



HAL
open science

Tensions et conflits autour des missions chez les capucins du XVIIe siècle

Bernard Dompnier

► **To cite this version:**

Bernard Dompnier. Tensions et conflits autour des missions chez les capucins du XVIIe siècle. Religione, conflittualità e cultura. Il clero regolare nell'Europa d'antico regime, Jun 2004, Teramo, Italie. pp.159-184. halshs-00669264


HAL Id: halshs-00669264

<https://shs.hal.science/halshs-00669264>

Submitted on 12 Feb 2012

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.

| Informations sur le(s) auteur(s) | |
|---|---|
| Prénom et NOM de l'auteur | Bernard DOMPNIER |
| Laboratoire |  Centre d'Histoire « Espaces et Cultures » |
| Affiliation CHEC | Clermont Université, Université Blaise Pascal, EA 1001, Centre d'Histoire « Espaces et Cultures », CHEC, BP 10448, F-63000 Clermont-Ferrand |
| Informations sur le dépôt | |
| Titre Sous-titre du texte | « Tensions et conflits autour des missions chez les capucins du XVIIe siècle » |
| Texte présenté à l'occasion de | Seminario dell'Università di Teramo |
| le | 2004-06 |
| Publié sous la direction de | M.C. Giannini |
| Publié dans | <i>Religione, conflittualità e cultura. Il clero regolare nell'Europa d'antico regime</i> |
| Lieu, éditeur, volume, n°, date, pagination | Roma, Bulzoni, 2006, <i>Cheiron. Materiali e strumenti di aggiornamento storiografico</i> , 43-44, p. 159-184 |
| Résumé en français | L'activité apostolique n'occupe qu'une place limitée dans les Constitutions des capucins, même après leurs révisions du XVIIe siècle, l'accent étant plutôt mis sur la pauvreté et l'intensité de la vie spirituelle. Aussi le développement des missions ne se fait pas sans hésitations et tensions internes, les autorités de l'ordre craignant que les religieux qui y participent ne s'écartent trop de l'observance régulière et mettent de la sorte leur propre salut en danger. Fondamentalement deux approches de la vie religieuse s'opposent. Les tenants de la première (Santi Tesaurò par exemple) procèdent à une lecture juridique de la Règle ; ceux de la seconde, représentée surtout dans les pays de coexistence confessionnelle, opèrent une lecture spirituelle des textes et estiment que l'ordre doit pleinement participer à la reconquête catholique, y compris par l'exercice de la confession et par la pratique des missions « apud fideles ». |
| Résumé autre langue | |
| Mots-clés | histoire religieuse ; catholicisme ; histoire moderne ; reconquête catholique ; missions;capucins ; Yves de Paris ; Santi Tesaurò |

Tensions et conflits autour des missions chez les capucins du XVIIe siècle

L'historiographie souligne traditionnellement que la plupart des ordres religieux font preuve d'un grand zèle missionnaire au XVIIe siècle, rappelant notamment que les supérieurs de la Compagnie de Jésus, bien loin de manquer de vocations pour les terres lointaines, doivent modérer l'enthousiasme des pères et refuser à beaucoup le départ auquel ils aspirent. L'abondant fonds des *Indipetae*, qui commence à être exploité méthodiquement, porte témoignage de l'attrait pour l'apostolat qu'expriment certains jésuites à travers des suppliques parfois renouvelées à plusieurs reprises. Depuis quelques années toutefois, des recherches invitent à nuancer ce tableau général et à considérer que les activités apostoliques ne suscitèrent pas toujours et partout un engouement comparable. En particulier, les missions intérieures rencontrèrent parfois des réticences et suscitèrent des débats, voire des conflits internes¹. Toujours chez les jésuites, la série d'instructions et de lettres que le général Claudio Acquaviva adresse aux provinciaux sur ce sujet entre 1590 et 1609 pour inviter à une relance de l'apostolat atteste que l'engagement des pères est loin de répondre aux attentes des autorités centrales. A plusieurs reprises, Acquaviva insiste sur la nécessaire mobilisation de l'ensemble des forces de la Compagnie : l'état religieux de l'Europe traduit la poussée des forces de Satan, qui appelle une vive riposte. La profession de la Compagnie est « d'aller où on voit le plus grand besoin et où la nécessité des âmes appelle au secours », et non de satisfaire seulement l'attente de « quatre dévotes » près du collègue. En 1609, l'exhortation est particulièrement pressante : « Considérez attentivement si c'est le moment de se tenir dans les chambres, ou sur les livres, et non pas plutôt d'en sortir pour aller chercher les âmes »².

De récents travaux suggèrent que les réticences à l'égard des missions se rencontrent à la même époque hors de la Compagnie de Jésus, y compris au sein d'autres ordres fortement engagés dans l'apostolat. Dans leurs rangs aussi, l'unanimité fait défaut à propos des missions intérieures, phénomène peut-être méconnu pour la seule raison que l'historiographie des réguliers - longtemps occupée principalement à la mise en évidence des services qu'ils avaient rendus à l'Église - ne pouvait en faire un objet d'étude. Le cas des capucins mérite, à cet égard, de retenir l'attention³. L'ordre est connu pour un certain nombre d'entreprises dans les territoires extra-européens, tels le Levant ou le Congo, mais surtout pour ses expéditions en terre protestante, notamment en France, dans les cantons suisses ou, plus généralement, dans les contrées alpines où la Réforme s'était implantée⁴. Mais l'on sait rarement que l'activité des missionnaires au milieu des « hérétiques » fut l'objet d'âpres débats internes, car elle apparaissait à certains comme incompatible avec les observances. De surcroît, les positions adoptées sur cette question varièrent selon les provinces de l'ordre. Ce type de conflictualité revêt de la sorte un intérêt particulier pour l'historien puisque, à travers les débats sur l'apostolat, il révèle l'affrontement de plusieurs définitions de l'identité capucine, tributaires pour partie au moins de la diversité des contextes et des expériences.

1. Le défi d'une modalité nouvelle de l'apostolat

Les Constitutions des capucins, qui se présentent comme un commentaire de la Règle franciscaine, contiennent comme elle des développements relatifs à l'activité apostolique des frères.

¹ Approche stimulante de cette question par P. BROGGIO, *La questione dell'identità missionaria nei Gesuiti spagnoli del XVII secolo*, in « Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée », 115 (2003), pp.227-261.

² Outre P.Broggio, déjà cité, voir B. DOMPNIER, *La Compagnie de Jésus et la mission de l'intérieur*, in *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, sous la dir. de L. Giard et L. de Vaucelles, Grenoble, 1996, pp.155-179.

³ Les réticences à l'égard des missions ont particulièrement été relevées par Ch. GAUTHIER, *L'activité missionnaire en frontière de catholicité. L'exemple du Valais et de l'ancienne Rhétie (1550-1650)*, thèse de doctorat, Universités de Montréal et de Clermont-Ferrand, 2002, dactyl. Voir aussi pour la même région G. BERBENNI, *Problemi interni all'ordine dei frati minori cappuccini nella « Visita apostolica » alle missioni della Rezia da parte del P. Marino da Cavallase (1639-1640)*, Roma, 1982 (inédit).

⁴ Pour un panorama d'ensemble des missions des capucins, on consultera particulièrement ROCCO DA CESINALE, *Storia delle missioni dei cappuccini*, Paris-Roma, 1867-1873, 3 vol.

