

Jean-Pascal Gay

LES CAS RESERVES DANS LA COMPAGNIE DE JESUS AU XVII^E SIECLE.

Conscience morale, performance religieuse et culture confessionnelle catholique¹

L'existence et la mise en œuvre de cas réservés (au Pape, aux évêques, aux supérieurs réguliers) est peut-être une des différences majeure entre les catholicismes moderne et contemporain, et, en tous cas, une des différences qui a le moins attiré l'attention des historiens. La quasi suppression de la réserve des cas par la promulgation du code de droit canon de 1917 – le code ne maintient la réserve pontificale que pour des cas gravement délictueux, et la supprime dans les ordres réguliers et au profit des évêques – constitue de ce point de vue un moment décisif de transition entre deux régimes de normativité, même s'il est difficile de savoir dans quelle mesure cette décision vient accélérer ou couronner un processus de crise de la pratique de la réserve. Sur ce point et sur cette décision, une étude historique serait de première importance².

Elle paraît cependant d'autant plus difficile à conduire que notre connaissance de la réserve des cas à l'époque moderne demeure très partielle, induisant implicitement l'idée sinon d'une crise ou d'un dispositif hors champ dans l'administration des consciences, du moins d'une importance marginale de ces dispositifs dans un temps de profonde évolution du gouvernement des âmes et des corps. La réserve épiscopale à l'époque moderne a tout de même fait l'objet d'étude importantes³. Celles-ci, dans la continuité des travaux d'histoire médiévale sur ce thème, ont insisté sur deux dimensions de la réserve : d'une part la manière dont elle constitue un moyen pour les évêque de préserver un pouvoir érodé par l'évolution des institutions religieuses et l'extension des juridictions civiles, de l'autre la participation de ces dispositifs à une logique de disciplinement. Elena Brambilla, en particulier, insiste, sur une ligne relativement proche d'Adriano Prosperi⁴, sur la manière dont la réserve contribue à préserver une dimension pénale à la confession, articulée à l'action inquisitoriale et à l'obligation de confession.

Cette étude, en se penchant sur la question de la réserve dans un ordre religieux, entend plutôt se placer du côté de l'analyse de dispositifs de gouvernement de la conscience. Il ne s'agit bien sûr pas directement d'une analyse sur la théorisation de la conscience proprement dite, cependant

¹ Ce texte reprend et développe des questions abordées précédemment dans Gay 2016 et 2019.

² Sur l'histoire du code de 1917 voir Fantappie 2008 et 2010 ; Casighari 2011. Sur le droit de la confession dans les ordres religieux, voir Hofmeister 1954, 170-185.

³ Brambilla 1999 ; De Boer 2001.

⁴ Prosperi 1996.

l'hypothèse que l'on voudrait formuler est que cette théorisation, est elle-même aussi le produit, selon la formule de Michel de Certeau⁵, d'« ajustements théoriques » face au processus de confessionnalisation et ne peut être comprise que mise en relation avec les dispositifs par lesquelles les corps et les âmes sont gouvernés. De ce point de vue, compte tenu de l'importance des théologiens jésuites dans la théorisation de la conscience à l'époque moderne, étudier spécifiquement la réserve des cas dans la Compagnie de Jésus, peut avoir un intérêt particulier pour mieux contextualiser le moment que constitue pour les théories de la conscience le XVII^e siècle.

1. La réserve dans la Compagnie histoire et sédimentation

La réserve des cas apparaît relativement tôt dans l'histoire de la Compagnie de Jésus. Elle est mentionnée dans la troisième partie des *Constitutions*, en lien avec l'examen de conscience et l'obligation hebdomadaire de la confession⁶. Ignace y insiste sur le fait que le jésuite en charge de confesser ses confrères a besoin d'être bien conscient des cas que le supérieur s'est réservé. Ces cas, selon le texte des *Constitutions*, sont ceux que le supérieur a besoin de connaître afin de mieux aider à remédier au péché, mais aussi afin de préserver le bien être de ceux qu'il gouverne⁷. La formulation exacte insiste clairement sur le fait que la réserve vaut en vue du gouvernement de la communauté, en l'étendant, aux cas dont il est expédient que le supérieur ait connaissance.

Dans la première Compagnie, il semble bien que la réserve soit d'abord un processus local, et que l'autonomie des supérieurs à cet égard ait été forte. Si les cas les plus graves devaient certainement faire l'objet d'une réserve universelle, la formulation lâche laissait un espace à une contingence locale. Ce n'est que sous le généralat de Laínez que semble émerger un cadre général pour la réserve pour l'ensemble de la Compagnie⁸. L'objet n'est probablement pas seulement l'uniformisation des pratiques mais certainement aussi la limitation de l'autonomie des supérieurs locaux. La seconde congrégation générale approuve les changements proposés par Laínez, en autorisant par ailleurs aussi le général à réserver lui-même de nouveaux cas mais aussi en affirmant que lui seul a l'autorité pour formuler de nouveaux cas réservés.

⁵ Certeau 1975.

⁶ Olivares 2001 ; Gay 2016.

⁷ « Utantur quotidie conscientiae suae examinatione consueta, et octavo quoque die saltem, ad confessionis et communionis sacramenta accedant, nisi aliqua de causa aliud 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 suae curae commissos praeservare ab omnibus quae nocitura sunt », *Constitutions*, pars III, cap. 1, §11.

⁸ Archivum Romanum Societatis Iesu (=ARSI), Instit. 145, 5-6

Le corpus des cas réservés semble alors repris des constitutions martinienues des franciscains rédigées par Giovanni da Capestrano, dans un effort certainement pour limiter les manifestations de l'exceptionnalité jésuite à un moment où l'ordre fait l'objet de contestations vives. Il est aussi – notamment sous Mercurian – influencé par les évolutions concrètes de l'ordre : parmi les extensions notables du XVI^e siècle, on peut noter l'intégration de cas réservés concernant les jésuites en voyages et en mission⁹.

