

## Réformer l'Église catholique aux XVe-XVIIe siècles : Restaurer, rénover, innover ?

Jean-Marie Le Gall

---

### Citer ce document / Cite this document :

Le Gall Jean-Marie. Réformer l'Église catholique aux XVe-XVIIe siècles : Restaurer, rénover, innover ?. In: Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance, n°56, 2003. pp. 61-75;

doi : <https://doi.org/10.3406/rhren.2003.2550>

[https://www.persee.fr/doc/rhren\\_0181-6799\\_2003\\_num\\_56\\_1\\_2550](https://www.persee.fr/doc/rhren_0181-6799_2003_num_56_1_2550)

---

Fichier pdf généré le 09/04/2018

## Réformer l'Église catholique aux XV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles : Restaurer, rénover, innover ?<sup>1</sup>

L'usage du mot réformer est ancien dans l'Église. *Ecclesia semper reformanda est*. Mais la période qui couvre les XIV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles a été qualifiée de temps des réformes par un très grand historien français, Pierre Chaunu, tant celles-ci prolifèrent, se bousculent et se combattent. Parmi ces réformes, celles des religieux et des moines sont les plus fréquentes et elles offrent à l'historien un foyer d'observation idéal pour disséquer les mécanismes réformateurs et les réactions qu'ils suscitent.

Dans ce temps des réformes, nous voyons rétrospectivement une période d'innovations, au point que la réforme semble constitutive d'une émergente modernité que l'on place justement à la Renaissance. Dans l'historiographie française et l'anglo-saxonne, cette période est qualifiée d'époque moderne, de *modern history*. Pourtant, les contemporains auraient récusé avec vigueur cet éloge de la nouveauté, eux pour qui les *moderni* étaient ces barbares du Moyen Âge qui avaient innové en dénaturant l'Antiquité. Les hommes de la Renaissance n'entendaient pour la plupart réformer que pour restaurer sur le modèle de l'ancien, paré de toutes les qualités<sup>2</sup>. Souvent les mouvements de réforme se désignent

---

1. Cet article est le fruit d'une conférence donnée au Collège de France dans le séminaire du Pr Daniel Roche, titulaire de la chaire des Lumières, que je tiens ici à remercier.

2. Ainsi le chapitre général de Cîteaux en 1494 met en garde ceux qui dans l'entourage du roi Charles VIII (Standonck...) ont proposé en 1493 à la commission de Tours une réforme des ordres anciens qui conduirait en introduisant des nouveautés non par à réduire les religions dans leur forme ancestrale mais à créer de nouvelles religions. *Reformationem non novarum quidem ad inventionum introductionem sed potius ad sanctorum patrum vitam, caerimonias pariter et instituta reductionem respicere. Reformationem enim procul dubio fieri credimus, cum a priscorum traditionibus deviatum est, et denuo ad eorum vestigia sequenda reditur. Nam si nova introducitur forma, non plane reformatio seu ad pristinam formam reductio, sed novae religionis creatio dici debet. Statuta capitulorum generalium ordinis cisterciensis*, éd. J. Canivez, t. VI, Louvain, 1938, p. 89. On notera toutefois que dans l'axe rhénan la modernité est mieux assumée avec une *devotio* qui se proclame dès la fin du XV<sup>e</sup> siècle *moderna*, ou en musique avec l'*ars nova*.

aussi sous celui d'observance, qui désigne une famille réformée de franciscains mais que revendique aussi par exemple la réforme bénédictine de Sainte-Justine de Padoue. Or par sa définition et sa genèse étymologiques, l'observance est une injonction à garder la règle et à revenir à cet état originel. Il faut donc replacer l'idée de réforme dans l'horizon d'attente de ceux qui la réclament, la pensent et la pratiquent. Comment alors penser objectivement et historiquement les mutations et les innovations qui s'attachent à la vie de l'Église dans ce temps où les acteurs sont pourtant convaincus de restaurer les *priora tempora* et non d'innover ? Comment les contemporains ont-ils vécu la tension que produit ce discours réformateur en même temps historicisant et an-historique ?

Le mot réformer est un concept plastique, ce qui explique qu'il soit le véhicule de projets divers, mettant en jeu des forces sociales attachées au changement ou au maintien des positions acquises, dans l'Église, dans l'État et dans la société. Il nous faudra donc dans un premier temps d'essayer de cerner les enjeux de pouvoir à l'œuvre dans toute réforme. Dans le domaine plus étroitement religieux qui nous occupera ici, il convient tout de suite de signaler la duplicité du terme *réformer*, selon qu'on l'emploie de manière transitive ou réflexive : soit on l'applique à la réorganisation de l'institution, soit il renvoie à la conversion personnelle, aussi synonyme de régénération : dans son dictionnaire, Richelet donne pour définition à ce mot : « terme de piété qui veut dire renaissance en Jésus Christ ». Cette conversion peut se faire dans l'Église ou conduire hors des Églises : ce sont les chrétiens sans Église magistralement pistés par Kolakowski. Mais la seule conversion personnelle admise dans le catholicisme est celle qui ne conduit pas à une soustraction à la hiérarchie incarnée par le sacerdoce et l'épiscopat. On est réformé plus qu'on ne se réforme.