Toutefois, les missions n'y sont pas mentionnées explicitement dès les origines. Le premier texte législatif – les ordonnances d'Albacina de 1529 – évoquent certes la prédication, mais très brièvement, pour inciter les supérieurs à employer les prédicateurs toute l'année et pour recommander à ceux-ci une éloquence simple, un style de vie exemplaire et un attachement à la pauvreté. Aucune allusion n'est faite à l'envoi de religieux pour convertir les « Sarrasins », contrairement à la Règle franciscaine de 1223. Toutefois, les ordonnances de 1529 ne se présentent pas comme de véritables Constitutions, mais plutôt comme la présentation du programme de réforme qui est celui du premier groupe de capucins ; en aucun cas, il n'est question d'aborder l'ensemble des aspects de la vie franciscaine. En revanche, à partir des Constitutions de 1536 - qui, les premières, épousent le plan de la Règle – l'apostolat apparaît comme une activité des frères. Deux passages, principalement, traitent de cette question. Le chapitre IX, tout entier consacré à la prédication, développe les grands thèmes déjà esquissés en 1529, sur lesquels les versions ultérieures des Constitutions apportent quelques précisions complémentaires, mais sans modifier de manière substantielle les orientations ainsi définies dès les origines : le ministère de la prédication n'a d'autre objectif - conformément à la Règle franciscaine – que d'annoncer Jésus-Christ crucifié et d'inviter à la pénitence ; il sera exercé par des frères solidement formés, témoignant d'une grande humilité et d'un attachement irréprochable à la pauvreté, dont la vie même contribue à l'édification des fidèles. Pour sa part, le chapitre XII des Constitutions de 1536 reprend la thématique de l'apostolat auprès des Infidèles ; mais elle figure alors au milieu d'exhortations diverses conclusives (il s'agit du dernier chapitre de la Règle) ; le propos est centré sur le zèle missionnaire que pourraient manifester certains frères, dont le départ est remis à la décision des supérieurs ; ceux-ci, de leur côté, sont invités à ne pas raisonner avec pusillanimité en cette matière. Le même passage distingue encore deux types d'Infidèles, ceux qui sont doux et prêts à recevoir la foi, tels « quelli novamente ritrovati da Spagnoli o portugalesi ne le Indie », et ceux qui « defendono la lor maledetta secta » par les armes et sont prêts à infliger des tourments aux missionnaires : les Turcs et autres Sarrasins⁵. Dans sa brièveté, le texte témoigne à la fois d'une fidélité à François pour l'apostolat auprès des musulmans et de la prise en considération du nouveau champ d'action que représente le Nouveau Monde. Toutefois, la mission, que les Constitutions de 1536 réservent à quelques religieux zélés, ne constitue pas une préoccupation centrale pour les capucins à cette étape de leur histoire ; la priorité est accordée à un respect scrupuleux des observances, à une application sans faille de la règle de pauvreté et à l'intensité de la vie spirituelle.

Sur ce point, les révisions successives du texte des Constitutions n'apportent pas de notable changement. Le plus important survient en 1608, lorsque le développement consacré à l'apostolat est placé en tête du chapitre XII au lieu d'être noyé en son sein parmi d'autres questions. Bien que le contenu ne soit pas significativement modifié, une telle mise en exergue témoigne peut-être toutefois d'un intérêt renforcé pour l'activité missionnaire⁶. Il est vrai que le contexte s'est sensiblement modifié depuis les Constitutions de 1536 ; notamment, les capucins ont été autorisés à se répandre hors de la péninsule italienne en 1574, décision qui leur a ouvert d'une part la possibilité de participer à la conversion des Indiens d'Amérique en leur permettant de se répandre en Espagne et au Portugal, et les a mis d'autre part au contact de contrées majoritairement protestantes. De son côté, le chapitre IX est également remanié en 1608, lui aussi dans la forme plus que sur le fond. Il s'ouvre désormais par les paragraphes dédiés à la préparation des étudiants à la prédication, avant de s'arrêter sur les prédicateurs eux-mêmes et leur fonction. Les thématiques sont à peu près inchangées depuis les documents originels de l'ordre, mais les développements – qui gagnent en ampleur – se font plus précis. Rappelant ce que doit être le contenu de la prédication et le style convenable, le texte s'arrête tout particulièrement sur le comportement des prédicateurs, en une série de paragraphes qui convergent tous vers une même idée, l'observance aussi étroite que possible des obligations communes des religieux, en dépit des exigences particulières de l'apostolat : participation à la vie commune, aux jeûnes et aux offices hors des temps d'activité à l'extérieur du couvent ; respect strict de la pauvreté par le refus des rémunérations, des repas « superflui e sontuosi », des dons de livres ou de tissus. Enfin, il est recommandé à chacun de se retirer régulièrement dans la solitude pour la prière et l'oraison, en particulier dès la fin du cycle de sermons. Les prédicateurs imiteront

⁵ Les Constitutions successives de l'ordre ont été réunies en un volume, facilitant la comparaison des textes : *Constitutiones Ordinis fratrum minorum capuccinorum saeculorum decursu promulgatae*, I, *Constitutiones antiquae. 1529-1643*, Rome, 1980. Voir aussi VENANTIUS A L'ISLE-EN-RIGAUD, *Monumenta ad Constitutiones ordinis fratrum minorum capuccinorum pertinentia*, Rome, 1916.

⁶ *Constitutiones, op.cit.*, pp. 273-274.

ainsi Jésus-Christ, « il quale dopo havere orato sul Monte discendeva nel Tempio a predicare ; anzi scese dal Cielo in Terra per salvare l'anime »⁷. A travers ces prescriptions, transparait le souci d'encadrer solidement l'activité apostolique, de manière à ce que le mode de vie défini originellement et entièrement conçu au service de la perfection personnelle ne soit pas subverti par les ministères auprès des fidèles. De plus, si les Musulmans sont mentionnés (par fidélité à François d'Assise), et si les Indiens sont évoqués (comme une extension nouvelle de la catégorie des Infidèles), rien n'est dit d'un éventuel engagement au service de la conversion des hérétiques. A fortiori, les missions dans les campagnes, que les jésuites pratiquent déjà depuis un demi-siècle à l'époque des Constitutions capucines de 1608, et auxquelles le Général Claudio Acquaviva les exhorte vivement au même moment, sont totalement ignorées par ces mêmes Constitutions. Les nouvelles éditions qui en sont données en 1638 et en 1643 n'infléchissent nullement la formulation.

Bien que les textes fondamentaux ne poussent pas les religieux vers l'apostolat, un certain nombre de capucins manifestent très tôt leur souhait de participer à l'activité missionnaire. Dès les premières décennies, beaucoup veulent se diriger vers le monde musulman, parfaitement conscients du risque d'y mourir martyrs, ce qu'ils conçoivent comme un couronnement de la rupture avec le monde à laquelle ils aspirent ; tel est le cas de ceux qui obtiennent de gagner Constantinople, puis la Palestine et Le Caire en 1549-1551. Quelques-uns partent aussi vers le Brésil, à peu près à la même époque. Rapidement toutefois, dans le contexte du développement de la Contre-Réforme, ce sont les territoires protestants d'Europe qui attirent les forces vives des divers ordres religieux, dont les capucins. Dès les dernières décennies du XVI^e siècle, des frères sont envoyés en Allemagne, en Suisse et en Bohême, territoires où sont rapidement érigées des provinces⁸. Dans ce combat, la mobilisation des forces se fait plus précisément le long de l'arc alpin, considéré comme le rempart de la péninsule italienne contre l'hérésie. En Valteline, l'apostolat commence dès la décennie 1570 sous l'autorité de Francesco da Bormio⁹ ; puis des capucins sont aussi employés dans des missions de lutte contre le protestantisme dans le Piémont, le Chablais et le Valais. Au XVII^e siècle, les expéditions lointaines sont relancées, notamment au Levant, au Maroc, au Congo ou encore au Brésil, le plus souvent sous la responsabilité des provinces françaises de l'ordre, qui figurent aussi en bonne place dans les combats menés en France même contre les Réformés : les premières initiatives en ce domaine sont prises par le père Joseph de Paris qui se rend à Rome en 1616 pour obtenir les *facultates* nécessaires à la mission qu'il projette alors en Poitou. Au cours de la décennie suivante, des entreprises analogues voient le jour en Cévennes et en Dauphiné, avec l'approbation de la congrégation *de Propaganda Fide* qui, en 1625, autorise toutes les provinces françaises à organiser des missions *ad haereticos*. L'ensemble de ces initiatives reflète bien une sensibilisation d'une partie de l'ordre à la mission, qui se lit aussi dans divers écrits de la même époque. Dès 1587, par exemple, dans l'*Expositio in Regulam Seraphici patriarchae S. Francisci* qu'il publie à Rome, Gerolamo da Polizzi insiste sur la vocation missionnaire de l'ordre qui, par la parole et l'exemple, embrasse dans son apostolat « non solum fideles, sed etiam infideles »¹⁰. De son côté, Valeriano Berna, missionnaire du Piémont, fait référence à François d'Assise, lorsqu'il rapporte son expérience dans une lettre qu'il adresse au pape en 1598 :

⁷ *Constitutiones, op.cit.*, p. 267.

⁸ La province d'Helvétie est érigée en 1589, celle d'Autriche-Bohême en 1600, celle du Tyrol en 1605 (CALLISTUS A GEISPOLSHHEIM, *De ortu et progressu singularium provinciarum ordinis Minorum Capucinatorum. Studium historico-geographicum*, in « *Collectanea Franciscana* », 6 (1936), pp. 5-26, 192-208.

⁹ La Valteline, dont on sait qu'elle changea de mains à plusieurs reprises au début du XVII^e siècle, constitue la zone principale d'apostolat dans la plus vaste région désignée ordinairement sous le nom de *Rezia* (Rhétie), située aux confins (mouvants) du canton suisse, protestant, des Grisons.

