



Le temps des doutes : Rome et l'administration des sacrements XVI-XXe

Paolo Broggio, Charlotte de Castelnau-L'Estoile, Giovanni Pizzorusso

► To cite this version:

Paolo Broggio, Charlotte de Castelnau-L'Estoile, Giovanni Pizzorusso. Le temps des doutes : Rome et l'administration des sacrements XVI-XXe. Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée, Ecole Française de Rome, 2009, Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde. La Curie romaine et les dubia circa sacramenta, 121/1, pp.5-22. hal-02025663

HAL Id: hal-02025663

<https://hal-univ-diderot.archives-ouvertes.fr/hal-02025663>

Submitted on 19 Feb 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ADMINISTRER LES SACREMENTS EN EUROPE ET AU NOUVEAU MONDE :
LA CURIE ROMAINE ET LES *DUBIA CIRCA SACRAMENTA*

Le temps des doutes : les sacrements et l'Église romaine aux dimensions du monde

Paolo BROGGIO, Charlotte DE CASTELNAU-L'ESTOILE, Giovanni PIZZORUSSO

Le dossier qui suit est constitué d'études sur les doutes concernant les sacrements que des religieux dispersés dans l'ensemble de la chrétienté soumettaient à partir du XVI^e aux instances du gouvernement central de l'Église romaine qui, en retour, leur adressaient une réponse. Cette pratique était suffisamment courante pour que les archives des bureaucraties romaines contiennent d'importantes séries documentaires sur les *dubia circa sacramenta*. Dénomination archivistique qui a donné son titre au dossier car les études qui le composent ont en commun l'exploitation de cette documentation soumise à la lecture croisée d'historiens et d'anthropologues¹.

DÉFINIR LES *DUBIA CIRCA SACRAMENTA*

Question, doute, erreur, hérésie

Le *dubium* n'est pas une remise en cause frontale d'un point de doctrine de l'Église. Il se distingue nettement de ce que l'institution ecclésiastique nomme les « hérésies » et les « erreurs ». L'hérésie et l'erreur déclenchent l'anathème, le rejet, la condamnation de l'institution et lui permettent de définir négativement l'orthodoxie, comme ce fut le cas au Concile de Trente (1545-1563) où l'énonciation de l'orthodoxie passe par le catalogue des « erreurs » des protestants :

[le très saint Concile] veut éliminer les erreurs et extirper les hérésies qui, apparues de notre temps, concernant les très saints sacrements, sont nées d'hérésies autrefois condamnées par nos Pères ou bien ont même été découvertes, nuisant grandement à la pureté de l'Église catholique et au salut des âmes².

Le doute se situe à l'intérieur de l'orthodoxie dans l'espace de la négociation, de la discussion. En droit canonique³, un *dubium* est une hésitation sur la réalité d'un fait ou sur un point de droit. Cette hésitation s'exprime dans la formulation du *dubium* qui se présente généralement sous la forme d'une question *Utrum* [...]. Cette question s'adresse aux autorités supérieures qui sont censées apporter des réponses. Les dossiers étudiés ici sont souvent constitués à la fois des questions et de leurs réponses.

Les doutes prennent sens dans une culture ecclésiastique où la *disputatio*, l'échange d'arguments contradictoires, est une forme fondamentale d'exposé du savoir théologique et canonique. D'un point de vue formel, ils participent à la littérature de *quæstiones*, ces discussions de cas d'espèce, affaires réelles ou hypothèses d'école, par lesquelles se construisait le raisonnement théologique et canonique⁴.

Les doutes renvoient également au mode de contrôle par l'institution ecclésiastique de ses

1. Ces études ont été présentées lors d'une table ronde organisée conjointement par l'Université Roma Tre et l'École française de Rome les 22-23 février 2007. Une première rencontre plus informelle sur le même thème avait eu lieu à l'École française de Rome en mai 2005.

2. Concile de Trente, Décret sur les sacrements, session VII, 3

mars 1547; voir G. Alberigo, *Les Conciles œcuméniques*, t. II-2, Paris, 1994, p. 1392-1397.

3. R. Naz, *Dictionnaire de Droit canonique*, vol. IV, Paris, 1949, p. 1437, article «Doute» de R. Naz.

4. J. Gaudemet, *Le mariage en Occident. Les mœurs et le droit*, Paris, 1987, p. 145-149.

membres à qui elle a confié un pouvoir particulier, mais aussi des simples fidèles. Au sein de l'institution ecclésiastique, les *dubia* sont variés et ne concernent pas exclusivement l'administration des sacrements. Le clergé était chargé d'appliquer sur le terrain un ensemble de principes et de règles qui se révélaient parfois d'interprétation difficile et demandait une clarification que, seule, l'institution bureaucratique pouvait dispenser. Les questions qui pouvaient surgir étaient souvent liées à l'ampleur des privilèges possédés par le clergé et par les évêques. Il est clair que seule l'autorité qui avait le pouvoir d'accorder le privilège pouvait résoudre un doute concernant l'ampleur ou la durée du privilège lui-même. On peut évoquer ici les problèmes rencontrés par les inquisiteurs et par les officiers locaux de la Congrégation de l'Index dans l'application des prohibitions des traductions et des adaptations en langue vernaculaire de la Bible. A partir des années 1570, une grande quantité de *dubia* et de *difficultates* ont été envoyés à Rome depuis les diverses régions de la péninsule italienne afin d'obtenir des indications sur la possibilité pour les évêques et les inquisiteurs d'accorder la permission de lire la Bible en vulgaire⁵.

Les *dubia circa sacramenta* qui constituent l'essentiel de notre dossier forment une catégorie particulière de doutes : il s'agit des doutes relatifs à la validité des sacrements émanant des clercs chargés de les administrer ou des fidèles qui les recevaient. Il convient de rappeler le rôle et la nature des sacrements dans l'Église pour comprendre la spécificité de ces *dubia*.

La doctrine des sacrements :
efficacité du signe et conditions de validité

Les sacrements occupent une place centrale dans l'histoire de l'Église et dans celle de la chrétienté de manière plus générale. Il serait vain de tenter de présenter en quelques lignes, la pensée théologique et canonique sur les sacrements du Nouveau Testament au Concile de Trente, ni de

résumer l'historiographie sur les sacrements. Nous nous contenterons de rappeler quelques éléments pour introduire notre réflexion sur les *dubia circa sacramenta*⁶.

Le sens du mot sacrement présent dans les Évangiles et dans saint Paul ne se précise que progressivement. Saint Augustin définit le sacrement comme *sacrae rei signum*, image de l'union du Christ et de l'Église. Le sacrement a donc d'abord le sens de signe, sens que les Réformés du XVI^e siècle reprendront.

C'est entre les XI^e et XV^e siècles que la théologie sacramentelle et du droit canonique relatif à l'administration des sacrements s'enrichit et s'affine⁷. De grands traités sur le sujet sont écrits : *De Sacramentis* de Hugues de Saint Victor († 1141) et *Les Sentences* de Pierre Lombard (1158-60), puis au XIII^e siècle, la *Somme théologique* du dominicain Thomas d'Aquin. Parallèlement à cette pensée théologique, les collections de droit canonique recueillent toute une législation sur les sacrements : le *Décret* de Gratien (moitié XII^e siècle) et les *Décrétales* de Grégoire IX (1234). Les commentaires et discussions de ces textes fondamentaux constituent l'apogée de la doctrine classique sur les sacrements et la base de toute réflexion sur les sacrements dans la période suivante. Le sacrement prend alors le sens précis de «signe efficace de la grâce du Christ». Il est considéré comme un médium essentiel entre Dieu et les hommes car il transmet la grâce divine. Les théologiens insistent désormais sur le caractère efficace du signe, en précisant que quelle que soit la foi de celui qui reçoit le sacrement, celui-ci convenablement administré, est efficace.

Cette extraordinaire efficacité sacramentelle est restreinte aux seuls actes dans lesquels est reconnue l'intervention directe du Christ comme Médiateur de la grâce divine. Après beaucoup d'hésitations, notamment sur la question du mariage, l'Église fixe une liste de sept sacrements connue comme le septénaire sacramentel lors du concile de Florence de 1439 où est célébrée

5. Voir surtout G. Fragnito, *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologne, 2005. Une partie importante du livre est consacrée à l'étude de ces questions et des réponses apportées (p. 94-117).

6. La sacramentaire est une science religieuse en elle-même. L'existence d'une bibliographie de 50 000 entrées pour couvrir les publications internationales dans ce domaine entre

1967 et 1992 suffirait à le prouver si nécessaire. M. Zitnik, *Sacramenta*, Rome, 1992. Nous renvoyons plus modestement au *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire*, tome XIV, Paris, 1990, article «Sacrement», p. 45-51.

7. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Troisième partie (*Les sacrements de la foi*), Paris, 1986, tome 4. Voir la courte et très éclairante introduction d'Aimon-Marie Roguet, p. 431-432.

l'union des Églises d'Orient et d'Occident. Le décret pour les Arméniens donne la liste et la définition des sacrements :

Les sacrements de la Nouvelle Loi sont au nombre de sept, à savoir le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage. [Ils] contiennent la grâce et la confèrent à ceux qui la reçoivent comme il convient⁸.

Le sacrement doit être administré «comme il convient». L'insistance sur l'efficacité du sacrement s'accompagne d'une définition stricte et formelle de l'acte sacramentel. Seule une stricte exécution de l'acte est à même de provoquer l'effet du sacrement. Ainsi on peut lire dans la suite du décret :

Tous ces sacrements sont accomplis par trois constituants : des choses qui en sont comme la matière, des paroles qui en sont comme la forme, et la personne du ministre qui confère le sacrement avec l'intention de faire ce que fait l'Église. Si l'un des constituants manque, le sacrement n'est pas accompli.

L'importance des sacrements dans l'économie du salut et dans la relation des fidèles à Dieu explique l'enjeu autour de sa validité. L'institution doit préciser la procédure à suivre pour que le sacrement soit accompli. De strictes conditions de validité sont donc le corollaire de la doctrine de l'efficacité. C'est en quelque sorte un moyen pour l'institution de garder le contrôle sur ces actes (gestes, paroles et acteurs) qui ont une telle valeur.