Cette ambiguïté de la réforme, qui renvoie à la fois à l'institution et/ou à la personne, est donc un problème inhérent à la dialectique réformatrice catholique dans la mesure où il n'y a point de salut hors de l'Église visible. Cette confusion est d'autant plus inévitable que la réforme procède toujours d'un même constat : la dégénérescence de tout sous l'effet du vieillard temps. L'homme décline depuis la Création et ne cesse de déchoir depuis qu'il est chassé de l'Eden. Il faut re-former en lui sa nature originelle, celle d'avant Babel. Tout l'humanisme qui baigne cette période est travaillé par la recherche de l'homme dans son état de création originelle, lorsqu'il fut façonné à l'image de Dieu. C'est ce qui anime l'intérêt, jusque dans l'Église, pour la kabbale, les hiéroglyphes et la quête de la langue parfaite, de la langue mère, celle que parlait Adam, celle par laquelle lui ou Dieu nommèrent les choses par des mots qui parlent inti-

mement d'elles<sup>3</sup>. Tout l'investissement humaniste dans l'éducation vise à cette rénovation de l'homme. On n'innove pas, on rénove, on re-forme. Le mot *renovatio* est alors bien plus en usage qu'*innovatio* car le but est de retrouver cette pureté originelle.

Alors certes, la venue du Christ a régénéré l'histoire de l'humanité. Les premiers moines, les premiers évêques, bref les premiers chrétiens étaient plus grands, plus forts et ils vivaient plus longtemps, enduraient des macérations plus rudes et des martyres plus fréquents. Mais à mesure que l'on s'est éloigné de l'Incarnation, le déclin est revenu. Les contemporains n'étant plus ces héros des premiers jours, c'est aussi pourquoi leur assemblée, l'Église, dégénère depuis les premiers siècles.

Pour autant, la réforme n'est-elle alors pensable dans l'univers catholique que dans ce réveil du passé et ce constat d'une différence entre l'idéal originel et l'état actuel ?

#### *Le jus reformandi comme exercice de juridiction et de domination*

Dans cette entreprise de *re-formatio* de l'homme, les institutions jouent évidemment un rôle. Institution ecclésiastique, puisque c'est elle qui dans la théologie catholique médiatise la grâce et le salut, mais aussi institution politique. En effet, même si l'autonomisation du politique s'installe là sous l'effet des affrontements confessionnels, ou ici des guerres civiles, le pouvoir, qu'incarne alors la figure du roi de justice, participe à la justification de ses sujets et reste d'émanation divine. Raymond Cazelles est le premier médiéviste à avoir attiré l'attention sur l'usage croissant du mot réforme dans le vocabulaire politique à partir du XIV<sup>e</sup> siècle, notamment par ceux qui critiquent l'organisation du pouvoir et visent à s'en emparer sous couvert de revenir en France aux ordonnances du bon roi, du saint roi, Louis IX<sup>4</sup>. Or le *jus reformandi* du pouvoir temporel s'étend de manière croissante à la discipline ecclésiastique voire spirituelle, notamment lors du grand schisme ou encore lors de la signature des concordats<sup>5</sup>. Le pouvoir temporel participe à l'économie du salut.

---

3. Sur ces sujets voir Umberto Eco, *La recherche de la langue parfaite*, Paris 1994 (il a été traduit en italien, anglais...) ; François Secret, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Milan, 1985.

4. Raymond Cazelles, *Société politique, noblesse et couronne sous les règnes de Jean Le Bon et Charles V*, Genève, 1982 ; Philippe Contamine, « Le vocabulaire politique à la fin du Moyen Âge : l'idée de *Reformatio* », *État et Église dans la genèse de l'État moderne*, Madrid, 1986, p. 145-156.

5. Francis Rapp, *L'Église et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Âge*, Paris, 1980 ; Jean-Philippe Genet, Bernard Vincent, *État et Église dans la genèse de l'État moderne*, Madrid, 1986.

La localisation du *jus reformandi* est donc un enjeu majeur de la réforme. Qui du pape et de ses légats *a latere*, de l'empereur, des rois (régalisme), du concile, des évêques (épiscopalisme), d'un éventuel patriarche d'église nationale, qui du ministère ordinaire ou du ministère prophétique – Savonarole –, qui de tous ces pouvoirs détient effectivement le *jus reformandi* dans l'Église ? Comment s'opèrent les positionnements entre ces différents pouvoirs, entre ceux qui s'affrontent et ceux qui s'allient ? Après le concile de Trente, se pose encore la même question<sup>6</sup>. Qui doit interpréter et mettre en œuvre les décisions conciliaires : le pape, les rois ou les évêques dans le cadre de conciles provinciaux ? Dans le domaine monastique, laboratoire expérimental de la réforme ecclésiale, la question de la juridiction réformatrice est aussi capitale<sup>7</sup>. Qui de l'abbé local, de l'évêque diocésain, de l'abbé général ou du chapitre général, d'un légat ou d'un nonce papal, du pouvoir princier enfin, a le devoir et le droit de réformer ou de désigner les visiteurs des communautés<sup>8</sup> ?

La question est loin d'être anecdotique. Elle met en jeu des débats essentiels sur les canaux légaux et les modes ordinaires de réalisation des réformes. À la base, ceux qu'on appelle souvent au XVI<sup>e</sup> siècle les déformés, c'est-à-dire les opposants aux réformes, ne sont pas tous des moines menant une vie dissolue. Ils sont souvent moins hostiles à l'idée de réforme qu'à la manière d'y procéder. Jouer des rivalités des juridictions réformatrices n'est pas seulement pour eux une manœuvre dilatoire pour échapper à la réforme mais aussi l'expression d'un attachement à des procédures coutumières et un mode de vie monastique ordinaire qu'ils jugent bafoués par le processus réformateur. Au sommet, l'exercice du *jus reformandi* recèle aussi des enjeux cruciaux de domination : les congréga-

---

6. Voir sur ces questions pour l'Espagne, Ignasi Fernandez Terricabras, *Philippe II et la Contre-Réforme : l'Église espagnole à l'heure du concile de Trente*, Paris, 2001. Pour la France, Victor Martin, *Le gallicanisme et la réforme catholique : essai historique sur l'introduction en France des décrets du concile de Trente*, Paris, 1919. Et plus généralement Giuseppe Alberigo, « La réception du concile de Trente par l'Église catholique », *Irenikon*, t. 58, 1985, p. 311-337. Alain Tallon, *La France et le concile de Trente, 1518-1563*, Rome, 1997.