¹⁰ METODIO DA NEMBRO, *Fonti del pensiero missionario nell'Ordine cappuccino (secoli XVI-XVIII)*, in « *Miscellanea Melchior de Pobladura* », II, Rome, 1964, pp. 85-139 (ici, p.95).

Il seraffico padre santo Francesco ebbe quel divin oraculo nel principio della sua conversione : *Vade, Francisce, repara domum meam quae labitur*; E io ad immitazione sua, ardendo il desiderio di giovar alla salute dell'anime, sono già da tre anni che mi sono somnesso alli comandamenti di sua beatitudine¹¹.

Pour certains religieux, il y a même une responsabilité devant Dieu à travailler au salut du prochain. Les capucins de la province de Savoie, qui relancent leur activité missionnaire dans les années 1640, expriment clairement qu'à leur sens il faut venir au secours de "tant de pauvres âmes qui périssent parmi ces villages à faute de secours" et estiment qu'il y a danger pour les religieux d'être tenus "en partie responsables de leur perte" s'ils privilégient le public urbain par rapport à celui des campagnes¹².

2. Les témoignages sur les tensions internes

L'ampleur croissante de la présence des capucins sur le front des missions, particulièrement dans les contrées où s'est développé le protestantisme, pourrait laisser penser que les religieux profitent largement de l'espace de liberté qu'ouvre l'imprécision des Constitutions sur cette matière. Bien plus, ceux qui sont engagés dans l'apostolat sont souvent convaincus que le mode de vie austère de leur ordre est le plus adapté au terrain où ils s'emploient. Cela se vérifie en particulier lorsqu'ils réclament à leurs supérieurs que leur soient envoyés des renforts¹³. Mais, pour sa part, c'est au secrétaire de la congrégation de *Propaganda Fide* qu'Ignazio Bergamasco écrit en 1623 de la Valteline:

S'avessi avuto aiuto di più operari, di già con 'l divin aiuto sarebbe convertita tutta l'Engadina bassa. Però prego vostra signoria reverendissima a far che sia comandato alli nostri superiori che non mi manchino delli frati necessari per questo bisogno, perche non mi posso servire d'altri in questi principi, che non possono star a questa vitta. Alli giorni passati venne da me un reverendo oblato di Milano con l'obediencia della S.Congregazione, ma, provato a mangiare di questo pane e provata questa vitta, se n'è partito, col dir che non possi sopportar questa vitta¹⁴.

Cette lettre, qui souligne la particulière aptitude des capucins à l'apostolat chez les hérétiques des Alpes, montre surtout que le frère Ignazio sait parfaitement que la mission de l'Engadine ne constitue pas une priorité pour ses supérieurs, en dépit de la promesse de conversions nombreuses. Aussi compte-t-il sur Francesco Ingoli pour plaider sa cause auprès de la curie des capucins peu portée à destiner des religieux aux vallées alpines.

Toutes les lettres des missionnaires ne sont pas aussi enthousiastes. Certaines d'entre elles témoignent de doutes et d'hésitations chez leurs auteurs, qui se demandent s'il convient de continuer les missions. Dans la lettre au pape déjà citée, Valeriano Berna déclare qu'il s'en remet totalement à son autorité sur l'opportunité de poursuivre son apostolat :

¹¹ *I Frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo*, a cura di C. Cargnoni, III/2, Perugia, 1991, pp. 4194-4195

¹² CHARLES DE GENÈVE, *Les Trophées sacrés ou missions des capucins en Savoie, dans l'Ain, la Suisse romande et la Vallée d'Aoste*, publiés par F. Tisserand, Lausanne, 1976, 3 vol. (ici, III, p.160).

¹³ Il semble que les missionnaires de tous les ordres et de toutes les époques aient coutume de s'appuyer, explicitement ou non, sur l'Écriture pour demander des renforts (Évangiles de Matthieu, 9, 37-38 et de Luc, 10, 2 : « Messis quidem multa, operarii autem pauci. Rogate ergo dominum messis ut mittat operarios in messem suam »). Plus original est sans doute le discours de certains capucins qui insistent nettement sur l'aptitude particulière de leur ordre à l'apostolat.

¹⁴ *I Frati cappuccini*, III/2, p.4427.

E quando forsi sua beatitudine non giudicasse a proposito per ora proveder a questo, la suplico si degni licenziarmi insieme con gl'altri nostri padri, di ritirarsi ne' nostri monasteri¹⁵.

De la même manière, en 1627, c'est-à-dire au moment du renversement de la conjoncture politique en Valteline, Ignazio Bergamasco supplie d'être libéré de son emploi, persuadé que ses efforts sont désormais vains :

Spero di esser presto liberato da questo carico e di potermene ritornare al mio convento e alla solitudine. Intendo che ciò se ne fa istanza e a Roma e in Francia¹⁶.

Finalement, il semble qu'il existe, même chez les capucins les plus zélés pour l'apostolat, une tentation de la retraite dans les couvents. Peut-être peut-on expliquer leur attitude par des hésitations personnelles, mais il faut surtout tenir compte que leur action est l'objet de critiques parfois vives, notamment au sein de l'ordre. Revenant encore une fois à la lettre de Valeriano Berna, on relèvera qu'il explique avoir rédigé un compte rendu détaillé « per [sua] iustificazione, quando alcuni volesse contraddire ». Bonaventura da Caspano, responsable des missions de Réthie, fait plus explicitement part en 1632 de l'incompréhension qui entoure l'activité des missionnaires au sein de l'ordre. Lui aussi insiste sur la précision du compte qu'il rend de son activité, précision nécessaire parce que « molti de' nostri frati, massime delle contigue provincie, sono persuasi che noi altri stiamo alle missioni di nostro caprizio e che per l'informazioni che noi diamo a' nostri superiori, essi ci lassano in queste parti ». Il souhaite en quelque sorte désabuser ces religieux mal informés, pour qui le séjour des missionnaires hors des couvents est motif de scandale. D'une manière plus générale, il souhaiterait un soutien plus ferme de ses frères qui, par la prière, pourraient s'associer aux épreuves de ceux qui servent l'Église dans un milieu hostile :

Vogliamo essere raccomandati all'orazioni di tutta la religione nostra, perchè li pericoli spirituali e corporali, ne' quali giornalmente ci ritroviamo, sonos grandissimi e abbiamo estremo bisogno d'essere aiutati dalle continue e ferventi orazioni ne' nostri padri e fratelli.

Comme d'autres, ce capucin dit aussi que ses compagnons et lui ne sont nullement attachés à l'emploi qu'ils exercent, et même qu'ils n'ont d'autre aspiration que de « poter ritornare alla quiete de' conventi per attendere ivi, con magior commodità e fervore di quello si può nelle missioni, al studio della perfezione e profitto per noi medesimi »¹⁷. Quelques années plus tard, Marino da Cavalgese, nommé pour inspecter les missions de la même région, souligne à son tour combien l'activité missionnaire est incomprise par les frères qui n'y participent pas, suggérant même l'existence d'un véritable clivage entre les religieux au sein des provinces, qui provoque la marginalisation du groupe adonné aux tâches apostoliques :

¹⁵ *I Frati cappuccini*, III/2, p.4200

¹⁶ *I Frati cappuccini*, III/2, p.4452, lettre 12 mars 1627 au nonce de Suisse.

¹⁷ *I Frati cappuccini*, III/2, p.4398

Quando i padri missionari ritornano in provincia per le loro necessità, non sono ben visti dai frati, ma quasi considerati come violatori odiosi della santa Regola e da alcuni anni a questa parte, raffreddatasi la fraterna carità, non ricevono più i necessari sussidi¹⁸.

