitia ad externam gubernationem, et hoc modo non aliter acceptavimus hanc regulam ergo contra mentem sic acceptantium fieret si superiores ad externam gubernationem ea notitia uterent. R.º satis clare S. Ignatium hanc rem explicasse non tantum de interna directione, sed etiam de externa gubernatione», ARSI, Instit. 104, 29.

mière Compagnie. Ce déboitement se manifeste en particulier dans l'exclusion du préfet des choses spirituelles de la manifestation de conscience, que Lanczycki enregistre comme un fait clarifié durant le généralat d'Acquaviva.

Ce qui se manifeste ici est donc bien aussi une évolution à la fois de la conception de la Confession et de la manifestation de conscience. Les sources du XVI^e siècle ne distinguaient pas absolument Confession et manifestation de conscience. Lorsque les seconde et troisième congrégations établissent les catalogues des cas réservés, elles le font en rappelant le devoir des sujets, «d'ouvrir sincèrement leurs cœurs à leurs supérieurs»²³. En 1593, Ribadeneira notait d'ailleurs que la distinction n'était pas claire et pas suffisamment explicite. C'est pour cette raison qu'il appelait la congrégation de 1593, celle-là même qui doit affronter les conséquences du décret clémentin, à affirmer que la manifestation de conscience et la Confession sont deux choses différentes. Mais, il semble bien aussi qu'il n'envisageait pas comme Acquaviva puis Lanczycki après lui, une manifestation de conscience qui redouble la Confession. Au contraire, pour lui la distinction de la Confession et de la manifestation de conscience était nécessaire pour faire de cette dernière une obligation qui ne pesât pas trop sur les sujets de la Compagnie.

En retour la conception développée par Lanczycki, apparaît aussi comme l'illustration et la défense de la vision acquavivienne de la Confession et de la manifestation de conscience, elle-même largement articulée au raidissement de la conception de l'obéissance au tournant des XVI^e et XVII^e siècles.

Liée à l'évolution de l'obéissance et de la conscience, l'histoire de la réserve est aussi celle d'un régime de gouvernement de la conscience qui ne cesse de créer des résistances et des angoisses. Les tentatives de contourner une réserve très contraignante peuvent passer par la mobilisation du discours théologique, de la compétence théologique des acteurs, et surtout de la formalité du discours théologique face au droit canon. J'ai eu l'occasion de montrer ailleurs, comment un traité des années 1640 conservé à la bibliothèque publique d'Évora, qui s'emploie à déconstruire systématiquement le droit jésuite de la réserve en en limitant vigoureuse-

²³ «Hæc et cætera peccata, cum manifeste erunt mortalia, reservantur superiori domus, vel Collegii. Licet autem peccata interna non reserventur; si quis tamen in ea sæpe incidisset, aut ex illis impenderet aliquod grave periculum, aut scandalum, hortandus esset pœnitens, ut cor suum sincere superiori aperiat».

ment les conséquences, manifeste l'ensemble de ces possibilités mais aussi cette angoisse face au caractère contraignant de la réserve²⁴.

De manière générale, les théologiens maintiennent pendant toute l'époque moderne la caractérisation de la réserve comme une « res odiosa » même si elle est nécessaire et légitime et imposent un certain nombre de restrictions tant à l'existence de l'obligation liée à la réserve, que dans l'administration de la Confession des cas réservés. Un doute anonyme transmis au généralat en 1706 – sur le fait de savoir si les péchés des novices peuvent tomber sous la réserve – reprend ainsi cette caractérisation et note qu'elle se retrouve chez les plus grandes autorités de l'ordre, y compris Suárez, Henríquez, Bonacina, Tamburini ou Sánchez, qui tous requièrent du coup l'absence de doute pour que l'obligation de la réserve existe.

Au-delà de ces évaluations, le caractère angoissant de la réserve apparaît dans les questions adressées au généralat à son sujet ou dans les discussions des commentateurs. On peut le voir à propos de plusieurs aspects de la réserve. La rencontre entre le temps de la vie morale et sacramentelle d'une part et de la vie liturgique de l'ordre apparaît comme particulièrement difficile. La question de l'obligation de comparaître devant un supérieur pour un cas réservé alors que l'on doit célébrer l'Eucharistie ou d'autres sacrements, est abondamment discutée dans les différents traités sur la réserve et par plusieurs théologiens majeurs (comme Cárdenas, Azor, Sánchez, Suárez, Lessius et d'autres). La plupart affirme la possibilité d'accommodements pour permettre la célébration et respecter la réputation du célébrant²⁵. Sans surprise, aussi les questions liées à la sexualité apparaissent comme un des lieux où se cristallise l'angoisse face à la réserve, comme l'atteste là encore le traité d'Évora où les nombreuses questions sur ce sujet sont adressées en permanence par les provinces à la curie généralice.