Or les sacrements sont des actes d'une grande variété et d'une grande complexité. Certains, comme le baptême, la confirmation, l'eucharistie, l'extrême-onction requièrent l'emploi d'éléments concrets – eau, pain et vin, huile –, d'autres non. Certains sacrements ne se donnent qu'une fois (le baptême, le mariage, la confirmation, l'ordre) alors que d'autres (l'eucharistie et la pénitence) doivent se réitérer. L'administration de tous les sacrements est faite par un ministre de l'Église, sauf pour le mariage où les époux se donnent eux-

mêmes le sacrement. Dans certains cas exceptionnels dits «de nécessité», un laïc et même une femme peuvent administrer le baptême. Quant au sacrement de confirmation, il requiert un évêque. La multitude de ces règles à respecter est l'occasion d'autant de doutes.

La validité d'un sacrement dépend donc de la réalisation des conditions requises par l'institution. Les implications du doute sont immenses car un sacrement mal accompli est considéré comme n'ayant aucune valeur et ne permet pas au fidèle d'avoir accès à la grâce. Le danger est d'autant plus grand aux yeux des chrétiens que le ministre et le fidèle peuvent être de bonne foi et croire que le sacrement a agi. L'alternative dans le cas des *dubia circa sacramenta* est l'efficacité ou non du sacrement. Dans l'esprit de ceux qui formulent les questions et les réponses, c'est l'obtention de la grâce divine qui est en jeu.

Le droit canon distingue deux types de *dubia circa sacramenta* : les «doutes de droit» quand on ignore si tel règle omise est essentielle à la validité, et les «doutes de fait» quand la preuve de la «collation» du sacrement ne peut pas être fournie. Deux exemples dans l'Italie du XVIII^e siècle, cités par Adriano Prosperi, nous fourniront une illustration des différents doutes qui entourent le baptême. Cas typique de «doute de droit» : le sacrement de baptême donné dans l'urgence à des enfants morts-nés est-il valide même si l'eau n'a pas touché de façon adéquate le crâne du baptisé à cause des cheveux ou du placenta? Il s'agit là de questions adressées au Saint Office qui témoignent de l'angoisse autour du salut des enfants morts sans baptême. Les «doutes de fait» peuvent aussi avoir des conséquences graves comme cette histoire de deux enfants trouvés, élevés par des hospices de bienfaisance et devenus prêtres mais dont on s'aperçoit un jour qu'il n'y a pas de preuve qu'ils ont reçu le baptême. Cas vertigineux car la nullité du premier sacrement implique une annulation en chaîne de tous les autres sacrements reçus et donnés. Dans ce cas, l'institution décide un nouveau baptême sous condition et dans le plus grand secret pour éviter le scandale⁹.

8. G. Alberigo, *Les Conciles œcuméniques...cit.*, t. II-1, p. 1106-1127.

9. A. Prosperi, *Battesimo e identità tra Medioevo e prima età moderna*, dans P. von Moos, *Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft*, Cologne-

Weimar-Vienne, 2004, p. 325-353 (ces deux exemples sont à la p. 346) et Id., *Scienza e immaginazione teologica nel Seicento : il battesimo e le origini dell'individuo*, dans *Quaderni storici*, XXIV, 100, 1999, p. 173-198. Voir également dans ce volume les études de Boris Jeanne sur les doutes de droit concernant

LE TEMPS DES DOUTES

Les *doutes sur les sacrements* sont aussi anciens que les sacrements. Les lettres de saint Paul aux premières communautés chrétiennes sont en quelque sorte des réponses aux doutes sur le baptême et le mariage des convertis, juifs et païens. Toute l'histoire de l'Église est traversée de ces difficultés à établir et à faire appliquer une doctrine stricte sur les sacrements. L'époque moderne constitue néanmoins à nos yeux un tournant pour l'histoire des *dubia* pour de nombreuses raisons.

Identité et pratiques sociales autour des sacrements

La modification du statut des sacrements et de leur relation avec les pratiques sociales dessine la physionomie du christianisme occidental au passage du Moyen Âge à l'époque moderne. De ce point de vue dans les pays catholiques un long Moyen Âge – comme le montre l'historien anglais John Bossy – se termine seulement avec le Concile de Trente, lorsqu'un ensemble de significations sociales liées à l'administration de certains sacrements change de manière définitive en aboutissant à la prééminence du rôle de l'individu par rapport aux logiques des groupes familiaux et sociaux. Dans ce contexte, la pénitence ne sera plus, dans la catholicité post-tridentine, un rite de réintégration collective dans les communautés locales déchirées par les conflits mais plutôt un parcours individuel de recherche de ses propres passions, désirs, pensées, jusqu'au plus secret de la

conscience. Le mariage, tout comme le baptême et la célébration de la messe, cessent progressivement d'obéir aux nécessités des groupes familiaux pour devenir des pratiques religieuses individuelles censées définir et contrôler les « rites de passage » des individus par la médiation indispensable du corps ecclésiastique¹⁰. La rupture de l'unité chrétienne produite par les Réformes du XVI^e siècle a compliqué encore plus les choses, car on ne peut pas comparer l'articulation/identification entre sacrement et rite de passage (naissance, mort, mariage) dans des contextes qui sont restés entièrement fidèles au catholicisme romain et des contextes pluriconfessionnels, dans lesquels le rite sacramentaire catholique a pris la forme d'un rite d'adhésion convaincue à une confession parfois minoritaire (comme dans le cas de l'Angleterre). Ainsi que le souligne Adriano Prosperi dans son introduction au recueil d'articles de John Bossy, la situation du catholicisme italien, absolument majoritaire et sans alternative, est à l'origine de la fusion profonde entre religion et société et entre pratique des sacrements et rites de passage qui a marqué l'histoire de la péninsule et qui s'est transmise jusqu'à nos jours¹¹. Le cas du catholicisme ibérique est de ce point de vue sans doute comparable au cas italien. Cette nouvelle relation individuelle au sacrement est à la fois réconfortante mais également fortement génératrice de doutes pour s'assurer que le sacrement est bien valide¹².

La remise en cause protestante

D'un point de vue doctrinaire, les sacrements sont au cœur des conflits religieux du XVI^e siècle.

les baptêmes de masse dans le Mexique du XVI^e et celui d'Emmanuele Betta sur les baptêmes en Italie au XIX^e avec le cas du vicaire apostolique d'Égypte en 1886 se demandant si son baptême a été valide.

10. Cfr. surtout le recueil d'articles paru en Italie : J. Bossy, *Dalla comunità all'individuo. Per una storia sociale dei sacramenti nell'Europa moderna*, Turin, 1998; mais voir aussi Id., *Christianity in the West. 1400-1700*, Oxford, 1985, éd. italienne : *L'Occidente cristiano, 1400-1700*, Turin, 1990.
11. « Mentre, negli stati italiani del tardo Cinquecento, la partecipazione collettiva alle liturgie e ai sacramenti veniva imposta e rigorosamente sorvegliata da tutta una serie di apparati di controllo, l'Inghilterra della stessa epoca sviluppava un sistema di spionaggio per scoprire come, dove e quando si riunissero i cattolici inglesi per accogliere gli inviati da Roma – in genere, gesuiti – e ascoltare la Messa e ricevere i sacramenti secondo il rito cattolico. Qui il rito del sentir messa era momento di incontro segreto, per lungo tempo addirittura

pericoloso per chi deliberava di parteciparvi : e comunque sempre frutto di una scelta non conformista, anzi deliberatamente anticonformista [...] L'opposizione tra libertà e costrizione appare come un fenomeno speculare : se al di là della Manica la fedeltà alla tradizione o la libera scelta di fede che conduceva al cattolicesimo doveva scontrarsi con una pesante costrizione statale e con una attiva e diffusa persecuzione anticattolica, al di qua delle Alpi un sistema di conformismo cattolico pesava su ogni libera determinazione individuale e lo piegava all'ossequio di un sistema rituale obbligato. Da un lato, insomma, innovazione obbligata per tutti, dall'altro, divieto assoluto di rompere con la tradizione », A. Prosperi, *Introduzione. John Bossy, un punto di vista inglese su religione e società*, in J. Bossy, *Dalla comunità all'individuo... cit.*, p. VIII-IX.

12. Comme le montre le cas des enfants morts nés étudiés par A. Prosperi, *Dare l'anima. Storia di un infanticidio*, Turin, 2005.

Ils constituent des lignes de fracture entre catholiques et protestants et entre protestants eux-mêmes. La question des sacrements est centrale au moment de l'élaboration des doctrines, de la formation d'Églises séparées et, au-delà, pendant le temps de la controverse religieuse entre confessions¹³. Les doctrines protestantes à des degrés divers réduisent l'aspect d'efficacité des sacrements et soulignent dans les sacrements la primauté du signe. Elles rejettent la liste des sept sacrements retenus par l'Église au Concile de Florence et ne conservent que les deux sacrements essentiels, le baptême et la Cène, les seuls, selon eux, à avoir été institués par le Christ. C'est la Parole et non plus les sacrements, l'instrument essentiel de la transmission de la grâce. Le sacrement conserve un rôle important comme signe de l'union entre le Christ et les fidèles et comme signe de l'union des fidèles entre eux. Au sein du monde protestant, les fidèles se divisent âprement entre eux sur le baptême et sur l'eucharistie. Le baptême des enfants est refusé par les anabaptistes. La conception de la présence du Christ dans la cène et son lien avec le pain et le vin, divisent les Luthériens et les autres réformés pendant tout le siècle et au-delà.

En opposition à cette remise en cause protestante des sacrements, les pères du Concile de Trente réaffirment avec force l'attachement de l'Église catholique aux sacrements¹⁴. A partir de la VII^e session, les pères du Concile définissent les sacrements en général puis chaque sacrement avec plus de précision, de manière beaucoup plus étendue que ne l'avait fait le Concile de Florence. Dans le décret sur les sacrements (session VII, 3 mars 1547), la doctrine du signe efficace est rappelée : la grâce est communiquée du seul fait que l'acte sacramentel est posé. La formule canonique qui exprime cette efficacité directe du sacrement est «*Ex opere operato*» en vertu de l'œuvre opérée et non en vertu des mérites ou de la piété de celui qui opère.

Parmi les canons d'erreurs que les pères du Concile condamnent, deux concernent plus particulièrement la question de la validité des sacrements. Le sixième canon rappelle que «les sacrements contiennent et confèrent la grâce à

ceux qui n'y mettent pas d'obstacle». Le treizième souligne l'importance du rituel dans l'administration des sacrements :

si quelqu'un dit que les rites approuvés et reçus de l'Église catholique, en usage dans l'administration solennelle des sacrements, peuvent être ou méprisés ou omis sans péché, au gré des ministres, ou encore être changés en d'autres nouveaux par tout pasteur des églises : qu'il soit anathème¹⁵.