Le tournant du XVI^e et du XVII^e siècle constitue pour l'histoire de la réserve – comme pour tant d'autres aspects de l'histoire jésuite – un moment décisif. Ici cependant ce n'est pas tant ou pas seulement l'action du général Claudio Acquaviva¹⁰ qui donne l'*impetus* du changement que celle du souverain pontife. En effet, un des aspects importants de la réforme des ordres religieux par Clément VIII Aldobrandini est l'encadrement de la réserve par les ordinaires¹¹. Le décret pontifical de 1593 sur la réserve en stabilisant et en généralisant cette dernière vise le renforcement de la discipline régulière en Italie, et met en conformité les droits particuliers des différents ordres, avec la nouvelle culture de l'obéissance qui se développe à ce moment dans l'ensemble du monde catholique. Un document préparatoire de la commission des ordres religieux le dit très clairement en recommandant la réserve comme un des moyens d'introduire de la discipline dans les ordres les plus relâchés¹². Le *memorandum* (peut-être de la main de Possevino) indique trois bénéfices à attendre du renforcement de la réserve : cela obligerait les pécheurs en danger de récidive à dévoiler leurs fautes et, par là, protégerait la réputation des ordres religieux ; cela donnerait aux confesseurs l'occasion d'imposer des pénitences et des mortifications plus sévères dont on peut attendre le recul de l'emprise du péché ; enfin celle forcerait supérieurs et officiers en état de faute à renoncer à leurs offices, avec là encore en vue la réduction du scandale du relâchement dans le monde chrétien. Le décret vise cependant spécifiquement et de manière bien différente les jésuites à un moment de débat intense sur le gouvernement de l'ordre. Il est contemporain de la 5^e congrégation générale, convoquée pour réagir aux initiatives d'Acquaviva et aux réactions qu'elles ont suscitées. Il ne fait aussi guère de doute, que l'application du décret dans la Compagnie et – dans une certaine mesure – sa conception, malgré ses enjeux plus larges, doivent être comprises par rapport à l'attention que la curie clémentine accorde aux discours critiques du centralisme acquavivien à l'intérieur de la Compagnie, et ce notamment, sous la pression diplomatique de la couronne espagnole¹³.

⁹ *Monumenta Historica Societatis Iesu*. 27, 470-471.

¹⁰ Sur l'importance de ce généralat dans l'histoire de la Compagnie de Jésus, Fabre, Rurale 2017.

¹¹ Sicard 1954.

¹² ARSI, Opp. NN. 314, 185.

¹³ Sur les tensions internes à la Compagnie à ce moment de son histoire, voir Catto 2009 ; Moreno Martinez 2010.

La promulgation du décret a vivement agité les profès jésuites rassemblés à Rome à la congrégation générale convoquée pour gérer les tensions internes à l'ordre. Le 2 juin 1593, soit une semaine avant la publication du décret, les Assistants écrivent au Pape, en termes très véhéments contre le document que le général leur a montré¹⁴. Ils affirment que le décret contient des dispositions qui « répugnent aux constitutions, décrets de la congrégation générale et privilèges de notre ordre religieux ». La publication du décret serait selon eux contre-productive par rapport aux objectifs de réforme que le Pape s'est donné. Ils insistent sur l'importance et l'urgence de cette question, demandant à Acquaviva d'aller voir le Pape à ce sujet et au nom de toute la Compagnie, eux-mêmes ne renonçant à se présenter devant le pape que pour éviter le scandale que cela pourrait causer. En retour, dans la discussion qui suit, la curie pontificale semble très attentive à la manière dont la congrégation générale jésuite intègre et discute le décret, de sorte qu'il semble bien qu'il y a bien là un élément d'une politique plus générale à l'égard de l'ordre. En janvier 1594 par exemple, le cardinal Tolet, lui-même rend visite au général pour lui signifier une série d'ordres du souverain pontife. Un de ceux-ci est que les jésuites se soumettent au décret sur la réserve des cas¹⁵.

De leur côté, les Assistants, les délégués à la congrégation générale, de même que Claudio Acquaviva et son entourage retrouvent une forme d'unanimité autour de cette discussion avec le pouvoir pontifical, signe qu'autour de ce dossier se joue quelque chose d'une identité véritablement commune. Les jésuites obtiennent alors un compromis Le régime large et strict de la réserve n'est pas reconduit, le décret clémentin devient bien la base de la réserve des cas dans la Compagnie, mais les jésuites se voient reconnaître d'adopter leur propre catalogue dans la logique du décret. Les cas explicités par le décret de la congrégation générale concernent tous les rapports internes à l'ordre et un certain nombre de spécificités du droit jésuite (sur la communication interne, sur le processus d'agrégation à la Compagnie, sur la culture d'obéissance)¹⁶. Sur chacun de ces points, la congrégation semble signaler un consensus *a minima* dans l'ordre à ce point de son histoire.

Durant tout le XVII^e siècle, le droit de la réserve dans la Compagnie évolue peu, même s'il n'est pas non plus absolument immuable. Cette stabilité ne signifie pas que la réserve jésuite entre en désuétude (comme l'attestent notamment les communications nombreuses entre les provinces et la curie généralice sur les détails de la réserve et de son administration). L'adaptation marginale mais régulière de la réserve au XVII^e siècle signale tout de même que le dispositif continue d'être vu comme utile au gouvernement de l'ordre. À nouveau sous pression de la part du pouvoir pontifical sous Innocent X, la Compagnie, au moment de la 8^e congrégation générale de 1645¹⁷, accepte de mitiger la

¹⁴ ARSJ, Inst. 145, 57.

¹⁵ Astrain 1909, 597.

¹⁶ Gay, 2016.

¹⁷ Padberg, O'Keefe, Mc Carthy 1994, cong. 8, d. 25.

contrainte de la réserve. La congrégation reconnaît que le régime peut être trop strict pour les petites résidences et les petits collèges, où il est facile pour un supérieur de deviner en faveur de quel sujet un confesseur vient lui demander une faculté d'absolution. Le confesseur est alors autorisé à accorder l'absolution dans demande de faculté, et à renvoyer le pénitent non devant son supérieur local mais devant son provincial. Les provinciaux eux-mêmes voient leur *socius* dotés d'une faculté générale d'absolution des cas réservés sous lesquels ceux-ci pourraient tomber, sans donc obligation réelle de remonter au général, mais sans non plus abolition de la réserve proprement dite (une des possibilités évoquées dans la congrégation était de suspendre l'obligation de la réserve pendant la durée du mandat, à charge ensuite pour le provincial sortant de charge de se confesser alors de ses cas réservés).

Les adaptations du régime de la réserve au XVIIe siècle, si elles sont peu nombreuses, touchent parfois à des questions centrales de la vie de l'ordre. La 16e congrégation générale (1730-1731), décide par exemple de réserver spécifiquement et explicitement le non-respect de l'obligation « de non procurandi externorum intercessionibus ». À un moment où les jésuites semblent de moins en moins capable de faire face aux interventions des autorités politiques dans la vie de l'ordre, et après le généralat troublé de Tirso González où cette question du recours à des autorités extérieures (politiques comme religieuses) avait joué un rôle majeur dans la crise interne à la Compagnie¹⁸, on voit bien que la réserve demeure perçue comme un des outils possibles pour affronter les difficultés internes à la vie de l'ordre.

