

Informations sur le(s) auteur(s)	
Prénom et NOM de l'auteur	Bernard DOMPNIER
Laboratoire	 <a href="#">Centre d'Histoire « Espaces et Cultures »</a>
Affiliation CHEC	Clermont Université, Université Blaise Pascal, EA 1001, Centre d'Histoire « Espaces et Cultures », CHEC, BP 10448, F-63000 Clermont-Ferrand
Nom du collectif	
Co-auteur(s)	
Laboratoire(s) des co-auteur(s)	
Discipline	Histoire
ANR (CHEC)	
Autre ANR (hors CHEC)	
Équipe de recherche / Projet / Collaboration / Séminaire	
Informations sur le dépôt	
Titre Sous-titre du texte	« L'administration des sacrements en terre protestante à la lumière des <i>facultates</i> et des <i>dubia</i> des missionnaires (XVIIe-XVIIIe siècles) »
Texte présenté à l'occasion de	
le	
Publié sous la direction de	
Publié dans	MEFRIM
Lieu, éditeur, volume, n°, date, pagination	Rome, École française de Rome, 121-1, 2009, p. 23-38.
Résumé en français	Moins exploitée que celle qui a trait à l'apostolat lointain, la documentation de la congrégation <i>de Propaganda Fide</i> relative aux missions en terre protestante ne manque pas d'intérêt. Sur le traitement des <i>dubia</i> en matière de sacrements, elle apporte un éclairage original et complémentaire. En Europe, il existe une hiérarchie de <i>facultates</i> , qui tiennent compte des divers statuts du catholicisme et de la qualité des bénéficiaires. Mais ce schéma théorique ne résiste que partiellement à l'épreuve des faits. Les missionnaires expriment une forte demande de souplesse, dans une perspective pastorale ; les congrégations romaines, tout en rappelant toujours les principes, sont parfois sensibles aux souhaits exprimés. Parmi les thèmes les plus abordés dans ces débats, on retiendra particulièrement la question des degrés prohibés en matière matrimoniale et celle de la réitération du baptême.
Résumé autre langue	
Mots-clés	catholicisme ; protestantisme ; missions ; sacrements ; droit canonique

## L'administration des sacrements en terre protestante à la lumière des *facultates* et des *dubia* des missionnaires (XVIIe – XVIIIe siècles)

Le thème abordé ici n'a pas véritablement attiré les chercheurs jusqu'à présent, peut-être parce que les historiens, d'une manière générale, ne s'intéressent guère aux sources juridiques, surtout lorsqu'ils trouvent dans les fonds romains de riches relations de mission qui permettent tout à la fois de présenter la vision que les religieux ont de leur champ d'apostolat et les méthodes de conversion qu'ils mettent en œuvre. Même si elle a délaissé une approche insuffisamment critique des sources de l'activité apostolique et sait aujourd'hui parfaitement conduire une analyse fine des documents en provenance des terres de mission, tenant compte de leur destination première et des biais que celle-ci peut introduire dans le récit, l'historiographie – française notamment – demeure plus attachée au récit des entreprises de conversion qu'aux cadres et aux pratiques juridiques qui forment leur soubassement. Dans la majeure partie des travaux, l'exploitation des sources narratives ou épistolaires se donne pour objectif, à travers une analyse des modalités de l'expansion catholique, l'étude des stratégies mises en œuvre et des effets culturels des processus de conversion, selon une approche largement empruntée à l'anthropologie et recourant notamment aux concepts d'acculturation et de métissage<sup>1</sup>.

La faveur de ce type de questionnement ne suffit pas à expliquer le faible intérêt porté aux sources juridiques, puisque celles-ci informent aussi bien sur le cadre dans lequel est pensée la relation à l'autre que sur les solutions trouvées aux distorsions relevées entre une conception originelle de la mission et la pratique de terrain. De ce point de vue, les *dubia* proposés à Rome par les missionnaires méritent particulièrement de retenir l'attention, puisqu'ils formalisent, à destination de l'échelon central de l'Église, le constat d'une inadéquation des instructions, ou du moins d'une complexité des situations supérieure aux schémas initiaux. Leur rédaction même, avec l'expression plus ou moins explicite de la solution qui a la préférence des hommes de terrain, est riche d'informations sur la manière dont ceux-ci abordent les contextes sociaux et culturels de leur apostolat. Les réponses qui sont apportées aux *dubia* permettent, pour leur part, de préciser sur quels points la Curie fait preuve d'intransigeance ou, au contraire, accepte des inflexions. Au total, l'ensemble de la procédure fait apparaître accords et discordances entre Rome et ses missionnaires ; elle introduit aussi aux mécanismes de la prise de décision au sommet de l'Église, pour

---

<sup>1</sup> Au sein de la production historiographique française de ces dernières décennies, on retiendra tout particulièrement une série de volumes collectifs, qui jalonnent les étapes de la réflexion et dont la préparation a été rendue possible, pour la plupart, par des programmes de l'École française de Rome, en lien avec divers partenaires. Entrent dans cette catégorie plusieurs numéros des *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, notamment 101/2, 1989 (dossier « Anthropologie et histoire »), 109/2, 1997 (« Les frontières de la mission »), 111/1, 1999 (« Recherches missionnaires ») ; on y ajoutera le récent *Missions religieuses modernes. « Notre lieu est le monde »*. Études réunies par Pierre-Antoine Fabre et Bernard Vincent, Rome, 2007 (Collection de l'École française de Rome, 376). Parmi les monographies les plus notables, Charlotte de Castelnuovo-L'Etoile, *Les ouvriers d'une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens du Brésil. 1580-1620*, Lisbonne-Paris, Centre culturel Calouste Gulbenkian, 2000 ; Pascale Girard, *Les religieux occidentaux en Chine à l'époque moderne. Essai d'analyse textuelle comparée*, Lisbonne-Paris, Centre culturel Calouste Gulbenkian, 2000 ; Hervé Pennec, *Des jésuites au Royaume du prêtre Jean (Éthiopie)*, Lisbonne-Paris, Centre culturel Calouste Gulbenkian, 2003. Il faut y ajouter une autre étude, encore inédite : Aliocha Maldavsky, *Recherches sur l'identité missionnaire de la province péruvienne de la Compagnie de Jésus (1568-1640)*, thèse de doctorat, Université de Paris X-Nanterre, 2000. Je me permets d'ajouter, pour une tentative d'évaluation des apports de cette historiographie, notamment pour l'histoire des missions de l'intérieur, Bernard Dompnier, « L'histoire des missions du XVIIe siècle. Les chemins d'un renouveau historiographique », dans Jean-Luc Fray et Tivadar Gorilovics (éd.), *Regards croisés. Recherches en Lettres et en Histoire, France et Hongrie*, Debrecen, Presses de l'Université, 2003, p.143-168 (« Studia romanica de Debrecen », « Bibliothèque française », n°5) ; Id., « Ricerche recenti sulle "Missioni popolari" nel Seicento », *Società e storia*, n°106 (oct.-déc. 2004), p.813-823.

le domaine de l'apostolat, en mettant notamment en relief les relations complexes entre deux congrégations, *Propaganda Fide* et le Saint-Office. La complémentarité des compétences de ces deux institutions – parfois difficile à démêler pour ce qui a trait à l'apostolat – ne simplifie évidemment pas la tâche de l'historien. L'une et l'autre conservent des archives à ce sujet, qu'il conviendrait évidemment de croiser de manière quasi permanente. Une exploitation approfondie de ces fonds exigera nécessairement de longues enquêtes, d'autant que leur organisation interne réserve parfois des surprises : dans bien des cas, la documentation conservée servait surtout à raisonner sur de nouveaux cas par référence à la jurisprudence ; le classement obéit donc souvent à un ordonnancement thématique plutôt que chronologique ou géographique, ce qui ne simplifie pas toujours la tâche pour qui utilise un questionnaire éloigné des logiques internes de ces administrations. De premiers sondages assurent toutefois que le filon documentaire est prometteur, tant pour une histoire renouvelée des missions que pour l'étude du fonctionnement des organes centraux de l'Église catholique<sup>2</sup>.

Depuis longtemps déjà, en raison de leur richesse pour tout ce qui a trait à l'évangélisation des « Gentils », les archives de la congrégation *de Propaganda Fide* ont été explorées, avec celles de la Compagnie de Jésus, par les historiens des missions d'évangélisation. Loin d'être ignorées, les larges possibilités qu'elles offrent pour les recherches relatives à un certain nombre de territoires européens ont sans doute suscité un plus petit nombre de travaux. La compétence dévolue au dicastère, lors de sa fondation, sur les contrées *ubi viget haeresis*, se traduit toutefois par une très intense présence de celles-ci dans les délibérations des premières décennies ; le front européen de la lutte contre le protestantisme occupe même la première place dans les débats de cette période. Ici aussi, les missionnaires ont des hésitations sur l'administration des sacrements et en saisissent Rome, à travers des *dubia* qui apportent un éclairage original sur les thématiques déjà évoquées. Dans ce contexte chrétien, apparaissent en effet des problèmes spécifiques, soit que les « hérétiques » partagent l'usage de certains sacrements (notamment le baptême), soit qu'ils refusent de donner une valeur sacramentelle à des actes dont ils ont toutefois une pratique proche de celle des catholiques (notamment le mariage). La coexistence des confessions suscite aussi des exigences spécifiques en matière d'administration des sacrements ; le regard protestant impose en particulier une application stricte des règles canoniques et, surtout, plus largement, une pratique en étroite conformité avec la doctrine, sous peine de fournir des arguments de controverse à l'adversaire d'une part, de donner matière à scandale de l'autre. Cette spécificité se rencontre par exemple dans les propos du vicaire apostolique d'Écosse, vers 1700, lorsqu'il demande aux missionnaires d'exiger des pénitents un véritable amendement pour les absoudre, faute de quoi les protestants dénoncent les facilités de la morale catholique, qui accepte un trop généreux pardon de toute faute<sup>3</sup>.

De surcroît, l'apostolat en terre hérétique se déroule dans un espace proche, contrôlé à faible distance par des institutions appartenant à l'appareil de l'Église (nonciatures, évêchés), où la marge

<sup>2</sup> Pour la présente étude n'ont été utilisées que les archives de la congrégation *de Propaganda Fide*, dans lesquelles se trouvent toutefois des liasses de documents émanant du Saint-Office. Seules les séries sont donc indiquées en note, sans mention du dépôt. Les investigations ont porté principalement sur les séries suivantes : *Acta, Scritture originali riferite nelle congregazioni generali* (en abrégé : SOCG), *Congregazioni particolari* (CP), *Istruzioni*. Ont également été analysées de manière approfondies les notes émanant du Saint-Office et conservées dans trois registres : *Biglietti e risoluzioni del S. Offizio. Tomo I (Biglietti I), Biglietti del S. Offizio dall'anno 1671 a tutto il 1710 (Biglietti 1671-1710), Risoluzioni e biglietti del Sant'Offizio per l'amministrazione dei Sacramenti (Risoluzioni)* ; ce dernier volume n'est que partiellement folioté. L'intérêt d'une approche des sources de la congrégation dans leur dimension juridique a été récemment souligné par Luis Manuel Cuña Ramos, « L'Archivio storico di Propaganda Fide : fonti per la storia delle missioni e per il diritto missionario », *Ius missionale. Annuario della facoltà di Diritto canonico della Pontificia Università Urbaniana*, I, 2007, p.209-223.