Ces deux canons rappellent avec une force nouvelle suscitée par la peur des «hérésies» et des «erreurs», l'importance des conditions d'efficacité des sacrements.

La profondeur de la remise en cause protestante a ainsi pour conséquence une crispation nouvelle autour des sacrements. L'insistance sur la solennité répond aux attaques sur les pratiques magiques. Surveiller l'administration des sacrements, c'est aussi en assurer la légitimité face aux critiques protestantes. Plus que jamais est fait le lien entre un strict contrôle des pratiques et l'efficacité des sacrements. Les *dubia* de l'époque moderne doivent se comprendre à la lumière de la rupture de la Réforme.

L'élargissement de la chrétienté

En moins de cinquante ans, à partir du milieu du XV^e siècle, l'Afrique, l'Amérique et l'Asie sont atteintes par les missionnaires européens et prises en compte par la papauté. Les bulles de découverte et de définition du Patronage intègrent ces espaces à la chrétienté. La christianisation de tous les peuples infidèles, l'implantation de l'Église dans des terres nouvelles pour les Européens posent des défis pour l'administration des sacrements. Dans la quatrième partie des *Relationi universali*, ouvrage paru pour la première fois en 1596, le jésuite Giovanni Botero, en analysant les conditions de diffusion du christianisme dans les contrées les plus éloignées du globe et en s'attardant sur les caractéristiques de la première évangélisation américaine, «l'évangélisation primitive», selon la célèbre définition de Robert Ricard, souligne les difficultés rencontrées par les

13. J.-M. Mayeur et al. (dir.), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, t. VIII : M. Venard (dir.) *Le temps des confessions : 1530-1620/30*, Paris, 1992, chap. VI (*Controverses et dialogues*).

14. A. Duval, *Des sacrements au Concile de Trente*, Paris, 1985.

15. G. Alberigo, *Les Conciles œcuméniques...* cit., t. II-2, p. 1392-1397.

missionnaires, même du point de vue de l'administration des sacrements :

Ainsi nous lisons, que chacun des douze Pères franciscains baptisa pas moins de cent mille indiens de la Nouvelle Espagne; et un d'entre eux en baptisa quatre cent mille. Or comment une personne balbutiante dans la langue mexicaine pouvait-elle instruire dans la très haute doctrine du Christ tant d'hommes rudes et quasi sauvages? Ainsi les peuples restaient attachés à leurs antiques superstitions, aussi tournés vers l'idolâtrie qu'avant, parce qu'ils n'avaient pas la connaissance des choses divines, leur esprit ne s'élevait pas plus que l'ordinaire : ils restaient avec plus d'une femme ou avec des concubines. L'autre défaut apparut dans cette conversion des Indiens fut que ces premiers Pères les baptisaient non pas un par un, mais par centaine et par millier. De là, le fait que parmi ceux qui s'étaient faits baptiser ainsi, le *doute* restait de savoir s'ils étaient baptisés ou pas. De plus, chacun ayant plus d'une femme, certains après le baptême, restaient dans le même état qu'avant. Mais la plupart ne savaient pas laquelle ils devaient laisser et laquelle ils devaient garder, les Prédicateurs eux mêmes étaient *dubitatifs*¹⁶.

Ce passage nous paraît intéressant d'abord parce que Botero qui se situe consciemment à la fin d'une phase de l'évangélisation qu'il considère définitivement terminée, s'approprie et amplifie un point de vue jésuite sur l'évangélisation du Nouveau Monde. Botero critique les procédés de l'évangélisation primitive en soulignant la centralité de l'administration des sacrements, et du baptême en particulier, objet de «doutes» déjà au temps des premiers missionnaires mendiants, mais encore objet de forte polémique à la fin du siècle¹⁷.

La pratique des sacrements sur les terrains missionnaires suscite une prolifération de *dubia*. Où trouver les éléments matériels pour la célébration des rites : l'huile du saint chrême peut-elle être remplacée par des huiles locales? Comment se procurer du vin, nécessaire au sacrement de l'eucharistie? La multitude des masses à convertir est-elle une circonstance qui permet de négliger certains rites solennels du baptême? Comment s'assurer de l'exactitude des formules de rite quand elles sont traduites dans des langues que les missionnaires ne dominent pas réellement? Comment administrer le sacrement de confirmation en l'absence d'évêques? Les unions matrimoniales du temps du paganisme doivent-elles être considérées comme indissolubles ainsi que l'exige la tradition de l'Église? Cependant, les doutes ne concernent pas seulement la phase de la première évangélisation mais également le temps des sociétés coloniales pluriethniques et esclavagistes comme le montrent les contributions de Paolo Broggio, de Charlotte de Castelnau-L'Estoile et de Giovanni Pizzorusso dans ce dossier. Ils témoignent à leur manière des difficultés de la construction d'un ordre colonial chrétien.

L'élargissement de la chrétienté ouvre ainsi un champ infini aux *dubia* et les études de cas en provenance des terres extra-européennes réunis dans ce dossier en témoignent.

Les conversions au catholicisme ne concernent pas seulement les «infidèles» extra-européens ou les hérétiques protestants. Dans la péninsule ibérique, les conversions – volontaires ou forcées – des populations juives ou musulmanes précèdent ou sont contemporaines de l'évangélisation de l'Amérique, et ont donné lieu à d'importantes discussions théologiques¹⁸. Dans la Rome des papes, la conversion des juifs et de musulmans est

16. «Così leggiamo, che di quelli duodeci Padri Francescani niuno battizò meno di cento mila Indiani della nuova Spagna : e un di loro ne battezzò quattrocentomila. Hor come si poteva tanta moltitudine d'huomini rozzi, e quasi selvaticchi instruire nella dottrina altissima di Christo da una persona balbettante nella lingua Messicana? [...] Rimanevano dunque i popoli così dediti all'antiche loro superstizioni, così inclinati all'idolatria come prima : perché non havendo notizia delle cose divine non alzavano l'animo più dell'ordinario : restavano con più mogli, ò concubine. Lo altro difetto, occorso nella conversione de gl'Indiani, si fu, che conciosia cosa, che quelli primi Padri battezzavano gl'Indiani non à uno, à uno ma à centinaia, e à migliaia. Onde avvenne, che di molti, che

concorrevano à quel modo al battesimo restò in dubbio, se fossino battezzati, ò non. Di più, avendo ciascuno di loro più di una moglie, alcuni dopo il battesimo, restavano, quanto a ciò, nello stato di prima. Ma la più parte non sapeva quale si dovesse lasciare, qual ritenere, i Predicatori medesimi erano in ciò dubbiosi»; G. Botero, *Le Relationi Universali [...] divise in quattro parti*, Venezia, appresso Giorgio Angelieri, 1600, parte IV, lib. III, p. 49-50.

17. Voir D. Pirillo, *Il battesimo degli indios : polemiche di fine Cinquecento*, dans A. Prosperi (dir.), *Salvezza delle anime, disciplina dei corpi. Un seminario sulla storia del battesimo*, Pise, 2006, p. 425-448; voir aussi le texte de Boris Jeanne dans ce dossier.

18. I. Poutin, *La conversion des musulmans de Valence (1521-1525)*

un phénomène important mis en lumière par les travaux de Marina Caffiero¹⁹.

Centralisation romaine et évolution du droit canon

L'importance nouvelle des *dubia* s'explique aussi par l'évolution de l'institution ecclésiastique elle-même. Il n'y a pas eu de réforme du droit canon à Trente et l'Assemblée proclame la fidélité au *Corpus Iuris Canonici* médiéval. Sur les sacrements, mis à part pour le mariage où le décret *Tametsi* confiait un nouveau rôle à l'Église dans la célébration des mariages, il n'y a pas de grand changement d'un point de vue doctrinaire. La vraie coupure représentée par Trente est dans la nouvelle centralité romaine. Les derniers décrets du Concile, renvoient toutes les questions en suspens à la décision du Souverain pontife par la demande générale de confirmation :

Si une quelconque difficulté devait naître dans la réception des [décrets] ou si devaient s'ajouter d'autres problèmes (...), que le Saint Synode ait confiance dans le fait que le saint père aura soin d'y pourvoir : soit par la convocation de ceux qu'il a vu se sortir d'un même type de problème²⁰.

Complétant ce dispositif, la Bulle *Benedictus Deus* de Pie IV du 26 janvier 1564 proclame le magistère romain et interdit toute interprétation locale des décrets du Concile :

Nous, revêtus de l'autorité apostolique, nous empêchons quiconque d'oser en aucune façon, émettre commentaire, glose, annotation, scholie, ou tout autre genre d'interprétation sur les décrets du Concile lui-même, ou de statuer sur quoi que ce soit à aucun titre que ce soit, sous le prétexte du renforcement ou l'exécution des décrets, ou sous un quelconque autre prétexte, sans notre ordre²¹.

Comme l'a montré Paolo Prodi, ces décisions conduisirent à dénaturer la science canonique qui reposait sur le commentaire et la glose des décrets pontificaux et à développer la « discipline ecclésiastique » dont les *dubia* sont une forme d'expression.

La question de la discipline des *dubia*, transverse aux différents sacrements, pose le problème fondamental des rapports entre le centre romain et les périphéries. Comme le souligne Pierroberto Scaramella dans ce volume, avant Trente les docteurs juristes et théologiens, dans leurs commentaires des textes des Conciles et des autres sources du droit canon, se basaient justement sur les doutes qui leur étaient remis par le clergé paroissial, les réguliers, les évêques. Après Trente, une nouveauté absolue est introduite : la prohibition, de la part de la Papauté, de publier des commentaires aux décrets du Concile, en d'autres termes la prohibition d'interpréter le Concile. C'est pour cette raison qu'une « séparation de la discipline ecclésiastique de la science juridique »²² se produit, à partir du moment où seuls les instances de gouvernement de la Curie romaine (les dicastères) avaient le droit de résoudre les doutes d'ordre à la fois juridique et théologique sur les différentes questions (sacrements, rites, privilèges des ordres en général, censure, etc.). Cette centralisation romaine « poussée » s'étend jusqu'aux années 1640, lorsque une série de publications aura précisément la tâche de porter à la connaissance de tous les réponses aux doutes données par le Saint-Office et par les autres Congrégations sur les questions les plus diverses qui étaient jusque là tenues secrètes.