Un des objets de la réserve est bien de faciliter le gouvernement. Il s'agit pour le supérieur d'acquérir un certain nombre d'informations essentielles sur le fonctionnement de la communauté pour faciliter ses décisions en vue du bien temporel et spirituel des individus d'une part mais surtout de la communauté de l'autre. Sur la question par exemple de la *murmuratio*, les sources jésuites permettent de voir combien la réserve permet de justifier et d'accompagner une action assez large de censure des critiques internes (comme l'indique par exemple un catalogue de ce qui pouvait ou non être considéré comme une critique de l'ordre et de ses supérieurs)¹⁹. La casuistique – ou du moins *une* casuistique de la réserve – pouvait par ailleurs permettre une extension large des obligations qu'elle contient, malgré les tentatives pontificales de réduire le droit jésuite aux normes du droit commun. Dans la suite par exemple de la 5e congrégation générale, Claudio Acquaviva publie une instruction sur la récidive qui mobilise l'outil de la réserve pour obliger à la dénonciation des complices *in casu contagioso*. La réserve par ailleurs vise aussi clairement à faciliter la gestion de la réputation de l'ordre par les supérieurs, et constitue bien un outil privilégié pour éviter les scandales.

¹⁸ Gay 2012.

¹⁹ ARSI, Instit. 87-90.

Cependant la réserve ne vise pas simplement au gouvernement. Elle doit aussi être comprise dans une dynamique d'accroissement de la pression normative sur les consciences individuelles. La question de la réserve des cas liés à la sexualité le montre assez clairement. Cristóbal García (auteur en 1622 d'une apologie des dispositions sur la récidive promulguées par Acquaviva²⁰) insiste sur la nécessité de veiller à la pureté sexuelle des individus, qui d'une manière ou d'une autre menace aussi toujours le bien commun. Réaffirmant l'obligation de révéler le nom de ses complices, quel que soit la nature de la faute, il affirme ainsi que les « péchés contre la chasteté » sont par nature « contagieux et détruisent le bien commun »²¹. Même sans référence au bien commun, les discussions sur les limites de la réserve des cas d'atteinte à la pureté, le montrent clairement. Elles valent à la fois pour les formes du toucher, mais aussi pour la simple *delectatio morosa*, dont Suárez et Castro Paolo discutent si elle constitue ou non un cas réservé dans la Compagnie. Certes, les autorités jésuites limitent une extension excessive de la réserve pour ce qui est des fautes contre la chasteté. En 1620, le général répond ainsi à la province gallo-belge que « Non videtur casus reservatus, si quis ex contactu manus alterius, qui ex se turpis non est, peccet moraliter delectatione morosa : modo illa delectatio non prodeat in actum exteriorem »²². En 1644, Vitteleschi répond de même au Provincial de Pologne que « aspectus, locutio et lectio cum delectatio interna morosa » ne tombent sous la réserve que si intervient un acte extérieur qui indique la malice du mouvement intérieur. En 1657, Goswin Nickel fait une réponse semblable au provincial d'Autriche, précisant à ce dernier que la Compagnie a été attentive à ne pas réserver « actus externos indifferentes, sed solo illos qui sunt indices malæ voluntatis »²³. En 1698, Tirso González de Santalla répond à un doute sur la réserve de la *delectatio morosa* qui conduit à la pollution ; il refuse d'étendre jusque-là la réserve, arguant qu'il n'y a là qu'un mouvement intérieur quand même elle est volontaire²⁴.

Si ces réponses vont plutôt dans le sens d'une mitigation marginale de la réserve, il faut aussi noter à quel point la récurrence des interrogations provenant des provinces sur les cas sexuels (et de cas relativement bénins) signale à quel point la question de la réserve semble avoir été prégnante dans la pratique même de la confession. Sur une séquence à peu près comparable à celle que l'on vient de constater à propos de la *delectatio morosa*, on voit par exemple les provinces interroger de manière constante le généralat pour savoir si le fait de regarder volontairement une personne que l'on désire constitue ou non un cas réservé dans la mesure où il n'est pas clair si le regard est ou n'est pas un acte extérieur. À chaque fois que la question est soulevée devant les autorités centrales de l'ordre, celles-ci

²⁰ *Apologia Patris Christophori Garcia pro defensione instructis de recidivis factæ a N.P.e Gal Claudio Aquaviva in gratiam Patris Didaci de Torres in Provincia Chiliensi Parentis optimi*, ARSI, Inst. 146, 30-37.

²¹ ARSI, Instit. 146, 31.

²² ARSI, Instit. 56A, 229.

²³ ARSI, Instit. 25b, 20.

²⁴ ARSI, Instit. 24, 21.

répondent avec constance que le regard doit être considéré comme un acte intérieur et que par conséquent, les regards concupiscent, tous peccamineux qu'ils sont, ne tombent pas sous la catégorie des cas réservés. Il faut cependant aussi noter le fait que pendant tout le XVII^e siècle, et ce malgré ces réponses régulières, les provinces ne cessent d'interroger la curie généralice à ce sujet²⁵. L'intégration de la norme de la réserve conduit au retour permanent de cette question pourtant résolue par les autorités.

Les discussions autour de la réserve signalent donc combien la réserve semble bien de fait appliquée – et par conséquent interrogée constamment dans son application – mais aussi combien cette interrogation constitue bien aussi une interrogation sur la conscience dans un contexte d'accroissement de la pression normative.

Dans ce contexte, cependant, ne joue pas seulement l'accroissement la pression normative dans la cadre de la confessionnalisation catholique. La question de la réserve signale aussi combien d'autres évolutions peuvent accompagner, contredire ou entrer en tension avec cet accroissement de la pression normative.