La suspicion des communautés à l'égard des missions, rapportée par ces documents, est amplement partagée par un certain nombre de responsables provinciaux qui, à diverses reprises, tentent de mettre un terme à celles-ci. Tel est notamment le cas pour la province de Gênes, dont dépendent les expéditions dans les vallées du Piémont à l'orée du XVIIe siècle. En 1600, le chapitre de cette province décide de faire rentrer dans leurs couvents les religieux qui y sont employés, et ceux-ci ne demeurent sur place que grâce au soutien du nonce et de l'archevêque de Turin, au grand dam des autorités provinciales. C'est aussi dans l'espoir de trouver un appui à son opposition aux missions que le provincial de Gênes, en mai 1604, interroge sur la légitimité de cette activité le père Santi Tesauo da Roma, définitif général et autorité incontestée dans l'interprétation de la Règle de l'ordre¹⁹. La réponse de celui-ci, en juillet de la même année, pose clairement les contradictions inhérentes à l'engagement des frères dans les missions²⁰. La fin poursuivie par l'apostolat – honneur de Dieu, exaltation de l'Église et salut des âmes – est assurément bonne ; mais l'abandon de certaines prescriptions de la Règle, que suppose l'existence menée hors des couvents, en milieu hostile, peut mettre en péril le salut des religieux qui y participent, ce que l'on ne peut accepter : « Nessuno è obligato a mettere la salute propria per quale degli altri *et non sunt facienda mala ut veniant bona* ». Un capucin qui sait qu'il ne pourra se conformer totalement à la Règle dans un lieu où il est envoyé doit refuser de s'y rendre, même s'il faut pour cela enfreindre le principe de l'obéissance aux ordres de son supérieur. Quant à ce dernier, il pèche mortellement si, en connaissance de cause, il destine des frères à des lieux où ils ne pourront satisfaire aux obligations de leurs vœux, d'autant qu'il n'a pas pouvoir de les en dispenser, les capucins ayant renoncé à toute forme de privilège. Seul le pape peut accorder la dispense de l'observance des prescriptions de la Règle, pour des motifs graves (*ex causa vera*), ce qui suppose qu'il soit pleinement informé. En tout état de cause, si les missions doivent être continuées, il faudra veiller à ce qu'elles soient assurées par des religieux exemplaires et éprouvés ; il conviendra par ailleurs de construire des maisons où ceux-ci pourront demeurer, « per fuggire li molti disordini e pericoli che si corrono in star li frati così in libertà fuori de i luoghi ». En dépit de ses nuances, l'avis de Santi Tesauo sur les missions est donc globalement très réservé, tant il lui semble qu'elles mettent en cause des principes fondamentaux de la Règle. Le séjour dans des contrées hérétiques s'accommode mal, pour lui, avec les engagements qu'ont pris les religieux en entrant dans l'ordre et qui garantissent leur cheminement dans la voie du salut personnel. Ainsi, à l'orée du XVIIe siècle, certaines formes de l'apostolat semblent contradictoires avec les observances auxquelles sont tenus les capucins.

3. Les pierres d'achoppement

Les lettres et les rapports qui discutent le bien-fondé de la participation des capucins aux missions relèvent divers types d'infractions qu'occasionne le séjour dans les contrées où s'exerce l'apostolat. Quelques textes, tout d'abord, évoquent des manquements à des usages ordinaires de l'ordre, sans que cela constitue toutefois un réel problème. Il en est ainsi des aspects vestimentaires, dont traite notamment Bonaventura da Caspano dans sa relation sur les missions de Rhétie. Les écarts à la norme sont peu nombreux, explique-t-il, et ne concernent que l'usage des chaussures, imposé en hiver « per la quantità delle nevi e rigore grande del freddo »²¹. Par ailleurs, en diverses régions, les missionnaires sont autorisés à

¹⁸ *I Frati cappuccini*, III/2, pp.4613-4614 (« *Visitatio fratrum minorum capuccinorum provinciae Brixiae in partibus Rhetorum pro Fide propaganda laborantium* »... Ce texte, qui date de 1639, a été étudié par G. BERBENNI, *Problemi interni all'ordine*, op. cit.

¹⁹ Santi Tesauo publie quelques années plus tard son *Esposizione sopra la Regola*, sur laquelle nous reviendrons plus loin.

²⁰ Le texte intégral de cette réponse figure dans *I Frati cappuccini*, III/2, pp. 4315-4319.

²¹ Il ajoute à ce propos : « Molte volte è occorso che volendo li operari per zelo della regola far viaggio scalzi senza calzeamenti in questi freddi e nevi, si sono scorticate le gambe, che per molti giorni restravano ianbili a poter essercitare li ministeri necessari » (*I Frati cappuccini*, III/2, pp.4390-4391). Trop de zèle nuit, en quelque sorte. Les premières initiatives du père Francesco de Bormio dans la même région, dans les années 1580, avaient suscité des réserves de la part des supérieurs précisément parce que les

voyager à cheval, disposant pour cela d'une dispense de la congrégation *de Propaganda Fide*, sous réserve qu'ils procèdent « *modestia et humilitate qua solent capuccini* »²².

Le débat porte principalement sur d'autres questions, qui sont au cœur de la consultation de Santi Tesauero et du rapport de Marino da Cavalgese. D'une part, le séjour dans le monde, sans couvent pour se retirer, donne occasion à « *pericular la castità* » selon la belle expression de Santi Tesauero. Surtout, même s'ils divergent sur les conclusions, les deux religieux s'interrogent longuement, l'un et l'autre, sur les écarts à la règle de la pauvreté qu'occasionne la mission. On sait que les capucins se distinguent des autres religieux, y compris des autres branches du franciscanisme, par une lecture très étroite de ce vœu de religion, qu'ils placent au cœur même de la définition de leur identité. Non seulement la propriété individuelle est totalement bannie, mais la possession collective est elle-même prohibée : vivant sans patrimoine ni rentes, les capucins se considèrent comme simples occupants des couvents où ils résident. Bien plus, en toutes matières, les frères doivent faire preuve d'un « usage pauvre » des biens, c'est-à-dire ne pas s'en tenir à une pauvreté formelle, mais aussi vivre dans un esprit de total détachement, de manière à bannir tout ce qui peut apparaître superflu. L'austérité du cadre de vie et celle des habits traduisent ces exigences. Mais c'est surtout dans le rapport des capucins à l'argent que s'exprime leur exigence de pauvreté intégrale. Le maniement des espèces leur est interdit et, vivant exclusivement de quêtes, ils ne peuvent recueillir que des aumônes en nature, dont il leur est par ailleurs interdit de constituer des provisions.

Or, ce mode de vie suppose la présence, à faible distance des couvents, d'un nombre suffisant de bienfaiteurs, capables par leurs aumônes d'entretenir les communautés. Telle n'est évidemment pas la situation dans les régions des Alpes où sont envoyés les missionnaires. La forte proportion de protestants restreint le nombre de donateurs potentiels ; quant aux catholiques, lorsque leur générosité n'est pas limitée par leur tiédeur à l'égard des religieux, elle l'est assurément par leur pauvreté. De surcroît, la population n'est pas très dense, et la quête suppose donc de parcourir de longues distances, dans des contrées où la circulation est entravée par la neige pendant plusieurs mois²³. En résumé, le mode de subsistance des capucins n'est pas adapté aux conditions économiques, sociales et religieuses de ces contrées. Aussi, les missionnaires ont-ils obtenu très tôt des dispenses à la règle de la mendicité, ainsi que l'autorisation de manier de l'argent.

De telles dispenses n'écartent cependant pas la légitimité des interrogations sur le rapport que les missionnaires sont amenés à entretenir avec l'argent. Le compte-rendu de Marino da Cavalgese s'attarde particulièrement sur cette question, sans doute parce qu'elle occupait une place importante dans la lettre de commission que lui avait adressée le procureur général de l'ordre pour cette visite. En particulier, toutes les circonstances qui conduisent les religieux présents en Rhétie à manier de l'argent sont présentées de manière détaillée. En l'absence de clergé séculier, ceux-ci exercent toutes les fonctions des curés en qualité de vicaires, c'est-à-dire qu'ils gèrent les paroisses et perçoivent les revenus des églises, dont ils prennent aussi en charge les réparations et la décoration. Marino da Cavalgese convient que la pratique de ces missionnaires va à l'encontre des règles de l'ordre, écrivant par exemple que ces religieux sont « *costretti in questo lavoro a compiere molte cose che non solo vanno al di là dell'osservanza della Regola, ma anche contro di essa* ». Ailleurs, il résume la situation en indiquant que « *coloro che hanno lasciato ogni cosa rinunciando al mondo, e distaccati da tutto, servono Dio solo con tutto il cuore, ora, come economi, sono costretti ad aver cura dei beni altrui* »²⁴. À ceux qui objecteraient que les capucins pourraient trouver des laïcs pour assurer ces tâches d'économat, le visiteur de la Rhétie, qui s'est informé à ce propos, répond que

missionnaires devaient abandonner le vêtement de l'ordre (cité in Ch. GAUTHIER, *L'activité missionnaire en frontière de catholicité*, op. cit., p.131).

²² Cité in *I Frati cappuccini*, III/2, p. 4599, n.4. La dispense (ici pour la Rhétie) date de 1631.

²³ Pour la description des ressources et du mode de vie des missionnaires de Rhétie, voir la relation de Bonaventura de Caspagno, rapportée in *I Frati cappuccini*, III/2, pp.4390-4392.