7. Pour la France, Jean-Marie Le Gall, *Les moines au temps des Réformes*, Seyssel, 2001. Pour l'Espagne, José Garcia Oro, *La reforma de los religiosos espanoles en tiempo de los reyes catolicos*, Valladolid, 1969. Sur le monde germanique, Kaspar Elm, *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im mittelalterlichen*, Berlin, 1989.

8. Sur le rôle que peut jouer dans une réforme un légat comme Amboise, Wolsey, ou un commissaire apostolique, voir par exemple Joseph Bergin, *Cardinal de La Rochefoucauld, Leadership and reform in the French Church*, New Haven London, 1987 ; Peter Gwyn, *The King's cardinal : the rise and fall of Wolsey*, London, 1990.

tions réformatrices convoitent des couvents et se les disputent, les évêques veulent briser l'exemption de certaines communautés à leur autorité, enfin les rois souhaitent maîtriser les ordres religieux. On n'a pas assez souligné que si les concordats signés entre Rome et les princes permettent à ces derniers de mieux contrôler le système bénéficial, en nommant évêque et abbé et en insérant les bénéfices dans l'économie de la faveur princière, il faut constater que c'est surtout envers les ordres mendiants que les monarques ont fait preuve du plus ardent et constant désir de réforme. Or les maisons de ces ordres échappent totalement au système bénéficial et donc aux concordats. L'intérêt du pouvoir temporel pour les réformes multiformes des mendiants est donc un moyen de les placer, sinon directement sous contrôle, du moins sous influence. Comment comprendre sinon que dans son testament de 1665, le roi d'Espagne Philippe IV, échaudé par les échecs des réformes de son ministre Olivares, et donc partisan du maintien du *statu quo* en toute chose, n'en persiste pas moins à demander à son successeur de favoriser la réforme des ordres religieux<sup>9</sup> ? Au delà du bien spirituel escompté, il y va assurément du contrôle de ces religieux nombreux, souvent très liés à Rome et fort influents dans la pastorale et la confession. Ne pouvant les tenir par la mainmise sur le système bénéficial auquel ils échappent, il ne reste aux souverains pour s'immiscer dans leurs affaires qu'à appuyer les projets endogènes de réformes qui éclosent dans ces ordres internationaux ; en sachant que les réformateurs sont toujours bien disposés envers leurs bienfaiteurs.

La localisation des possesseurs du *jus reformandi* n'est donc pas un sujet futile. La cristallisation en un lieu des réformes, monastiques ou pastorales, trouve souvent sa profonde raison d'être dans ce qui en est l'enjeu, à savoir l'exercice du *jus reformandi*, pouvoir qui s'autolégitime par la valeur consensuelle qui s'attache à ce terme. Pour ce faire, les personnes, les ordres, les institutions, les zones géographiques d'application de ce *jus reformandi* sont aussi à prendre en considération. Faut-il commencer par la réforme *in capite*, celle de la curie et des princes, c'est-à-dire réformer les réformateurs ou bien procéder en priorité par le bas, et réformer par voie hiérarchique curés, moines et chanoines ? En définitive, le concile de Trente laisse aux princes et au pape le soin de se réformer mais les investit du devoir de réformer les membres de l'Église. La période moderne est ainsi marquée par la rivalité mais aussi la collaboration des sommets hiérarchiques des pouvoirs centraux, spirituel et temporel, pour réaliser la réforme générale ecclésiale : au détriment de

---

9. Antonio Dominguez Ortiz, Carlos Seco Serrano, *Testamentos de los reyes de Espana*, Madrid, 1982, vol. 4.

l'épiscopalisme, des conciles provinciaux, au détriment des structures capitulaires. Les réformes ont été le moyen d'un renforcement d'une conception plus hiérarchique de l'Église.

La réforme dans le monde catholique est donc étroitement associée à l'ecclésiologie et à l'économie générale du salut. Il me semble qu'il y a là une différence majeure avec Luther où la question du salut est existentiellement prioritaire sur le besoin de réformer. C'est parce qu'il a une nouvelle sotériologie qu'il prône une nouvelle ecclésiologie. Et le *jus reformandi* est abandonné au prince, chef d'une *staatkirchen*. C'est en ce sens que Skinner y a vu une étape dans l'absolutisation de l'État<sup>10</sup>. Pour Luther, la réforme relève de la cité terrestre mais elle ne participe plus de la religion des mérites. Seul Dieu peut nous re-former et seuls les élus de l'Église invisible le seront. Réformer n'est plus salutaire, ce n'est plus qu'une nécessaire question d'organisation disciplinaire de l'Église visible et de société. La réforme de l'Église est confiée à l'État mais cette Église visible n'est pas la vraie Église, invisible, celle des élus. Au contraire dans l'Église catholique, la réforme reste profondément ancrée dans une religion des bonnes œuvres. Bon nombre de réformateurs monastiques du début du XVI<sup>e</sup> siècle fondent leur *obit* au jour anniversaire de la réforme qu'ils ont impulsée ou demandent à être inhumés dans des communautés qu'ils ont réformées. Les moines par leur prière médiatrice et les religieux par leurs prédications sont la cheville ouvrière de l'intercession ecclésiale et il faut s'assurer de leur régularité, c'est-à-dire de leur efficacité, en les réformant.