C'est ce que montre la manière dont la confession des cas réservés s'articule à l'obligation de la manifestation de conscience dans la Compagnie de Jésus. La manifestation de conscience a été longtemps une pratique contestée, notamment de l'extérieur, mais aussi occasionnellement de l'intérieur de l'ordre. L'articulation de la manifestation de conscience à la confession de la réserve des cas s'avère rapidement problématique, notamment après la stabilisation acquavivienne de cette dernière et ce en raison des points de rencontre entre les deux pratiques. Les justifications qu'on rencontre de la manifestation de conscience dans un traité anonyme à son sujet (traité postérieur à 1628) rejoint l'argumentaire ordinaire en défense de la réserve en présentant la manifestation de conscience comme liée aux difficultés de gouvernement d'un ordre missionnaire engagé dans une vie apostolique qui menace l'intégrité morale des religieux²⁶. Acquaviva de son côté insistait sur l'importance de la manifestation de conscience pour celui qui est en état de péché mortel que son supérieur a besoin de connaître²⁷. De la même manière les objections contre la manifestation de conscience et contre la réserve se rejoignent. Dans son traité sur la récidive de 1622, Cristobal Garcia défend les deux pratiques et les défend comme deux pratiques pouvant se rejoindre. Il répond par exemple à des objections selon laquelle la manifestation de conscience constituerait une obligation trop pesante, en affirmant que ceux qui rentrent dans un ordre religieux renoncent à leurs droits

²⁵ Voir par exemple ARSI, Instit. 56a, 230.

²⁶ « Dico 1° conveniens fuit in Societate hæc redditio conscientie ob periculosa ministeria erga proximum, ob q magis quam in alia Religione expedit Superiorem nosse intime suos subditos, ne eos periculo exponat, et Societatis bonum nn ac Dei gloriam », ARSI, Instit. 25, 4.

²⁷ Cité par Lanczyski, ARSI Instit. 104, 50.

naturels librement pour leur propre gain spirituel et ne peuvent par conséquent pas affirmer que l'obligation de manifestation de conscience les lèse²⁸.

Le traité cependant signale bien aussi la difficulté d'articulation de la manifestation de conscience et de la confession des cas réservés. Pour Garcia, les deux choses sont entièrement différentes : l'obligation de la manifestation de conscience est bien une obligation différente de celle de la confession et c'est pour cette raison que la Compagnie ne peut pas être accusée de gouverner en s'appuyant sur des connaissances acquises en brisant le sceau de la confession. En même temps, cette solution de Garcia suppose une pratique étrange de répétition au même supérieur des fautes dans la manifestation de conscience et dans la confession des cas réservés. Le traité anonyme déjà évoqué signale aussi bien cette difficulté d'articulation. Interrogeant l'obligation de la manifestation de conscience, son auteur note que la principale difficulté est de savoir s'il faut dans le cadre de la manifestation de conscience déclarer ses fautes graves ou simplement manifester ses inclinations au péché²⁹. Si cette question se pose c'est aussi bien sûr en raison de la difficulté du rapport de cette obligation à celle de la confession.

Cette question semble interroger fortement le droit et la morale jésuite. Nicolas Lanczycki est ainsi l'auteur d'un *De manifestatione conscientiae* qui indique aussi l'importance de cette interrogation³⁰. Cette célèbre figure de la spiritualité jésuite du second quart du XVII^e siècle présente comme conforme aux idéaux de la Compagnie et au droit jésuite la manifestation intégrale des fautes individuelles et notamment de celles qui sont réservées³¹ : « sequitur evidentem omnia peccata mortalia et casus reservatos esse manifestandos in ratione conscientiae ». Si Ignace a voulu que « rem nulla celerari, quas quis Dominum Universorum offenderit », il ne fait pas question que cela inclut les péchés graves. Il cite une lettre de Laínez à la province de Sicile où il écrit ainsi que « nel rendere il conto della coscienza anco i casi reservati si devono dire extra confessionem ». Il trouve des preuves plus fortes encore dans les réponses officielles envoyées par Acquaviva aux provinces tant avant qu'après la congrégation de 1593.

Lanczycki cependant reconnaît des difficultés et des limites : il indique que la plupart des théologiens considéreraient que les dangers pour la réputation, le bien-être physique ou spirituel du sujet, pourraient justifier le fait de garder le cas entre le pénitent et le confesseur, ce qui par conséquent obligerait le supérieur à accorder une faculté d'absolution sans obligation de comparution du pénitent mais dispenserait aussi de l'obligation dans le cadre de la manifestation de conscience. Mais il affirme par ailleurs qu'en dehors de cas extrêmes, il n'y a pas de raison de craindre un tel

²⁸« [...] 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.

²⁹ ARSI, Instit. 25, 5.

³⁰ ARSI, Instit. 104.

³¹ ARSI, Instit. 104, 5-6

dommage. Par exemple, si cela résulte dans le fait de ne pas obtenir une promotion, cela peut difficilement être présenté comme un dommage par un individu qui par vocation doit mener une vie de mortification et d'humilité. Lanczycki développe donc une conception très juridique de la manifestation de conscience. Et c'est cette conception très juridique qui le conduit de même que Garcia à maintenir une distinction forte avec la confession. L'obligation de manifestation de conscience est bien une obligation *extra confessionem* et c'est la raison pour laquelle elle n'est pas une innovation jésuite mais bien dans la tradition de la vie régulière depuis les pères de la vie monastique³². Le problème ici est cependant aussi que la conception que Lanczycki développe se heurte à l'histoire de la Compagnie et à la pratique ignacienne comme lui-même le voit lorsqu'il note que le paragraphe 36 des normes du Quatrième Examen, demande que la manifestation se fasse « sub sigillo confessionis, vel secreti ». Lanczycki répond que cela ne veut pas vraiment dire confession, mais relève plutôt de l'ordre de la confession générale³³. Ici, selon lui, il faudrait comprendre que le supérieur entend accorder le même degré de secret qu'il accorderait dans le contexte d'une confession. Il distingue donc une manifestation de conscience qui peut se faire « 1° sub secreto naturale, 2° sub secreto confessionis sacramentalis re ipsa factæ [...] 3° sub sigillo confessionis non factæ [...] »³⁴. En même temps, Lanczycki signale où se situe l'enjeu de la discussion. On ne peut pas selon lui affirmer qu'Ignace a voulu que la manifestation de conscience soit scellée afin que le supérieur ne puisse pas utiliser les informations recueillies ainsi pour gouverner *in foro externo*³⁵. En retour, la distinction entre confession et manifestation de conscience sert à renforcer la fonction de cette dernière pour le gouvernement de l'ordre. Il cite ainsi une lettre de 1598 d'Acquaviva qui affirme que l'obligation de ne pas utiliser les informations obtenues dans la confession pour le gouvernement (obligation réaffirmée par Clément VIII dans le décret sur les cas réservés) « non habet locum in reddenda ratione conscientiae eiusque finem et materia distincta est, et diversa a confessione »³⁶. L'affirmation de la frontière plus forte entre confession et manifestation de conscience permet de préserver dans le cadre de la manifestation de conscience ce qui n'est plus possible – en raison du décret clémentin – dans le cadre de la confession.