<sup>3</sup> « Quia protestantes inter quos vivimus incessanter nobis exprobant vitia Catholicorum, et quae inde nascuntur scandala, aiunt enim eos saepe confiteri sed parum emendari... » (CP 32, f° 337-347, « Monita quaedam a Thoma episcopo Peritach. Vic. Apost. In Scotia ad omnes in eodem regno presbyteros datas » ; ici, f°347 v.). Voir aussi, sur le même dossier, *ibid.*, f°240-258 (« Dubia quaedam pro missionibus Magnae Britanniae praesertim Scotiae proposita [...] anno 1699 » ; ici f°257).

d'initiative des missionnaires est donc sans doute plus faible, mais où les débats et conflits internes de l'institution se font aussi davantage sentir (par exemple pour l'administration de la confession). En dehors de leur intérêt spécifique, les *dubia* provenant des missions d'Europe méritent aussi d'être confrontés à ceux qui émanent d'autres territoires. Cette mise en perspective, qui correspond à la pratique même de la congrégation, présente surtout pour l'historien l'intérêt de permettre une prise en compte comparative des problèmes posés dans l'ensemble des marges de catholicité, c'est-à-dire d'aider à comprendre dans quelle mesure *Propaganda Fide* pense les situations religieuses sur le mode de l'unicité ou de la diversité, à travers la manière dont elle définit des règles de la pratique sacramentelle. Les solutions qu'apportent les institutions centrales de l'Église aux questions transmises éclairent la géographie et l'anthropologie religieuses qui prévalent à Rome. L'identité de structure globale des *facultates* accordées aux missionnaires des diverses parties du monde incite enfin, de son côté, à une mise en parallèle des conceptions et des pratiques de l'apostolat.

### ***Le système des facultates***

Comme les missionnaires partant pour des pays lointains, ceux qui exercent leur activité dans les contrées protestantes d'Europe sont aussi munis de *facultates*, destinées à faciliter leur apostolat en assouplissant certaines des règles du droit canon ou en accordant des bénéfices spirituels aux fidèles qui recourent à eux. Les pouvoirs ainsi dévolus aux missionnaires trouvent parmi leurs fondements les plus constants la volonté d'atténuer les incidences qu'aurait une application stricte des règles du droit pour ceux qui se convertissent ou commencent à s'approcher de l'Église. Ainsi existent des dispenses des empêchements liés à la consanguinité ou à l'affinité en faveur des néophytes mariés à des degrés prohibés avant leur conversion. Les facilités accordées aux missionnaires pour absoudre de l'hérésie fournissent un autre aspect de ce souci de faire primer la pastorale sur la réglementation. Dans le même esprit, les *facultates* ont pour objectif - dans les territoires mêlés du point de vue confessionnel - d'éviter que certains fidèles, surtout néophytes, ne soient découragés par les rigueurs du droit canon et se détournent en conséquence du catholicisme. Les pouvoirs de concession d'indulgences, dont sont également pourvus les détenteurs de *facultates*, doivent être lus selon la même grille : eux aussi permettent de délivrer des conséquences d'une vie antérieure dans le péché. Au total, l'ensemble du dispositif traduit une mansuétude de l'Église, destinée à favoriser l'accueil des protestants convertis, les stabilisations au sein du catholicisme ou, plus largement, les résolutions d'abandon du péché et de conversion intérieure.

L'usage d'octroyer des *facultates* aux ecclésiastiques employés dans l'apostolat est bien antérieur à l'essor des missions de l'époque moderne. De longue tradition, les religieux avaient bénéficié de privilèges, obtenus de la papauté par des voies diverses, et c'est donc très logiquement que s'impose le principe d'en accorder aussi aux missionnaires désignés par la congrégation de *Propaganda Fide* pour les contrées soumises à sa compétence. Dès sa création toutefois, pour les territoires européens au moins, le Saint-Office intervient aussi dans la délivrance de ces *facultates*, comme le montre par exemple le document que reçoit le père Joseph de Paris en 1625 pour les missionnaires capucins d'Écosse, d'Angleterre et du Levant<sup>4</sup>. Rapidement aussi apparaît l'exigence d'une formalisation des pouvoirs attribués, fondée sur la géographie religieuse du monde, c'est-à-dire associant types de *facultates* et situation du catholicisme dans la contrée considérée. Cette œuvre de rationalisation est opérée, on le sait, par la commission *super facultatibus*

<sup>4</sup> Texte reproduit dans Guillaume de Vaumas, *Lettres et documents du Père Joseph de Paris concernant les missions étrangères (1619-1638)*, Lyon, 1942, p.37-39. Pour la délimitation des compétences de *Propaganda Fide* et du Saint-Office en ces matières, Amand Reuter, « De iuribus et officiis Sacrae Congregationis 'de Propaganda Fide' noviter institutae », dans Josef Metzler (éd.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum. 1622-1972*, 1/1, Rome-Fribourg-Vienne, 1971, p.112-145, et Josef Metzler, « Orientation, programme et premières décisions », *ibid.*, p.146-196 (notamment, p. 185-196).

*missionariorum*, dite *congregazione urbaniana*, dont l'activité s'étend principalement de 1633 à 1637, même si elle ne disparaît complètement qu'en 1643<sup>5</sup>. Au terme de ses travaux, l'éventail des possibles est contenu dans cinq formules générales, complétées par cinq particulières<sup>6</sup>. Les contrées d'Europe *ubi viget haeresis* sont concernées par trois formules générales (pour les évêques des pays protestants, pour les évêques des pays catholiques, pour les missionnaires<sup>7</sup>) et par les cinq particulières (évêques d'Irlande, préfets des missions de France et des régions italiennes de mission, préfets des missions de l'Europe du nord, vicaires apostoliques d'Irlande, évêques français)<sup>8</sup>. Cette présence majoritaire de l'Europe dans la déclinaison des *facultates* montre à la fois la place que celle-ci occupe dans l'activité de *Propaganda Fide* au cours des premières décennies de son existence et la capacité des institutions romaines à prendre en compte de manière fine la diversité des situations politico-religieuses de ce continent<sup>9</sup>.

Les nuances introduites entre ces formules tiennent tout d'abord à la situation particulière du catholicisme, qui peut aller de la position dominante (comme en France)<sup>10</sup> à l'interdiction du culte. En plus de ce critère retenu par la congrégation *Urbaniana* dès le début de ses travaux, sont également prises en compte les différences dans la présence de l'appareil ecclésiastique, avec une attention particulière à la présence ou à l'absence d'évêques : dans tous les territoires où ils peuvent exercer leurs fonctions, ils sont les destinataires des *facultates* les plus importantes, les missionnaires devant alors se tourner vers eux en cas de besoin. De même, pour l'administration des sacrements « paroissiaux », l'autorisation du curé est requise lorsqu'il y en a un<sup>11</sup>. À l'évidence, Rome fait preuve d'une grande attention au respect de la hiérarchie ecclésiastique, dans la logique des décrets tridentins de réforme et en tirant sans doute la leçon des conflits suscités assez fréquemment par les privilèges des réguliers. De plus, comme le fait observer Desiderio Scaglia (« le cardinal de Crémone »), les *facultates* devaient être plus limitées et les dispenses plus difficiles à obtenir dans les pays catholiques que dans ceux où l'exercice du culte est prohibé ; dans le premier cas, une trop grande indulgence de l'Église favoriserait le péché ; dans le second, une trop grande sévérité nuirait aux conversions<sup>12</sup>. Cette thématique revient ensuite de manière récurrente dans le règlement des *dubia*. On relèvera encore que pour certaines questions - comme l'absolution des cas réservés - les pouvoirs accordés au bénéfice des néophytes dans les pays extra-européens sont concédés

<sup>5</sup> Sur la congrégation, Mgr Saverio Maria Paventi, « Congregazione urbaniana 'super facultatibus missionariorum' », *Studia missionaria*, VII, 1952, p.217-240.

<sup>6</sup> La liste des dix formules est notamment donnée dans *Istruzioni* 2, f°626.

<sup>7</sup> Cette dernière constitue à vrai dire plutôt un cadre général, et ses modalités sont précisées selon les contrées : « Non est impressa, sed datur manuscripta missionariis cum a majoribus vel minoribus facultatibus juxta circumstantias temporum et locorum » (*Istruzioni*, 2, f°647v.). Cette rédaction est reprise dans un document récapitulatif des facultates (*Biglietti* I, f°303v.).

<sup>8</sup> On trouve d'intéressants développements sur la politique missionnaire de Rome et les *facultates* dans divers traités de l'époque, notamment Philippus Rovenius, *Tractatus de missionibus ad propagandam fidem et conversionem Infidelium et Haereticorum instituendis*, Louvain, 1638 ; Andrea de Castellana, *Missionarius apostolicus a Sacra Congregatione de Propaganda Fide instructus* [...], Bologne, 1644 ; Angelo Maria Verricelli, *Quaestiones morales, ut plurimum novae, ac peregrinae, seu tractatus de Apostolicis Missionibus*, Venise, 1656 (notamment p.79 et suiv.).

<sup>9</sup> La place de l'Europe dans l'activité de *Propaganda Fide* dans les années qui suivent sa création est sensible dans la synthèse rédigée sans doute en 1631 par son premier secrétaire. Voir Francesco Ingoli, *Relazione delle quattro parti del mondo, a cura di Fabio Tosi*, Rome, Urbaniana University Press, 1999. Sur le rapport entre Rome et les diverses parties de la catholicité au temps de la centralisation post-tridentine et du développement des missions, Giovanni Pizzorusso, « Agli antipodi di Babele : Propaganda Fide tra immagine cosmopolita e orizzonti romani (XVII-XIX secolo) », dans Luigi Fiorani et Adriano Prosperi (dir.), *Roma, la città del papa*, Turin, Einaudi, 2000 (« Storia d'Italia. Annali », 16), p.477-518 (plus particulièrement ici, p. 486-495).

<sup>10</sup> Pour la définition et les enjeux des *facultates* accordées aux évêques et missionnaires français, je me permets de renvoyer à Bernard Dompnier, *Missions de l'intérieur et Réforme catholique. L'activité missionnaire en Dauphiné au XVIIe siècle*, thèse de 3<sup>e</sup> cycle, Université de Paris I, 1981, 576 p.dactyl. (voir en particulier p.405-420).

<sup>11</sup> L'ensemble de ces questions a notamment été débattu lors de la congrégation particulière du 12 janvier 1634 (*Acta* 10, f°8v.-9). Voir aussi *Acta* 12, f°148 (congrégation du 12 août 1636).