²⁴ *I Frati cappuccini*, III/2, pp.4605 et 4607.

la solution a été expérimentée, mais avec un piètre résultat : des sommes ont été détournées, et l'Église s'est ainsi trouvée frustrée d'une part de ses revenus, alors que les besoins sont immenses, qu'il s'agisse de remettre les lieux de culte en état ou d'ouvrir des écoles pour les enfants. En définitive, pour lui, la solution choisie par les missionnaires demeure la meilleure, d'autant qu'elle est économique (les missionnaires ne prélèvent presque rien pour eux) et que les précédents susceptibles de servir de référence ne manquent pas, à commencer par celui des apôtres, qui avaient tout abandonné mais se trouvèrent néanmoins contraints, après l'Ascension, de « curare non solo le cose spirituali, ma anche le temporalì »²⁵.

De surcroît, indépendamment du soin des paroisses, les missionnaires doivent aussi pourvoir à leur subsistance, pour les raisons déjà mentionnées. L'orge, le seigle, le vin, le beurre, ou encore les livres, tout doit s'acquérir contre de l'argent : « nulla o quasi nulla ricevono [i missionari] in elemosina dalla gente che soffre di cronica povertà »²⁶. C'est donc grâce aux subsides versés par la congrégation *de Propaganda Fide* et par des évêques (tel celui de Coire), ou grâce aux dons de catholiques des contrées adjacentes, que survivent les missionnaires qui, loin de vivre de mendicité, apportent au contraire des secours aux fidèles les plus démunis²⁷. La nécessité de procéder à des achats rend aussi caduque l'interdiction de faire des provisions, et les missionnaires stockent donc le seigle, l'orge et le vin. Tout cela, selon l'un des leurs, ne porte pas atteinte à l'usage pauvre qui est celui des capucins :

Il comun modo di vivere delli missionari è povero, poichè oltre il pane, che non è di formento, ma di segala e d'orzo, non abbiamo né carne, né pesce, né tanto meno altre delizie, ma viviamo con cibi grossi: come dell'erbe dell'orto al tempo dell'estate, de cose di farina e latticini²⁸.

Mais les religieux qui ne participent pas aux missions ne veulent retenir que les dérogations à la règle de pauvreté qui, bien qu'accordées par Rome, leur paraissent totalement extravagantes, ce qui renforce encore leur suspicion à l'égard des missionnaires, comme le souligne Marino da Cavalgese :

Se si mostra la facultà concessa, non si dà credito, poichè la Chiesa non ha mai dispensato per tanto tempo dalla Regola serafica con un privilegio così largo²⁹.

Se situant d'un point de vue très légaliste, Santi Tesaurò n'est pas disposé à faire preuve d'un aussi généreuse tolérance que Marino da Cavalgese. Pour lui, lorsque la mendicité ne peut être observée et que se pratiquent donc des « cerche inoneste contra la purità della Regola », la situation fait partie de celles où les religieux ne devraient pas demeurer. Toutefois, admet-il, s'il n'est pas possible de retirer les religieux, la poursuite du séjour sera subordonnée à une dispense accordée par le souverain pontife, informé par les autorités de l'ordre. Les frères auront toutefois soin, même dans ce cas, de respecter au mieux les observances :

²⁵ *I Frati cappuccini*, III/2, pp.4607-4608.

²⁶ *I Frati cappuccini*, III/2, p.4611.

²⁷ D'après Bonaventura da Caspagno, qui précise qu'une partie des ressources provient aussi des revenus des églises.

²⁸ *I Frati cappuccini*, III/2, p.4391-4392. Le texte est de Bonaventura da Caspagno.

²⁹ *I Frati cappuccini*, III/2, p.4614

Ma con tutto ciò che i frati usino ogni diligenza possibile di vivere di mendicità, secondo il nostro stato di povertà e non come gentiluomini voler pan bianco, vini isquisiti, pitanze ordinarie e spezie a tutto pasto³⁰.

4. La réponse des autorités : la transaction et ses limites

Les supérieurs se trouvent ainsi confrontés, plusieurs décennies durant, à des prises de position divergentes sur les missions prises en charge par l'ordre, mettant en débat à la fois sa place dans la reconquête catholique et la définition de son identité. Leurs réponses, pas toujours cohérentes, peuvent toutefois être globalement lues comme une quête de la transaction, intégrant la nouveauté sans renoncer à une définition assez traditionnelle de l'identité collective.

Au préalable, il convient de souligner que les supérieurs demeurent soumis, pendant l'ensemble de la période considérée, à une vive pression des autorités ecclésiastiques, favorables, pour leur part, au développement des missions des capucins. On l'a vu, c'est le pape qui envoie des religieux dans les vallées du Piémont, où ils se maintiennent en raison de l'appui que leur apportent le nonce et l'archevêque de Turin. En Rhétie, le rôle du nonce de Lucerne est également décisif pour implanter durablement les missions. Les évêques, de leur côté, considèrent les capucins comme d'ardents adversaires de l'hérésie, et donc comme des auxiliaires précieux, que ce soit dans l'arc alpin ou dans les régions françaises de coexistence confessionnelle. L'appui qu'ils apportent à l'implantation de nouveaux couvents témoigne bien, à sa manière, que les évêques tiennent l'apostolat comme constitutif de l'identité de l'ordre. Aussi ne comprennent-ils pas toujours que, comme nous allons le voir, les supérieurs résistent à autoriser leurs religieux à confesser les séculiers, et ils font pression à Rome pour que cette permission soit plus généreusement accordée. D'une certaine manière, cette question trouve sa solution avec l'érection de la congrégation de *Propaganda Fide* qui, dans les *facultates* qu'elle distribue aux missionnaires, inclut de larges pouvoirs d'absolution. Cette même congrégation contribue aussi de manière décisive au développement de l'activité apostolique de l'ordre, en lui confiant de nombreux territoires de mission. À l'évidence, lorsque la congrégation est créée en 1622, les capucins sont la principale force dont elle peut disposer pour ses initiatives en Europe, dans la mesure où les jésuites échappent à son autorité. Par ailleurs, des religieux épris d'apostolat se mettent rapidement en contact avec elle, peut-être dans certains cas pour permettre de dépasser les résistances internes à l'ordre et d'imposer une conception plus missionnaire de sa vocation. Ainsi, en 1626, le père Valeriano Magni s'ouvre à Francesco Ingoli de son projet de faire évoluer les constitutions des capucins en ce sens, thème sur lequel il a déjà rédigé un traité l'année précédente³¹. Parmi les milieux de la Curie, il semblerait donc que seul le cardinal protecteur soit réservé sur l'engagement des frères dans les missions ; en 1579, par exemple, il voudrait que les capucins abandonnent la Valteline, où ils sont employés depuis plusieurs années.

Les supérieurs généraux, pour leur part, semblent au fil des décennies se laisser gagner à la cause des missions en Europe³². Déjà, dans les dernières décennies du XVI^e siècle, le général Gerolamo da Sorbo décide de faire étudier l'allemand à des religieux italiens pour les envoyer ensuite dans les pays germaniques de manière à renforcer les effectifs des provinces implantées dans ces contrées. Parmi ses successeurs au début du XVII^e siècle, Laurent de Brindes, qui avait lui-même exercé des fonctions apostoliques, est un théologien de la mission ; quelques années plus tard, Paolo da Cesena réunit à Turin

³⁰ *I Frati cappuccini*, III/2, p.4318.

³¹ La lettre à Ingoli est reproduite dans *I Frati cappuccini*, I, Perugia, 1988, pp.2026-2028, ouvrage qui donne également de larges extraits du traité, intitulé *Tractatus de rectu ratione administrandae regularis reipublicae fratrum minorum nuncupatorum capuccinorum* (pp. 1984-2025). Valeriano Magni da Milano (1586-1661) est une personnalité importante de l'ordre dans la première moitié du XVII^e siècle, qui consacra une partie importante de son existence aux missions en Bohême et fut brièvement provincial de Bohême-Autriche. Parmi les textes qu'il a publiés, on retiendra ici particulièrement son *Epistola ad Eminentissimum ac Reverendissimum Dn. Antonium Barberinum [...] in qua narratur status fidei catholicae in Civitate Pragensi*, 1636.

³² L'ensemble de ce développement s'appuie notamment sur METODIO DA NEMBRO, *Fonti del pensiero missionario*, op.cit.

les missionnaires des vallées du Piémont pour un échange de vues qui aboutit à la rédaction d'un directoire des missions ; Clemente da Noto, au moment de la fondation de la congrégation *de Propaganda Fide*, rédige une lettre circulaire qui, consacrée à l'enseignement de la controverse aux futurs prédicateurs, s'ouvre par un rappel de la vocation missionnaire de la famille franciscaine³³. Il serait évidemment moins simple de suivre l'évolution de l'attitude des supérieurs provinciaux, dont certaines réticences ont déjà été soulignées. Globalement, toutefois, les expéditions dans les contrées protestantes sont de mieux en mieux acceptées par les autorités concernées, même s'il existe des décalages chronologiques entre contrées : globalement, les provinces d'Italie acceptent plus tardivement que celles de France ou de l'Empire la participation de leurs membres aux missions³⁴.