La résolution des *dubia circa sacramenta* est donc tout à la fois complexe et centrale dans les rapports entre Rome et non seulement les puissances coloniales ibériques, garanties par les droits des patronages, mais avec toutes les puissances catholiques de l'époque. Elle est, surtout dans la seconde moitié du XVI^e siècle, un terrain d'affrontement entre la tendance des États à maintenir un

et la doctrine de l'Église sur les baptêmes forcés, dans *Revue historique*, 648, 2008, p. 819-855.

19. M. Caffiero, *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Rome, 2004.

20. Il s'agit là de l'avant-dernier décret conciliaire, *Decretum super fine concilii et confirmatione a summo pontifice petenda*, cité p. 277 de l'ouvrage de P. Prodi, *Le Christianisme et le monde moderne*, traduction par A. Romano, Paris, 2006. Nous nous

appuyons ici sur le chapitre 11 (« Le Concile de Trente et le droit canon », p. 266-284), ainsi que sur le chapitre 6 (« Notes sur la genèse du droit dans l'Église post-tridentine », p. 147-178).

21. *Ibid.*, p. 279.

22. Cfr. P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori alla moderna separazione tra coscienza e diritto*, Bologne, 2000, p. 280.

certain degré d'autonomie sur le contrôle de la sphère ecclésiastique et l'impulsion romaine à tout centraliser. De ce point de vue la tendance à la persistance, en Europe et au Nouveau Monde, de systèmes de résolution prétridentins des doutes qui s'appuyaient sur l'activité des docteurs des universités et des ordres religieux nous semble paradigmatique de l'importance des enjeux politiques de l'administration des sacrements dans le monde moderne.

Les *dubia* symbolisent en un sens cette restriction de l'espace de pensée et de liberté de la théologie et du droit canon, à la fois avec la centralisation romaine mais aussi avec le développement de la discipline ecclésiastique. C'est aussi en ce sens que l'on peut dire qu'à partir de la seconde moitié du XVI^e siècle, on entre dans les temps des *dubia*.

LES *DUBIA* COMME SOURCE POUR L'HISTORIEN

Une source relativement méconnue

On assiste actuellement à une nouvelle forme d'intérêt de la part des historiens pour les *dubia* ainsi qu'en témoigne notre dossier. Pendant longtemps, l'utilisation de ces documents est restée marginale. L'histoire religieuse était plutôt centrée sur les controverses théologiques et l'élaboration des doctrines religieuses officielles. Cette histoire des idées religieuses ne s'attardait guère sur ces questions précises autour de la validité des sacrements qui semblaient anecdotiques par rapport aux questions doctrinales de l'acceptation ou du rejet de l'efficacité du signe. Les *dubia* apparaissaient comme des affaires internes à l'institution ecclésiastique d'un intérêt mineur. Les historiens ecclésiastiques, eux mêmes formés en

droit canonique, en connaissaient l'importance, mais les envisageaient d'une manière très empirique, adoptant finalement une perspective proche de celle des secrétaires des congrégations romaines soucieux de maintenir la mémoire jurisprudentielle de l'institution²³. De plus dans une approche téléologique de l'histoire de l'Église, les hésitations de l'institution ne constituaient pas un intérêt en soi, et il était même parfois préférable de les occulter²⁴. Quant à ceux qui s'intéressaient aux déviances et à l'anormalité, leur priorité allait aux « hérésies » et aux « erreurs » et non à ces *dubia* qui apparaissaient comme des affaires dénuées de véritables enjeux. L'historiographie des missions s'est néanmoins intéressée de longue date aux *dubia*, nombreux dans les archives missionnaires (par exemple à la Congrégation de Propaganda Fide ou aux Archives romaines de la Société de Jésus) sans néanmoins toujours faire l'effort de se centrer sur la logique même du document²⁵.

Le renouvellement de l'histoire des sacrements a pris d'autres voies, notamment sous l'influence des historiens anglo-saxons, à la suite de John Bossy, et a délaissé pour une bonne part l'histoire institutionnelle qui avait été au centre de l'histoire religieuse²⁶. Ces historiens se sont plus intéressés aux sentiments ou pratiques populaires des fidèles qu'à l'histoire des doctrines officielles. Dans cette perspective, les sacrements devenaient un objet central pour une histoire renouvelée du religieux. En effet, reprenant l'idée augustinienne selon laquelle les sacrements constituent le squelette du corps social dans un univers chrétien, ces historiens ont montré qu'à travers l'étude des relations des populations aux sacrements, on pouvait envisager une histoire de la famille, une histoire des codes sociaux, une histoire des rapports au sacré, une histoire de l'identité individuelle et des

23. On peut citer les historiens jésuites des missions qui ont travaillé sur ces doutes, par exemple J. López Gay, *El matrimonio de los Japoneses. Problema, y soluciones segun un ms. Inédito de Gil de la Mata, SJ (1547-1599)*, Rome, 1964.

24. L'historien jésuite Serafim Leite connaissait bien sûr le dossier de doutes sur le mariage des esclaves au Brésil étudié par Charlotte de Castelnau dans ce dossier, qu'il présente dans son œuvre monumentale sur les jésuites au Brésil, mais il cite à peine la bulle de Grégoire XIII car il préfère masquer tout ce qui concerne les positions esclavagistes des jésuites du Brésil, S. Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*,

t. II, Lisbonne-Rio de Janeiro, 1938, p. 291-298.

25. Voir notamment la thèse de 3^e cycle de Bernard Dompnier, *Missions de l'intérieur et Réforme catholique. L'activité missionnaire en Dauphiné au XVII^e siècle*, Université de Paris I, 1981, malheureusement inédite à ce jour, et son chapitre sur les *facultates*. Voir également le texte de Dompnier dans le présent dossier.

26. Voir le point historiographique de M. P. Holt, *The social history of the Reformation : recent trends and future agendas*, dans *Journal of Social History*, 37, 1, 2003, p. 133-144.

rapports communautaires. C'est le portrait de toute une société à travers l'étude des sacrements dans l'Angleterre des Tudor²⁷. Dans le monde protestant, les pratiques des populations montrent des formes d'attachement à la doctrine de l'efficacité du signe et la difficulté à abandonner les anciens rituels²⁸.

Les apports de cette historiographie sur les sacrements sont essentiels, mettant en lumière des pratiques et des enjeux complexes autour des sacrements et soulignant ainsi un retour nécessaire à une histoire institutionnelle, enrichie de cette perspective d'histoire sociale. Il ne s'agit plus d'étudier la doctrine sur les sacrements en elle-même, mais étudier la manière dont les différents membres de l'institution ecclésiastique, pas toujours concordants entre eux, les fidèles et même les infidèles ou les néophytes usent et abusent de ces sacrements²⁹. Comment l'institution ecclésiastique gère ces pratiques plurielles pour maintenir une unité? Pour ce type de questionnement, les *dubia* apparaissent comme une source privilégiée.

Ce retour à l'histoire de l'institution ecclésiastique s'explique aussi par les apports de l'histoire du droit et de la réflexion du rôle de l'Église dans le processus de modernité en Italie menés par des historiens comme Paolo Prodi et Adriano Prosperi³⁰. Le dynamisme des études sur la dissidence et le contrôle ont contribué à renouveler l'intérêt

des historiens pour ce type de sources aux frontières de la discipline ecclésiastique, du droit canon et de la théologie. L'ouverture aux historiens des archives du Saint-Office en 1998 a eu certainement un rôle important pour mettre en évidence les *dubia circa sacramenta* et à susciter l'intérêt nouveau des historiens pour ces documents. Si les historiens de l'Italie de la Contre Réforme ont eu un rôle moteur dans ce processus, ce renouvellement des perspectives touche désormais l'ensemble du monde catholique. Il faut également évoquer le dynamisme de l'historiographie des missions et des mondes extra-européens où de nouvelles perspectives sont apparues notamment avec la prise en compte de la centralité de l'administration de certains sacrements dans le processus de christianisation³¹ ainsi que des dynamiques de réappropriation indigène des sacrements catholiques³². Nous évoquerons ici quelques repères dans ce renouveau des études sur les sacrements en insistant sur l'utilisation nouvelle des *dubia* par les historiens.

La grande enquête dirigée par Silvana Seidel Menchi et Diego Quaglioni sur les procès matrimoniaux dans les archives ecclésiastiques italiennes publiée en quatre volumes comporte un volume intitulé *Matrimoni in dubbio*³³ qui porte précisément sur les conséquences sociales des nouvelles règles d'administration du sacrement. S'agissant du mariage, on sait que Trente et le

27. D. Cressy, *Birth, marriage, and death : ritual, religion and the life cycle in Tudor and Stuart England*, Oxford, 1997.

28. K. Spierling, *Daring insolence towards God? The perpetuation of catholic baptismal traditions in Sixteenth-Century Geneva*, dans *Archiv für Reformationsgeschichte/Archive for Reformation History* 93, 2002, p. 97-125.

29. Un exemple vient de l'historiographie récente sur le sacrement de la pénitence, cfr. G. Romeo, *Ricerche su confessione dei peccati e inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Naples, 1997; E. Brambilla, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Bologne, 2000; R. Rusconi, *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età moderna*, Bologne, 2002; W. de Boer, *La conquista dell'anima. Fede, disciplina e ordine pubblico nella Milano della Controriforma*, Turin, 2004; V. Lavenia, *L'infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna*, Bologne, 2004.

30. A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Turin, 1996, et P. Prodi, *Le christianisme et le monde moderne...* cit.

31. Voir par exemple, sur le mariage, P. Ragon, *Les Indiens de la découverte : évangélisation, mariage et sexualité*, Paris, 1992. Sur la confession : M. Azoulay, *Les péchés du Nouveau Monde. Les*

manuels pour la confession des indiens XVI-XVIIe siècle, Paris, 1993; D. Dehouve, *L'évangélisation des Aztèques ou le pêcheur universel*, Paris, 2003. Voir aussi l'étude des usages de la confession aux indiens du Pérou dans la pastorale jésuite, et en particulier dans le contexte des campagnes d'extirpation de l'idolâtrie, menée par P. Broggio, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù in Europa e America*, préface de F. Cantù, Rome, 2004.