<sup>12</sup> *Istruzioni* 2, f°670 (« Praefatio Eminentissimi D. Cardinalis de Cremona in regulas et formulas facultatum Missionariorum »). Les débats préparatoires avaient toutefois souligné aussi qu'une trop grande sévérité à l'égard des catholiques - notamment à propos de l'absolution des cas réservés - risquait de provoquer de abjurations dans les contrées mêlées confessionnellement. Les missionnaires obtenaient des pouvoirs d'absolution « quia expedit ut facilis sit recursus [...] ne Catholici veteres inter haereticos versantes a ministris hereticis pervertantur, dum in angustiis sunt, propter difficultatem obtinendi absolutionem, et ne de novo conversi ob eandem difficultatem relabantur in haeresim » (*Acta* 10, f°9).

par analogie en faveur des protestants convertis. Du point de vue de l'administration des sacrements, le mariage occupe une place particulière, puisque la conversion au catholicisme rend nécessaire la régularisation de situations matrimoniales qui s'écartent des normes du droit canon.

Une fois ce système d'ensemble mis en place, avec ses nuances et ses subtilités, la curie s'emploie à obtenir le respect des règles par tous les acteurs de l'apostolat, et notamment à éviter que ceux qui disposent des *facultates* les moins étendues ne s'arrogent des pouvoirs qu'ils n'ont pas. Rome opère donc une sorte de régulation d'ensemble du système, en rappelant les limites des compétences de chacun<sup>13</sup>. Son intervention vise souvent à indiquer quelle est l'autorité capable d'accorder une dispense plutôt qu'à écarter du bénéficiaire de celle-ci. Dans cette opération d'organisation rationnelle de la distribution des grâces, le premier obstacle rencontré est constitué par le maintien des privilèges des ordres religieux. À plusieurs reprises, il est décidé que ceux-ci sont abolis et que les missionnaires réguliers doivent se soumettre à la norme commune<sup>14</sup>. C'est par exemple le cas lorsqu'il est mis un terme à l'existence de la commission *urbaniana*. Dans les années qui suivent, la question est reprise, en particulier à propos de la Compagnie de Jésus, qui délivre à ses membres des pouvoirs plus étendus que ceux des autres missionnaires. Ainsi, en 1671, le Saint-Office demande l'intervention du pape pour que les jésuites d'Angleterre respectent les règles en usage pour les dispenses de parenté dans les mariages. Vingt ans plus tard, le vicaire apostolique compétent pour ce territoire se plaint à nouveau des réguliers sur le même sujet<sup>15</sup>.

Les congrégations romaines doivent également répondre à de multiples demandes d'extension des *facultates*. Parfois, il s'agit de requêtes relatives à l'augmentation des pouvoirs concédés, notamment en matière de dispenses de consanguinité ou de concession d'indulgences<sup>16</sup>. Le plus souvent, les requérants se heurtent à une fin de non-recevoir, comme si l'introduction de modifications risquait de remettre en cause l'ensemble de l'édifice construit dans les années 1630. Par principe, en quelque sorte, *Propaganda Fide* considère que toute demande insolite doit nécessairement trouver sa réponse dans le système existant. Par exemple, lorsqu'un franciscain français inconnu de la congrégation sollicite en 1706 des *facultates*, il est renvoyé à l'évêque de son diocèse<sup>17</sup>. Il arrive toutefois que l'administration romaine se perde elle-même un peu dans les subtilités des définitions des pouvoirs qu'elle a accordés. Parmi les *Biglietti* du Saint Office à *Propaganda Fide*, on trouve ainsi en 1696 plusieurs échanges relatifs à la *facultas* de commutation du vœu

<sup>13</sup> Ainsi, en 1708, en réponse aux demandes du nonce de Cologne que lui a transmises *Propaganda Fide*, le Saint-Office se contente, sur la plupart des points, d'un bref renvoi aux pouvoirs existants : « si possa concedere secondo la formula solita impressa », « si possano concedere le facultà solite di concedersi a i vescovi nelle regioni cattoliche »... (A.C.P.F., *Biglietti 1671-1710*, f°358 v.).

<sup>14</sup> La volonté de soumettre les réguliers à la loi commune de la congrégation est notamment très forte chez Ingoli, le premier secrétaire de la congrégation de *Propaganda Fide*. Sur le personnage et les orientations qu'il donne en ce domaine, voir notamment Josef Metzler, « Francesco Ingoli, der erste Sekretär der Kongregation (1622-1649) », dans *Id.*, *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum [...]*, *op. cit.*, I/1, p.197-243 ; Giovanni Pizzorusso, « Ingoli », dans *Dizionario biografico degli Italiani*, 62, Rome, 2004, p.388-391.

<sup>15</sup> CP 32, f°66. Sous la même cote, on trouve aussi un document récapitulatif des litiges à propos des *facultates* délivrées par les supérieurs des ordres entre 1643 et 1671 (f°77). Les conflits relatifs à ces questions sont particulièrement vifs dans les Îles britanniques (Dominic Conway et John Hanly, « The Anglican World : Problems of Co-existence », dans *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum [...]*, *op. cit.*, I/2, p. 149-200 ; Hugh Fenning, « The Three Kingdoms : England, Ireland and Scotland », dans *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum [...]*, *op. cit.*, II, Rome, 1972, p.604-629 (notamment 619-620).

<sup>16</sup> À titre d'exemple, on peut citer cette demande des évêques et vicaires apostoliques d'Angleterre qui souhaitent dispenser du second degré de consanguinité, « come fanno i vescovi delle Indie » (*Biglietti 1671-1710*, f°95, 9 février 1696). La question, débattue dès le mois précédent, avait été mise en délibéré (*Ibid.*, f°88). Par intervention du pape, ils obtiennent finalement satisfaction pour un temps et un nombre de cas limités. Ces pouvoirs sont renouvelés en 1700 (*Biglietti 1671-1710*, f°202).

<sup>17</sup> *Acta* 76, f°296; décision du 22 novembre 1706.

simple de chasteté ; le Saint-Office, initialement persuadé qu'elle n'avait jamais été accordée en Europe, et qu'elle ne devait pas l'être, hésite ensuite et demande à *Propaganda Fide* de vérifier ce point<sup>18</sup>.

La difficulté de contrôler le bon fonctionnement du système dans tous les pays et de mesurer la légitimité des demandes d'extension des pouvoirs accordés conduit les congrégations romaines à s'appuyer sur des relais qui leur adressent des rapports, qui leur communiquent les *dubia* et qui disposent eux-mêmes d'amples *facultates*, avec pouvoir de les déléguer. Le système, solidement hiérarchisé, permet de la sorte une concession des *facultates* en cascade, les échelons supérieurs pouvant décider de l'opportunité de communiquer directement une part de leurs pouvoirs aux échelons inférieurs ou de la nécessité d'informer Rome. Dans un pays comme la France, les évêques exercent cette fonction d'intermédiation, comme le montre l'exemple du franciscain déjà cité. Dans toute l'Europe du Nord, en revanche, celle-ci est confiée aux nonces et aux vicaires apostoliques, avec une stricte pyramide de compétences, qui apparaît par exemple dans un document datant de 1700 pour les Provinces-Unies : l'internonce de Belgique a autorité sur les provicaires de Harlem et d'Utrecht, qui peuvent déléguer les pouvoirs qu'ils reçoivent<sup>19</sup>. Mais les relais des congrégations romaines leur envoient aussi des informations à propos des infractions commises pour solliciter des interventions invitant au retour à la norme. Ainsi, en 1696, le Saint-Office, alerté par un agent du vicaire apostolique d'Angleterre, demande à *Propaganda Fide* de rappeler à l'ordre des missionnaires qui ont étendu leurs compétences pour la dispense des degrés prohibés. Vraisemblablement, ces relais – et particulièrement les vicaires apostoliques – n'envisagent pas tous leur tâche de la même manière. Dans la documentation consultée, il apparaît ainsi évident que Thomas Nicolson, le vicaire apostolique chargé de l'Écosse au tournant des XVIIe et XVIIIe siècles<sup>20</sup>, ainsi que son adjoint et successeur James Gordon<sup>21</sup>, comptent beaucoup sur le soutien de Rome pour instaurer la discipline au sein du clergé missionnaire, obtenir le respect des règles tridentines et uniformiser les pratiques pastorales

---

<sup>18</sup> *Risoluzioni*, 17 mai 1696. Le Saint Office qui, dans un premier temps, avait déclaré que cette question ne relevait pas de lui (*Biglietti*, f°95, 9 février 1696), écrit au Secrétaire de *Propaganda Fide* qu'il pensait que cette *facultas* n'avait jamais été accordée pour l'Europe ; « ma havendo il Sr Card. Sfondrati asserito haverla esso, et alcuni Cappuccini prefetti della missione nelli Svizzeri heretici havuta altre volte, ha ciò dato motivo di voler sapere da V.S. Illma se tal facultà sia stata mai conceduta in Europa, et in quali luoghi ». Voir aussi *Biglietti 1671-1710*, f°116. Cet épisode montre bien la difficulté de s'en tenir à une jurisprudence stable en raison de l'impossibilité de garder une mémoire exacte des décisions antérieures, tant les nuances dans les situations, les motivations ou les concessions sont subtiles. On trouve aussi dans les archives des documents qui, à diverses dates, tentent une récapitulation des pouvoirs concédés selon les territoires et selon les acteurs des missions. Voir par exemple *Istruzioni 2*, f°621 et suiv.

<sup>19</sup> *Biglietti 1671-1710*, f°199 (compte-rendu de la congrégation générale du Saint-Office du 14 février 1700). Ce cas montre que la cascade de compétences n'est pas toujours exempte de difficultés pour sa mise en pratique. Ainsi, à cette occasion, le Saint-Office commence par s'interroger sur l'opportunité, en l'absence de vicaire apostolique des Provinces-Unies, de faire dépendre les deux pro-vicaires de l'internonce de Bruxelles, dans la mesure où ils n'ont pas le titre épiscopal et ne peuvent donc bénéficier de la formule de *facultates* attachée à ce titre. Mais, dans cette hypothèse, les vicaires apostoliques ne pourraient plus déléguer à leur tour aux préfets des missions car celui qui tient ses pouvoirs par délégation ne peut les communiquer. Pour les interventions de *Propaganda Fide* dans ces régions, Robrecht Boudens, « Présence de la Congrégation dans l'histoire religieuse des Provinces-Unies des Pays-Bas », dans *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum [...]*, *op. cit.*, I/2, p. 93-110 et Id., « Aspects de la vie ecclésiastique dans les Provinces-Unies des Pays-Bas », dans *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum [...]*, *op. cit.*, II, p. 630-646. Sur l'important rôle des nonces comme relais de la curie, outre les études par pays et les éditions de sources, on consultera, dans une perspective plus globale, Matteo Sanfilippo et Giovanni Pizzorusso, *Gli archivi della Santa Sede come fonte per la storia moderna e contemporanea*, Viterbo, Sette Città, 2001.

<sup>20</sup> Né vers 1645 dans une famille épiscopaliennne, Thomas Nicolson se convertit au catholicisme en 1682. Il est ordonné prêtre à Padoue en mars 1686 et retourne en Écosse comme missionnaire l'année suivante. Arrêté lors de la Révolution, emprisonné, il gagne ensuite la France, où il est secrètement consacré évêque en février 1695, après avoir reçu en septembre précédent le titre d'évêque de Peristasis et la charge de vicaire apostolique d'Écosse (il est le premier à l'occuper). Arrivé à Edimbourg en juillet 1697, après une étape difficile en Angleterre, il organise des districts missionnaires, obtient la soumission des missionnaires jésuites, visite le territoire et ordonne des prêtres. Emprisonné en 1715 après l'échec du soulèvement jacobite, il meurt en 1718 (James Darragh, *The Catholic Hierarchy of Scotland. A biographical list. 1653-1985*, Glasgow, John Burns and Sons, 1986, p.6).