Dans le régime de performance religieuse intense qui est celle des religieux, et dans un temps où la performance religieuse devient de plus en plus performance de la norme religieuse, les obligations contraignantes de la réserve sont sources de tensions individuelles et collectives.

²⁴ GAY, *La théologie comme art cit.*

²⁵ « Quid faciendum sudito cum Superior constanter negat illi facultatem confitendi alteri reservata, et interim urgetur necessitate celebrandi, quod omittere non possit sine nota? », ARSI, Instit. 25, 53.

3. LA RÉSERVE JÉSUITE ET LES CONTROVERSES ET POLÉMIQUES SUR LA CONFESION

C'est ici bien sûr qu'on souhaiterait pouvoir connecter l'histoire de la réserve et ce qu'elle dit de l'histoire de la conscience et de la Confession, avec l'analyse du jansénisme, elle-même très significative du point de vue de ces dernières. Or force est de constater qu'elle a peu trouvé sa place dans les discussions autour de la Confession et de la théologie jésuite de la Confession à partir des années 1630 et de l'émergence et de la structuration du mouvement jansénistes.

Pourtant la réserve fait l'objet d'importants débats dans la Compagnie. Ce débat se retrouve d'ailleurs dans les traités internes eux-mêmes qui laissent transparaître des discussions relativement vives. Ces discussions tournent toutes autour de la sévérité de la réserve jésuite. Au moment de la contestation du tournant acquavivien par les « mémorialistes », la réserve apparaît bien comme un des thèmes de la contestation d'un tournant autoritaire et centralisateur au sein de l'ordre. On retrouve ce thème dans plusieurs mémoires, mais aussi dans des demandes adressées à la congrégation générale de 1593. La province de Tolède en particulier demande à ce moment une mitigation d'un régime de la réserve qu'elle désigne comme trop sévère. Luis de Valdivia, un des principaux commentateurs espagnols de la réserve, dont le commentaire du début du XVII^e siècle est resté manuscrit, signale la force de cette tradition de contestation de la rigueur de la réserve dans l'ordre, en particulier dans les provinces espagnoles. Il défend ainsi une interprétation maximaliste des prescriptions clémentines, lisant le décret pontifical sur la réserve comme l'expression d'une claire volonté de limiter les abus autour de la réserve, et va jusqu'à affirmer que toute tentative d'étendre la réserve au-delà du décret pontifical est de soi nulle et non avenue, de sorte que les sujets n'ont pas à se considérer comme tenus par elle²⁶.

²⁶ Valdivia [= L. DE VALDIVIA, *De casibus reservatis in communi omnibusque Regularibus ac de eorum absolutione ordinaria et extraordinaria per Bullam Cruciatam et in speciali de Reservatis in Societate Iesu*, Historia Artxiboa, Loiolako Santutegia, Loiola (Euskadi, Espagne), Ms. L146], cap 2, disp. 1. § 2: «Causam finalem et expressam decreti fuisse hanc nimietatem evitare et abusum ad absolutiones reservatorum», 3-5. «[...] Quia Pontifex intendit liberare subditos infirmiores ab hoc nimietate reservatoris mediante hoc prohibitiones ob periculum et damnum in ea perpensum et experimento repertum (ut ait Pontifex) sed si superiores manerent cum iurisdictione ad quamlibet reservationem licet illicite factam validam tamen, non manerent subditi extra illud periculum, et damnum, q^o hoc præceptum non fuit solum prohibitivum rei illicitæ