32. J. C. Estenssoro-Fuchs, *Del Paganismo a la santidad. La incorporación de los Indios del Perú al catolicismo 1532-1750*, Lima, 2003, en particulier le chapitre II, paragraphe 3 («El simio de Dios : los Jesuitas, los sacramentos y el diablo»), p. 194-237). J. C. Estenssoro analyse aussi le combat des Indiens du Pérou pour se voir reconnaître la possibilité de recevoir le sacrement de l'ordination. Cfr. également A. Agnolin, *Jesuitas e Selvagens. A Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc XVI-XVII)*, São Paulo, 2007.

33. S. Seidel Menchi et D. Quaglioni (dir.), *Matrimoni in dubbio. Unioni controverse e nozze clandestine in Italia dal XIV al XVIII secolo*, Bologne, 2001 (*I processi matrimoniali degli archivi ecclesiastici italiani*, 2). Une très récente synthèse sur le mariage, D. Lombardi, *Storia del matrimonio dal Medioevo a oggi*, Bologne, 2008.

décret *Tametsi* constitue une véritable rupture : on passe de la théorie purement consensuelle du sacrement du mariage où, seuls les époux sont nécessaires, à une nouvelle conception du sacrement du mariage où, malgré la réitération de la doctrine consensuelle, le sacrement pour être valable doit désormais être donné en présence du prêtre de manière solennelle. Comme les autres sources judiciaires ecclésiastiques, les *dubia circa sacramenta* sur le mariage permettent à la fois une histoire institutionnelle et sociale, une analyse des rapports entre les normes et les pratiques. À travers ces sources, on peut aborder des thèmes aussi variés que le mariage et la famille, le fonctionnement des juridictions ecclésiastiques, les rapports entre l'Église et les fidèles et le rapport des fidèles avec les tribunaux (l'usage conscient et lucide que les hommes et les femmes font des instruments juridiques et les ressources que le droit leur offre pour résoudre les propres conflits). L'étude de Pierroberto Scaramella sur les mariages mixtes dans ce volume s'inscrit clairement dans cette lignée.

Les travaux sur le baptême se sont également profondément renouvelés³⁴. Il faut souligner ici l'importance des *dubia* dans les travaux d'Adriano Prosperi et des participants de son séminaire sur le baptême³⁵. Cette nouvelle histoire du baptême se présente comme une histoire des relations familiales (notamment de la relation parentale), une histoire de la notion de personne et de l'identité individuelle, une histoire des relations aux dogmes et au sacré. Les *dubia* sont au cœur d'un article, déjà cité, d'Adriano Prosperi sur le baptême où il invite les historiens des mondes extra-européens à s'intéresser à ces sources³⁶. La doctrine de la condamnation des enfants non baptisés est un dogme très impopulaire. Les sanctuaires à répit où les enfants morts nés ressuscitaient le temps de pouvoir être baptisés, apparaissent comme une solution acceptable pour des parents qui refusent que leur enfant soit condamné à errer jusqu'à la fin des temps. Les

dubia du clergé et des simples fidèles autour de la validité des baptêmes dans les sanctuaires à répit sont un témoignage des réactions polémiques des laïcs devant l'avancée de la théologie officielle diffusée par les prédicateurs et de la volonté de contrôle par l'institution de cette piété populaire.

Culture ecclésiastique et pratiques sociales à travers les *dubia*

Les *dubia*, le plus souvent rédigés en latin, sont une affaire de spécialistes qui tentent de réconcilier les façons de faire et l'orthodoxie. Ils sont avant tout un témoignage de la culture ecclésiastique, de son formalisme tatillon, mu par une insatiable volonté d'uniformité et de précision rituelle. Face à une angoisse pour le salut des âmes, les scrupules naissent de la rigidité théologique et de l'extrême formalisation du rituel.

Sources pour l'histoire de l'institution, les *dubia* révèlent la pratique des bureaucraties chargées de contrôler l'orthodoxie et invitent à une histoire de l'Église quand elle doute³⁷. Ces documents révèlent autant le formalisme mais aussi l'ouverture, la prise en compte des problèmes concrets les plus divers, la volonté de faire primer les impératifs de la pastorale sur les règles.

Les *dubia* en montrant les processus de contrôle par l'institution révèlent aussi les pratiques sociales autour des sacrements. Ils sont ainsi dans un jeu d'échanges entre la pratique et les normes. Ils sont comme une interface entre les institutions et les fidèles, clercs ou laïcs. Ce sont des questions qui émanent du «terrain», elles passent par l'institution et en principe, repartent sous la forme de réponses. Ce sont les usages et les abus du sacrement qui sont révélés dans cette source, montrant ainsi que la perception et la manipulation du sacré se révèlent des expériences flexibles, mobile de la part des clercs comme des laïcs. On évoquera quelques uns des multiples thèmes glanés dans les études présentées ici.

Les discussions sur le baptême de nécessité

34. Pour une présentation exhaustive de ce chantier historiographique, nous renvoyons à l'introduction à G. Alfani, Ph. Castagnetti et V. Gourdon (dir.), *Baptiser. Pratiques sacramentelles et pratiques sociales XVI-XX^e siècles*, St-Etienne, 2009.

35. A. Prosperi (dir.), *Salvezza delle anime, disciplina dei corpi. Un seminario sulla storia del battesimo*, Pise, 2006.

36. A. Prosperi, *Battesimo e identità tra Medioevo...* cit.

37. A. Prosperi *Quando dubita la Chiesa*, dans *La Repubblica*, 27 février 2007, article publié après la table ronde organisée par l'Université Roma Tre et l'École française de Rome les 22-23 février 2007 dont nous publions les actes dans le présent dossier.

montrent le rôle central des sages-femmes dans le baptême et sont un témoignage très intéressant de la réticence de l'Église moderne à voir les femmes manipuler le sacré (E. Betta). Les mariages mixtes et les questions autour de la validité du baptême hérétique révèlent une pratique quotidienne de coexistence des confessions, bien loin des anathèmes tridentins (B. Dompnier, P. Scaramella).

Dans le cas des mondes extra-européens, à partir des *Dubia circa sacramenta*, il est possible de saisir des portraits des cultures qui étaient l'objet de l'évangélisation. Les *dubia* montrent très bien la difficulté extrême d'adapter des normes à un milieu physique, humain et culturel qui échappait la plupart du temps à la rigidité des doctrines théologiques et des principes du droit canon. L'implantation du sacrement du mariage s'avère un point d'observation privilégié pour percevoir la construction des sociétés coloniales et esclavagistes (Ch. de Castelnau-L'Estoile). Les *dubia* sont aussi un instrument pour l'autorité pontificale qui les utilisent dans le jeu politique, pour consolider la présence pontificale dans les terres soumises au Patronage (G. Pizzorusso, B. Jeanne, Ch. de Castelnau L'Estoile, P. Broggio) ou pour affirmer la suprématie pontificale sur le gallicanisme réfractaire au contrôle romain (B. Dompnier).

LA GÉOGRAPHIE DES *DUBIA* : «CENTRE» ET «PÉRIPHÉRIES» DE LA CHRÉTIENTÉ

L'originalité de notre volume est de mener conjointement l'étude des *dubia* hors et en Europe, de mêler les études des spécialistes de la péninsule italienne à celles des historiens des mondes missionnaires. La source nous invite à le faire car dans les archives du Saint-Office, les *dubia* ne sont pas classés par lieu géographique mais par type de sacrement. Que nous apporte cette étude simultanée des *dubia* hors et en Europe?

Les *dubia circa sacramenta* circulent entre les différents lieux de la catholicité et Rome. Ils sont à la croisée des expériences des chrétientés locales et

de l'exigence d'unité imposée par le catholicisme. L'analyse de ces doutes permet d'aborder une des questions centrales de l'histoire de l'Église occidentale, à savoir l'intégration par le centre des expériences issues des terrains missionnaires et le maintien de la référence d'unité par les chrétientés locales.

L'historien Peter Brown, dans l'introduction à son œuvre, *The Rise of Western Christendom Triumph and Diversity A. D. 200-1000*, qui synthétise des années de recherches sur le christianisme du premier millénaire, écrit :

Pas dessus tout, les chrétiens adoraient un Dieu qui, par de nombreux aspects, était au dessus de l'espace et du temps. Dieu et ses Saints pouvaient toujours être pensés comme complètement présents au croyant, quel que soit le lieu où il ou elle se trouvait. Dans le monde élevé de Dieu, il n'y avait pas de distinction entre le centre et la périphérie. Selon les mots des actuels habitants de Joazeira (sic), un sanctuaire perché dans un coin éloigné du nord ouest du Brésil, les croyants chrétiens pouvait être sûrs que même s'ils habitaient un bout du monde (qui dans l'Europe occidentale de cette période était concrètement la côte ouest de l'Irlande), ils avaient «le Paradis au dessus de leur tête et l'Enfer sous leurs pieds».³⁸

Selon Peter Brown, la chrétienté du premier millénaire s'est construite comme une succession de micro chrétientés régionales jouissant d'une grande autonomie locale, qui se pensaient dans une totale loyauté avec une chrétienté plus large. Dans la magistrale introduction de son livre, l'historien promène son lecteur de Rome vers l'Afrique du Nord, du Proche Orient aux Îles britanniques, de la Perse à la Gaule, de la Germanie à l'Irlande. Au milieu de cette litanie de lieux, l'intrusion de Joazeiro, petit sanctuaire isolé du nord-est du Brésil, peut sembler incongrue aux antiquisants et aux médiévistes. Pour nous, modernistes et américanistes de surcroît, elle est réjouissante et nous la prenons comme une invita-

38. «Above all, Christians worshipped a God who, in many of his aspects, was above space and time. God and his Saints could always be thought of as fully "present" to the believer, wherever he or she happened to be. In God's high world, there was no distinction between "centre" and "periphery". In the words of the modern inhabitants of Joazeira, a cult site perched in a remote corner of northwest Brazil, Chris-

tian believers could be sure that, even if they lived at the notional end of the world (which in western Europe in this period, happened quite concretely to be the west coast of Ireland) they had "Heaven above their heads and Hell below their feet" », P. Brown, *The rise of western Christendom triumph and diversity A.D. 200-1000*, Cambridge, Mass., 2003, p. 14.

tion à penser l'expansion de la chrétienté du millénaire suivant, à partir des leçons du maître.