<sup>21</sup> Sur James Gordon, missionnaire en Écosse à partir de 1692, coadjuteur du vicaire apostolique en 1706 avec le titre d'évêque de Nicopolis, fondateur d'un séminaire en 1714 et finalement vicaire apostolique à la mort de Nicolson en 1718, (James Darragh, *The Catholic Hierarchy of Scotland. [...]*, *op.cit.*, p.7.

et sacramentelles<sup>22</sup> ; ils souhaitent en particulier que les statuts et règlements qu'ils ont rédigés à ces fins reçoivent la caution officielle de la congrégation de *Propaganda Fide*<sup>23</sup>. D'autres qu'eux sont peut-être plus sensibles à une conception de la fonction qui fait du vicaire le relais des attentes des hommes de terrain.

Enfin, *Propaganda Fide* et le Saint-Office veillent au respect des frontières géographiques qu'ils ont établies pour les territoires de mission et l'attribution des *facultates*<sup>24</sup>. Les missionnaires qui souhaitent étendre le domaine de leur activité reçoivent le plus souvent une réponse négative afin d'éviter des concurrences dans une même région<sup>25</sup> ; il leur est également interdit d'user de leurs pouvoirs lorsqu'ils gagnent le territoire qui leur a été confié<sup>26</sup>. Plus globalement, le territoire de la mission défini à la fondation de *Propaganda Fide* semble quasi intangible, du moins en ce qui concerne l'Europe. Lorsque l'archevêque de Sens demande des *facultates* en 1694, les dicastères hésitent car ils n'ont pas la certitude que ce diocèse en ait antérieurement été bénéficiaire<sup>27</sup>. Quant à l'Italie, les zones relevant de *Propaganda Fide* sont définies de manière très restrictive. Seul l'évêque de Côme reçoit des *facultates*, seulement « *pro illa parte dioecesis fimitimae cum Rhetis, in qua non extenditur jurisdictio Nuncii apud Helvetios* ». Et plusieurs mémoires rappellent que l'évêque de Trente ne dispose pas du même privilège, qui lui a été refusé en 1670, puis en 1704, et qui est finalement révoqué en 1727 après une concession dénuée de fondement en 1726<sup>28</sup>.

Même si la documentation conservée dans les archives ne rend que partiellement compte des procédures suivies lorsque les missionnaires saisissent Rome d'un *dubium*<sup>29</sup>, elle permet toutefois d'éclairer les manières de procéder, fondamentalement analogue pour l'Europe protestante et pour les mondes lointains : saisine du saint-Office par la congrégation de *Propaganda Fide* pour les questions qui supposent une interprétation, tentative de ramener chaque problème à un cas connu et donc d'établir une jurisprudence générale, réaffirmation constante des règles générales à respecter. Toutefois cette tendance fondamentale à penser les questions dans leur globalité n'exclut pas l'analyse fine au cas par cas. Sans qu'elles laissent deviner quel pourcentage du total représentent les dossiers qui font l'objet d'une étude minutieuse, les sources permettent parfois de saisir la minutie du travail des consultants et de constater que l'approche canonique dominante n'exclut pas toujours la prise en compte de considérations pastorales

---

<sup>22</sup> Dans une relation qu'il apporte au début de l'année 1704 à Rome, où il est envoyé par Nicolson, James Gordon fait figurer parmi les dysfonctionnements, « Il non osservarsi da tutti li Missionarii tanto secolari che regolari una disciplina uniforme, et una perfetta concordia in ciò che riguarda l'amministrazione de sacramenti, et il buon ordine delle cose ecclesiastiche ». Il pointe aussi « Li molti abusi e corrotte che regnano tanto ne secolari quanto ne missionarii, de quali alcuni con troppa facilità ammettono a sacramenti persone che vivono in continui scandali e non danno alcun segno d'emendazione; altri per troppo adulare i Grandi » (CP 32, f°325 r.et v.).

<sup>23</sup> CP 32, f°330v. Sur les statuts rédigés par Nicolson, Hugh Fenning, « The Three Kingdoms [...] », art. cit., p.624-625.

<sup>24</sup> Pour les nonces, la règle semble que leurs pouvoirs s'appliquent aux lieux de leurs visites et pour la durée de celles-ci. C'est du moins ce qui ressort d'un document du Saint-Office en date du 10 août 1708, à propos de Cologne (*Biglietti 1671-1710*, f°358v.).

<sup>25</sup> Beaucoup de missionnaires, tout en attendant de Rome des *facultates* qui facilitent leur apostolat, ne se plient pas de bonne grâce à la division du territoire par *Propaganda Fide*. Ainsi, Jean Eudes demande-t-il en 1664, par l'intermédiaire du cardinal Grimaldi, des *facultates* pour l'ensemble de la France et non pour la seule Normandie (SOCG 203, f°365).

<sup>26</sup> Dès août 1630, *Propaganda Fide* tranche négativement le *dubium* suivant: « Missionariis in itinere per aquam, vel per terram occurrit saepius, ut ob defectum aliorum Sacerdotum cogantur audire confessiones vel comitum itineris, vel etiam habitatorum illarum regionum, per quas transire necesse est, ut ad loca suarum missionum se transferant, propterea cupiunt declarari per Sacram Congregationem, an facultatibus illis concessis pro missionis locis, possint uti in presentis casibus in itinere occurrentibus » (*Istruzioni*, 2, f°639).

<sup>27</sup> *Biglietti*, f°74 (biglietto du 21 octobre 1694). En fait, quelques mois auparavant, la demande avait été rejetée, « non apparendo in questi registri che l'abbia altre volte hauta »; puis il est décidé de faire une recherche car une telle requête (d'un évêque français) a un côté insolite

<sup>28</sup> *Istruzioni* 2, f°679 ; *Biglietti 1671-1710*, f°308.

<sup>29</sup> La présente communication, de surcroît, ne s'appuie que sur les archives de la congrégation de *Propaganda Fide*, qui rendent toutefois compte des échanges avec le Saint-Office. Il faudrait, pour saisir parfaitement la pratique des congrégations, poursuivre l'investigation dans les archives du Saint-Office, mais aussi dans celles de la congrégation du Concile, et peut-être d'autres encore. Le renouveau des recherches sur les institutions de la curie, leurs procédures et leur personnel permettra peut-être que des travaux s'attachent prochainement à ces questions.

ou la considération des situations concrètes des intéressés. L'exemple qui suit en semble une parfaite illustration. Le point de départ en est simple : l'archevêque de Dublin, à l'extrême fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, alerte Rome sur le fait que les familles aristocratiques protestantes ont coutume d'imposer à leurs domestiques catholiques d'assister à la prière du soir, récitée en commun dans leur demeure. Les serviteurs pèchent-ils en obéissant à cet ordre ?<sup>30</sup> Chargé du dossier par le Saint-Office, le franciscain Agapito da Palestrina produit alors une consultation toute en nuances<sup>31</sup>. Certes, assure-t-il tout d'abord, la *communicatio in sacris* avec les hérétiques est absolument interdite ; ce péché fait même partie des cas réservés. Mais le discours s'infléchit immédiatement : les prières ne contiennent sans doute rien de contraire à la doctrine catholique, et les serviteurs sont tenus à l'obéissance. Il convient donc d'examiner la question de plus près. Six circonstances sont alors énumérées, qui rendent acceptables cette présence des domestiques : les prières sont récitées en privé, dans une pièce ordinaire de la maison ; les prières ne contiennent rien de contraire à l'Évangile ; même lorsque la prière est récitée par un pasteur, il agit « senza minimo apparato sacro distintivo della loro falsa setta » ; les serviteurs - « come tante statue » - ne sont qu'auditeurs sans participation active ; l'intention des maîtres est louable ; une décision négative entraînerait de grands maux pour le corps et pour l'âme puisque les domestiques, perdant leur emploi, pourraient tomber en « indigenza e miseria ». Sont ensuite pesés les dangers d'une attitude tolérante. Le premier serait la subversion de ces serviteurs, qui n'existe pas vraiment, tant parce que les prières sont empruntées à l'Écriture que parce que les risques qui existeraient dans une cérémonie publique ne se retrouvent pas pour des prières privées<sup>32</sup>. Quant au second danger, c'est celui du scandale. Mais il n'existe pas non plus, puisque les catholiques soumis à ce régime sont nombreux. Bien plus, les maîtres, en imposant cette présence à leurs domestiques, évitent qu'ils fréquentent les tavernes ou s'adonnent à des divertissements peu recommandables. Le consultant, qui voit donc d'abord l'intérêt matériel et moral des pauvres catholiques, est tout disposé à décerner un brevet de vertu aux maîtres hérétiques. Voilà un avis tout à l'opposé du discours traditionnel sur la contamination par la fréquentation des hérétiques. Il est vrai qu'il ne s'agit pas d'administration des sacrements, mais de pratiques dévotionnelles ; peut-être est-ce une raison de la mansuétude du Saint-Office. Pour le moins – et c'est ce qui nous importe – l'instruction de ce dossier montre que les congrégations romaines sont susceptibles, en cette fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, de s'écarter parfois des schémas convenus dans le traitement des *dubia*. Ce n'est cependant pas le cas le plus fréquent, surtout de la part du Saint-Office, dont beaucoup de *biglietti* adressés à *Propaganda Fide* rappellent la jurisprudence et reprochent d'une certaine manière au dicastère en charge des missions de l'assailir de demandes qui n'ont même pas lieu d'être<sup>33</sup>.

### ***L'usage des facultates. Les dubia comme reflet des difficiles équilibres entre le droit, la pastorale et le politique***

Prise à un autre niveau de lecture, la documentation conservée à Rome témoigne des multiples sollicitations qui arrivent régulièrement en faveur d'une interprétation plus souple des normes. Une seconde approche des sources consiste à les envisager comme l'expression de divers types de tensions. Les *dubia* sont souvent, autant que des interrogations sur le licite et l'illicite, des requêtes de missionnaires soucieux de la réussite de l'apostolat et souhaitant, pour cela, disposer de pouvoirs plus étendus ; ils

<sup>30</sup> *Risoluzioni*, dossier non paginé.

<sup>31</sup> Agapito da Palestrina est un franciscain observant, né en 1748, d'une grande érudition théologique et biblique, qui devient en 1784 consultant de la congrégation de l'Index, puis du Saint-Office (*Dizionario biografico degli Italiani*, I, p.368-369).