Deux points principalement cristallisent les résistances au développement de l'apostolat missionnaire et font l'objet de débats et de positions divergentes, en plus des questions de la pauvreté et des observances, déjà évoquées : la confession des séculiers et les missions *inter fideles*. Dès leurs premières Constitutions, les capucins excluaient de confesser les laïcs, décision renforcée par plusieurs textes ultérieurs, dont le bref *Decet seraphicam religionem* de 1591³⁵. Le principal motif avancé est que l'exercice de ce ministère perturbe la vie de prière des frères. Puis, à partir du début du XVII^e siècle, des évêques ou des autorités civiles entreprennent des démarches à Rome pour obtenir des dérogations, soulignant l'aide que pourraient apporter les religieux dans des contextes où l'encadrement ecclésiastique des fidèles est insuffisant. Des dérogations limitées sont toutefois accordées, pour des territoires restreints, pour des religieux de renom ou encore dans des circonstances exceptionnelles comme les épidémies de peste. Mais les supérieurs, qui les concèdent toujours à leur corps défendant et tentent d'en limiter le nombre, manifestent une grande intransigeance dans leur fidélité au principe originel³⁶. Ainsi, en 1632, lorsque Girolamo da Trao, gardien du couvent de Ljubljana, demande à la congrégation des évêques et des réguliers de pouvoir confesser, le procureur de l'ordre rappelle avec une grande fermeté la position traditionnelle de l'ordre et invite la congrégation à se rallier à sa position :

La religione non è solita di concedere simili licenze, che però su supplicano humilissimamente le signorie vostre eminentissime a volersi degnare anch'esse di dare la negativa a chi fa quest'istanza, per le conseguenze che ne potriano seguire quando si condescendesse alla domanda³⁷.

Les territoires de mission finissent toutefois par bénéficier du droit de désigner des frères pour l'administration de la confession des séculiers, qui entre dans la pratique ordinaire des religieux employés dans ces régions à partir de l'érection de la congrégation *de Propaganda Fide*, sous la juridiction de laquelle ils

³³ « *Controversiarum disciplina concionatoribus in scholis tradenda* » (10 novembre 1622), in *Litterae circulares superiorum generalium ordinis fratrum minorum capuccinorum (1548-1803)*, Roma, 1960, p. 35-37. On lit notamment dans ce texte: « Ad altissimam seraphicae nostrae regulae vocationem id inter caetera singillatim spectare, ut apostolico tuendae ac propagandae fidei munere laboret, satis superque iis perspectum esse potest, qui inter ipsa ordinis initia divinam e caelo sanctissimo patriarchae nostro Francisco vocem delapsam fuisse non ignorant, qua his verbis illi mandatum fuit: Vade, Francisce, repara domum meam, quae, ut vides, tota labitur. Quo caelesti plane oraculo tota Francisci posteritas edocta fuit, idipsum prorsus muneris ecclesiae tum sublevandae, tum reparandae atque aedificandae, quoties in haereticis ac infidelibus ruit, membris peragendis incumbere, quod olim in capite a Deo institutum fuerit ». Sur la formation des missionnaires, PELLEGRINO DA RIOLO TERME, *La formazione dei missionari nella legislazione dell'Ordine dei Frati minori cappuccini*, Roma, 1957.

³⁴ B. DOMPNIER, *Le missioni dei Cappuccini in Europa fra '500 e '600*, in « Girolamo Mautini da Narni e l'Ordine dei Cappuccini fra '500 e '600 », a cura di V. Crisuolo, Roma, 1998, pp.203-232.

³⁵ *Bullarium Ordinis FF. minorum s. P. Francisci capuccinorum*, a cura di Michele da Zug, Roma, 1740, I, 44.

³⁶ Sur l'ensemble de cette question, MELCHIOR A POBLADURA, *Historia generalis ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum*, I, Roma, 1947, pp. 277-282; J. MAUZAIZE, *Le rôle et l'action des Capucins de la province de Paris dans la France religieuse du XVII^e siècle*, Lille-Paris, 1978, pp.809-822 ; B. DOMPNIER, *Essere cappuccini nel Seicento. Variazioni sulla fedeltà alla Regola*, in « I Cappuccini nelle Umbria del Seicento », a cura di V. Crisuolo, Roma, 2003, pp. 30-33. D'autres informations utiles se trouvent dans les introductions de Vincenzo Crisuolo aux volumes *I Cappuccini e la congregazione romana dei vescovi e regolari*, Roma, 1989-2004, 9 vol.

³⁷ Reproduit dans *I Cappuccini e la congregazione romana dei vescovi e regolari*, a cura di V. Crisuolo, t.9 (1630-1640), Roma, 2004, p.224.

sont placés³⁸. Pour faciliter l'obtention du pouvoir de confesser par quelques-uns de leurs membres, certaines provinces – notamment en France – transforment même des couvents déjà existants en maisons de mission, arguant de leur situation dans des régions où vivent des protestants.

La seconde question sur laquelle les supérieurs émettent de fortes réserves est celle de l'organisation de missions dans des territoires exclusivement catholiques. En 1629, lorsque l'évêque de Bova demande qu'un capucin puisse prêcher des missions aux populations d'origine grecque de son diocèse, en raison de ses compétences linguistiques, la congrégation des évêques et des réguliers, en accord avec les autorités centrales de l'ordre, oppose un refus catégorique car « *fino ad hora non si sono mai mandati capuccini missionarii in Italia inter catholicos, e non si ha per bene di cominciare adesso* »³⁹. Comme le suggère ce texte, l'usage italien n'est pas général à cette période. En France et dans des contrées voisines, les religieux ont rapidement complété leur apostolat en terre protestante par des séjours auprès des catholiques, pratique qui se développe encore dans les décennies qui suivent ce texte. Ainsi, vers 1640, la province de Savoie organise des « missions volantes » qui « visent indifféremment à l'extirpation des vices et conversion des vicieux aussi bien que des hérétiques »⁴⁰. Quinze ans plus tard, le père Paulin d'Amiens publie un traité dont le titre traduit bien la double finalité de l'apostolat des capucins français : *Manuale missionariorum seu methodus quam tenere debent missionarii Capuccini ad confirmandos catholicos et convincendos haereticos*⁴¹. Mais ce n'est finalement qu'en 1676 qu'un général, Stefano da Cesena, rédige une lettre circulaire adressée à tout l'ordre pour fixer les normes à suivre pour ce type de mission. En d'autres termes, les supérieurs généraux ont longtemps considéré l'action auprès des protestants comme la seule forme de mission acceptable en Europe ; les autres types de mission, qui appelaient un contact suivi avec les laïcs catholiques - par la confession ou simplement par le séjour parmi eux - semblaient aller à l'encontre de la retraite du monde à laquelle s'engageaient les capucins ; un seul ministère *inter catholicos*, pouvait rompre, la prédication, parce qu'elle avait été prescrite par le fondateur en personne.

Les instructions organisant l'apostolat, qu'elles émanent des chapitres généraux ou provinciaux, manifestent clairement que la préoccupation centrale est de faire en sorte que la mission n'engendre qu'un écart minime par rapport aux manières de faire en usage dans l'ordre, en sorte de préserver l'identité collective. Trois objets principaux font l'objet d'une réglementation particulière. Le premier a trait aux résidences missionnaires. Dans la ligne de ce que revendiquait Santi Tesauo dans sa lettre de 1604, l'ordre met en place, au cours des premières décennies du XVIIe siècle, de petits établissements dénommés hospices ou simplement missions, qui n'ont pas l'effectif requis pour un couvent et qui ne vivent pas exclusivement d'aumônes. Ces maisons, situées dans les contrées d'apostolat, servent de résidence aux missionnaires, qui doivent y demeurer aussi souvent que le leur permettent leurs activités et y régler leurs journées – autant que faire se peut – selon les pratiques de la vie conventuelle. Permettant de limiter la fréquentation des séculiers, ces établissements assurent ainsi un minimum de respect des observances⁴². Les supérieurs provinciaux sont invités à renouveler régulièrement le personnel qui leur affecté, de manière à éviter que se constitue un groupe de religieux qui, spécialisés dans les missions, deviendraient étrangers aux règles ordinaires de l'ordre. Évidemment, ce principe de la rotation devrait atténuer les conflits internes entre les frères sur le sujet des missions. Mais il semble bien que des difficultés aient subsisté assez durablement en certains lieux puisque le chapitre général de 1637 statue encore à propos du mauvais accueil qui est parfois réservé aux missionnaires à leur retour⁴³. Une deuxième préoccupation des autorités de l'ordre tient au choix des religieux destinés à l'apostolat. Santi Tesauo avait également

³⁸ C'est pour le cas des missions que la position du procureur s'infléchit d'abord. Voir en particulier, *I Cappuccini e la Congregazione romana*, t.6 (1616-1619), Roma, 1995, p.29.