La critique de la réserve au tournant des XVI^e et XVII^e siècles apparaît bien aussi, comme une bonne part des critiques des mémorialistes, comme une critique de l'exceptionnalisme jésuite. Les partisans d'une mitigation de la réserve, comme par exemple Pedro de Ribadeneira, sont aussi souvent partisans de l'alignement du droit jésuite sur celui des principaux ordres religieux, notamment en termes de peines et de sanctions. Ribadeneira défend ainsi le recours des jésuites à la prison, comme le font les ordres mendiants, quand au contraire une des justifications des défenseurs d'un régime rigide de la réserve est qu'elle est rendue nécessaire par l'absence de dispositifs d'incarcération dans l'ordre²⁷. Juan de Mariana était lui aussi favorable à l'institution de prisons, dans le cadre d'une même logique de normalisation de l'ordre²⁸. En 1593, lorsque les jésuites français défendent auprès de la congrégation générale le maintien

sed irritans omnino tales reservationes [...] Unde infero si aliquis superior contra hoc præceptum aliquod peccatum præter undecim reservare intendaret, omnino nulla et irrita esset reservatio quam merito irridere possent subditi tamque usurpata iurisdictione peccaminosam et nullam».

²⁷ «Eodem pertinet carceres ad coercendam quorundam insolentiam, et punienda graviora delicta in Societate constituere; quos an faciendum sit desquirit, ac iudicet Congregatio. Omnes quidem certe ordines religiosi carcere habent, nostrorum numerus valde auctus est, delicta et gravissima nonnulla vidimus, quæ multa esse, lex divina et humana, et ratio ipsa vetant. Eiicere de societate eum qui graviore aliquo scelere sede obstrinxit, et nulla præterea poena illum afficere, aliquando quidem recte fiet, perra etiam interdum. Nam aliqui pro beneficio ducent eiici de Societate; alii forte eo invitamento allicientur ad maleficium, cum sciant aliis se suppliciis non plectendos. Postremo satisfaciendum est prudentum virorum, atque proborum querelæ, qui hanc partem in Societate requirunt et habenda ratio omnium sapientium et legislatorum, qui nullam communitatem diu stare posse sentiunt, in qua benefactis præmia, malefactis supplicia, non sint constituta: quos si constituenda sint in delictis gravioribus, satius omnino videtur ut lege constituentur; quam ut ab arbitrio Superioris pendeant. Memini me ex S.P.N. Ignatio quævisse aliquando; expediret ne carceres constituere in Societate, ipsumque mihi hæc ad verbum respondisse. Si Dei tantum habenda esset ratio. Petæ, et non etiam hominum propter Deum, ego statim carceres instituerem, sed quoniam Deus vult ut etiam hominum rationem habeamus, nunc quidem non expedit ut hoc fiat. Hæc illius sunt verba; ex quibus quidem, quod ego quidem tunc intellexi illud est non fuisse convenius ut fundamenta Societatis iacerentur cum terrore et poenis, tum quoniam initio nostri pauci erant, et plerique omnes charitate serventes, tum etiam propter externorum ædificationem, et id circo dixisse P.N. nunc quidem non expedit, quasi diceret, postea expedit, vel tempus veniet cum expedit. Quod an hac sit in quo facta est tanta rerum conversatio, tot iam sunt annui elapsi, penes Congregationem iudicium sit», ARSI. Cong. v. 574.

²⁸ J. DE MARIANA, *Discours du P. Jean Mariana Jésuite Espagnol. Des grands défauts qui sont en la forme du gouvernement des Jésuites*, Bordeaux 1625, p. 138.

d'une réserve stricte, ils le font en affirmant que c'est nécessaire pour cette raison et en présentant l'ensemble du régime pénal jésuite comme apte à produire des hommes libres²⁹.

Ces débats internes ont dans l'Europe du XVII^e siècle une certaine publicité, tant en raison de l'attention de différents publics à ces discussions, qu'en raison aussi de l'utilisation de ces thèmes par des ex-jésuites qui s'engagent dans des polémiques contre leur ancien ordre. Leurs textes trouvent ensuite souvent un écho important dans les textes polémiques jésuites. La réserve des cas trouve une place de choix dans les *Monita secreta* de Hieronym Zahorowski³⁰. Il l'évoque au chapitre 14 «De casibus reservatis et causa dimittendi e Societate». Chez lui ces deux thèmes de la réserve et des renvois sont fortement articulés. Il résume la réserve aux seules fautes contre le vœu de chasteté et contre la Compagnie³¹. La réserve permet selon lui aux supérieurs de décider s'il vaut mieux cacher les crimes, ou au contraire en faire l'occasion, et bien souvent le prétexte, de l'expulsion de l'un ou l'autre religieux. Il s'attache en particulier aux relations homosexuelles dans l'ordre, décrivant un *modus agendi* reposant sur la réserve : le premier frère à se confesser est gardé dans l'ordre, mais son complice, dénoncé dans le cadre de la Confession est expulsé. Plus généralement, il décrit la réserve comme un dispositif permettant d'expulser facilement à peu près n'importe qui et en particulier les religieux mécontents³².