Mais si toute réforme dans le catholicisme recouvre des enjeux de domination terrestre et de salut céleste, il convient maintenant de s'attacher à la rhétorique qui permet de penser et de légitimer la réforme.

### *La réforme comme restauration*

On ne répétera tout d'abord jamais assez que ce n'est pas l'abus qui crée la réforme, mais celle-ci qui désigne rétrospectivement l'abus et qui justifie ainsi sa raison d'être. Il faut donc interroger ce qui pousse à faire de la réforme aux XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles une ardente nécessité consensuelle. Chez les réformateurs monastiques que j'ai étudiés, la réforme des religions – on appelle ainsi les ordres religieux – est même devenue une religion de la réforme. Peu importe l'ordre, pourvu qu'il soit réformé. Car tout le monde est favorable à la réforme même si personne n'est d'accord sur ce qu'il faut réformer et comment il faut opérer. Cette concorde trouve

---

10. Quentin Skinner, *Les fondements de la pensée politique moderne*, Paris, 2001.

son origine dans la conception de l'Histoire, cette économie temporelle du salut pour les catholiques<sup>11</sup>.

Tout le monde s'accorde sur la dégénérescence d'un passé récent, que l'on commence à appeler Moyen Âge : dans un des plus fameux recueils d'emblèmes du temps, l'*Iconologia* de Cesare Ripa, la réforme est personnifiée par une femme qui tient une serpente servant à élaguer toutes les altérations que le temps a indûment greffées ou sédimentées : les coutumes sur les règles monastiques, les commentaires scolastiques sur les textes patristiques, le latin des barbares sur celui de Cicéron... Autant de rites, de textes et de pratiques qui sont qualifiés d'innovations, terme péjoratif. *Ad fontes*, aux sources proclament tous les réformateurs. Chacun prétend restaurer, et si en définitive les réformes divergent, chacune accuse l'autre d'innover : les Protestants en ignorant les conciles, les Pères et même certains livres canoniques, les Catholiques en ajoutant les traditions à la *sola scriptura*<sup>12</sup>. L'innovation est l'insulte qui sert à qualifier et à disqualifier la réforme de l'autre.

De fait, le temps des réformes, qui est aussi celui de la Renaissance, découvre moins l'Antiquité que son décès. Le Moyen Âge vivait dans sa continuité, a montré E. Robert Curtius<sup>13</sup>. Les XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles découvrent son étrangeté, son altération et donc son altérité par rapport au présent, en un mot sa disparition, et projettent donc de restaurer et de restituer l'antique. L'Église primitive n'est plus mais devient aussi l'horizon d'attente sur lequel toute réforme doit se profiler. Toute réforme est comme une refondation, ne cessent de répéter les réformateurs monastiques. Créer un nouveau couvent n'est pas plus salubre que d'en réformer un ancien. L'archéolâtrie et l'exaltation de l'antiquité chrétienne pèsent de tout leur poids sur ce que nous appelons paradoxalement la première modernité ou *early modern history*.

La réforme implique donc une certaine conception du temps, du passé mais aussi du présent et de l'avenir. Or c'est dans cette instantanéité du présent et cette immédiateté du futur que s'inscrivent les actions réformatrices. Il faut alors ici distinguer deux conceptions du temps qui va, c'est-à-dire de l'avenir.

11. Sur l'histoire et son articulation avec la dynamique religieuse voir, outre sa thèse *Les guerriers de Dieu*, Denis Crouzet, « La représentation du temps à l'époque de la Ligue », *Revue historique*, t. 270, 1982, p. 297-388. Voir aussi pour le XVII<sup>e</sup> siècle, *Port Royal et l'Histoire*, Paris, 1998.

12. Yves Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, 1969.

13. Ernst Robert Curtius, *Europäische literatur und lateinisches mittelalter*, Tübingen, Basel, 1993.

Soit la fin des temps approche et la temporalité, linéaire, est sur une pente irrémédiablement décadente. La parousie est imminente, précédée ou non d'un *millenium*. Cette appréhension apocalyptique de l'Histoire a été largement partagée dans ces XV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles qui furent aussi par excellence les temps de réformes tous azimuts. Il est curieux que Jean Delumeau dans son très grand livre, *Rassurer et protéger*, n'ait pas conçu les dynamiques réformatrices comme des gestes participant de cette recherche de l'apaisement et de la sécurité. Cette conception du temps doit en effet entraîner des conversions personnelles et faire de la réforme générale une urgente nécessité. C'est Savonarole, réformateur de San Marco, entraînant les uns dans la conversion à l'état monastique, encourageant les autres à la réforme générale de Florence, accueillant et encourageant le croisé Charles VIII à réformer en chemin Rome puis la chrétienté. Cette conception du temps favorise l'attente et la justification d'une souveraineté messianique ou d'un pape angélique<sup>14</sup>. Elle conduit aussi à des replis de type sectaire bien connus dans les mondes protestants mais dont le monachisme et certaines formes de vie régulière peuvent être tenus pour l'expression analogue dans le catholicisme<sup>15</sup>. Dans le schéma joachimite, le *millenium* s'incarne historiquement dans le monachisme et le temps des moines vient, après celui des prêtres et des gens mariés, accomplir l'histoire du salut, organisée par le triptyque de l'âge du Père, du Fils et du Saint Esprit<sup>16</sup>.

