Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA

Hors-série n° 7 | 2013

Les nouveaux horizons de l'ecclésiologie : du discours
clérical à la science du social

Claves regni cælorum : le sens d'une métaphore entre hérésiologie et ecclésiologie (XVI^e siècle)

Benoît Schmitz

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cem/12786>

DOI : [10.4000/cem.12786](https://doi.org/10.4000/cem.12786)

ISSN : 1954-3093

Éditeur

Centre d'études médiévales Saint-Germain d'Auxerre

Référence électronique

Benoît Schmitz, « *Claves regni cælorum* : le sens d'une métaphore entre hérésiologie et ecclésiologie (XVI^e siècle) », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 7 | 2013, mis en ligne le 18 avril 2013, consulté le 03 mars 2023. URL : <http://journals.openedition.org/cem/12786> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cem.12786>

Ce document a été généré automatiquement le 3 mars 2023.

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions
4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Claves regni cœlorum : le sens d'une métaphore entre hérésiologie et ecclésiologie (XVI^e siècle)

Benoît Schmitz

Introduction. Le tournant de la Réforme : sotériologie, ecclésiologie et théologie du pouvoir ecclésiastique

- 1 *Hoc enim est novam ecclesiam construere* : « cela revient en fait à construire une nouvelle Église »¹. Ainsi s'exprimait le cardinal Cajetan dans le dixième des opuscules composés à Augsbourg en 1518 à l'occasion de sa rencontre avec Martin Luther. Le théologien dominicain s'efforçait d'y réfuter la thèse luthérienne selon laquelle le pénitent, pour être absous dans la confession et pour ne pas encourir la damnation, devait croire qu'il était effectivement pardonné par Dieu. À ses yeux, cette proposition conduisait à bouleverser toute l'économie chrétienne du salut en sapant le rôle de médiation joué par l'Église ou, pire encore, en en faisant une tromperie périlleuse et condamnable. Son exclamation témoigne d'une lucidité plus grande qu'on a bien voulu le dire quant aux enjeux de la contestation doctrinale menée par Luther. Même si elle fut formulée relativement à un point particulier de la controverse, elle sonne comme une prise de conscience de la principale ligne de partage qui traversait un débat en apparence multiforme et technique, puisqu'il portait à la fois sur les indulgences et le purgatoire, sur la confession et sur l'excommunication.
- 2 Quoi qu'elle puisse nous dire de la pensée profonde de Cajetan ou de la pertinence de son pressentiment, la formule invite en tout cas à mettre au centre de l'enquête sur la crise religieuse du XVI^e siècle la question ecclésiologique. Car s'il est un trait caractéristique attribué à l'hérésie moderne, c'est, selon l'analyse d'Alphonse Dupront, « la promotion progressive de l'hérésie en confession et de confession en Église » : contrairement à l'hérésie médiévale, l'hérésie moderne n'est plus le « mal organique » d'une « société de religion », c'est-à-dire d'une « société totale » ; elle s'établit plutôt en

« société externe », coexistant désormais dans un rapport d'« antagonisme » avec l'Église établie². La Réforme protestante s'est accomplie par une rupture complète avec l'Église romaine. À la différence de l'hérésie médiévale qui, comme l'explique Jacques Chiffolleau, ne pouvait « se penser entièrement en dehors de (ou contre) ce cadre unique, unitaire, total qu'[était] la Chrétienté » et avait avec celle-ci un rapport qui « n'[était] pas à proprement parler un rapport d'opposition absolue, d'exclusion, d'altérité totale »³, le protestantisme advint en se séparant radicalement de l'Église catholique. Il fut à la fois schisme et hérésie, et peut-être schisme avant d'être hérésie, en ce sens qu'il se cristallisa comme schisme, c'est-à-dire, en positif, comme refus si entier de l'institution qui organisait jusque-là l'économie du salut qu'il supposait de s'en retirer totalement afin de vivre en une tout autre institution, c'est-à-dire en cette communauté invisible et purement spirituelle, unie par la seule foi au Christ.