³² q.3, « « Everitne aliquando in usu in aliis Congregationibus piorum virorum manifestatio conscientiae similis nostrae, idque etiam extra confessionem sacramentalem », ARSI, Instit. 104, 16-24.

³³ ARSI, Instit. 104, 26.

³⁴ ARSI, Instit. 104, 27.

³⁵ « Dices Sm 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° satis clare S. Ignatium hanc rem explicasse non tantum de interna directione, sed etiam de externa gubernatione », ARSI, Instit. 104, 29.

³⁶ ARSI, Instit. 104, 33.

Mais on voit ici aussi que ce dont Lanczycki rend compte et essaie de dépasser est un changement tant de la conception de la confession que de la manifestation de conscience. Il semble en effet que les raisons de ces difficultés dans la théorisation de la manifestation de conscience au XVII^e siècle trouvent leur origine dans le fait que les deux pratiques de la manifestation de la conscience et de la confession (en particulier des cas graves) ne soient pas absolument séparées dans les premiers temps de l'histoire de l'ordre et qu'elles soient ensuite de plus en plus distinguées. Lorsque les première et troisième congrégations établissent les premiers catalogues de cas réservés, ils incluent des dispositions très générales qui préservent la possibilité de réserver tout cas grave qui représente un danger pour l'ordre et l'accomplissement de sa mission, et précisent que les confesseurs doivent exhorter les pénitents à « ouvrir leurs cœurs sincèrement à leurs supérieurs »³⁷. Dans la première Compagnie, il semble bien donc que les deux dispositifs soient pensés pour se renforcer l'un l'autre et même coïncident.

Au tournant du 16^e et du 17^e siècle, il ne semble plus que cette coïncidence et cette coopération des deux dispositifs demeurent possibles. Ribadaneira par exemple présente cette question du lien entre confession et manifestation de conscience comme trop implicite dans les constitutions et il demande à la congrégation de 1593 de déclarer clairement que confession et manifestation de conscience sont deux obligations différentes, faute de quoi, la manifestation de conscience deviendrait une obligation trop onéreuse pour pouvoir fonctionner effectivement³⁸. Mais il se plaçait alors aussi du côté d'une interprétation plus bénigne et moins légaliste de la manifestation de conscience proprement dite, quand au contraire Lanczycki se fait le défenseur d'une obligation forte. Pour Lanczycki à l'inverse – et ce notamment en raison des limites qui s'imposent au droit de la confession, en raison aussi de la théologie de la confession – c'est la manifestation de conscience qui doit constituer l'obligation la plus forte, celle qui permet de préserver la force disciplinaire du gouvernement que les obligations concernant la confession ne peuvent plus assurer. Il affirme explicitement la primauté de la manifestation de conscience sur la confession des cas réservés³⁹.

³⁷ « 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 cum sincere superiori aperint ».

³⁸ « quod d.a de ratione conscientia redenda, quoniam multi ad confessionem faciendam pertinere, et grave iugum esse putant, num expediat a Congregatione Generale declarari distincta atque diversa omnino hæc duo esse, v.z rationem conscientia superiori reddere, et superiori configeri ; ad illud omnes astringit ad hoc nullum, tametsi aliqui sua sponte utrumque coniungant, et in confessione quam ex sua devotione cum superiore faciunt conscientia suæ illi rationem reddant », ARSI Cong. 20b., 573.

³⁹ « [...] maior est necessitas peccatum absolutum dicendi in ratione conscientia superiori, quam in confessione sola sacramentali, tum quia finis confessionis sacramentalis, quod absolutionem præcise spectatam est, ut qui confitetur mundetur a peccato, hac autem mundatione non eget per absolutionem superioris ; siquidem iam mundatus est ab alio Confessario, dum ab illo, etsi indirecte est absolutus ; tum quia causa sola, ob quam et peccata reservantur, et onus imponitur sistendi se coram superiore post impeccatam ab alio confessario absolutionem indirectum est, ut peccatores habeant frenum, ut in peccata reservata labantur. Huius autem rei

De manière tout à fait caractéristique, Lanczycki transfère sur l'obligation de manifestation de conscience des obligations que d'autres auteurs font porter sur la confession des cas réservés : l'obligation de manifester le fait d'être dans une occasion immédiate ou prochaine de péché, l'obligation d'avoir des liens fréquents avec un complice pour une faute habituelle, le fait d'avoir un office qui mette en danger de péché, le fait d'avoir conseillé ou d'être conseillé de fauter contre sa vocation, d'avoir connaissance d'un péché contre la réputation de l'ordre (quand bien même la faute aurait été dépassée)⁴⁰. L'absence de sceau sacramentel permet par ailleurs de faire remonter l'information nécessaire vers les strates supérieures du gouvernement jésuite. Ceci ne ressemble plus guère aux instructions initiales sur la manifestation de conscience (qui concernent surtout les inclinations, troubles, résistances intérieures, etc) : un dispositif essentiellement spirituel devient un dispositif normatif, à la fois en raison de l'évolution du rapport plus général à la norme (dans une logique d'accroissement de la pression normative et de politisation de l'obéissance religieuse), de l'évolution conjointe des formes de gouvernement, mais aussi de l'échec du dispositif de la confession à garantir le type de pression normative qui correspond à l'ordre nouveau du gouvernement et de l'obéissance dans la Compagnie à partir de la fin du XVI^e siècle.

C'est ici que l'on rejoint la question de la théorie de la conscience. On a là, *a minima*, un contexte majeur pour l'élaboration d'une théorie de la conscience dans la Compagnie, et bien entendu aussi une question liée à des évolutions (de la culture de l'obéissance, de la conception de la confession) qui sont elles-mêmes décisives pour l'histoire de la théorisation de la conscience.

3. Réserve des cas, débat internes et externes, et théorisation de la conscience

L'écart entre les débats internes à la Compagnie de Jésus sur ces dispositifs de gouvernement de la conscience et les débats externes à l'ordre mais dans lequel il est engagé sur le gouvernement de la conscience est particulièrement frappant. Le régime de la réserve fait l'objet de critiques multiformes dans la Compagnie de Jésus. Elles sont liées au mouvement des *memorialistas* à la fin du XVI^e siècle (comme l'atteste par exemple un mémoire contre le régime trop strict de la réserve jésuite, présenté par la province de Tolède à la Congrégation générale de 1593). Une collection de 55 *detrimenta* envoyée là aussi à la congrégation de 1593 s'ouvre par le fait « Quod modus gubernandi sit despoticus

est maior necessitas, et utilitas, si illa post absolutionem perceptam manifestentur in ratione conscientiae, quia per notitiam in ea acceptam potest superior liberius eum a periculis, et malis praeservare, et eximere qui est proprius finis rationis conscientiae non autem Confessionis Sacramentalis per se sumptae », ARSI, Instit. 104, 51.