Mais l'Histoire peut aussi être perçue de manière cyclique, dans une conception platonicienne et en suivant le couple *corruptio/generatio* qu'Aristote identifie comme la cause du changement constant qui s'opère dans la nature. Cette représentation du temps figure dans le symbole de la roue de la fortune, où alternent séquences de décadence et phases de réveil. Non pas de progrès, mais de restauration, de *translationes – studii, fidei et imperii* – de renaissance, d'âge d'or : c'est ce qu'exprime l'engouement des XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles pour les mythes fondateurs, promesses d'un éternel retour, au premier chef desquels mythes se trouve la figure de Phoenix<sup>17</sup>. Dans ce balancement cyclique, il y a aussi place évidemment pour la réforme, personnelle et institutionnelle. La Renaissance en Europe occidentale est avant tout la conscience d'une partie de l'humanité

---

14. Alexandre Haran, *Le lys et le globe, messianisme dynastique et rêve impérial en France aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, Seyssel, 2000.

15. Ernst Troeltsch, *The social teaching of the Christian Churches*, Louisville, 1992.

16. Marjory Reeves, *The influence of Prophecy in the Later Middle Age*, Oxford, 1969.

17. Hegel n'emploie jamais le terme de Renaissance car l'idée d'une répétition du même est incompatible avec sa dialectique.

de vivre dans un phase de réveil et de *restitutio*<sup>18</sup>. A l'échelle de l'individu, confronté aux caprices de la *fortuna*, l'éducation doit former à la *virtu* dont les anciens romains, mais aussi les Pères du désert, voire Job, sont les figures emblématiques. Dans cette conception néoplatonicienne du temps, la réforme vise peut-être moins le salut, la justification immédiate du pécheur, que la re-formation de l'homme comme *imago dei*. C'est là une conception très diffusée dans les milieux italiens, que ce soit la congrégation monastique réformée de Sainte-Justine de Padoue étudiée par Barry Collett ou dans les milieux hétérodoxes, de « théologie à ciel ouvert » identifié par Silvana Seidel Menchi<sup>19</sup>.

Compte tenu de cette réduction de la réforme à l'involution dans l'originel, comme disait Alphonse Dupront, à une révolution au sens de retour au point initial, on comprend que l'innovation et l'invention soient diabolisées et péjorées. Ce qui sous-tend la réforme, c'est l'imitation, et au premier chef, celle de Jésus Christ. Tout doit être rapporté au connu et à l'originel. Mais celui-ci est à dégager des couches d'erreurs sédimentées par le temps. Tout l'effort critique déployé par les érudits vise à exhumer la vérité des six, puis des trois premiers siècles du magma de légendes et d'inventions sédimentées par les temps postérieurs, temps d'innovations, temps de barbarie, temps de superstitions<sup>20</sup>. La réforme de l'Église passe par l'essor de la critique et de ses méthodes qui refondent la vérité de l'Église, de ses dogmes et de ses rites sur des textes historiquement certifiés et authentifiés. L'archéolâtrie bouscule les traditions ancestrales mais non antiques et accouche d'une critique de type scientifique, mais en restant dans un cadre de pensée qui fonde toujours la vérité dans l'antiquité.

Faut-il alors voir dans l'Église et sa conception de la réforme comme retour à l'inaugural, un bloc opposé à toute évolution que postule l'innovation ? On sent bien la tentation chez certains auteurs depuis Max Weber ou Henri Hauser de ranger l'Église catholique et ses réformes dans le camp du conservatisme. Le destin des pays méditerranéens aux XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles a rétrospectivement conduit à faire du catholicisme un facteur de blocage de ces sociétés. Non sans raison, mais avec parfois la facilité de jugement qui sied à celui qui connaît la fin (provisoire) de l'Histoire. On ne saurait en effet oublier le rayonnement que l'Italie aux XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup>

18. Wallace K. Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought : Five Centuries of Interpretation*, Cambridge MA, 1948.

19. Barry Collett, *Italian Benedictine Scholars and the Reformation : The Congregation of Santa Giustina of Padua*, Oxford, 1985 ; Silvana Seidel Menchi, *Érasme hérétique. Réforme et inquisition dans l'Italie du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1996.

20. Voir Jean Jehasse, *La Renaissance de la critique*, Saint-Étienne, 1976 ; Bruno Neveu, *Religion et érudition au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1994.

siècles et l'Espagne du siècle d'or ont eu sur le concile de Trente, sur l'Église catholique en France et sur la pensée européenne en général. Parmi les saints canonisés au XVI<sup>e</sup> et surtout au XVII<sup>e</sup> siècle par la papauté, ceux issus des mondes ibériques et italiens sont très largement majoritaires. On a ainsi pu parler entre 1610-1660 d'une France-Espagne dont témoignent certains dévots et qu'attestent le rayonnement de la mystique espagnole sur le siècle des saints français et l'empire de la scolastique espagnole dans les bibliothèques des confesseurs<sup>21</sup>. Cette casuistique catholique, dominicaine ou jésuite, souvent forgée dans les universités de la monarchie catholique, a été au XVII<sup>e</sup> siècle une discipline essentielle de conciliation des nécessités politiques et des impératifs religieux. Certes, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, la vulgate n'a vu la modernisation que du côté de la sécularisation, de la laïcisation et de l'Europe du nord-ouest. A coup de médias et d'habiles exploitations des commémorations nationales, elle a été récemment remise à l'honneur par une téléologie autonomisation du politique, élaborée dans les pays marqués par la division confessionnelle. Mais pour beaucoup de catholiques des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, en France notamment, la réforme, la modernité et la mode furent incarnées par ces péninsules méditerranéennes catholiques, adjectif qui ne signifie pas, rappelons le, bloqué mais universel.