³⁹ *I Cappuccini e la congregazione romana*, t. 8 (1624-1629), Roma, 1999, pp.585-586.

⁴⁰ CHARLES DE GENÈVE, *Les Trophées sacrés, op. cit.*, III, p.157.

⁴¹ Paris, 1656.

⁴² Par exemple, les ordonnances promulguées en 1647 par le général lorsqu'il préside le chapitre provincial de Lyon contiennent ces recommandations : « Que les missionnaires tâchent d'observer ce qui se garde dans les couvents formés, de crainte qu'en demeurant loin dans les missions ils n'éteignent l'esprit d'oraison et oublient l'observance régulière. Ils ne pourront y demeurer au plus que trois ans continus, lesquels expirés ils seront mis de famille au moins pour un an où ils se puissent recueillir » (Archives départementales de la Drôme, 17 H 10, archives du couvent de Romans).

⁴³ Cité in *I Frati cappuccini*, III/2, p.4614, n.21.

souligné ce point, insistant sur le fait que l'inobservance de la Règle dans les missions n'était pas nécessairement liée à la nature des lieux, mais qu'elle pouvait tenir aussi au choix des personnes envoyées⁴⁴. D'une manière générale, on évite d'affecter de jeunes religieux aux maisons de mission, de peur qu'ils n'y perdent « l'esprit de dévotion »⁴⁵. Les règles énumérées par Santi Tesauero, qui évoquait la nécessité de « frati buoni, letterati, esemplari », sont reprises régulièrement sous des formes diverses. On retiendra peut-être particulièrement l'insistance des généraux sur l'obligation de choisir des missionnaires solidement formés en hébreu et en grec, révélatrice d'une volonté de compétence en matière de controverse, laquelle est conçue comme une variante de la prédication. L'assimilation du missionnaire au prédicateur est encore plus nette à propos des règles de comportement en mission, troisième thème de la réglementation des supérieurs. Toutes les prescriptions d'abord rédigées pour les prédicateurs, et insérées dans les Constitutions de 1608 et de 1643, sont étendues aux missionnaires par les ordonnances générales ou provinciales. Une telle assimilation des missionnaires aux prédicateurs - emploi bien identifié car il renvoie directement à la Règle franciscaine - montre que les solutions transactionnelles qu'élaborent les supérieurs sont principalement guidées par le souci ne pas ériger - autant que faire se peut - le groupe des missionnaires en catégorie bénéficiant d'un statut particulier au sein du personnel. Plus globalement, une telle approche tend à gommer la spécificité de la mission, qui comprend d'autres volets que le magistère de la parole ; mais elle présente aussi l'avantage de ramener l'innovation au déjà connu, manière d'éviter les conflits internes. À bien des égards, elle correspond au primat accordé au juridique dans la conception de l'ordre.

5. Lecture juridique et lecture spirituelle de la mission

Santi Tesauero peut être considéré comme le parfait représentant d'une telle posture, attentive à distinguer le licite et l'illicite au regard des textes normatifs et de la tradition franciscaine. Cela s'observe tant dans sa lettre de 1604 que dans le commentaire sur les Constitutions qu'il publie quelques années plus tard⁴⁶. Revenant dans ce second écrit sur la question des expéditions loin des couvents et des possibles infractions à la Règle, il retient comme critère décisif celui du lieu où doivent être employés les missionnaires. À certains lieux, en effet, est associée une « probable occasione al peccato », ce qui doit conduire à éviter d'y envoyer des frères. Mais - précise-t-il - il convient de s'assurer de la « certezza probabile di tale impedimento », et donc ne pas prendre en compte par exemple les facteurs subjectifs provenant d'une « certa imaginatione, o sospitione leggiera, et fantastica ». Selon ce raisonnement, les véritables empêchements ne peuvent venir de la conjoncture, de la personnalité des frères que l'on envoie ou encore du jugement que peuvent porter les supérieurs sur l'opportunité d'une mission. Ce sont donc seulement les caractères structurels du lieu où doit s'accomplir l'apostolat qui importent, les motifs d'empêchement pouvant alors être l'existence de revenus annexés à l'emploi, l'obligation de la *cura animarum*, ou encore l'impossibilité d'échapper à la fréquentation de « donne sospette ». On le voit, Santi Tesauero est guidé par la quête de critères objectifs, fondés sur une matérialité (le lieu, les pratiques) et sur des certitudes. Son explication de la Règle, en conditionnant l'ouverture de missions à une sorte de « cahier des charges » permettant de s'assurer que les observances pourront y être respectées, est de nature à permettre de désamorcer les conflits autour des missions, puisque la marge d'interprétation personnelle sur l'opportunité de telle ou telle entreprise se trouve réduite au minimum. Mais cette approche de juriste esquive du même coup la question fondamentale du rapport que la vocation franciscaine entretient avec l'apostolat.

Certains auteurs abordent le problème sous cet angle fondamentalement différent, nourrissant en quelque sorte leurs réponses pratiques à propos des missions par une approche plus spirituelle. C'est la démarche que choisissent un certain nombre de capucins français, dont celui qui s'est attaché avec le plus de soin à définir l'identité franciscaine (et plus précisément capucine), Yves de Paris. Pour une part, sa réflexion sur cette thématique est suscitée par le contexte des décennies 1630 et 1640 en France, où les réguliers sont l'objet d'attaques qui, prenant pour point de départ la volonté des évêques de contrôler plus

⁴⁴ Il évoque des « frati rilassati che non vogliono vivere come sono obligati par la professione, ma con libertà secondo il senso e commodità propria ».

⁴⁵ Archives départementales de la Drôme, 17 H 10.

⁴⁶ *Esposizione sopra la Regola del serafico Padre S. Francesco di F. Santi Tesauero Romano*, Roma, 1614.

étroitement leurs activités auprès des fidèles de leurs diocèses, s'élargissent parfois jusqu'à la remise en cause de leur utilité, voire de leur capacité à servir l'Église⁴⁷. Yves de Paris participe alors à la défense des religieux, en particulier dans son ouvrage *Les heureux succès de la piété, ou les triomphes que la vie religieuse a emportés sur le monde et l'hérésie*⁴⁸. Mais il est aussi un auteur de traités spirituels à l'intention de ses frères de religion, proposant une lecture de la vocation franciscaine nourrie des polémiques dans lesquelles il s'est trouvé engagé. Dans cette catégorie, deux titres s'imposent plus particulièrement : *La conduite du religieux*, publié en 1653 et *Les instructions religieuses tirées des Annales et croniques de l'ordre de saint François* (1662). Ce dernier ouvrage, construit autour d'une présentation thématique d'*exempla* empruntés au passé de l'ordre, fournit de riches informations pour notre propos⁴⁹. Dans son avant-dernier chapitre, sorte de synthèse de l'œuvre, Yves de Paris souligne que l'histoire des capucins est marquée par un double mouvement, l'un les portant vers l'apostolat, l'autre vers la vie retirée. Peu original dans son constat, notre auteur l'est davantage dans le commentaire qu'il en fait : pour lui, il s'agit de « deux contraires extrémités également dangereuses », dont les conséquences peuvent être aussi graves que celles des « relâches », c'est-à-dire de l'abandon des observances. Se penchant sur les origines de la réforme capucine, il y trouve déjà ces deux courants, avec le souhait de mission chez les Infidèles, pour convertir ou mourir martyr, comme le souhait de la retraite. Cette double tentation, explique-t-il, est elle-même une forme de reproduction du modèle du franciscanisme originel, puisqu'elle s'y rencontre aussi. Mais, insiste Yves de Paris, l'identité franciscaine réside dans un équilibre entre ces tendances opposées, en se conformant non seulement au modèle de François, mais à celui de Jésus-Christ lui-même, sans oublier qu'il s'agit d'un équilibre assez naturel à l'être humain. Il renvoie à ce sujet aux propos du frère Giovanni da Lucca, que rapporte Marc de Lisbonne :

La Providence qui nous donne successivement le jour et la nuit, la police qui a des places publiques et des maisons particulières, nous enseignent à mettre des bornes à nos actions, à rentrer chez nous après le commerce que nous avons eu avec les autres. C'est le propre d'un vagabond d'être continuellement dehors, d'un lâche et d'un incapable de se tenir toujours caché sans oser paraître. Il faut, disait ce bon Père, qu'une âme soit bien stérile, qui ne produit rien dans l'Église, ou perdue par une espèce de prostitution, si elle s'abandonne aux emplois extérieurs sans retraite, sans les chastes fidélités au Verbe divin son époux.