Au XVI^e siècle, vivent d'autres barbares et d'autres missionnaires que ceux que Peter Brown étudie. L'idée même de chrétienté latine a laissé place à un monde divisé entre catholiques et protestants. Pour les catholiques, les périphéries de la chrétienté ne sont plus seulement la côte occidentale de l'Irlande mais aussi les rivages d'autres océans. Le monde des chrétiens s'est élargi et compte désormais quatre parties³⁹. Les périphéries de la chrétienté pour les catholiques du XVI^e ne sont pas seulement les horizons lointains. Comme l'a démontré Adriano Prosperi⁴⁰, les Indes, entendues comme métaphore de l'ignorance et de la rudesse culturelle, sont situées aussi en Europe et font l'objet de missions. Les terres gagnées au protestantisme sont aussi des terres considérées comme périphériques qu'il faut ramener vers le centre. Ce centre qui est encore Rome, ou plutôt qui devient progressivement au cours de ce XVI^e siècle troublé, plus que jamais Rome.

La géographie de la terre est diverse, mais que l'on se trouve au Brésil, en Corse ou à Rome, la distance au Ciel est la même. Cette idée simple qui nous est suggérée par la lecture de Peter Brown est lumineuse. Elle permet de penser les rapports entre le centre et les périphéries de la chrétienté, entre la diversité des micro-chrétientés et l'unité de la chrétienté au sens large. L'existence et la circulation des *dubia circa sacramenta* sont un témoignage du projet universaliste catholique qui se fonde sur une relation particulière entre le centre et les périphéries. Rome est le centre, plus ou moins éloigné des différentes périphéries et est chargé de maintenir l'unité. Dans cette géographie catholique, la distance au Ciel est censée être la même de tous les points de la terre. Or le sacrement est un lien qui unit le fidèle à son Dieu, le sacrement doit être unique de tous les points de la terre. Il est perçu par l'Église comme un ferment d'unité dans une chrétienté diverse.

Les différentes études rassemblées ici plaident pour un déplacement des frontières. Emmanuel Betta montre que, en plein XIX^e siècle, pour

résoudre les doutes soulevés par la pratique du baptême de nécessité par les sages-femmes en Europe, le Saint-Office compare leur situation à celle des catéchistes indigènes en Asie qui administrent le baptême. Dans la Rome de la fin du XVI^e étudiée par Boris Jeanne, le franciscain Diego Valadés cherche à faire de la chrétienté de la Nouvelle Espagne un modèle pour l'administration des sacrements en Europe. Dans les cas des mariages mixtes (entre catholique et hérétique) dans l'Europe pluriconfessionnelle, et dans les cas des mariages d'infidèles convertis dans les mondes extra-Européens, on retrouve une même logique à l'œuvre, celle de la primauté de la foi sur le droit. La volonté de favoriser les éventuelles conversions entraîne l'institution à prendre des libertés par rapport aux règles strictes.

Les *dubia circa sacramenta* nous aident à prendre en compte l'ouverture des horizons géographiques dans l'histoire religieuse de l'occident chrétien non pas comme un chapitre en plus à insérer en appendice d'une histoire religieuse de l'Europe mais de saisir le réel changement d'échelle induite par cette ouverture géographique. Les *dubia* montrent que la prise en compte des horizons lointains se fait, comme pour l'Europe, au centre de l'institution, par les mêmes hommes, les mêmes doctrines, les mêmes références, la même culture ecclésiastique. Les *dubia* plaident pour une histoire catholique globalisée, interconnectée et non plus pensée seulement à partir des centres européens et de leurs dépendances périphériques. Il s'agit de repenser l'histoire missionnaire comme une histoire de la mondialisation du catholicisme.

LA JURIDICTION ROMAINE SUR LES SACREMENTS EN PAYS DE MISSION

Missions et papauté

Cette tension vers l'unité se concrétise par la juridiction spirituelle que la papauté cherche à exercer dans les diverses contrées où s'installe l'Église dans une perspective qui est désormais globale. Comme on le sait, le processus par lequel

39. Ainsi que l'écrit le premier secrétaire de la Propaganda Fide en 1631, F. Ingoli, *Relazione delle quattro parti del mondo*, éd. F. Tosi, Rome, 1999.

40. A. Prosperi, «Otras Indias». *Missionari della Controriforma tra*

contadini e selvaggi, dans G. Garfagnini (dir.), *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura. Convegno internazionale di studi (Firenze, 26-30 giugno 1980)*, Florence, 1982, p. 205-234. Voir aussi P. Broggio, *Evangelizzare il mondo...* cit.

la papauté arrive à maîtriser du point de vue juridictionnel l'élan missionnaire est long et incomplet. Après la phase médiévale, pendant laquelle le pape, en tant que pouvoir universel reconnu, envoie des religieux dans l'Orient comme missionnaires et comme ses représentants diplomatiques⁴¹, s'ouvre aux débuts de l'âge moderne une nouvelle phase où la papauté se trouve très diminuée dans ses ambitions universalistes. L'essor de ce qu'on appelle les Églises nationales soutenues par les États, a des conséquences aussi dans l'expansion missionnaire. La délégation au patronage des monarchies ibériques de la gestion de l'évangélisation signifie que les missionnaires et le clergé sont en très large majorité ressortissants de ces états et qu'ils ont un rapport juridictionnel très étroit avec les autorités civiles, qui reçoivent délégation du pape pour envoyer des religieux, pour prélever les dîmes, pour autoriser les déplacements sur le terrain. Pendant le XVI^e siècle, avec une énergie sans cesse décuplée, on assiste à un plus grand effort de l'Église pour récupérer les positions perdues et pour revendiquer sa primauté spirituelle universelle. Ce processus culmine à la fin du XVI^e siècle et au début du XVII^e siècle.

On ne peut pas ici évoquer les détails de ce processus, qui se déroule en même temps que la diffusion à l'intérieur de la catholicité des principes du Concile de Trente, même si dans les sessions conciliaires les missions ont été peu abordées⁴². Ce qui nous intéresse ici, justement dans une perspective de comparaison avec la situation interne à l'Église romaine est de signaler que la récupération de la primauté du rôle du pape n'a pas seulement une signification théologique et politique, dans les rapports entre l'Église et les

États, mais aussi des conséquences concrètes sur les relations entre Rome et les terrains de missions⁴³. Cette volonté de récupération de la primauté pontificale fut facilitée par le fait que les liens ne s'étaient jamais formellement interrompus et pouvaient être renforcés. Ainsi par exemple, les évêques de l'Amérique avaient l'obligation de la visite *ad limina* et de la présentation du rapport sur leur diocèse, même s'ils ne s'étaient jamais rendus à Rome et avaient rarement envoyé leurs *relationes*. La mise en vigueur des prescriptions tridentines ainsi que le contrôle de leur mise en application est l'occasion pour l'Église de démarrer une activité juridictionnelle, même timide et peu efficace, mais pourtant concrète, à travers l'activité de la Congrégation du Concile qui fut créée dans cette optique. Les sacrements sont un des sujets de prédilection de la Congrégation comme le montre bien Benedetta Albani dans sa contribution à ce dossier. De plus, les nonciatures sont chargées de manifester l'intérêt de Rome même pour les affaires religieuses des espaces extra-européens, comme nous informe la contribution de Boris Jeanne à propos de la nonciature de Madrid⁴⁴. Les organismes du gouvernement du pape (congrégations, représentations auprès des cours européennes) fondés au cours du XVI^e siècle sont mis au travail. Leur activité produit un échange de documentation, bulles, brefs, réponses aux «doutes» provenant des missions. Il ne faut pas surévaluer cet échange mais il ne faut non plus le sous-estimer. Le régime du Patronage, s'il a constitué un «écran» entre Rome et les missions, comme l'a défini Jean Delumeau⁴⁵, n'est pas pour autant une barrière infranchissable. Les archives du Saint-Siège ne manquent pas de documentation sur le monde colonial espagnol et portugais,

41. J. Richard, *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Âge*, Rome, 1998 (Collection de l'École française de Rome, 33); L. Codignola et G. Pizzorusso, *Les lieux, les méthodes et les sources de l'expansion missionnaire du Moyen Âge au XVII^e siècle : Rome sur la voie de la centralisation*, dans L. Turgeon, D. Delâge et R. Ouellet (dir.), *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe XVI^e-XX^e siècle / Cultural transfer, America and Europe : 500 Years of Interculturation*, Québec-Paris, 1996, p. 489-512; *Expansione del francescanesimo tra Occidente ed Oriente nel secolo XIII*, Assisi, 1979 et *Alle frontiere della cristianità. I frati mendicanti e l'evangelizzazione tra '200 e '300*, Spolète, 2001.

42. A. Prosperi, *Il Concilio di Trento : una introduzione storica*, Turin, 2001.

43. K. Schatz, *La primauté du pape. Son histoire, des origines à nos*

jours, Paris, 1992; G. Pizzorusso, *La Compagnia di Gesù, gli ordini regolari e il processo di affermazione della giurisdizione pontificia sulle missioni tra fine XVI e inizio XVII secolo : tracce di una ricerca* dans P. Broggio et al. (dir.), *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Brescia, 2007, p. 55-85.

44. Sur le rôle missionnaire des nonces apostoliques au XVII^e siècle, cf. G. Pizzorusso, «*Per servizio della Sacra Congregazione de Propaganda Fide*» : *i nunzi apostolici e le missioni tra centralità romana e Chiesa universale (1622-1660)*, dans *Cheiron*, 30, 1998, p. 201-227.

45. J. Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, 1971, p. 137.

ce qui nous montre que, sinon au niveau juridictionnel, au moins au niveau informationnel les organismes romains étaient à même de connaître la situation missionnaire⁴⁶. On peut évoquer ici le dossier sur le mariage des infidèles, domaine où la papauté du XVI^e siècle légifère à plusieurs reprises comme le montre Charlotte de Castelnau dans son article.