### *La réforme comme rénovation*

Or il faut toujours se souvenir que l'Église est diverse. L'auteur de cet article est français et a donc baigné dans une historiographie et une littérature largement dominées par le souvenir des gallicans, de Port-Royal et d'une théologie positive qui impose la dictature de l'Histoire et du retour aux origines comme résolution des questions dogmatiques, morales et disciplinaires<sup>22</sup>. Mais il est dans l'Église des théologiens et des théologies, notamment la théologie spéculative, qui n'enferment pas l'histoire de l'Église dans son passé lointain.

Dès les XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, à l'heure où émergent le mouvement communal, les universités, les ordres mendiants et la scolastique, le père Chenu a souligné l'engouement de certains pour la *novitas*, la *renovatio*

---

21. Voir sur cette France-Espagne, *L'âge d'or de l'influence espagnole en France. La France et l'Espagne à l'époque d'Anne d'Autriche*, éd. Charles Mazouer, Mont-de-Marsan, 1991 ; *La Normandie et le monde ibérique*, Cahiers du Centre de Recherche et d'études ibériques (CRIAR), 1995, n°15. Et tout récemment, Jean-Frédéric Schaub, *La France Espagne*, Paris, 2003.

22. Jean-Louis Quentin, *Le catholicisme classique et les pères de l'Église*, Paris, 1999.

*temporis* au sens d'*aggiornamento*. Bernard de Chartres invente alors l'image de nains juchés sur des épaules de géants pour désigner ses contemporains. Certes les anciens sont géants et les modernes sont des nains. Mais un nain sur un géant voit plus loin. Le passé est là pour être dépassé. L'idée de progrès existe donc aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles<sup>23</sup>. Du reste les ordonnances de saint Louis visent moins le retour à un état originel qu'au bien public et à l'utilité commune. Celle de 1254 vise à « enfourmer [mettre en forme] l'estat de notre royaume en mieux ». Au début du XV<sup>e</sup> siècle, une *devotio* née dans l'axe rhénan s'est aussi proclamée *moderna*, par sentiment de rupture avec une scolastique desséchée. La rupture est acceptée avec les anciens innovateurs des XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles afin de revenir à Jésus Christ et aux Pères<sup>24</sup>. Or cette *devotio moderna* est une des sources de l'ordre qui va peut-être le mieux incarner dans la première modernité la réforme comme *aggiornamento* et pas seulement comme retour aux origines, à savoir l'ordre jésuite.

Durant la première modernité, il est en effet des théologiens qui refusent d'enfermer le Divin dans l'Écriture et l'histoire ancienne et qui considèrent que Dieu se manifeste toujours par le Saint Esprit dans l'Histoire. D'où le goût du temps pour les signes, les prodiges, les miracles ou les inventions. Dieu parle encore aux hommes le langage de la providence<sup>25</sup>. Le Dieu des catholiques est un Dieu présent au monde et aux hommes et qui communique avec eux par les signes et les anges<sup>26</sup>.

Rome me semble être le symbole de cette défense et illustration de la valeur positive d'une création en devenir. En prenant la décision de rénover puis de rebâtir la vieille basilique constantinienne, les souverains pontifes ont osé toucher à l'intouchable et signifier que Rome assume l'innovation dans la continuité de la tradition. Le père Congar a parlé dans son ouvrage sur la tradition et les traditions de l'actualisme du tridentinisme. A l'heure de la Contre-Réforme, l'*urbs* est moins conservatrice que créatrice puisque la Rome moderne, catholique et réformée réemploie mais pour la surpasser ou l'écraser la Rome païenne, symbole de toutes les erreurs passées, présentes et à venir. Gérard Labrot écrit qu'on passe au XVI<sup>e</sup> siècle d'une Rome aimée par son absence et méprisée pour son présent à une Rome exaltée pour sa modernité et sa

---

23. Marie-Dominique Chenu, *La théologie au XII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1957.

24. Robert Post, *The Modern Devotion*, Leyde, 1968.

25. *Les signes de Dieu aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, éd. G. Demerson-B. Dompnier, Clermont-Ferrand, 1993.

26. Denis Crouzet a magistralement attiré l'historiographie sur cette présence divine que le *credo* du désenchantement du monde et de la modernité du XVI<sup>e</sup> siècle avait édulcorée. Sur la familiarité des hommes du XVI<sup>e</sup> siècle avec les anges, voir Daniel Ménager, *Diplomatie et théologie à la Renaissance*, Paris, 2001.