<sup>32</sup> La méfiance à l'égard des pompes liturgiques est évidente : « ...Con un sacro brillante apparato, talmente che commossa ed affascinata ne possa rimanere la fantasia de'servitori, in maniera che vengano tentati a credere legittimo e vero quel culto renduto alla Divina Maestà con decorosa pompa »

<sup>33</sup> Des exemples le montreront dans les pages qui suivent. On renverra seulement ici à cette réponse faite en août 1705 à propos d'une demande concernant des mariages mixtes : sans entrer dans la discussion, le Saint-Office renvoie à un décret qu'il a pris en 1697, dont il adresse une copie au Secrétaire de *Propaganda Fide*, non sans ajouter : « Io lo significo a Lei per che le serva di notizia » (*Biglietti 1671-1710*, f°287).

traduisent donc un écart entre une approche juridique et une approche pastorale, entre la vision romaine des situations religieuses et l'expérience de terrain ; ils constituent des assauts répétés – sur certaines questions au moins – pour que la marge de manœuvre des hommes employés à la conversion soit augmentée. C'est ce que nous montrera l'étude des *dubia* relatifs aux degrés de consanguinité, mais aussi – avec d'autres nuances – celle des débats autour de la question des mariages mixtes. Il faut cependant ajouter que, dans certains cas au moins, derrière l'opposition des approches juridiques et pastorales, se nouent d'autres conflits et se situent d'autres enjeux, d'ordre théologique ou spirituel cette fois, que révèle le dossier sur l'administration de la pénitence en Écosse à la charnière des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles.

La question des dispenses de mariage relatives à la consanguinité apparaît de manière récurrente au cours des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles dans les *dubia* provenant des missionnaires employés dans les pays protestants. Le rejet par les Églises issues de la Réforme des règles traditionnelles d'empêchement pour cause de parenté proche – à l'exclusion de l'interdiction des unions en ligne directe – place un certain nombre de convertis au catholicisme dans une situation irrégulière à l'égard du droit canon, puisque l'Église romaine exclut le mariage (sauf dispense) jusqu'au 4<sup>e</sup> degré simple ou mixte et ne reconnaît pas comme légitimes les enfants issus de mariages entre cousins<sup>34</sup>. D'où l'importance pour les missionnaires de pouvoir disposer de dispenses en faveur des nouveaux convertis, de manière à éviter que leur situation matrimoniale ne crée un obstacle à leur entrée dans le catholicisme. Les formules de *facultates* mises au point au cours de la décennie 1630 n'accordaient pas les mêmes pouvoirs aux diverses catégories de bénéficiaires. Ainsi, les préfets des missions de France pouvaient-ils dispenser les nouveaux convertis aux 3<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> degrés, simples ou mixtes<sup>35</sup> ; les évêques, qui recevaient quant à eux les mêmes facultés en faveur des pauvres, pouvaient dispenser les nouveaux convertis des 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> degrés simples ou mixtes, à condition toutefois que l'écart à la souche commune ne soit jamais d'un seul degré de l'un des côtés<sup>36</sup>. Cette dernière *facultas* était aussi accordée aux évêques, aux préfets et aux vicaires apostoliques de l'Europe du Nord. Ces catégories résultaient de l'adoption de la position du Saint-Office par *Propaganda Fide*, lors de sa congrégation particulière du 12 janvier 1634 : la dispense des 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> degrés ne serait accordée aux missionnaires qu'en cas d'absolue nécessité, et si le recours aux évêques n'est pas possible. Dans tous les cas, les bénéficiaires de ces *facultates* recevaient aussi celle touchant la régularisation de la situation née de telles unions entre parents (« *facultas [...] prolem susceptam declarandi legitimam* »).

En cette matière de degrés prohibés, la documentation romaine est riche d'une longue série de questions, de demandes d'extension et d'erreurs d'interprétation provenant de divers pays ; elle met aussi en évidence la lecture parfois restrictive des *facultates* à laquelle procèdent les congrégations. Dès 1631, en réponse à une lettre du nonce de Bruxelles à propos des missions de Hollande, le Saint-Office souligne que l'autorisation de dispenser aux 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> degrés doit s'entendre *conjunctim*, et ne concerne donc pas le 2<sup>e</sup>

---

<sup>34</sup> L'exclusion du mariage jusqu'au 4<sup>e</sup> degré de consanguinité date du concile de Latran IV ; auparavant elle s'étendait jusqu'au 7<sup>e</sup> degré. Lors du concile de Trente, la proposition de ne pas prohiber les mariages au 4<sup>e</sup> degré, débattue lors de la XXIV<sup>e</sup> session, ne fut finalement pas retenue. Pour la définition des degrés de parenté et le mode de calcul utilisé, Raoul Naz (dir.), *Traité de droit canonique*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Letouzey et Ané, t.1, 1954, p.242-244 ; t.2, 1956, p.349-351.

<sup>35</sup> Selon Michel Du Perray, ce type de dispense est accordé assez facilement en raison de l'exemple donné par Charles et Frédéric Borromée, « en faveur de quelques Grisons, pour empêcher qu'ils vécussent en concubinage » (*Traité des dispenses de mariage, de leur validité ou invalidité*, Paris, 1719, p.274). Le Saint-Office fait savoir le 16 juin 1636 que la *facultas* pour les 3<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> degrés inclut les cas de mixité entre ces deux degrés (*Risolutio*).

<sup>36</sup> Cette précision s'explique par le fait qu'en cas d'inégalité de degré c'est normalement le degré le plus éloigné de la souche qui est pris en compte, et exprimé dans le pouvoir de dispense, selon la bulle *Sanctissimus* de Pie V. Le pouvoir de dispenser au 3<sup>e</sup> degré mixte signifie donc qu'il est possible de valider le mariage de deux conjoints éloignés de la souche commune de trois degrés d'un côté, de deux de l'autre. Rome se refuse toujours à dispenser du premier degré ([Pierre Collet,] *Traité des dispenses en général et en particulier*. Par le C.D.T., Paris, 1742, t.1, p.173-174).

degré seul<sup>37</sup>. La même question revient en 1634 dans les travaux de la *congregazione urbaniana*, où sont évoquées les fausses interprétations de missionnaires à ce sujet<sup>38</sup>. En 1670-1671, cette question fournit matière à un conflit en Irlande : le nonce de Bruxelles veut que l'on fasse savoir aux missionnaires qu'ils ne peuvent dispenser du 3<sup>e</sup> degré simple, ce qui conduit le Saint-Office, en avril 1671, à répondre en leur donnant raison, mais aussi à s'inquiéter de la pratique des jésuites qui, eux, dispensent au 2<sup>e</sup> degré et à rédiger quelques années plus tard un développement consacré à la définition de la notion de « *mixtus* »<sup>39</sup>. En 1698-1702, plusieurs échanges de courriers ont lieu entre les congrégations à propos des demandes de Thomas Nicolson, vicaire apostolique d'Écosse<sup>40</sup>, qui désire étendre ses pouvoirs de dispense du 2<sup>e</sup> degré aux catholiques, estimant sans doute qu'ils ont droit à un traitement non moins favorable que celui réservé aux convertis. En réponse, le Saint-Office l'autorise seulement à dispenser « *li suoi diocesani poveri, e miserabili, che vivono a proprie fatiche et industrie* », pour les mariages déjà contractés<sup>41</sup>. Lorsqu'il renouvelle sa requête, il lui est demandé de s'adresser à l'internonce de Bruxelles pour les mariages à conclure<sup>42</sup>. Son collègue d'Irlande semble plus chanceux quelques années plus tard, puisqu'il obtient en 1708 de dispenser au 2<sup>e</sup> degré simple « *nei matrimoni già contratti con gli eretici convertiti, quanto con altri, che mai siano stati eretici* »<sup>43</sup>. Dans le cours du XVIII<sup>e</sup> siècle, les congrégations romaines, pour faire le point sur le contenu des diverses formules de *facultates*, établissent un *Index omnium resolutionum [...] ad dubia proposita*. Dans celui-ci, il est reconnu aux évêques des pays catholiques d'Europe le pouvoir de dispenser au 2<sup>e</sup> degré pour régulariser les mariages des hérétiques convertis, mais non pour les pauvres catholiques<sup>44</sup>. Puis, à l'orée du XIX<sup>e</sup> siècle, une note de synthèse du Saint-Office rappelle que les évêques, préfets et missionnaires des États hérétiques dispensent du second degré depuis longtemps, formulation qui semble oublier les durables réticences des congrégations romaines, que nous venons d'évoquer.

En résumé, ces hésitations et ces glissements montrent peut-être surtout que les pouvoirs définis par les formules doivent être tenus, en dépit des principes hautement réaffirmés à diverses reprises, comme un cadre de référence pour des concessions dont l'ampleur concrète varie ensuite selon les dates et les contextes. Mais on doit aussi tenir compte du fait que le libellé des *facultates* par les congrégations romaines prêtait en lui-même à discussion, notamment autour de l'interprétation du pouvoir sur les degrés « mixtes ». Collet en fait état en renvoyant au long de plusieurs pages de son traité à une série de textes pontificaux et de prises de position de canonistes à propos de la nécessité de mentionner le degré d'éloignement de la souche du conjoint non directement concerné par la dispense dans la lettre déclaratoire établie lors de la concession de celle-ci<sup>45</sup>. Dans les papiers échangés entre le Saint-Office et *Propaganda Fide*, les difficultés liées à l'interprétation des pouvoirs relatifs aux degrés se lisent à de nombreuses reprises, comme dans ce billet de 1681 où le Saint-Office, apportant des précisions sur sa manière de comprendre le pouvoir de dispense des 3<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> degrés accordé aux missionnaires, expose que

<sup>37</sup> « *Ita ut missionarii in secundo solo dispensare non possint* » (*Risoluzioni*, 27 mars 1631; document figurant aussi dans *Istruzioni* 2, f°650).

<sup>38</sup> *Acta* 10, f°41v. (*congregazione particolare* du 29 mars 1634).

<sup>39</sup> CP 32, f°71.

<sup>40</sup> Sur ces demandes, *Biglietti 1671-1710*, f° 158, 164, 182, 224.

<sup>41</sup> *Biglietti 1671-1710*, f°164. Pour les mariages non encore contractés, le recours à Rome s'impose, comme cela est rappelé dans la même note.

<sup>42</sup> En 1701, l'archevêque de Cashel sollicite aussi des pouvoirs de ce type pour l'ensemble de l'Irlande et il est, lui aussi, renvoyé à l'internonce de Bruxelles (*Biglietti 1671-1710*, f°212, 30 juin 1701).

<sup>43</sup> *Biglietti 1671-1710*, f°324 (biglietto du 11 février 1708). Il avait toutefois lui aussi renvoyé à l'internonce en 1702 (*Biglietti 1671-1710*, f°228).

<sup>44</sup> Sur ce point, Rome reste fidèle aux décisions du concile de Trente : « *In secundo gradu numquam dispensetur, nisi inter magnos principes et ob publicam causam* » (session XXIV, décret *Tametsi*). En 1692, pour un cas de fidèles pauvres, liés par le 2<sup>e</sup> degré d'affinité et résidant à Amsterdam, il est rappelé qu'il faut s'adresser à la Daterie (*Biglietti 1671-1710*, f° 26). Même réponse, la même année, pour des parents au 2<sup>e</sup> degré de consanguinité résidant en Rhétie (f°32).