- 3 Dans ce conflit sur la nature de l'Église, la question du pouvoir ecclésiastique fut centrale. À la Renaissance, la *potestas spiritualis* était un legs du gigantesque effort déployé à partir de l'âge carolingien, puis de la révolution grégorienne, pour repenser l'*ecclesia* comme une totalité organique, liée non plus d'abord par « un héritage spirituel commun, une doctrine et une liturgie communes », mais par une « unité politique et légale », c'est-à-dire par des institutions garantissant l'ordre juste⁴. Comme l'a noté Yan Thomas, pour souligner la différence entre cet ordre médiéval et l'ordre antique, l'échange entre l'ici-bas et l'au-delà était désormais « monopolisé par un centre institutionnel puissant, médiateur exclusif par lequel [pouvait être] rendu présent un Dieu infini, unique et inaccessible autrement que par une organisation infaillible du miracle de sa présence ». S'opérait ainsi une « fusion du haut et du bas dans le creuset de l'institution politique », où « la Majesté institutionnelle » était « le reflet d'une transcendance qui en [était] le siège véritable »⁵. Dans cette configuration, un pouvoir d'essence divine était confié à un homme, le pape, pour conduire l'humanité au salut. Boniface VIII l'avait affirmé dans la bulle *Unam Sanctam* : « Cette autorité cependant, bien que donnée à un homme et exercée par un homme, n'est pas un pouvoir humain, mais bien plutôt divin, donné à Pierre de la bouche de Dieu, confirmé pour lui et ses successeurs dans le Christ lui-même qu'il a confessé, lui, le roc, lorsque le Seigneur dit à Pierre lui-même : "Tout ce que tu lieras", etc. [Matth. 16, 19] ». Et de conclure : « ... il est absolument nécessaire au salut, pour toute créature humaine, d'être soumise au pontife romain »⁶. Ce fut très précisément avec cette conception liant étroitement une théologie du salut et une théologie du pouvoir que rompit la Réforme protestante.
- 4 À la fin du XVI^e siècle, Bellarmin enregistrerait cette opposition lorsqu'il indiquait que, pour « les hérétiques de ce temps », « le caractère de l'Antéchrist [était] quelque signe d'obéissance, et de conjonction avec le pontife romain »⁷. Ce qui pour les fidèles était, dans l'économie traditionnelle, nécessaire à leur salut était désormais dénoncé par les Réformateurs comme la cause de leur perte. D'où, à l'inverse, la réaffirmation au sein de la confession catholique de l'allégeance due au pape, qui fit son entrée dans la définition de l'Église. Pour Bellarmin, celle-ci était « l'assemblée d'hommes reliée par la profession de la même foi chrétienne et la communion des mêmes sacrements, sous le gouvernement des pasteurs légitimes et principalement d'un seul vicaire du Christ sur terre, le pontife romain »⁸.
- 5 Quelques décennies plus tôt, en 1554, un autre jésuite, Pierre Canisius, n'avait pas dit autre chose dans son *Grand catéchisme*, destiné à favoriser la reconquête catholique de l'Allemagne. À la question « qu'est-ce donc que l'Église ? », il répondait :

L'Église est la société de tous ceux qui font profession de la foi et de la doctrine de Jésus-Christ, ce prince des pasteurs, qui, en cette qualité, en a confié la conduite et le gouvernement à l'apôtre saint Pierre, et dans la personne de ce dernier, à ses successeurs.

Ainsi c'est à tort que s'arrogent le nom d'Église les hérétiques et les schismatiques, quelle qu'en soit la secte, qui, bien qu'ils semblent professer la foi et la doctrine de Jésus-Christ, refusent de se laisser conduire par le pasteur et le pontife souverain, que Jésus-Christ s'est substitué à lui-même dans le gouvernement visible de son Église, et qui continue d'avoir son siège à Rome par une succession non interrompue⁹.

- 6 Le critère décisif de l'appartenance à l'Église n'était donc pas tant dans la confession des vérités de foi que dans l'obéissance au pape, comme si l'erreur doctrinale avait été trop délicate à cerner et que l'orthodoxie s'était trop prêtée aux équivoques, là où la soumission, ou l'opposition, au souverain pontife ne trompait pas. Un peu plus loin, le jésuite remarquait d'ailleurs qu'un des avantages de « cette doctrine sur les commandements et les traditions de l'Église » était « de fournir une marque certaine pour discerner les enfants légitimes de l'Église d'avec ceux qui ne le sont pas, [...] les catholiques d'avec les hérétiques »¹⁰. Au centre de la controverse se trouvaient donc le pouvoir pontifical et, plus particulièrement, le sens d'une métaphore évangélique, ce que ne manquait pas de préciser Canisius :

Ceux qui refusent de reconnaître ou même qui combattent cette primauté attribuée à la chaire de saint Pierre sur toute l'Église, font preuve premièrement du peu d'intelligence qu'ils ont des magnifiques promesses faites à saint Pierre par Jésus-Christ, de ces clefs mystiques du royaume du ciel qui lui ont été particulièrement confiées, et de tant d'autres privilèges qui relèvent la dignité de ce prince et de cet oracle du collègue apostolique¹¹.