visibilité, opposée à l'Église invisible des protestants, vitrine d'une Église triomphante et conquérante<sup>27</sup>. Là l'*homo artifex*, l'*homo faber*, véritable démiurge, participe à l'accomplissement de la création divine. Toutes les belles et bonnes œuvres des hommes sont une défense de la théologie catholique fondée sur la coopération de l'homme à son salut. Ce qu'on appelle la Contre-Réforme ou réforme romaine est en quelque sorte une théologie du travail, une théologie des bonnes œuvres car la perfection des œuvres est indissociable de celle des ouvriers<sup>28</sup>. C'est aussi le sens de l'ouvrage de l'abbé olivétan Secondo Lancelotti, l'*Hoggidi*<sup>29</sup>, dédié à Urbain VIII et paru en 1623, dont le titre pourrait ainsi être traduit : *Au jour d'aujourd'hui ou le monde n'est pas pire ni plus calamiteux qu'autrefois*. Il inspire largement l'ouvrage d'un Français, Rampalle, laudateur du ministériat de Richelieu et intitulé *L'erreur combattue où il est prouvé que le monde ne va pas de mal en pis*, paru en 1641. Il y est fait contre les archéolâtres, jansénistes ou pas, l'apologie du présent. Les religieux d'aujourd'hui sont aussi vertueux que les sages de l'Antiquité et « tous les changements que les chrétiens apportent à l'Amérique sont autant de nouveautés utiles à la religion »<sup>30</sup>. La nouveauté n'est donc pas forcément contre la religion.

Dans cette apologie du présent, faut-il voir alors un risque de dévitalisation ou d'énervement de la nécessité de réformer pour se complaire dans la conservation d'un *statu quo* présent ? Sûrement pas, mais désormais la réforme vise moins à re-former sur l'antique qu'elle ne procède de l'injonction de rendre plus raisonnable et plus naturel.

En assumant l'évolution et l'innovation, il me semble que l'Église romaine entretient envers la réforme une autre relation que celle qui domine dans l'Église gallicane. Tout le néothomisme espagnol ou seconde scolastique vise à concilier l'héritage et le présent, la norme morale connue et l'imprévu. C'est une définition possible du probabilisme. Toute

27. Gérard Labrot, *Un instrument de polémique : l'image de Rome au temps du schisme, 1534-1667*, Lille, 1978, p. 415.

28. Certes, l'office de Marthe est dévalorisé dans le catholicisme au profit de celui de Marie. Certes l'humanisme a professé un mépris pour les arts mécaniques. Mais une valeur plus positive peut aussi s'attacher au travail et à l'artisanat. Marie-Dominique Chenu, *Pour une théologie du travail*, Paris, 1965. On trouvera une réflexion très stimulante sur l'attitude de l'Église vis à vis de l'innovation technique dans l'ouvrage de Michel Lagrée, *La bénédiction de Prométhée. Religion et technologie*, Paris, 1999.

29. Secondo Lancelotti, *L'Hoggidi overo il mondo non peggiore ne piu calamitoso del passato*, Venetia, 1623.

30. Rampalle, *L'erreur combattue ... où il est curieusement prouvé que le monde ne va point de mal en pis*, Paris, 1641, p. 175, 333.

la casuistique, pensée de l'accommodement complaisant pour les jansénistes archéolâtres, est aussi une pensée de la limite, de l'ajustement au réel de la norme par le probable, une pensée du calcul et de l'anticipation. Voilà qui justifie l'accusation de novateurs lancée par les jansénistes contre les jésuites. Le désir de réforme se loge ici ailleurs que dans la prise de conscience d'un contraste entre une vérité passée et une actualité déformée. Elle résulte du désir d'ajuster le monde comme il va avec la raison et l'ordre naturel. C'est le sens que donne l'Académie française à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle au mot rénovation : changement d'une vieille chose en une chose nouvelle. La réforme ne vise pas alors à restituer à l'identique de l'antique ce qui était déformé mais à accommoder à la mode ce qui s'est démodé.

La réforme ne souhaite plus dans ce cas revenir au passé mais conférer un aspect raisonnable afin d'accorder le présent avec l'ordre supposé naturel. Bref à rationaliser. Une rationalité chrétienne évidemment, celle de la raison d'État de Botero (ancien secrétaire de Charles Borromée), ou de Ribadaneyra. À Machiavel qui fait de la religion un instrument du politique, les tenants de la raison d'État chrétienne opposent la politique comme un instrument de la religion. Mais comme le souligne Henri Méchoulan, on ne peut penser contre Machiavel sans penser avec lui<sup>31</sup>. En d'autres termes, la politique qui est cette science de l'histoire et de la jurisprudence peut alors pleinement s'inscrire dans la réforme du catholicisme.

J'illustrerai ce propos par l'exemple de deux projets de réformes monastiques du milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, l'un partiellement réalisé, l'autre avorté. Le premier est mis en chantier en Italie par Innocent X vers 1650 : on ferme des petits couvents, on transfère des moines. A la différence de projets antérieurs, il ne s'agit pas ici de supprimer des ordres jugés décadents pour transférer leurs couvents et leurs revenus à des ordres réformés. Le relâchement n'est pas ici en cause et il n'y a pas d'enquête sur la déformation. Les abus ne servent pas à justifier la réforme et ce n'est pas le critère d'immoralité ou de déformation qui conditionne la fermeture. Il n'est pas question de replacer ces communautés dans l'assiette de leur fondation. La réforme n'est pas une re-fondation mais une destruction. Il faut simplement, pour des raisons de gestion, fermer les couvents trop peu peuplés et en contravention avec les consignes de Trente sur les dimensions communautaires minimales. La réforme ne procède pas ici d'une conception du temps qui déforme mais d'une simple logique juridique. Il ne s'agit pas de respecter la volonté des fondateurs mais de conformer les

---

31. Yves-Charles Zarka, (éd.), *Raison et déraison d'État : théoriciens et thèmes de la raison d'État aux XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1994.

maisons aux exigences actuelles de la papauté. Les biens des couvents supprimés sont affectés aux séminaires, aux chapelles ou aux paroisses. La réforme relève ici, je crois, de la bonne et efficace administration chrétienne. Mais pour ses opposants, on ne réforme plus, on détruit, et on crée des moines gyrovagues. Le réformateur fraude les intentions des fondateurs et instaure de fait l'irrégularité de certains réguliers. Le projet sera en partie réalisé puis rapporté<sup>32</sup>.