<sup>45</sup> Le conjoint n'est pas concerné si son éloignement de la souche n'entraîne pas empêchement (à partir du 5<sup>e</sup> degré), mais aussi s'il est moins éloigné que le conjoint à qui s'applique la dispense (c'est le degré le plus éloigné qui entre en ligne de compte). Mais, dans ce dernier cas, il faut évidemment que cet éloignement demeure supérieur à un degré, d'où l'importance de cette déclaration. Cette question est débattue chez Collet, *Traité des dispenses [...]*, *op. cit.*, p.173-177.

le 3<sup>e</sup> n'est pas compris hors de son association au 4<sup>e</sup> : « Questa è la vera intelligenza e applicazione della parola *misto*, poichè quando per altro si concede facoltà di dispensa del terzo, allora si spiega detta facoltà colle parole *dispensandi in tertio et tertio, et quarto simplici et mixto* »<sup>46</sup>. Un demi-siècle après la formulation officielle des *facultates* concédées aux missionnaires, leur champ précis fait donc encore l'objet de débats sur des points qui, sous l'angle canonique, ne sont pas d'importance mineure et dont on peut résumer la substance de la manière suivante : pour certains canonistes, le libellé de la dispense ne mentionne que le degré le plus éloigné de la souche (le pouvoir pour les 3<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> degrés simples et mixtes indique donc qu'il faut que l'un des conjoints ait cette distance de la souche) ; pour d'autres (dont ceux du Saint-Office, les deux degrés inscrits sont les seuls dont la mixité est possible, et la mixité du 4<sup>e</sup> et du 2<sup>e</sup>, ou du 3<sup>e</sup> et du 2<sup>e</sup>, ne sont peuvent être dispensées par les bénéficiaires de cette *facultas*). Apparemment, l'ambiguïté survit durablement et n'est jamais totalement écartée, en dépit des précisions apportées par les congrégations romaines, sans doute parce que la lecture alternative à la leur est plus favorable aux hommes du terrain.

La question des mariages mixtes représente une autre pierre d'achoppement entre les hommes de terrain et les administrations romaines<sup>47</sup>. Rappelons tout d'abord que sur ce terrain le droit canon établit une nette distinction entre le païen et l'hérétique, puisqu'il autorise l'union de conjoints appartenant à deux confessions différentes : « On convient d'abord – déclare Collet – que le mariage d'un catholique romain avec une femme hérétique est valable, quand il est contracté dans les formes prescrites par l'Église »<sup>48</sup>. Toutefois, ajoute-t-il aussitôt, les conditions concrètes qui accompagnent de telles unions ne sont à peu près jamais acceptables pour l'Église, et il repère un très grand nombre de cas où le mariage serait frappé d'illicéité :

1° Quand il y a péril de séduction pour la partie catholique. 2° Quand on a lieu d'appréhender que celui des deux qui pense bien n'ait pas la liberté de remplir les obligations que l'Église impose, telles que celles de jeûner, d'entendre la Messe etc. 3° Quand le contrat de mariage se fait avec cette condition expresse ou tacite, qu'une partie des enfants, les garçons par exemple, seront élevés dans la religion du père, et les filles dans les sentimens de la mère ; condition à laquelle on est très exact dans toute l'Allemagne, au rapport d'un canoniste du pays qui en conclut avec raison que ces sortes de mariages n'y doivent jamais être tolérés. Ils ne les sont pas non plus en France<sup>49</sup>.

Cette question ne semble vraiment venir au jour que dans les premières années du XVIII<sup>e</sup> siècle, même si elle est déjà évoquée de temps à autre dès les premières décennies d'existence de la congrégation de *Propaganda Fide*. Vers 1700, la vigueur avec laquelle les statuts promulgués par le vicaire apostolique d'Écosse interdisent aux prêtres catholiques de procéder à de telles unions en raison de leur illicéité - « *cum id contrarium sit Ecclesiae legibus* » - témoigne d'une nouvelle actualité de ce débat. Mais il faut observer que la condamnation de principe est assortie de l'obligation de s'adresser au vicaire apostolique pour décider si ces unions peuvent être bénies, signe que – en définitive – elles sont tout de même possibles. Dans la pratique, le débat porte sur les conditions de l'union, que pointe aussi le texte déjà cité de Collet. Pour les

<sup>46</sup> *Risoluzioni*, 6 août 1681.

<sup>47</sup> Sur la pratique des mariages entre conjoints de confession différente, Elisabeth Labrousse, « Les mariages bigarrés : unions mixtes en France au XVII<sup>e</sup> siècle », dans Léon Poliakov, *Le couple interdit. Entretiens sur le racisme*, Paris, 1980, p.159-176 ; Louis Châtellier, *Tradition chrétienne et renouveau catholique dans l'ancien diocèse de Strasbourg*, Paris, Ophrys, 1981 (en particulier, p.146-147 et Étienne François, *Protestants et catholiques en Allemagne. Identités et pluralisme. Augsburg, 1648-1806*, Paris, Albin Michel, 1993 (en particulier p.203-217).

<sup>48</sup> *Traité des dispenses [...]*, *op. cit.*, I, p.217.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p.218. Le canoniste allemand cité est le franciscain Anaclet Reiffenstuel, auteur d'une monumentale somme canonique, publiée pour la première fois à Venise en 1704-1711 (*Jus canonicum universum, clara metodo juxta titulos quinque librorum Decretalium in quaestiones distributum, solidisque responsionibus, et objectionum solutionibus dilucidatum*). Pour la France, un édit de novembre 1680, promulgué dans le cadre de l'application de l'édit de Nantes « à la rigueur », avait prohibé les mariages mixtes, en prenant appui sur « les canons des conciles tenus en divers tems de l'Église » qui avaient condamné ces mariages « comme un scandale public et une profanation visible d'un sacrement auquel Dieu a attaché des grâces qui ne peuvent être communiquées à ceux qui sont actuellement hors de la communion des fidèles » (*Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France*, t.1, Paris, 1716, col.1601-1602).

canonistes, c'est en effet cet aspect qui est décisif pour donner ou non une approbation. Dans ce cadre, le vicaire apostolique d'Écosse pose comme exigence principale que l'épouse catholique obtienne de son conjoint protestant le droit d'élever leurs enfants dans sa religion à elle (dans l'autre type d'union, l'éducation catholique des enfants va de soi)<sup>50</sup>. C'est toutefois en Allemagne que la tolérance en faveur des mariages mixtes est réclamée avec le plus d'insistance, dans un contexte où certains États les autorisent. Le nonce de Cologne expose en 1705 que l'accord survenu en 1698 entre l'évêque et le chapitre d'Osnabrück d'une part et la famille de Brunswick-Lunebourg de l'autre - dans le cadre de l'application de la paix de Münster - autorise les mariages entre catholiques et luthériens, c'est-à-dire entre les fidèles des deux confessions reconnues dans cet État ; or, explique-t-il, si les conjoints obtiennent une dispense en matière de consanguinité et d'affinité et s'unissent donc dans la religion catholique, ils s'engagent en même temps à ce que leurs enfants soient éduqués dans celle-ci, même si l'un des deux est protestant ; ainsi « si guadagnarono in poco tempo molte centinaia d'anime [...] la dove per mancanza di questa stessa facoltà se ne sono perse ben molte delle cattoliche, che ricorrono in quel caso al consistorio luterano »<sup>51</sup>. Le nonce ajoute qu'une précédente demande en ce sens, présentée par l'évêque de Columbrica, suffragant d'Osnabrück et vicaire apostolique des terres septentrionales, a reçu une fin de non-recevoir catégorique de Rome, qui estimait que l'Église ne pouvait se prostituer de la sorte, demeurant insensible au fait que l'on voit « passare per questo solo capo molti cattolici alla setta luterana ». L'intérêt de cet épisode est double. Il montre tout d'abord combien les contextes politiques peuvent conduire les missionnaires à demander des pouvoirs plus étendus, dans une perspective pastorale ; il indique aussi que les relais romains, même les nonces, épousent dans un certain nombre de cas le point de vue des hommes de terrain, ou du moins le considèrent avec une certaine bienveillance<sup>52</sup>.

Plus avant dans le siècle, avec les progrès de la conception du mariage comme contrat de droit civil, la pression se fait plus forte encore sur les autorités romaines. À la suite de questionnements de la congrégation *de Propaganda Fide* à propos de l'Irlande, le Saint-Office prend un décret en 1785, qui – après avoir rappelé que les mariages mixtes sont illicites mais valides – s'attache surtout à inviter les prélats du pays à empêcher de telles unions<sup>53</sup>. Une instruction adressée au vicaire apostolique de Suède deux ans plus tard revient sur ces mêmes questions ; il lui est d'abord redit, non sans un certain agacement, que ses instances réitérées pour être autorisé à bénir des mariages mixtes sont particulièrement mal venues : de telles unions sont « impies et illicites », et les catholiques qui les contractent mettent leur salut et celui de leurs enfants en péril<sup>54</sup>. Mais la seconde partie du texte sacrifie au principe de réalité et expose les

<sup>50</sup> CP 32, f°346. On aura remarqué que Collet, tout en admettant les unions mixtes, semblait exclure l'hypothèse d'un mariage dans la confession de la femme, sans doute comme pratiquement impensable. C'est ici au contraire le souci de faire triompher le catholicisme de l'épouse qui constitue la préoccupation du vicaire apostolique. Pour la manière dont est réglée la question de l'éducation religieuse des enfants dans un contexte luthérien, Étienne François, *Protestants et catholiques en Allemagne [...], op. cit.*, p. 210-211 (la position sociale de chacun des conjoints est déterminante ; les autorités, pour leur part, tendent à imposer la signature d'un accord avant le mariage pour éviter les contestations qui surviennent assez régulièrement).

<sup>51</sup> *Biglietti 1671-1710*, f°289-290.

<sup>52</sup> La position personnelle du nonce semble toute en nuances dans cette affaire : « Adempisco i miei doveri – ajoute-t-il – nel sodisfare al zelo di quel buon Prelato con portare le di lui suppliche » (f°290v.).

<sup>53</sup> *Risoluzioni*, 3 mars 1785. L'Irlande se trouvait, du point de vue canonique, dans une situation spécifique puisque les décrets tridentins y avaient été promulgués avant que les libertés catholiques n'y soient considérablement restreintes, notamment par les lois pénales des années 1695 à 1745 (Dominic Conway et John Hanly, art. cit. ; Hugh Fenning, art. cit.). En droit, la « *forma concilii tridentini* » aurait donc dû y être respectée pour les mariages. Sur les lois pénales et leurs effets sur la communauté catholique, Michael Brown, Charles Ivar McGrath et Thomas P. Power (dir.), *Converts and Conversion in Ireland, 1650-1850*, Dublin, Four Courts Press, 2005. Plus généralement, sur la situation des catholiques en Irlande, Thomas P. Power et Kevin Whelan (dir.), *Endurance and Emergence. Catholics in Ireland in the Eighteenth Century*, Dublin Irish Academic Press, 1990 ; Thomas Bartlett, *The Fall and Rise of the Irish nation: the Catholic question, 1690-1830*, Dublin, 1992 ; Michael A. Mullett, *Catholics in Britain and Ireland. 1558-1829*, New York, St Martin's Press, 1998.