- 7 À Pierre qui venait de confesser que Jésus était « le Christ, le Fils du Dieu vivant », le Sauveur avait promis, d'après l'Évangile selon saint Matthieu : « Je te donnerai les clefs du royaume des cieux : quoi que tu lies sur la terre, ce sera tenu dans les cieux pour lié, et quoi que tu délies sur la terre, ce sera tenu dans les cieux pour délié » [*Matth. XVI, 19*]. L'exégèse médiévale avait placé les « clefs du royaume des cieux » au rang de ces métaphores qui, dans l'Écriture sainte, exprimaient au moyen de choses corporelles des réalités spirituelles¹². Retracer le conflit quant à l'interprétation de cette image durant le xvi^e siècle permet, je crois, de percevoir l'une des principales lignes de faille qui sépara la chrétienté en deux confessions irréductibles l'une à l'autre, à savoir le fossé entre deux conceptions du pouvoir spirituel.
- 8 Les historiens ont depuis longtemps compris tout ce qu'une étude des métaphores pouvait apporter à l'histoire du pouvoir. Les montages présidant aux constructions institutionnelles ont été bien mis en lumière par une démarche qui s'est placée, pour les saisir, au cœur des opérations du droit et de la théologie¹³. Quant à l'attention portée aux métaphores par les philosophes, les théologiens et les spécialistes de l'exégèse et de son histoire, l'on peut y voir un encouragement à prendre au sérieux ce qui se joua dans les conflits d'interprétation liés à l'Écriture sainte : loin de n'être qu'un ornement du discours, les tropes appelaient un travail herméneutique et la saisie d'une vérité¹⁴.

Les interprétations protestantes de la métaphore : les clefs et la foi

La conception traditionnelle du pouvoir spirituel

- 9 Je prendrai comme point de départ de cette enquête le principal débat ecclésiologique qui agitaient l'Église au début du XVI^e siècle, la querelle entre le conciliarisme et le papalisme. Réactivée par l'affrontement entre Jules II et le concile de Pise, elle mettait aux prises théologiens romains et théologiens parisiens. Toute la question était de savoir à qui le Christ avait confié le pouvoir suprême : s'il avait investi la communauté ecclésiale, l'Église universelle et le concile qui la représentait avaient une autorité supérieure à celle du pape ; si, à l'inverse, il avait conféré à Pierre et à ses successeurs un pouvoir plénier, les souverains pontifes régissaient souverainement l'Église, qui leur était ainsi subordonnée. Le texte du chapitre XVI de l'Évangile selon saint Matthieu était bien entendu invoqué par les défenseurs de l'autorité pontificale mais les conciliaristes leur opposaient le passage du chapitre XVIII où le Christ avait promis à tous les Apôtres : « tout ce que vous lierez sur la terre sera tenu au ciel pour lié, et tout ce que vous délierez sur la terre sera tenu au ciel pour délié » [Matth. XVIII, 18]. Le débat portait donc principalement sur l'identité du détenteur des clefs tandis que l'on s'accordait sur l'origine et la nature divines du pouvoir ecclésiastique. À l'exception de l'accent mis sur les Apôtres, les disciples et leurs successeurs comme titulaires de l'autorité, la définition qu'avait donnée Jean Gerson pouvait convenir à tous :

Le pouvoir ecclésiastique est le pouvoir qui a été conféré de façon surnaturelle et spéciale par le Christ à ses Apôtres et à ses disciples, ainsi qu'à leurs successeurs légitimes, jusqu'à la fin des temps, pour l'édification de l'Église militante, selon les lois évangéliques, et en vue d'obtenir le bonheur éternel ¹⁵.

- 10 Ce caractère surnaturel de la puissance ecclésiastique fut réaffirmé avec force par Jacques Almain, docteur de la Faculté de théologie de Paris, lorsqu'il entreprit en 1512 de réfuter l'ouvrage par lequel Cajetan avait condamné l'ecclésiologie conciliariste et le concile de Pise :

un tel pouvoir, écrivait-il, inclut quelque chose qui excède le pouvoir humain, à savoir de pouvoir remettre une part de la peine due au for de Dieu, de rendre quelqu'un incapable, quant à Dieu, des suffrages de l'Église, et beaucoup d'autres choses ¹⁶.