La fondation de la Congrégation « de Propaganda Fide »

Au début du XVII^e siècle, la tentative de la papauté de reprendre en main le contrôle sur les missions franchit une étape fondamentale avec la fondation de la Congrégation *de Propaganda Fide* (1622)⁴⁷, l'organe de gouvernement missionnaire de la Curie, dont la création avait été toujours ajournée malgré plusieurs projets et tentatives. La situation missionnaire au début du siècle est désormais modifiée par l'engagement colonial d'une nouvelle puissance catholique, la France, et par l'apostolat actif de plusieurs ordres réguliers qui offrent une base de recrutement désormais diversifiée même au niveau national⁴⁸. Le point qui nous intéresse ici est l'organisation bureaucratique et institutionnel de ce nouvel organisme. Pour chercher à comprendre les itinéraires des *dubia circa sacramenta* dans les méandres de la Curie il nous faut tenter de formuler une définition, même « souple », des compétences institutionnelles. En principe il n'y a pas de limites géographiques à la juridiction de la congrégation. La Propagande doit s'occuper de toutes les affaires concernant les missions envers les infidèles, les hérétiques, les schismatiques dans les quatre continents, ainsi que dans ces régions de la catho-

licité où il y a besoin d'une activité apostolique pour renforcer la foi (les missions intérieures en France en sont un exemple évident). En réalité, la juridiction du dicastère missionnaire ne fut pas si absolue, et il dut travailler en harmonie avec les compétences des autres congrégations. Au cours des premières décennies de son activité, on assiste à une redéfinition de ces compétences qui tient compte de la réalité composite de l'Église universelle et des rapports de force à l'intérieur de la Curie romaine. Notre hypothèse de travail est que cette redéfinition se fonde sur deux axes principaux.

Le premier se rattache à ce qu'on pourrait appeler la caractérisation « tridentine » des espaces missionnaires. Par exemple l'Amérique espagnole est un territoire de mission où la structure institutionnelle de l'Église est bien formée avec plusieurs diocèses dans lesquelles on a introduit les principes du Concile de Trente que le clergé et les évêques cherchent à appliquer. Les questions qui surgissent au cours de l'activité spirituelle auprès des *indios* sont couvertes par les facultés et l'autorité des évêques, qui en cas de nécessité peuvent aussi avoir recours à Rome auprès de la Congrégation du Concile, parfois à travers la Nonciature de Madrid, dans le contexte du Patronage, comme on peut le constater par les présentations de Benedetto Albani et Boris Jeanne. Ces territoires échappent à la juridiction de la Propagande. Celle-ci s'exerce plutôt là où la hiérarchie catholique manque, là où elle est insuffisamment présente et où il n'y a pas encore la possibilité de réaliser une église « formée » d'après les principes tridentins, ou encore là où les catholiques sont une mince minorité. Dans ces espaces missionnaires, il est souvent difficile sinon impossible ou

46. Sur ces thématiques, on peut se reporter aux travaux de G. Pizzorusso et M. Sanfilippo, *L'America iberica e Roma fra Cinque e Seicento : notizie, documenti, informatori*, dans M. Sanfilippo, A. Koller et G. Pizzorusso (dir.), *Gli archivi della Santa Sede e il mondo asburgico nella prima età moderna*, Atti del seminario internazionale di Acquapendente, 11-12 ottobre 2002, Viterbe, 2004, p. 73-118; G. Pizzorusso et M. Sanfilippo, *Dagli indiani agli emigranti. L'attenzione della Chiesa romana al Nuovo Mondo, 1492-1908*, Viterbe, 2005 (*Quaderni dell'Archivio Storico dell'Emigrazione Italiana*, 1). Les recherches de Albani et Jeanne montrent aussi comme la richesse des sources de l'Archivio Segreto Vaticano va bien au delà des indications, pourtant encore très précieuses, fournies par C. R. Fish, *Guide to the materials for American history in Roman and other Italian archives*, Washington D.C., 1911 et par

L. Pasztor, *Guida delle fonti per la storia dell'America Latina negli archivi della Santa Sede e negli archivi ecclesiastici d'Italia*, Cité du Vatican, 1970.

47. J. Metzler (éd.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, 3 vol., 5 tomes, Rome-Fribourg-Vienne, 1971-1975; G. Pizzorusso, *Agli antipodi di Babele. Propaganda Fide tra immagine cosmopolita e orizzonti romani (XVII-XIX secolo)*, in L. Fiorani e A. Prosperi (éd.), *Roma la città del papa. Vita civile e religiosa dal Giubileo di Bonifacio VIII al Giubileo di Papa Wojtyła*, Turin, 2000 (*Storia d'Italia. Annali*, 16), p. 476-518.

48. G. Pizzorusso, *Il papato e le missioni extra-europee nell'epoca di Paolo V. Una prospettiva di sintesi*, dans A. Koller (éd.) *Die Aussehenbeziehungen des Römischen Kurie unter Paul V. (1605-1621)*, Tübingen, 2008, p. 367-390.

encore contraire aux nécessités de l'implantation de l'Église, d'adopter les principes tridentins. Pour des raisons de communication linguistique ou de conflit avec les coutumes locales, ou à cause de l'opposition des autorités civiles, les églises locales ne peuvent pas exiger des convertis le strict respect des règles édictées par l'Église. Dans ces territoires, la législation ordinaire de l'Église ne peut pas être adoptée, ce qui soulève très souvent de la part des missionnaires des «doutes» sur leurs pouvoirs spirituels (les *facultates* apostoliques). C'est en principe la Propagande qui est l'organisme destinataire de ces *dubia* auxquels il est souvent nécessaire de répondre par la concession des pouvoirs spirituels particuliers ou exceptionnels dont aucun prêtre ne pourrait jouir dans des situations «normales», mais qui sont nécessaires aux missionnaires. En ce sens les espaces missionnaires sont le règne de l'exception, de la déviation de la norme, des cas particuliers. Comme l'a écrit Eutimio Sastre Santos, «la géographie de la Propagande est le terrain du privilège. Ce qui n'est pas possible dans la géographie ordinaire de la chrétienté, le sera dans celle de la Propagande»⁴⁹. Cela n'exclut pas que la Propagande intervienne dans des territoires où les décrets tridentins ont été promulgués. Par exemple la condition des catholiques peut changer comme en Irlande où, comme le rappelle aussi Bernard Dompnier dans sa présentation, après l'introduction des décrets tridentins la persécution anglaise au XVII^e siècle a limité la liberté des catholiques et frappé durement la hiérarchie épiscopale. De plus, il y a aussi les zones de frontière où, comme le dit encore Dompnier, la proximité entre catholiques et «hérétiques» produit une «complexité des situations» que l'Église doit examiner avec grande attention⁵⁰. Par conséquent, en adoptant, même de façon souple, ce critère d'identification des espaces de compétence de la Propagande, il faut toujours vérifier si l'introduction des décrets tridentins dans un territoire a été effective ou si

elle est restée sous forme de projet, comme dans le cas du Malabar évoqué dans la présentation de Giovanni Pizzorusso.

Cette tentative de définir une «géographie» juridictionnelle des missions, qui demanderait beaucoup plus de nuances et de précisions, doit aussi prendre en compte le second axe que nous considérons extrêmement important et utile pour la définition des compétences bureaucratiques romaines sur les *dubia*, c'est-à-dire la juridiction du Saint-Office. L'Inquisition «Romana e Universale», tout en étant la suprême instance de jugement pour les questions d'hérésie et de morale, est directement concernée par les *dubia* qui arrivent des missions et par l'octroi des facultés apostoliques, et de depuis le XVI^e siècle. Après 1622 et la fondation de la Propagande, le Saint-Office s'engage dans un bras-de-fer avec le nouveau dicastère pour garder ce pouvoir que les responsables de la Propagande (en particulier le secrétaire Francesco Ingoli) voudraient lui soustraire avançant l'argument d'une meilleure connaissance de la réalité des milieux missionnaires. L'Inquisition obtient gain de cause, grâce au soutien presque constant du pape. Elle refuse de céder ainsi à la Propagande l'évaluation des questions sur la morale, c'est-à-dire sur les aspects relatifs à la discipline de la pratique religieuse. L'Inquisition rejette la proposition faite par le secrétaire de la Propaganda Fide, Ingoli, de n'adresser au Saint-Office que les questions théologiques relatives aux dogmes de la foi afin, disait-il, de partager la lourde tâche de la gestion des *dubia* qui souvent restaient sans réponse pendant des mois, voire des années⁵¹. Voyons alors comment se déroule le travail de la bureaucratie pontificale.

Les *dubia* dans les bureaux et les archives romaines : les processus décisionnels

Tous les *dubia*, parmi lesquels les *dubia circa sacramenta* (en particulier sur le baptême et le

49. «La geografía de Propaganda es el terreno del privilegio. Lo que no es posible en la geografía común de la Cristiandad, lo será en la de Propaganda». E. Sastre Santos, *La apertura del Archivo del Santo Oficio y su relación con el Archivo de Propaganda Fide, enero 1998*, dans *Euntes Docete. Commentaria Urbaniana*, 51, 1998, p. 203.

50. Le thème de la frontière a été fréquenté souvent par les historiens des missions, cfr. par exemple le dossier *Les frontières de la mission* dans *Mélanges de l'École française de Rome, Italie et*

Méditerranée, 111, 1, 1999; E. Andor et I. G. Toth (dir.), *Frontiers of faith. Cultural exchange in Europe, 1400-1750*, Budapest, 2001 et l'étude d'un cas particulier, C. Povero, *Missioni in terra di frontiera. La Controriforma nelle Valli del Pinerolese. Secoli XVI-XVIII*, Rome, 2006. Voir aussi D. Deslandres, *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVII^e siècle*, Paris, 2003.

51. Explications plus complètes et bibliographie dans le texte de Giovanni Pizzorusso dans ce dossier.

mariage) constituent la *magna pars*, sont adressés par les missionnaires à la Propagande, qui les remet au Saint-Office avec la documentation à l'appui (lettre du missionnaire en original ou en copie, mémoires avec les précédents ou les cas semblables arrivés dans d'autres pays...). Le Saint-Office confie le dossier aux consultants qui produisent leur «vœu» (*votum*) et enfin la décision est renvoyée à la Propagande qui la transmet aux missionnaires. Le plus souvent le Saint-Office retient les pièces originales (ce qui explique les centaines de volumes de documents au sujet des missions présents dans les Archives de l'Inquisition)⁵², mais la Propagande conserve des copies des documents ou des «vœux». En effet, il semble que c'est surtout au dicastère missionnaire de conserver la mémoire historique de cette activité juridictionnelle et de la rendre disponible le cas échéant⁵³, ce qui se réalise par la rédaction de collections de jurisprudence précieuses pour les fonctionnaires. La complexité de ce système, qui ne se simplifie partiellement qu'au XVIII^e siècle avec l'*Udienza* du secrétaire de la Propagande auprès du pape, a favorisé la production d'un énorme corpus documentaire, dont on a pu réaliser l'importance après l'ouverture des Archives de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi en janvier 1998.