<sup>54</sup> *Istruzioni* 2, f°366-371. Cette question connaît un regain d'actualité à cette époque en Suède dans la mesure où les lois contre l'exercice de la religion catholique y ont été tempérées en 1779. L'installation d'un vicaire apostolique dans ce royaume ne date que de 1783 (Hermann Tüchle, « Mitarbeiter und Probleme in Deutschland und in Skandinavien », dans *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum [...], op. cit.*, II, p.647-680 (ici, p.675-678).

conditions auxquelles doit satisfaire un mariage mixte lorsqu'il ne peut être évité. Attentive surtout au rite, *Propaganda Fide* recommande au vicaire apostolique de ne jamais bénir une union de ce type, le renvoyant à la jurisprudence du mariage entre Henriette de France et Charles Ier d'Angleterre (1624 !). Pour le mariage du sculpteur catholique Masrelier avec une luthérienne, le roi de Suède – qui fait pression pour obtenir une cérémonie catholique – doit comprendre que l'absence de bénédiction n'équivaut pas à un moindre engagement de l'époux, puisque cette bénédiction n'est pas indispensable à la validité du sacrement ! Et le vicaire apostolique doit résister à la pression du roi pour une publication du mariage, même si Rome lui concède que – s'il le faut – il la fera dans l'église, à condition que ce ne soit pas au cours d'une cérémonie<sup>55</sup>. L'affaire met en évidence, en cette fin du XVIIIe siècle, une fermeture théorique totale de la Curie, qui présuppose que les règles canoniques – intangibles – peuvent être comprises d'un souverain luthérien, mais aussi son acceptation, à reculons, d'une pratique différente des principes.

Enfin, il faut brièvement évoquer les incidences des débats internes à l'Église sur la question des *dubia*. En particulier, les modalités d'administration du sacrement de pénitence font l'objet de discussions directement tributaires de la querelle janséniste. Les tensions les plus vives se relèvent autour de 1700 en Écosse, où deux groupes s'affrontent au sein du clergé. Le conflit est suffisamment aigu pour que les arguments des uns et des autres soient portés devant les congrégations romaines, accompagnés d'un certain nombre de *dubia* pour demander à Rome de trancher sur les conditions requises pour accorder l'absolution<sup>56</sup>. Sans entrer dans le détail des positions exprimées par les deux partis, on retiendra surtout la coloration particulière que donne à la querelle le fait qu'elle se déroule dans un contexte où les protestants sont majoritaires. L'une des craintes exprimées est que les catholiques soient trop facilement absous de leurs péchés et se permettent en conséquence de vivre dans le vice, comme si la réitération de l'aveu des fautes était suffisante. La formulation des réponses à certains *dubia* est donc étroitement liée au contexte missionnaire d'une part, aux débats théologiques de l'autre.

### ***Sacrements et pratiques culturelles. Autour du baptême***

Alors que la liste des *facultates* accordées tant aux évêques qu'aux préfets des missions d'Europe ne comporte aucun article à ce sujet, les débats autour du baptême sont parmi les plus riches. La présence de *dubia* relatifs à cette matière peut sembler d'autant plus surprenante dans les pays chrétiens que l'Église catholique reconnaît la validité du baptême qui est administré par les confessions issues de la Réforme<sup>57</sup>. Mais c'est peut-être précisément de la proximité, qui a pour corollaire la complexité des situations et une nécessaire subtilité de l'interprétation des normes, que naissent souvent les *dubia*. Ainsi, comme cas limite, peut-on citer ce *dubium* relatif aux sages-femmes catholiques de certaines régions de Suisse : elles sont

<sup>55</sup> Sur la famille Masrelier, dont plusieurs membres s'installent en Suède pour travailler au service du roi Gustave III, Göran Alm, *Franskt blev svenskt. Den franska Konstnärfamiljen Masrelier i Sverige under 1700-talet*, Lund, Bokförlaget Signum, 1991. D'après les renseignements biographiques recueillis dans cet ouvrage, le mariage qui fait l'objet du débat serait celui de Jean-Baptiste, né en 1753 à Stockholm, où son père, Adrien, s'est installé en 1748.

<sup>56</sup> CP 32, f°236-399 (« Congregazioni particolari sopra gli affari della missione di Scoziatenute sotto li 12 e 29 Maggio 1699 e 19 Febraio 1704 »). Voir notamment, à l'intérieur de ce dossier, le rapport de James Gordon, daté de 1703, qui détaille les accusations de jansénisme lancées contre des prêtres « insigni pietate et doctrina », parce qu'ils font preuve de sévérité dans l'administration du sacrement de pénitence (« Narratio eorum quae ad missionem in Scotia pertinent Eminentissimis Cardinalibus Sacrae Congregationis de Propaganda Fide a Jacobo Gordonio presbytero anno 1703° exhibita », f°351-383 v. Plus particulièrement ici f°371).

<sup>57</sup> Le prince va de soi pour le Saint-Office, qui semble de nouveau manifester de l'agacement devant les questions que *Propaganda Fide* lui adresse à ce sujet, comme le laisse deviner ce *biglietto* du 4 juillet 1693 : « In risposta al quesito fatto dal paroco ne' Svizzeri innominato, devo riverimente significare a V. S. Illma che questa Sacra Congregazione del Sant'Offizio non tiene che vi sia bisogno di nuovo Battesimo quando gli Eretici, che si convertono alla S. Fede, son battezzati con la forma consueta della Chiesa. Ma si bene ha stimato opportuno che, occorrendo su tal proposito casi dubbii particolari, se ne dia compito ragguglio, per poter adeguatamente provedervi » (*Biglietti 1671-1710*, f°52).

conduites à baptiser des enfants en péril de mort, dont les parents sont zwingliens, appartenant donc à une Église où le baptême n'est administré que par les pasteurs, huit jours après la naissance, ce qui signifie donc que l'enfant qui survivra sera à coup sûr baptisé de nouveau ; doivent-elles avertir les pasteurs de leur geste ? Si elles ne le font pas, elles risquent d'être interdites d'exercice ; si elles le font, le baptême qu'elles auront conféré sera tenu pour nul et réitéré<sup>58</sup>.

L'éventualité d'une réitération du baptême dans le cas d'une conversion au catholicisme est cependant posée à de multiples reprises. Aux questions émanant des territoires de mission, la réponse du Saint-Office est qu'il n'y a pas lieu de renouveler le baptême si les formes habituelles ont été observées, sauf pour les anabaptistes. En revanche, si l'on n'est pas certain que la formule sacramentelle a été respectée, il faut rebaptiser, y compris *sub conditione*. C'est la réponse donnée pour ce protestant converti, dont le père, qui était pasteur, n'a peut-être pas utilisé la formule sacramentelle reconnue par l'Église catholique, en omettant de citer le Saint-Esprit<sup>59</sup>. De même, ce fils d'anabaptiste, converti à 33 ans, auquel ses parents ont assuré qu'il n'avait pas été baptisé enfant, doit recevoir lui aussi le sacrement sous condition<sup>60</sup>. Même s'il n'y a pas de nouveau baptême, les rites qui accompagnent le sacrement chez les catholiques – et qu'ignorent les protestants – seront accomplis, et le sacrement de confirmation sera aussi administré si nécessaire: « *supplentur de defectibus, ut orationes, exorcismi et unctiones, et muniantur sacramento confirmationis, quatenus non fuerint confirmati* », déclarait le Saint-Office dans une décision de 1597, rappelée dans un dossier récapitulatif rédigé plus d'un siècle plus tard<sup>61</sup>. Un riche dossier de 1681, relatif à l'Écosse, fait apparaître les enjeux de ces sacramentaux qui accompagnent le baptême, et plus particulièrement des exorcismes<sup>62</sup>. Dans ce pays, des personnes tantôt désignées comme obsédées ou possédées du démon, tantôt comme « *mente capto et furioso* », réclament que leur soient administrés les exorcismes du baptême. Il peut s'agir de convertis, mais aussi de protestants, dont la demande reçoit une réponse favorable des prêtres s'ils abjurent préalablement. La relation envoyée à Rome souligne le succès remporté dans de nombreux cas par ce rituel : « *Dignatur saepe Divina Bonitas eos a daemonibus liberare, ita ut non sentiant post hac praedictas molestias* », ce qui remplit les hérétiques d'étonnement et de crainte (« *magno stupore* ») et favorise les conversions. Mais le plus intéressant à relever tient aux formes de la pratique des missionnaires : si l'administration des seuls exorcismes ne suffit pas, ils confèrent la totalité du baptême, sous condition, estimant alors que celui qui a été reçu doit être dépourvu de validité. Et il n'existe pas de cas où la guérison n'ait pas été obtenue de la sorte. Le Saint-Office, interrogé sur ces usages, approuve l'accomplissement des rites accompagnant le baptême, même pour les convertis qui ne sont pas assaillis par le démon ; en revanche, il recommande de ne pas pratiquer la réitération du baptême en l'absence de preuves insuffisantes de sa nécessité, sans interdire toutefois totalement un tel usage. La réponse laisse une marge d'interprétation aux missionnaires, sans doute heureux de pouvoir gagner quelques conversions par leur pouvoir sur les démons ; le dossier, quant à lui, fournit un excellent exemple de la longue survie, en terre protestante, d'un attachement à l'efficacité des rites de délivrance abandonnés par les Églises de la Réforme.

<sup>58</sup> *Risoluzioni*, “Baptismus in genere”, f°18 (2 septembre 1687)

<sup>59</sup> *Risoluzioni*, “Baptismus in genere”, f°10 (26 octobre 1686). L'intéressé dit avoir lui-même assisté à des baptêmes administrés par son père, au cours desquels la mention du Saint-Esprit était omise dans la formule. On est en droit de penser qu'en réalité ce converti vient du milieu des Unitariens ou Sociniens.

<sup>60</sup> *Risoluzioni*, “Baptismus in genere”, f°26v. (11 novembre 1676).

<sup>61</sup> *Risoluzioni*, “Baptismus in genere”, f°27. La note du 4 juillet 1693, dans laquelle est inséré cet ancien avis, insiste sur l'importance du respect de l'ensemble des rites du baptême

<sup>62</sup> *Risoluzioni*, “Baptismus in genere”, f°97 (17 septembre 1681).

Dans les pays de l'Europe du Nord, toutefois, le principal débat sur le baptême est posé par la pratique des parents catholiques désireux de se mettre à l'abri des poursuites entraînées par le refus de présenter leurs enfants au pasteur pour procéder au baptême. Pour éviter des amendes, beaucoup d'entre eux prennent l'habitude de les conduire au temple pour un second baptême après que le sacrement leur a été conféré *privatim* par le prêtre. La question est évoquée à plusieurs reprises à partir de la décennie 1660 à propos de l'Irlande, de l'Écosse et des Provinces-Unies<sup>63</sup>. Le Saint-Office est intraitable sur ce point, surtout s'il faut mentir en déclarant au pasteur que l'enfant n'a pas encore été baptisé : il y a péché mortel dans ce cas, écrit le consultant Lucas Wadding en 1672<sup>64</sup>. Le vicaire apostolique d'Écosse, dans les statuts qu'il communique à Rome en 1704, exige une pénitence publique des parents qui font baptiser leurs enfants au temple. Leur faute lui paraît particulièrement grave, puisque qu'elle tend à rendre la fréquentation des hérétiques acceptable et affaiblit la communauté catholique :

Paulatim etiam minuitur haereseos horror, debilitatur fidei rigor, et fideles templis haereticorum facile frequentandis assistunt ; praeterea magna datur infirmis scandali et ruinae occasio, et haeretici triumphant ac fidelibus insultant<sup>65</sup>.