⁴⁰ ARSI, Instit. 104, 52.

et tyrannicus » ; le second renvoie directement au rapport entre confession et manifestation de conscience « Quod gubernatio fiat per confessiones, propter regulam nostram reddendi rationem conscientiae, quae dirigitur ad melius gubernandum »⁴¹. Le thème, on le voit, est tout sauf marginal dans la critique des évolutions du gouvernement jésuite à ce moment de l'histoire de l'ordre.

Le thème apparaît dans plusieurs textes relativement publics. Ribadeneira par exemple défend l'institution de prisons à l'intérieur de la Compagnie (un thème en réalité lié à la réserve des cas puisque le débat est à ce moment entre l'utilisation de moyens spirituels de coercition contre les formes traditionnelles de pénitence et de discipline mobilisées dans les autres ordres religieux). Pour Ribadeneira c'est le nombre de jésuites qui suppose ce recours à des moyens plus ordinaires, et ce d'autant que ce point n'aurait pas été entièrement décidé par Ignace de Loyola⁴². De la même manière Juan de Mariana, dans son célèbre *Discursus*, texte d'autant mieux connu par les adversaires français de la Compagnie que sa première édition est sa traduction française publiée à Bordeaux en 1622, et que de nombreux textes polémiques le reprennent dans les années 1650, défend lui aussi l'institution de prisons et la mobilisation de formes matérielles de pénitence au détriment d'une pénitence spirituelle stricte. Un lecteur jésuite ne peut manquer de lier une telle recommandation à la thématique de la réserve.

Le thème des cas réservés trouve par ailleurs une place de choix dans les *Monita Secreta* de Vladimir Zahorowski, un texte essentiel du corpus de texte anti-jésuites dès le XVII^e siècle⁴³. Zahorowski consacre aux cas réservés le 14^e chapitre des *Monita* (« De casibus reservatis et causa dimittendi e Societate »). Zahorowski retient dans le catalogue des cas réservés les offenses contre le vœu de chasteté (sodomia, mollities, fornicatio, adulterium, stuprum, tactus impudicus maris aut foeminam)

⁴¹ ARSI, Cong. 20, 333.

⁴² « 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, quae multa esse, lex divina et humana, et ratio ipsa vetant. Eiicere de societate eum qui graviori aliquo scelere sede obstrinxit, et nulla praeterea 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 querelae, qui hanc partem in Societate requirunt et habenda ratio omnium sapientium et legislatorum, qui nullam communitatem diu stare posse sentiunt, in qua benefactis praemia, malefactis supplicia, non sint constituta : quos si constituenda sint in delictis gravioribus, satius omnino videtur ut lege constuantur ; quam ut ab arbitrio Superioris pendeant. Memini me ex S.P.N. Ignatio quaesivisse aliquando ; expediret ne carceres constituere in Societate, ipsumque mihi haec ad verbum respondisse. Si Dei tantum habenda esset ratio. Petae, 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. Haec 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 aedificationem, 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.

⁴³ Sur ce texte, Pavone 2000.

mais aussi le zèle immodéré qui nuit à la Société. Il relit à son aune ce qui dans la réserve sert pour protéger l'ordre du scandale en affirmant que le critère de la possibilité ou de l'impossibilité de dissimuler la faute est centrale dans le choix ou non de renvoyer un sujet qui se confesse d'un cas réservé. Quant aux péchés commis entre confrères, la réserve fonctionnerait sur le mode de la course à la dénonciation : le premier qui se confesse pouvant demeurer dans la Compagnie, mais celui qui est dénoncé par ce dernier est pour sa part renvoyé. Il dénonce implicitement dans la réserve un système pervers construit en vue du renvoi : les sujets dont on veut se débarrasser étant nécessairement amenés par les frustrations qu'on leur impose à « murmurer » contre la Compagnie.

Cependant, le thème des cas réservés jésuites est absent de la polémique contre la Compagnie dans la deuxième moitié du XVII^e siècle. Elle est notablement absente des *Provinciales*. Bien sûr, la rigueur du régime jésuite de la réserve ne va guère dans le sens de l'argumentaire général de Pascal et des promoteurs des « Petites Lettres », pas plus ensuite que dans celui de ceux qui affirment l'évidence d'un laxisme jésuite. Un des rares moments où la thématique affleure, est autour de la dénonciation de Guiménus (Matteo de Moya) et de sa censure par la Faculté de théologie de la Sorbonne⁴⁴. Une des propositions condamnées par cette dernière vise les limites au sceau de la confession et les possibilités de divulgation ou d'utilisation des informations acquises dans le cadre de la confession. À l'évidence dans le cas de Moya, cette discussion doit être comprise par rapport à la pratique de la réserve mais aussi par rapport aux débats internes à la Compagnie à son sujet. La dénonciation de l'œuvre du jésuite espagnol comme une preuve supplémentaire du laxisme de la Compagnie fait cependant totalement l'impasse sur ce contexte, dont on ne peut guère penser que des auteurs comme Nicole ou Arnauld l'ignorent. On peut penser que cet écart n'est pas simplement le résultat d'une stratégie polémique mais naît aussi de l'écart entre le régime de normativité jésuite et celui auxquels sont soumis les membres du clergé séculier et les laïcs.

Ce qu'un texte comme celui de Moya et son contexte signalent cependant alors aussi, est combien le discours théologique dans la Compagnie ne peut jamais vraiment être séparé de son contexte interne, de son rapport à un régime de normativité vécu et aux évolutions de ce dernier. Dans les faits mêmes, on peut envisager que l'élaboration théologique soit – pour partie, et pour partie seulement –, une série « d'ajustements théoriques » par rapport à ce régime de normativité, une manière d'en naviguer la pression, mais aussi les tensions et les contradictions. Tant défenseurs qu'adversaires du régime strict de réserve dans la Compagnie (Suárez y compris, qui lui consacre des pages décisives dans la partie du *De Religione* qu'il écrit en défense du *modus gubernandi*

⁴⁴ Sur ce texte et sa censure Gay, 2011, 271-283.