Dans le cas de l'Espagne et du Portugal, un débat public autour des cas réservés engage les ordres religieux d'une part, et les jésuites en particulier, avec l'administration de la croisade. Le débat dure pendant l'intégralité du XVII^e siècle³³ : les commissaires de la croisade, à plusieurs

²⁹ ARSI, Cong. 20b, 347.

³⁰ Sur Zahorowski et les *Monita*, S. PAVONE, *Le Astuzie dei Gesuiti. Le false Istruzioni segrete della Compagnia di Gesù e la polemica antigesuita nei secoli XVII e XVIII*, Roma 2000.

³¹ «Praeter casus expressos in Constitutionibus, a quibus solus Superior aut Confessarius ordinarius, cum ejus licentia, absolvere poterit, sunt Sodomia, mollities, fornicatio, adulterium, stuprum, tactus impudicus maris aut foeminae praeterea si quis quacumque zeli causa aut occasione quomodolibet quidquam grave molietur contra Societatem; ejusque honorem aut utilitatem, quae etiam omnes sunt justae causae dimissionis».

³² «Poterit etiam Societas, cume sit corpus nobile et praestans in Ecclesia, a se praescindere hujusmodi personas, quae ad instituti nostri executionem minus idoneae videbuntur, quamvis initio satisfecerint, et facile invenietur occasio; si, nempe, continuo vexentur, et omnia fiant contra illorum inclinationem, subjiciantur Superioribus tetricis, arceantur a studiis ac functionibus honorificentioribus, etc donec obmurmurent».

³³ Pour la fin du XVI^e siècle voir ARSI, Instit. 145, 178-184, et Instit. 185.

moments soutenus par la monarchie, soutiennent que les privilèges contenus dans la *Bulla cruciata* à propos des cas réservés aux ordres religieux. La bulle en effet stipule que ceux qui versent l'aumône de croisade sont libres de se confesser de leurs cas réservés à un confesseur de leur choix, sans préciser que les religieux sont exclus de cette disposition. Face aux tentatives pour affirmer que cette absence de précision vaut en réalité droit pour les réguliers de bénéficier de ce privilège, les religieux se battent à coup de *factums*, et en s'appuyant sur Rome pour défendre l'intégrité de la réserve en leur sein³⁴. De tels débats sont révélateurs sur la manière dont les individus intègrent le système normatif dans le cadre duquel la réserve fonctionne. Si les commissaires de la croisade reviennent régulièrement à la charge, c'est qu'ils pensent qu'il y a dans le privilège concernant la réserve une profonde incitation pour que les religieux payent l'aumône de croisade. Ceci suppose chez ces derniers à la fois une fidélité au régime normatif de la réserve, et en même temps, une volonté de s'en dégager s'il est possible de le faire sans briser ce régime normatif. Quoiqu'il en soit ces débats sont suffisamment publics et suffisamment durables pour ne pas pouvoir être inconnus des observateurs des tensions ecclésiales du XVII^e siècle, et en particulier des auteurs anti-jésuites.

Or, le thème de la réserve est absent de la mise en cause de la casuistique jésuite dans la polémique janséniste au XVII^e siècle. Le thème ne se rencontre pas dans les *Provinciales*, pas plus ensuite que dans la plupart des pièces qui dénoncent le «laxisme» jésuite. Il y a à cela une petite exception, au moment de la dénonciation de l'édition lyonnaise de l'*Opusculum* en défense de la théologie morale des auteurs jésuites, composé par Mateo de Moya sous le pseudonyme d'Amadeus Guimenius³⁵. L'ouvrage est censuré par la Sorbonne en 1665. Deux des propositions condamnées par les docteurs parisiens visent les limites du sceau de la Confession et les possibilités de divulgation ou d'utilisation des informa-

³⁴ Voir par exemple, en 1630, un *Parecer sobre o privilegio que a bulla da cruzada concede a todos os religiosos mendicantes e não mendicantes para elegerem confessor que os absolve dos reservados mandado fazer pello conselho da cruzada*, Lisbonne 1630.