Dans un autre passage, qu'il consacre aux « emplois extérieurs » - terme qu'il utilise ordinairement pour désigner les activités apostoliques, Yves de Paris précise comment s'articulent les deux aspects de la vie franciscaine, en recourant à une image qu'il applique à la « personne contrainte à rentrer dans le commerce d'une vie commune, après avoir goûté les douceurs de Dieu dans la solitude », c'est-à-dire au religieux qui quitte le couvent pour des tâches au service des fidèles :

Elle pense sortir du port pour se rejeter dans la tourmente, et quoique la charité l'appelle au secours de son prochain, elle appréhende de se perdre sans l'aider, comme celui qui n'ayant pas assez d'adresse et de forces, se noie avec le misérable qu'il pense tirer du péril⁵⁰.

Les emplois extérieurs représentent donc toujours le risque de se perdre soi-même sans parvenir à assurer le salut de l'autre. Le religieux épris de perfection ne peut pas se dérober à ces fonctions, car il ne peut accepter d'être stérile, pour reprendre le vocabulaire du texte précédent. D'un autre côté, son humilité, la conscience de la faiblesse de ses forces et l'ampleur des périls à affronter, ne lui permettent pas d'être assuré d'un combat victorieux ; Il ne se met donc pas en avant, mais il accepte sans réserves les emplois que lui confient ses supérieurs, dans une attitude de totale obéissance et d'abandon de toute volonté propre. Par un apparent paradoxe, le capucin qui a les réticences les plus fortes pour les emplois extérieurs est peut-être aussi celui qui en est le plus capable, en raison de l'intensité de sa vie spirituelle, qui lui fait craindre l'immersion dans le monde :

⁴⁷ Sur Yves de Paris, on consultera les travaux du Père Charles Chesneau, publiés pour certains sous son nom de religion (Julien-Eymard d'Angers).

⁴⁸ Première édition en 1632. En 1634, paraît déjà la 4^e édition.

⁴⁹ Chacun des chapitres s'ouvre par un exposé général sur le thème choisi, auquel succèdent des épisodes tirés d'une part de la vie de François et de ses premiers disciples d'après les Chroniques de Marc de Lisbonne, d'autre part des premières générations de capucins, principalement à partir des *Annales* de Boverius. Sur cet ouvrage, B. DOMPNIER, *Écriture de l'histoire et identité. Les capucins français et leur passé aux XVII^e et XVIII^e siècles*, in « Revue Mabillon », n.s., 5 (1994), pp.207-231.

⁵⁰ *Instructions religieuses*, p.200.

Ce n'est pas qu'il faille abandonner tous les emplois, particulièrement ceux qui regardent le salut des âmes, mais il faut s'y sentir fortement appelé de Dieu par la voix des supérieurs, et l'on y est d'autant plus propre que l'on y souffre plus de violence, parce qu'elle témoigne l'empire de l'Esprit divin sur une âme⁵¹.

L'activité missionnaire constitue ainsi une épreuve qui, finalement, devrait être réservée aux religieux d'élite, seuls capables également de porter du fruit en raison de leur exemplarité et surtout de leur totale absorption dans le divin, même au cours des séjours dans le monde. La « popularité » de certains capucins trouve peut-être sa source dans la mise en œuvre de cette règle dans les missions intérieures. Et l'on peut se demander aussi si ce n'est pas au nom d'un idéal de ce type que des missionnaires parmi les plus zélés se disent parfois prêts – comme nous l'avons vu – à tout abandonner pour rentrer dans leurs couvents si leurs supérieurs jugent qu'il en est mieux ainsi. En tout cas, à travers les écrits d'Yves de Paris s'exprime une conception de la vie capucine qui intègre pleinement l'apostolat et l'érige même en épreuve quasiment réservée aux religieux les plus avancés dans la vie spirituelle. À l'arrière-plan des tensions et des conflits sur les missions, s'opposent donc des manières différentes de concevoir la vie capucine. À ceux que préoccupe surtout la sauvegarde de la retraite du monde, des auteurs comme Yves de Paris répondent que l'important est l'articulation entre le dedans et le dehors.

Sans forcer les oppositions, on peut facilement constater que les tensions autour des missions en Europe établissent un clivage géographique entre les provinces de l'ordre. D'un côté, la majorité des provinces italiennes, anciennes et possédant un fort réseau de couvents dans un environnement globalement favorable aux religieux, sont très attachées à l'inspiration primitive de la réforme capucine. D'un autre côté, les provinces de France, de Suisse ou de l'Empire, plus récentes, doivent leur développement à l'accueil réservé à des religieux qui sont apparus comme une force importante au service de la reconquête catholique, voire de l'encadrement des fidèles. La conception de la vocation apostolique de l'ordre est largement tributaire de ces histoires différentes, car les identités se construisent dans une expérience vécue, et pas seulement dans le rapport à des textes fondateurs. Sans doute faut-il relever, dans cette inscription dans l'espace des diverses manières d'être capucin, que la conflictualité s'exprime surtout aux confins de ces espaces, dans la zone alpine où la mission contre les protestants s'impose à un certain nombre de frères alors que d'autres, regardant surtout vers la péninsule et la tradition de l'ordre, accordent la priorité au respect des observances.

Il convient encore de souligner que la vigueur de la conflictualité autour de la mission en terre de chrétienté tient aussi à la nouveauté qu'elle représente. La Règle franciscaine, et après elle les Constitutions des capucins, connaissent la mission chez les Infidèles d'une part, la prédication de pénitence de l'autre. Si la mission auprès des peuples nouvellement découverts est assimilée sans grande difficulté aux actions chez les Infidèles (peut-être en raison d'une identité d'issue : la conversion ou le martyre), les entreprises de reconquête des terres protestantes, et a fortiori les activités *apud fideles*, s'intègrent moins bien dans un schéma idéal de l'apostolat de l'ordre ; l'attachement aux formes héritées de la tradition médiévale risquent de bloquer l'adaptation aux sollicitations ou aux nécessités nouvelles. L'assimilation de la mission à la prédication et du missionnaire au prédicateur, pour beaucoup d'aspects, est révélatrice de cette difficulté à intégrer l'incontestable nouveauté qu'elle représente, avec ses aspects méthodiques ou sa prise en charge globale d'une population. L'ordre des capucins, en définitive, peine collectivement à entrer dans un apostolat de type « moderne », qui appelle un engagement plus complet de la part de ceux qui l'exercent, et pose donc des problèmes de compatibilité avec le respect pointilleux de l'ensemble des observances.

Enfin, on ne peut oublier que les tensions que suscite la mission ne sont nullement propres à l'ordre des capucins. Les mêmes conflits, avec des expressions évidemment singulières pour chacune d'elles, traversent d'autres familles religieuses nouvelles ou réformées, ce qui tendrait à conforter l'idée que la mission représente un défi nouveau et important pour les règles et observances des ordres, même créés au XVI^e siècle, même délibérément orientés vers l'apostolat. Les débats internes à la Compagnie de Jésus sous le généralat de Claudio Acquaviva, avec notamment l'enquête *De detrimentis* et la crainte souvent exprimée d'une « perte au-dehors »⁵², rappellent à bien des égards ceux qui ont lieu chez les capucins sur la

⁵¹ *Instructions religieuses*, p.201.

⁵² Outre les travaux déjà cités au début de cet article, on verra surtout M. de CERTEAU, *La réforme de l'intérieur au temps d'Acquaviva*, in *Les jésuites. Spiritualité et activités. Jalons d'une histoire*, Paris, 1974, pp. 53-69.

compatibilité entre un engagement fort dans l'apostolat et les exigences d'une vie spirituelle personnelle intense. Sans être identique, la solution que propose le général, en présentant la mission comme une forme d'accomplissement de la vocation jésuite, n'est pas sans présenter des analogies avec le discours d'un Yves de Paris par exemple. Peut-être qu'en ces premières décennies du XVII^e siècle s'élabore en divers lieux et par des cheminements divers une nouvelle définition de la vie religieuse active. Assurément, la conflictualité joue un rôle important dans la difficile construction de nouvelles formulations des identités.

Bernard Dompnier

Clermont Université, Université Blaise Pascal, EA 1001, Centre d'Histoire "Espaces et Cultures",
F-63000 CLERMONT-FERRAND