acquavivien⁴⁵), s'accordent pour qualifier la réserve – selon une formule canonique traditionnelle – de « res tam odiosa ». La réserve constitue une contrainte exorbitante pour les consciences que ne peuvent justifier que d'autres impératifs urgents et pressants, de sorte des limites naturelles s'imposent à sa mise en œuvre. Dans les commentaires ou discussions autour de la réserve, la théologie du péché vient tout au long de l'histoire des discussions jésuites sur cette question servir à borner un exercice excessif de la réserve. Dès 1561, par exemple, Nadal interprète la législation de Laínez sur la réserve⁴⁶ en affirmant que le décret du général ne fait que réserver des cas de péché mortel⁴⁷, et va déjà jusqu'à noter qu'un cas relevant d'une catégorie tombant sous la réserve n'est véritablement réservé que s'il y a effectivement eu faute mortelle. Il va même jusqu'à affirmer dans le cadre de cette discussion, qu'un péché véniel ne peut pas devenir mortel pour des raisons circonstanciées⁴⁸. Le recours au doute de la même manière, notamment autour de la question de la juridiction peut contribuer à borner la pratique disciplinaire.

De la même manière, le débat autour de la réserve passe par des discussions amples portant sur les facultés d'absolution, sur les devoirs du confesseur et du supérieur à l'égard du pénitent tombé dans un cas réservé, notamment du droit du supérieur à refuser une faculté d'absolution ou à la conditionner à la comparution du sujet. Là-dessus, les positions peuvent diverger brutalement. Cristobal Garcia, comme Suárez sont ainsi plutôt du côté des défenseurs des droits du supérieur. Garcia par exemple discute des critères pour refuser la faculté d'absolution pour le confesseur auquel un jésuite a dévoilé un péché réservé. Garcia affirme non seulement que le risque de scandale et de récidive justifient le refus de la faculté mais va plus loin encore en affirmant qu'une simple certitude morale (du côté du supérieur) suffit à fonder ce refus. D'autres commentateurs, comme Valdivia, limitent beaucoup moins l'*agency* du confesseur qui reçoit la révélation du cas réservé. Dans tous les cas c'est bien toute la grammaire technique de la discussion théologique de la confession (*conditio possidentis*, certitude de la faute et de la réserve, bien spirituel et temporel du pénitent, circonstance de la faute, etc) qui entre dans la discussion de ce qui fait ou restreint la réserve.

⁴⁵ Traité 10 « De Religione Societatis Iesu in particulari » dans Suárez 1624.

⁴⁶ ARSI, Instit. 145, 5-6. La liste de Laínez est accompagnée de la « resolutio [...] circa casus reservatos » de Nadal, d'« Annotationes in casus reservatos », 6-10, et d'une « Instructio pro confessariis nostrorum », 10-14.

⁴⁷ « In his casibus reservatis, haec praecipue averti debent, Primum quod omnes hi casus a P. N. Generali censentur esse peccata mortalia, sicut manifeste denotant illa verba : omnia peccata mortalia, inter quae censentur quae sequuntur », ARSI, Instit. 145, 5.

⁴⁸ « Deinde, q. ad particulari iudicium utrum ex levitate materiae, vel indeliberatione actus vel alia circumstantia desinat esse mortalia peccata confessorio relinq. tur. Atque ita declaratur, q nulla ponitur prohibitio aut obligatio iuxta constituciones nostras, quae faciat esse peccatum mortalem id, quod ante non erat », ARSI, Instit. 145, 6.

La pression que représente la réserve dans la vie ordinaire des jésuites est considérable et un objet comme la réserve peut permettre de prendre acte du poids que la discipline de la confession fait peser sur les consciences de religieux engagés individuellement et collectivement dans un type de performance religieuse spécifique, passant par une performance des nouvelles formalités de la norme morale dans le catholicisme confessionnalisé. Les questions envoyées des provinces à la curie généralice comme les cas discutés dans les traités – en particulier manuscrits – permettent d'en prendre véritablement la mesure. Une question récurrente par exemple est celle de la tension entre l'obligation de confession des cas réservés et celle des obligations liées au temps de la liturgie, y compris, sinon en particulier en mission. Ces traités ne cessent de revenir sur la difficulté pour les jésuites en mission dans le monde rural en particulier – mais bien sûr aussi en dehors d'Europe – de se confesser de leurs cas réservés avant de pouvoir célébrer la messe quotidienne. En retour de telles discussions nous rappellent aussi à quel point le cycle de la faute et de la confession (y compris du « péché mortel » auquel le rapport n'est certainement pas du même ordre qu'à l'époque contemporaine) constitue aussi un cycle normal. Pour le dire de manière excessive et caricaturale on pourrait affirmer que dans cette économie normative le pardon comme la faute ne sont pas l'exception mais bien la règle... C'est d'ailleurs cette normalité de la faute et de sa confession qui constituent un des éléments de viabilité de cette économie normative. Mais certainement faut-il aussi penser que le rapport que c'est aussi dès le XVII^e siècle que cette économie normative se transforme et entre en crise.

Or de ce point de vue, la discussion interne à la Compagnie sur la réserve des cas est particulièrement caractéristique. Comme je l'ai signalé ailleurs⁴⁹, à propos d'un traité espagnol anonyme sur les cas réservés du milieu du XVII^e siècle, on voit autour de cette discussion s'affirmer un net conflit de faculté entre théologie et droit, par-delà les homologues de langage. La persistance de ce conflit est attestée dans un *postulatum* présenté par la commission des études de la XI^e Congrégation générale en 1661. Les pères députés s'alarment en effet d'un passage du *Manuale regularium* de Francesco Pellizzari. L'ouvrage a été mis à l'Index en 1651, l'année même de la mort de son auteur, si bien que la dernière partie (De Instituto S.I.) n'a pas été imprimée. La commission se plaint que Pellizzari, sur une base théologique, affirme que les religieux peuvent confesser leurs fautes correspondant à des cas réservés à un confesseur habilité mais dans un autre ordre, elle déclare que cette doctrine est pernicieuse et demande au général d'y pourvoir. Il est encore attesté par l'écart de traitement de la question de la réserve entre canonistes et théologiens jésuites, notamment par le traitement de cette question dans le *Syntagma Iuris Universi Societatis Iesu* de Valentino Mangioni (un texte de 1654 lui aussi seulement diffusé sous forme manuscrite).

⁴⁹ Gay, 2016.