³⁵ *Amadæi Guimenni Lomarenensis Opusculum singularia universæ fere Theologiæ Moralis complectens, adversus quorundam expostulationes contra nonnullas Jesuitarum opiniones morales*, Lyon 1664. Sur la censure de cet ouvrage voir J.-M. GRÈS-GAYER, *Le Gallicanisme de Sorbonne. Chroniques de la Faculté de Théologie de Paris (1657-1688)*, Paris 2002, pp. 164-167.

tions acquises dans le cadre de la Confession. La première affirme qu'un supérieur qui a connaissance des péchés d'un de ses sujets dans le cadre de la Confession peut démettre ce dernier d'un de ses offices si cela dépend de lui, la seconde que, si un pénitent a dévoilé le nom d'un de ses complices, le confesseur peut incriminer ce complice si le bien commun le requiert et qu'il le fait sans incriminer son pénitent³⁶. À l'évidence ces deux propositions, la première en particulier, trouvent leur contexte dans le cadre de la réserve dans les ordres réguliers. La censure ne mentionne pas ce cadre, mais surtout cette thématique reste de peu d'importance dans la censure, et n'est guère mobilisée par les auteurs postérieurs qui font pourtant de Guimenius une figure éponyme du laxisme.

Cette absence interroge. On ne peut la voir comme le seul résultat de l'imperméabilité des discussions internes à la Compagnie, et ce d'autant plus que ces débats internes sont en fait tous sauf imperméables. C'est donc bien plutôt que ces débats ne peuvent que difficilement trouver leur place dans le corpus anti-jésuite et s'articulent difficilement à l'invention et à la publicisation du laxisme jésuite. L'hypothèse que l'on formulerait volontiers est que ce n'est pas seulement que la sévérité du régime jésuite de la réserve ne pouvait que nourrir le discours apologétique jésuite sur la rigueur de l'ordre que les jésuites opposait volontiers à la dénonciation du prétendu relâchement de leur théologie, mais aussi parce que l'écart entre ce régime de la réserve et celui auquel étaient soumis les laïcs, destinataires principaux de cette dénonciation, ne pouvaient pas ne pas apparaître dans toute son évidence, s'il était publicisé.

4. CONCLUSIONS

Le régime jésuite de la réserve – articulé à une culture propre de l'apostolat qui détermine un régime spécifique de sanctions et de peines – apparaît à la fois comme particulièrement strict mais aussi comme relativement variable sur le temps de la confessionnalisation catholique. Il manifeste clairement que si les religieux apparaissent bien comme des

³⁶ «Praelatus qui ex Confessione Sacramentali subditi peccata cognoscit; potest, hujus notitiæ virtute, ab officio ad nutum amovibili eum amovere / Si pœnitens absque necessitate manifestavit in Confessione complicem sui peccati, non tenetur Confessor complicitis peccatum occultare sub sigillo Confessionis; et sic pro bono communi est manifestandum, sicut et alia secreta naturalia, dum tamen non explicetur pœnitens», *Censura Sacræ Facultatis Theologicæ Parisiensis in librum cui titulus Amadæi Guimenii opusculum Theologiæ Moralis*, Paris 1665, p. 11.

performers, cette performance fonctionne dans un cadre éminemment juridicisé, l'adhésion à la norme y constitue un élément central de la performance.

Il est aussi caractérisé par la rapidité de ces évolutions. Celles-ci sont certainement homologues à ce que nous savons déjà de la confessionnalisation catholique : renforcement de la verticalité de l'obéissance mais aussi approfondissement du dualisme des fors externe et interne. Pour autant, on voit aussi sur un objet de ce type à quel point ce dualisme ne vaut pas encore dualisme de la conscience et du droit, quand justement la conscience fonctionne dans un cadre si fortement juridicisé. L'évolution de la conception de la Confession que l'histoire de la réserve manifeste permet de signaler cependant que la Confession perd progressivement ce qui en elle pouvait encore relever d'un gouvernement du for externe dans les communautés régulières, et de son articulation avec les dispositifs de pénitence extérieure.

De ce point de vue, on trouverait probablement plus de connexions avec l'évolution de la Confession au temps du jansénisme, et sous l'influence de discours jansénistes. Il y a dans le rigorisme janséniste, une aspiration spécifique à la transparence de la conscience et du droit et c'est précisément ce qui le différencie du type de performance de sévérité, à la fois sacramentel et juridique, qui fonctionne dans la Compagnie et qui se manifeste dans la réserve malgré ses évolutions et les tensions qu'elle crée en son sein.