- 11 Il précisait ensuite, contre les thèses de Marsile de Padoue, que le pouvoir ecclésiastique était « un pouvoir coercitif institué immédiatement par le Christ » pour conduire les sujets vers leur fin, la béatitude éternelle ¹⁷. Cette même conception se retrouvait chez des partisans déclarés du pouvoir pontifical comme les camaldules Giustiniani et Quirini, qui, dans le mémoire parénétique qu'ils adressèrent en 1513 au pape Léon X, lui rappelaient la raison d'être de son office :

[le Christ] a voulu [que les hommes] soient soumis à ton pouvoir [...] pour que, par ce pouvoir suprême entre tous [...], tu régisses ainsi le genre humain qui t'est confié, et que tu conduises tous les hommes ensemble à travers une paix très tranquille sur la terre jusqu'à la félicité de la Béatitude éternelle ¹⁸.

- 12 Le pouvoir des clefs était essentiellement pour ces deux religieux un pouvoir de gouvernement qui ouvrait aux hommes le royaume des cieux :

C'est pourquoi si ta Sagesse et ta Piété s'appliquent à contenir le désir de régner et de voler injustement d'un petit nombre de puissants et à corriger fortement les

vices des clercs, tu rendras facilement et certainement dans cette vie à tout le peuple chrétien la paix, la tranquillité et la charité qui résulte de la concorde, et tu ouvriras l'accès au fruit de la tranquillité éternelle et de la paix dans cette heureuse patrie des cieux, et tu rendras à la pleine santé tout ce corps de la République chrétienne [...] ¹⁹.

- 13 Que les clefs signifiassent un pouvoir pastoral plénier était donc une proposition communément admise à la veille de la Réforme. L'on pourrait dire que, comme métaphore, le sens des clefs allait de soi et était largement accepté, tandis que leur usage à titre de métonymie était controversé, puisqu'il opposait ceux qui en faisaient un attribut du pape et ceux qui y voyaient une prérogative de l'Église tout entière.

Le ministère des clefs : la prédication de l'Évangile

- 14 C'est justement sur ce point qu'apparaît la nouveauté de la contestation luthérienne. Dès les grands écrits réformateurs de 1520, Luther formula une interprétation du pouvoir des clefs qui condamnait celle qui avait prévalu jusque-là. Il se plaçait certes d'abord dans la continuité de l'ecclésiologie conciliariste en soutenant que les clefs avaient été confiées à toute l'Église et non au seul pape. À propos du chapitre XVIII de l'Évangile selon saint Matthieu, il remarquait ainsi :

Il est clair qu'ici, le Christ se commente lui-même et que, dans ce XVIII^e chapitre, il explique le XVI^e chapitre, qui attribuait les clefs à saint Pierre en tant que représentant de la communauté tout entière, et non en tant que personne ²⁰.

- 15 D'où une première accusation, qui ne marquait encore qu'une différence de degré, et non de nature, avec l'antiromanisme gallican :

je dis que les tyrans romains ont bel et bien combattu l'Évangile en faisant d'un pouvoir commun un pouvoir personnel... ²¹

- 16 Mais Luther dénonçait une usurpation plus grave encore :

... ils ne s'arrêtent pas là et n'attribuent pas les paroles prononcées par le Christ sur les clefs aux clefs elles-mêmes ou à l'usage des clefs, mais à leurs prérogatives et à leur pouvoir usurpés sur les clefs, de sorte que le pouvoir des clefs, librement accordé par le Christ, est à présent prisonnier entre les mains des romanistes, et que la même Parole du Christ doit désigner ces deux pouvoirs... ²²

- 17 Aux yeux de Luther,

... les clefs sont destinées à lier et à délier non pas en matière de doctrine ou de gouvernement, mais seulement en ce qui concerne le péché, et ce qu'ils s'attribuent de plus ou d'autre au sujet des clefs n'est qu'invention dénuée de fondement ²³.

- 18 Luther accusait donc les romanistes de déformer d'une manière perverse le message du Christ :

Ces paroles, par lesquelles est suscitée la foi de ceux qui font pénitence pour qu'ils reçoivent la rémission des péchés, ils les ont accommodées à leur tyrannie. [...] Dans leur incroyable et folle impiété, ils se vantaient d'avoir reçu, par ces paroles, des droits souverains dans les cieux et sur terre, et de détenir le pouvoir de lier jusque dans le ciel. Ainsi, pas un mot de la foi qui communique le salut au peuple : ils ne débâtèrent que sur le pouvoir tyrannique des pontifes, alors que le Christ, lui, ne s'occupe nullement de puissance, mais toujours de la foi ²⁴.