Dans ce conflit de faculté, il est alors aussi frappant de pouvoir combien c'est toute la grammaire nouvelle de la conscience qui permet aux théologiens les plus rétifs à la réserve d'en encadrer la pratique, y compris mais pas exclusivement et même pas d'abord (en raison de l'ambivalence de l'outil probabiliste aussi et même d'abord susceptible d'être mobilisé en défense de l'autorité incertaine des supérieurs et de leur droit d'obliger à cette normativité plus stricte dans la Compagnie que dans les autres ordres en mobilisant l'outil probabiliste, comme l'atteste d'ailleurs le traitement par Suárez de la réserve). Dans le traité espagnol qu'on vient de citer, c'est à la fois la question de la matière et de la gravité de la faute, de l'inadvertance à la faute, du doute sur la faute mais aussi sur la juridiction du supérieur, du caractère interne ou externe de la faute morale, de son caractère complet ou incomplet, de l'urgence de la confession, qui peuvent constituer autant de motif d'irriter ou selon le vocabulaire du traité « d'exploser » la réserve. La grammaire de la conscience sert aussi ici gérer les tensions créées par la pression normative produite par les dispositifs de gouvernement de cette même conscience.

Conclusion

Il ne s'agit bien sûr pas d'affirmer que la question de la réserve des cas joue un rôle décisif dans l'élaboration des théories de la conscience au XVII^e siècle. Cela n'aurait guère de sens même si par contre l'enjeu de la réserve et les complexités des questions qu'elle pose a pu travailler plus les élaborations théologiques que l'historiographie de la théologie moderne ne l'a remarqué (ce que les cas de Moya mais aussi de Tamburini, qui lui consacre des développements significatifs, signalent). Ce que l'on a voulu faire ici, c'est indiquer par rapport à quel régime de normativité ces élaborations théoriques se construisent. Ce régime de normativité ne constitue pas simplement un contexte. Il est bien plus que cela, il est ce par rapport à quoi les élaboration théoriques réagissent et proposent des ajustements, et des ajustements complexes eux-mêmes pris dans une topographie savante (dans ce cas caractérisé notamment par un conflit entre théologie et droit qu'il contribue à nourrir dans le temps même où le dualisme de la conscience et du droit s'accroît⁵⁰). Or, ce qui caractérise ce régime de normativité est à la fois une normalité du cycle de la faute et du pardon, mais aussi une remarquable et intense pression normative, vécue directement et au quotidien par les acteurs et à laquelle les débats autour de la réserve donne accès. C'est bien à cette rigueur effective du régime de normativité auxquels sont soumis des communautés de *performers* virtuoses qu'il faut rapporter les élaborations doctrinale sur la conscience morale à l'époque moderne. Plus généralement, il est essentiel de

⁵⁰ Sur ce dualisme, Prodi 2000.

rapporter l'analyse des théorisations de la conscience aux pratiques de gouvernement de la conscience et à l'évolution de ces dernières.

Bibliographie

Astrain, Antonio, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, t. III. Madrid : Sucesores de Rivadaneira, 1909.

Brambilla Elena. Confessione, casi riservati e giustizia 'spirituale' dal XV secolo al concilio di Trento : I reati di fede e di morale. In Cecilia Nubola, Angelo Turchini, dir. *Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europe, XV-XVIII secolo*, Bologne : Il Mulino, 1999, 491-540.

Casighari, Anna Luisa. 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, 83-95.

Catto, Michela, *La Compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600*. Brescia : Morcelliana, 2009.

Certeau, Michel de. La formalité des pratiques. Du système religieux à l'éthique des Lumières (XVII^e-XVIII^e siècles). In *L'Écriture de l'Histoire*. Paris : Gallimard, 1975, 153-214.

De Boet, Wietse. *The Conquest of the Soul. Confessions, Discipline and Public Order in Counter-Reformation Milan*. Leiden : Brill, 2001.

Fabre, Pierre-Antoine, Rurale Flavio. *The Acquaviva Project. Claudio Acquaviva's generalate (1581-1615) and the Making of Modern Catholicism*. Leiden, Boston : Brill, Institute of Jesuit Sources, 2017.

Fantappie, Carlo. *Chiesa romana e modernità giuridica*. Milan : Giuffrè Editore, 2008.

Fantappie, Carlo. Modernità giuridica versus modernismo teologico: il Codex Iuris Canonici (1904-1917). In Michelle Nicoletti, Otto Weiss, dir., *Il modernismo in Italia e in Germania nel contesto Europeo*. Bologne : Il Mulino, 2010, 137-159.

Gay, Jean-Pascal. *Morales en conflit. Théologie et polémique au Grand Siècle (1640-1700)*. Paris : Cerf, 2011, p.

Gay, Jean-Pascal. *Jesuit Civil Wars. Theology, Politics and Government under Tirso González (1687-1705)*. Farnham, Burlington: Ashgate, 2012.

Gay, Jean-Pascal. La théologie comme art de contournement du supérieur. Le De casibus reservatis in Societate Iesu de la bibliothèque d'Évora. In *Revue Mabillon*, 27, 2016, p. 181-214.

Gay, Jean-Pascal. La confession entre pratiques et polémiques. La réserve des cas dans la Compagnie de Jésus ». À paraître en 2019 dans les actes du colloque « Penitenza e Penitenzaria al tempo del Giansenismo (secc. XVII-XVIII), Rome, Pénitencerie Apostolique.

Hofmeister Philippe. *Das Beichtrecht der männlichen und weiblichen Ordensleute*. Munich : Karl Zink Verlag, 1954.

Moreno Martinez, Doris. Las sombras de la Compañía de Jesús en la España Moderna, siglos XVI-XVII. In José Luis Betrán, dir., *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*. Madrid : Sílex, 2010, 77-113.

Olivares, E. « Casos reservados ». In *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*. Rome-Madrid : IHSI-Pontificia Universidad Comillas 2001, vol. I, 694.

Padberg, John W., O'Keefe, Martin D., McCarthy John L. *For Matters of Greater Moment. The First Thirty Jesuit General Congregations. A Brief History and a Translation of the Decrees*. Saint Louis : Institute of Jesuit Sources, 1994.

Pavone, Sabina. *Le Astuzie dei Gesuiti. Le false Istruzioni segrete della Compagnia di Gesù e la polemica antigesuita nei secoli XVII e XVIII*. Roma : Salerno, 2000.

Prodi, Paolo. *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*. Bologne : Il Mulino, 2000.

Prosperi, Adriano. *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Turin : Einaudi, 1996.

Sicard, Ignacio. *La reforma de los Religiosos intentada por Clemente VIII*. Bogotá : Pax, 1954.

Suárez, Francisco *Operis de Religione. Tomus quartus et ultimus*. Lyon : Jacques Cardon et Pierre Cavellat, 1624.