Dans le même document, il est affirmé que si un enfant non baptisé se trouve en danger de mort et qu'il est impossible de recourir à un prêtre, il faut lui faire administrer le sacrement par un laïc, voire par une femme, mais surtout ne pas recourir au pasteur ; si l'enfant survit, un prêtre accomplira ultérieurement les autres gestes prévus par le rituel<sup>66</sup>. En revanche, dans le cas d'un couple mixte, par une curieuse autorisation qui ne peut s'expliquer que par la perspective d'une éventuelle instruction dans le catholicisme, on tolère sous certaines conditions que le prêtre baptise l'enfant avant qu'il ne soit porté au pasteur pour une réitération<sup>67</sup>. De même, les prêtres reçoivent l'autorisation de baptiser les enfants naturels (« spurii liberi ») des protestants, que les pasteurs ne reçoivent qu'après accomplissement d'une pénitence publique par les parents et règlement d'une amende<sup>68</sup>. Lorsque les catholiques sont dans une situation de minorité aux droits limités, Rome exige donc, pour les baptêmes, une attitude héroïque des parents, conforme à sa doctrine de rejet de l'hérésie, tout en encourageant tous les procédés qui permettent d'espérer accroître le nombre de fidèles.

La stratégie de la distance - voire de la tension - avec les hérétiques se retrouve dans les contrées où les communautés catholiques et protestantes sont ensemble en position de minorité et, de ce fait, tentées de se rapprocher entre elles. La relation envoyée en 1762 par Filippo di Montevarchi, préfet des Franciscains Riformati de Tripoli, constitue le point de départ d'un très beau dossier aux archives de la congrégation *de Propaganda Fide*<sup>69</sup>. Le religieux rapporte que les Anglais, qui faisaient précédemment baptiser leurs enfants dans le rite grec, se sont tournés depuis trois ans vers les religieux de rite latin, qu'ils invitent à venir célébrer les cérémonies dans leur maison consulaire, en présence des consuls français et anglais, ces derniers se rendant à leur tour à l'église catholique quand ils y sont invités. Au parrain protestant est toujours associé un catholique. Le frère Filippo se montre très satisfait d'une telle manière

<sup>63</sup> Pour les Provinces-Unies, voir notamment *Risolużjoni*, "Baptismus in genere", f°17 (26 septembre 1668) ; pour l'Écosse, *Ibid.*, f°19v. (14 mai 1682) ; pour l'Irlande, *Ibid.*, f°18v. (5 novembre 1678) et *Biglietti I*, f°189. Ce dernier document contient une formulation particulièrement nette du refus qu'oppose le Saint-Office à de telles pratiques : « Non licere et peccare mortaliter parentes consentientes ; ideoque monendos ». Pour l'attitude du clergé sur la question du baptême et, plus largement, des sacrements, dans l'Irlande du XVIIe siècle, Alison Forrester, *Catholic Synods in Ireland. 1600-1690*, Dublin, Four Courts Press, 1998.

<sup>64</sup> *Risolużjoni*, "Baptismus in genere", f°19 (29 novembre 1672).

<sup>65</sup> CP 32, f°344.

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> *Risolużjoni*, "Baptismus in genere", f°19v. : « Licere, sed conjux catholicus tenetur conjugem hereticum monere, quod filius jam fuit legitime baptizatus »

<sup>68</sup> *Risolużjoni*, "Baptismus in genere", f°27 (Avis des qualificateurs du Saint-Office du 14 mai 1681).

<sup>69</sup> La relation, datée du 25 juillet 1762, est conservée dans le volume des *Risolużjoni*, f°111. La question qui nous intéresse ici y occupe une large place, mais elle retient aussi l'attention du Saint-Office pour le développement qui y est consacré à la participation de fidèles « grecs » au culte latin lorsque leur curé a été absent.

de faire entre chrétiens ; « con mio piacere – écrit-il – sentii sempre rispondero a tutto il catechismo, anche i protestanti ». Évidemment, sitôt reçu par *Propaganda Fide*, le dossier est transmis au Saint-Office, qui relève matière à quatre *dubia* dans les pratiques décrites : Peut-on inviter des protestants à des baptêmes catholiques ? administrer le baptême à des enfants protestants ? célébrer des baptêmes dans la maison de consuls anglais ? associer un hérétique à la fonction de parrain, par ailleurs attribuée à un catholique ? Si les consultants s'accordent pour donner une réponse négative à la première question, ils sont en revanche divisés sur les trois suivantes. Deux sont catégoriquement opposés à toute concession sur ces questions ; trois estiment qu'il faut se référer à la lettre *Inter omnigenas* de Benoît XIV<sup>70</sup> ; sept enfin pensent que, si la pratique des missionnaires est condamnable en théorie, il faut tenir compte des particularités de la situation<sup>71</sup>. L'accord se fait en définitive sur l'envoi d'une instruction, adoptée à la pluralité des voix, puis revêtue de l'approbation pontificale<sup>72</sup>. Ce texte interdit catégoriquement que des protestants soient invités aux cérémonies catholiques, car ce serait leur accorder une « comunicazione in divinis » contraire aux lois de l'Église ; en revanche, ces mêmes personnes peuvent assister à ces cérémonies « di loro spontanea volontà »<sup>73</sup>. L'instruction désapprouve par ailleurs l'administration du sacrement à des enfants d'hérétiques dans des maisons qui leur appartiennent, car ces enfants, qui ne sont pas en danger de mort et seront ensuite éduqués à coup sûr dans la religion de leurs parents, profaneront le sacrement une fois parvenus à l'âge adulte et commettront alors une « abbominevole apostasia » de la foi professée<sup>74</sup>. Pour le Saint-Office, il n'est pas non plus acceptable qu'un parrain protestant assiste le catholique car cette fonction donne la responsabilité de l'instruction du filleul. Aussi écrit-il au préfet des Franciscains de Tripoli qu'il ne peut tolérer un tel usage, « non solo perchè la pluralità dei Padrini è vietata espressamente dal Tridentino, ma perchè dal Rituale e Catechismo romano è espressamente interdetto un tal Offizio agli Eretici per la ragione che i Padrini *spirituales filios suos, quos de Baptismi fonte susceperint opportune docere tenentur* ». Dans les cas où il semble vraiment impossible d'éviter de telles situations, le missionnaire devra déclarer que seul le catholique exerce la fonction de parrain et que le protestant est présent *tanquam testis et non tanquam Padrinus* ; le registre sera ensuite rédigé en conséquence. Si un accord ne peut être trouvé avec le protestant, mieux vaut renoncer à la célébration<sup>75</sup>. Les pratiques de cohabitation confessionnelle, nées dans un contexte de solidarité entre communautés minoritaires, sont donc vigoureusement rejetées.

\*

Ce dernier exemple le montre à nouveau clairement : les réponses des congrégations romaines aux *dubia* apportent de nombreuses informations sur la manière dont est vécu le catholicisme dans les contrées qui relèvent de la mission ; de nombreuses pratiques sociales, culturelles et culturelles sont abordées, souvent à travers le prisme d'une autorité qui soumet le cas à Rome parce qu'elle est inquiète, parfois aussi

<sup>70</sup> La lettre *Inter omnigenas* est publiée le 2 février 1744 à l'intention du clergé et des fidèles du royaume de Serbie et des territoires voisins (soumis aux Ottomans). Tout en refusant la dissimulation en matière de foi, Benoît XIV s'en remet au clergé pour décider, au cas par cas, quelles sont les meilleures solutions pour l'administration des sacrements. Pour le baptême, le pape insiste sur la nécessité d'un engagement des parents à éduquer chrétiennement leurs enfants. Le texte se trouve notamment dans *Sanctissimi Domini nostri Benedicti Papae XIV Bullarium*, I, Rome, 1754, p.183-187.

<sup>71</sup> Leur position est formulée de la manière suivante : « Per se loquendo non licere ; sed ob peculiare circumstantias, quae contingere possunt, dandam esse Patri Missionario instructionem, juxta quam se gerere debeat »

<sup>72</sup> L'instruction est transmise par le Saint-Office à *Propaganda Fide* le 13 décembre 1762 ; elle reçoit l'approbation pontificale le 20 janvier 1763. Sur un ton général plutôt ferme, elle pointe divers aspects de l'administration du baptême, « sopra le quali si è creduto necessario inviare la presente istruzione, affinché in tutte le sue parti abbia da Missionarii un puntuale adempimento » (*Risoluzioni*, f°85v.)

<sup>73</sup> *Risoluzioni*, "Baptismus in genere", f°85.

<sup>74</sup> *Risoluzioni*, "Baptismus in genere", f°86v.-87.

<sup>75</sup> *Risoluzioni*, "Baptismus in genere", f°87v.-88.

– comme avec le frère Filippo – parce qu'elle a seulement le sens de l'aspect insolite des usages. Si le canoniste trouve matière dans ce corpus, l'anthropologue peut tout autant en tirer parti.

L'approche romaine des *dubia* montre combien la mission en terre protestante demeure pendant toute la période considérée comme un affrontement sans répit contre un ennemi d'autant plus dangereux qu'il revendique pour lui la fidélité à l'Évangile. En même temps, *Propaganda Fide* et le Saint-Office allient souvent à un discours de fermeté sur les principes des recommandations de conciliation pour tenter de favoriser les conversions. Toutes les décisions relatives au mariage le manifestent, alors que celle qui touchent au baptême – sacrement de l'adhésion à la vérité – rendent compte d'une position sans doute plus ferme. À cet égard, l'attitude des congrégations romaines mériterait sans doute une analyse approfondie, qui introduirait des nuances selon les divers territoires de leur compétence .

Un dernier point mérite de retenir l'attention, auquel fait allusion le bref développement consacré au sacrement de pénitence, celui du poids des contextes théologiques, spirituels, et plus largement politico-religieux. Lorsque l'évêque d'Angoulême demande en 1786 des pouvoirs de dispense en matière matrimoniale, au demeurant assez anodins, le Saint-Office lui accorde satisfaction, non sans mentionner deux fois dans sa décision que l'évêque devra toujours indiquer qu'il agit « come delegato della S. Sede apostolica »<sup>76</sup>. À l'évidence, la congrégation voit donc surtout dans cette requête l'occasion d'une victoire symbolique de la bureaucratie pontificale sur le gallicanisme. Mais la nécessaire contextualisation des avis et des décisions, dont un tel dossier montre l'importance, est rendue difficile par l'ordre retenu au moment de l'archivage des sources. Destinés à la mémoire d'une jurisprudence d'autant plus difficile à conserver que les décisions sont loin d'avoir la cohérence qu'on attendrait a priori, les dossiers ne respectent guère la chronologie et la géographie. La documentation, qui se prête donc bien à une approche juridique, voire anthropologique, se plie moins aisément aux exigences de l'enquête historique, qui s'impose pourtant pour éclairer le fonctionnement des institutions romaines ayant compétence sur les missions.

**Bernard Dompnier**

Clermont Université, Université Blaise Pascal, EA 1001, Centre d'Histoire "Espaces et Cultures",

F-63000 CLERMONT-FERRAND

---

<sup>76</sup> *Risoluzioni*, 8 mai 1786.