Pour les questions dogmatiques et morales, les sources missionnaires du Saint-Office sont donc complémentaires de celles de la Propagande surtout si l'on est intéressé par la perception que les autorités romaines, dépositaires de l'interprétation de l'orthodoxie, avaient des périphéries missionnaires où l'on devait passer outre des principes désormais acquis en Europe afin d'attirer et de retenir dans la foi le plus grand nombre possible de convertis. Cependant, aux yeux de l'institution, une attitude trop souple n'était pas toujours

souhaitable : les privilèges des missionnaires pouvaient aisément se transformer en abus et les religieux avaient du mal à justifier leur comportement. Même si souvent les réponses aux doutes sont élaborées sous la forme d'instruction générale, le critère déterminant était celui de décider au cas par cas, en suivant un processus analogique. Dans ces décisions, l'empreinte du Saint-Office, de son attitude juridique, est très marquée et se confronte avec la diversité contenue dans les *dubia* des missionnaires, diversités de contextes géographiques, mais encore plus, de traditions, de langues, d'ethnies, de rites et de situations individuelles par rapport à la conversion (convertis, *convertendi*, baptisés fils de «barbares»...). Cette variété est d'autant plus grande que les situations évoluent : les migrations, par exemple, peuvent modifier l'état religieux d'une région. Ainsi, l'arrivée en Istrie de quelques Morlaques (population de langue néo-latine originaire de la Roumanie, établie parmi les Slaves et émigrée au XVI^e et au XVII^e siècle en Dalmatie) suscite des doutes car on les soupçonne en 1686 de n'être pas baptisés⁵⁴. Les migrations de colonisation dans l'Amérique du Nord, ou encore des déportations dans le Nouveau Monde des esclaves africains, dont les religieux sont parfois les propriétaires, peuvent susciter de nouveaux doutes⁵⁵. Cette image très variée et kaléidoscopique qui arrive des missions, est enregistrée par la Propagande qui fonctionne comme un centre d'information en contact direct avec les religieux sur le terrain. Cette fonction d'information se perçoit dans le travail mené en collaboration par les deux dicastères.

Il faut aussi considérer que les consultants du Saint-Office examinent les doutes missionnaires dans le même contexte que ceux qui arrivent des diocèses de la catholicité et, par conséquent, ont

52. A. Cifres, *L'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede a dieci anni dall'apertura : stato attuale e prospettive per il futuro*, présentation au Colloque *A dieci anni dall'apertura dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della fede : storia e archivi dell'Inquisizione* (Rome, 21-23 février 2008), actes en préparation.

53. Dans les Archives de la Congrégation de Propaganda Fide une série de correspondance de l'assesseur du Saint-Office avec le secrétaire de la Propagande fait état de cette collaboration, *Biglietti [dell'assessore] del Sant'Offizio* (12 volumes de 1671 à 1892, avec 5 volumes d'index); voir aussi G. Pizzorusso, *Sa-*

cra Congregazione «de Propaganda Fide» dans A. Prosperi (dir.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, Pise, vol. III, à paraître; détails supplémentaires sur les fonds d'archive dans le texte de Giovanni Pizzorusso dans ce dossier.

54. Archives de la Congrégation de la Doctrine de la Foi, *Sant'Offizio, Dubia circa Baptismum*, vol. I (1618-1698), ff. 497r-500v. Sur l'esclavage se référer aux contributions de Charlotte de Castelnau et de Giovanni Pizzorusso dans ce dossier.

55. G. Pizzorusso, *La Chiesa cattolica e le «nationes» : etnie autotone, etnie migranti*, dans G. Pizzorusso et M. Sanfilippo, *Dagli indiani agli emigranti...* cit., p. 7-22.

une vision comparative, de l'administration des sacrements dans une tension constante entre la volonté de *reductio ad unum* et la nécessité de tenir compte de la variété des situations. En proposant le thème de ce colloque, nous nous sommes inspirés de cette vision comparée qu'on peut avoir à partir de la documentation du Saint-Office sur un sujet aussi central que les sacrements. Mais évidemment cet effort comparatif se nourrit des données documentaires qui sont produites par l'activité juridictionnelle des autres congrégations romaines (notamment celles de la Propagande et du Concile) et des nonciatures apostoliques. Dans le contexte de la curie romaine, c'est donc aux archives de ces institutions, qui, hormis celle du Saint Office et la Propagande, sont réunies dans les Archives Secrètes du Vatican qu'il faut s'adresser dans une perspective de comparaison entre la catholicité établie et le monde missionnaire sur le thème des sacrements dont les premiers résultats sont présentés dans ce dossier.

L'ARCHITECTURE DU DOSSIER

La composition de ce dossier sur les *dubia circa sacramenta* reflète la structure de la rencontre tenue à l'Université de Roma Tre en 2007 qui fut pensée comme l'occasion de rencontre entre spécialistes de l'Italie et de l'Europe et spécialistes des missions extra-européennes. La perspective que nous avons choisie est néanmoins de privilégier l'histoire des missions catholiques dans le continent américain que les trois éditeurs de ce dossier ont pour terrain en commun. On a estimé que l'aspect institutionnel, bien connu pour ce qui concerne la circulation des *dubia* à l'intérieur de la catholicité, l'était moins pour les territoires où l'église locale est encore totalement ou partiellement missionnaire. C'est pourquoi nous avons conçu deux parties : la première relative aux organismes juridictionnels romains chargés de traiter les *dubia*, la seconde consacrée à des études de cas particuliers.

Au groupe d'études « institutionnelles » appartiennent les trois premières présentations qui ont des objectifs en commun : mettre en évidence l'intérêt de cette documentation (les facultés apostoliques et les *dubia* relatifs aux sacrements); expliquer en détail les mécanismes d'information et de décision et les rôles des différentes institutions; montrer combien ces processus de la part

des organes de la Curie romaine sont révélateurs du rapport culturel entre l'évangélisation et les diverses réalités locales des missionnés.

Bernard Dompnier a fouillé les sources de la Propagande qui informent sur la collaboration entre le dicastère missionnaire et le Saint-Office pour examiner des sacrements administrés par les religieux à des convertis dans l'Europe protestante et les problèmes qu'elle posait. Pour les territoires missionnaires extra-européens Giovanni Pizzorusso, après avoir parcouru l'histoire de la concession des facultés apostoliques comme instrument juridique de l'évangélisation et opéré une reconstruction des rapports entre la Propagande et le Saint-Office à propos du pouvoir décisionnel sur les *dubia* provenant des missions extra-européennes, utilise les sources de ces deux institutions pour dresser un cadre d'ensemble des *dubia circa sacramenta* qui porte surtout sur le baptême et le mariage. Benedetta Albani met au profit sa large enquête sur les sources de la Congrégation du Concile pour montrer l'activité juridictionnelle de celle-ci dans les territoires de l'Amérique espagnole où les décrets tridentins étaient promulgués par les évêques, qui cherchaient à les appliquer et à les faire observer par les fidèles d'origine espagnole ainsi que par les indiens encadrés par les missionnaires. À ce premier groupe d'études, il faut adjoindre le commentaire de Antonino Colajanni qui présente le questionnement de l'anthropologue sur ce sujet.

Dans la seconde partie d'études de cas, trois sacrements ont été privilégiés : le baptême, le mariage et la confession. Ils ont été choisis parce qu'ils sont à la base non seulement de la transmission du christianisme et de la culture européenne aux Amériques à partir du début de la colonisation mais aussi de l'œuvre de nouvelle évangélisation de l'Europe catholique qui s'amorce surtout à partir de la conclusion du Concile de Trente.

La partie formée d'études de cas est structurée selon un schéma binaire qui juxtapose des études consacrés au Nouveau Monde à celles qui portent sur les problématiques soulevées par l'administration des sacrements dans l'Europe catholique ou dans les régions de contact entre catholiques et réformés. Il s'agit moins ici de proposer une comparaison des pratiques et des doutes autour des sacrements en Amérique et en Europe que de

montrer le type d'études que ces documents des *dubia* permettent. Le dossier comprend l'étude de Boris Jeanne sur les discussions sur les baptêmes de masse dans le Mexique au XVI^e siècle et l'analyse de Emmanuel Betta sur le baptême de nécessité dans l'Europe du XIX^e et XX^e siècle; Charlotte de Castelnaud pour sa part examine les prises de position du pape au sujet des doutes sur le mariage des infidèles au XVI^e siècle, alors que Pierroberto Scaramella étudie la question des mariages mixtes dans les contextes italien et européen au long de l'époque moderne; enfin Vincenzo Lavenia consacre sa présentation à l'administration de la confession et de l'eucharistie aux hérétiques condamnés à mort par l'Inquisition et Paolo Broggio s'intéresse aux modalités d'administration de la confession auprès des *indios* aux XVI^e et XVII^e siècles. À ces deux dernières études s'ajoute le commentaire de Miriam Turrini qui, en mettant en relation les deux côtés de l'Atlantique, considère de façon critique la problématique générale de l'administration de la pénitence à partir de la perspective des problèmes suscités par la typologie des destinataires de la confession et du développe-

ment de la casuistique entre les XVI^e et XVII^e siècles.

Aux termes de cette introduction, nous tenons à exprimer notre gratitude à l'École française de Rome et au Dipartimento di studi storici geografici antropologici de l'Università Roma Tre pour leur généreux soutien à ce projet et, en particulier, à Brigitte Marin, Francesca Cantù et Jean-François Chauvard. Nous y associons l'UMR 8168, «Mondes Américains, Sociétés, Circulations, Pouvoirs» et l'Université Paris Ouest-Nanterre qui a porté une aide financière. Nous voulons, enfin, remercier vivement les intervenants au séminaire de février 2007 qui avaient bien voulu animer la discussion, mais qui n'ont pas eu la possibilité, à notre regret, d'envoyer un texte écrit : Stefania Nanni, Silvana Seidel Menchi, Gérard Delille, Adriano Prosperi, Francesca Cantù et Giovanni Romeo. Nos remerciements vont aussi à ceux qui ont participé à la table ronde préparatoire organisée en mai 2005 : Manuela Carneiro da Cunha, Antonietta Tomasini, Boris Jeanne, Antonino Colajanni, Stefania Nanni et le regretté István G. Tóth.

Paolo BROGGIO
Charlotte DE CASTELNAU-L'ESTOILE
Giovanni PIZZORUSSO