Or peu après, Colbert propose au roi Louis XIV une réforme monastique qui consisterait à retarder l'âge des vœux à 25 ans plutôt qu'à 16 comme le veut le concile de Trente, entériné sur ce point par l'ordonnance de Blois de 1579. Ce projet échoue et rencontre l'opposition de Rome car le *jus reformandi* papal et ecclésial se trouve ici disputé et malmené par le pouvoir royal. Mais, comme sous Innocent X, la réforme n'est toujours pas liée au constat d'un déclin et d'une corruption mais découle au contraire d'un succès si grand de la Contre-Réforme qu'elle menace l'État. Elle ne procède plus de la temporalité, du discours sur la décadence par rapport à un passé auréolé mais d'une volonté de rationaliser, loin de toute préoccupation religieuse : populationiste et mercantiliste, Colbert est inquiet devant le succès d'une réforme catholique qui plonge dans l'oisiveté tant d'hommes et de femmes qu'il vaudrait mieux faire travailler et produire. Cette appréciation de l'inutilité des réguliers est jugée inacceptable par le roi, Rome et beaucoup de religieux. La réforme échoue<sup>33</sup>.

Animés par la raison, raison chrétienne ou raison d'État purement politique, ces deux projets montrent que la réforme n'a pas toujours besoin d'invoquer le déclin ou la déformation pour exister. Elle procède – peut-être de plus en plus désormais – d'une volonté d'ajuster, d'ajourner, d'accommoder, plus que de rénover.

Les moyens de comprendre rétrospectivement les mobiles, les modalités et les justifications de l'exercice du *jus reformandi* sont donc divers. La réforme catholique n'est pas monolithique dans l'Europe des XV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles. On peut distinguer deux types de réformes qui cohabitent dans la catholicité :

– soit la réforme comme retour aux origines, avec le risque de ce que le cardinal Congar a appelé la tentation de la synagogue, c'est-à-dire de bloquer l'Histoire dans des lois d'un autre âge et enfermer l'Église dans un passé indépassable. Pour ces réformateurs, toute innovation est une profanation. Dans la mesure où la Révélation est historiquement passée,

32. E. Boaga, *La soppressione innocenzianna dei piccoli conventi in Italia*, Roma, 1971.

33. Vladimir Malov, « Le projet colbertiste de la réforme monastique », *Un nouveau Colbert*, Paris, 1985, p. 167-177.

les Églises sont naturellement portées à enfermer la vérité dans l'Antiquité alors que l'ensemble de la société commence à partir de l'astronomie nouvelle de Kepler (1609) ou le *Novum organon* de Bacon (1620) à accepter la supériorité des modernes sur les anciens et à dissocier les couples vérité/antiquité et innovation/ erreur.

– soit la réforme de type providentiel, qui voit dans le présent l'accomplissement des promesses, qui refuse de voir Dieu se retirer de l'Histoire et du monde et qui accepte donc l'accommodement et l'évolution dans une adaptation modernisatrice du présent ; avec le risque de rompre avec les traditions.

Il faut rappeler que dans tous les cas, la réforme change l'état des choses et donc innove, sinon sans le savoir, du moins sans toujours le vouloir et l'assumer. Temps des réformes, la Renaissance a parfaitement su faire du neuf avec du vieux. L'inventivité relève souvent ici en fait de la reconstruction et de la réinvention savante ou imaginaire d'un passé comme horizon d'attente. « L'innovation véritable s'avance sous le signe du retour restaurateur à une authenticité primitive. »<sup>34</sup>

Dans un dialogue resté inédit jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle, Leibniz a bien exposé les différentes orientations qu'implique l'idée de réforme à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle. Théophile prône un retour à la simplicité de la doctrine et à l'exactitude de la discipline qui régnaient dans la primitive Église. A quoi Poliandre, luthérien vieilli dans la controverse et retiré du monde, répond que c'est là être visionnaire et ambitieux. La seule réforme acceptable est celle qui consiste à accommoder l'Église à la mode car « l'Église étant infaillible comme elle l'est, ne saurait choisir qu'une mode qui soit propre au temps »<sup>35</sup>. « C'est pourquoy quand les hermites sont en vogue, il faut courir dans la thébaïde ; quand la théologie scholastique règne, il faut ergoter tant qu'on peut, lorsque les casuistes ont pris leur place, il y a du mérite d'estre casuiste. » Et Poliandre comme Theophile sont d'accord pour reconnaître que les fondateurs d'ordres religieux et rénovateurs monastiques sont aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles les réformateurs par excellence de l'Église, si l'on entend par réformateurs ceux qui mettent à la fois la mode dans l'Église et l'Église à la mode. Les réguliers comme facteurs de modernisation : voilà un constat qui ne manque pas d'être paradoxal, lorsqu'on sait la marginalisation de la plupart d'entre eux au siècle des Lumières par rapport à la culture de leur temps.

*Paris I, Panthéon-Sorbonne*

Jean-Marie LE GALL

34. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, 1985, p. 70.

35. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Trois dialogues mystiques*, éd. Jean Baruzi, Paris, 1985, p. 25.