- 19 Au cœur de la rupture luthérienne, il y avait donc une conception des clefs du royaume des cieux qui excluait toute idée de *plenitudo potestatis* pour n'admettre, comme seule signification de la métaphore, que la prédication de la promesse du pardon des péchés. Dès 1520, l'essentiel de la doctrine protestante quant au pouvoir des clefs était donc

fixée et contribuait à rendre la division religieuse irrémédiable puisque l'institution qui s'était bâtie en masquant le vrai sens des paroles du Christ ne pouvait être que l'Antéchrist.

- 20 Parmi les très nombreux textes publiés par les Réformateurs contre la papauté, je voudrais examiner ici une anthologie composée par l'ancien nonce en Allemagne et ancien évêque de Capodistria, Pier Paolo Vergerio, qui était passé au protestantisme et s'était enfui d'Italie en 1549²⁵. L'une de ses bêtes noires était Reginald Pole, contre lequel il monta une véritable campagne depuis Tübingen où il avait trouvé refuge auprès du duc Christophe de Wurtemberg²⁶. Ce cardinal anglais avait été l'un des principaux animateurs du groupe des *spirituali*, c'est-à-dire de ces prélats de l'Église romaine qui refusaient la condamnation sans appel dont les intransigeants voulaient frapper le protestantisme, parce qu'ils partageaient certaines thèses de la Réforme, notamment sur le point de la justification par la foi, et parce qu'ils croyaient nécessaire et possible une réunification de l'Église sous la houlette du pontife romain²⁷. Vergerio avait été proche de ce groupe mais choisit finalement de rompre avec Rome au moment où s'affirmait le triomphe de la ligne la plus hostile aux protestants et où lui-même était en butte à l'hostilité de l'Inquisition. Sa cible principale fut dès lors l'institution pontificale, à laquelle Pole avait en revanche témoigné une fidélité sans faille : à la fin des années 1530, il avait écrit contre Henri VIII un *Pro Ecclesiasticæ Unitatis Defensione* et il procéda ensuite, comme légat pontifical, à la réconciliation du royaume d'Angleterre avec Rome sous le règne de Marie Tudor²⁸. Les parcours respectifs de Pole et de Vergerio permettent de comprendre que, parmi les *spirituali*, la rupture entre ceux qui demeurèrent catholiques et ceux qui devinrent protestants tint d'abord à des conceptions ecclésiologiques opposées : pour les premiers, le salut passait par l'obédience romaine, tandis que, pour les seconds, la soumission au pontife romain conduisait à la damnation. Dans la préface du recueil qu'il fit publier en 1555, Vergerio expliqua pourquoi il avait regroupé en un même ouvrage le livre de Pole défendant contre le schisme henricien la nécessaire communion avec le souverain pontife et une série de textes contre la papauté écrits par différents théologiens protestants²⁹. Contrairement à l'Église romaine, il acceptait de faire connaître les livres de ses adversaires, au lieu de les interdire ; toutefois, afin de ne pas induire les ignorants en erreur, il donnait avec les sophismes de Pole un antidote, qui permettrait de rétablir le véritable sens des paroles adressées par le Christ à Pierre et de dénoncer l'usage qu'en avait fait la papauté³⁰.
- 21 Vergerio faisait ainsi suivre le traité du cardinal anglais du *Contre la papauté fondée par Satan* publié par Luther en 1545. Le Réformateur y réaffirmait l'essentiel de la doctrine développée en 1520³¹. Les pontifes avaient élevé leur pouvoir terrestre au statut d'idole et s'étaient ensuite prévalus des Écritures pour justifier leurs prétentions. Ils avaient ainsi spolié l'Église de ses clefs. Pour comprendre les versets du chapitre XVI de saint Matthieu *ad germanum Christi sensum*, « au sens authentique entendu par le Christ », il fallait comprendre qu'il n'y était question que de la foi³². Les clefs ne désignaient que la rémission ou le maintien des péchés, et non le gouvernement des Églises. « Car où il n'y a pas de péché, il n'y a pas besoin des clefs et de leur office »³³.
- 22 Luther ne s'interrogeait guère sur le sens de la métaphore des clefs ; il le déduisait plutôt de l'intuition centrale de sa théologie, le salut par la foi. L'un de ses disciples, Johannes Brenz, allait plus loin dans l'explication sur les clefs du royaume des cieux qu'il avait insérée à la fin de son *Catéchisme* de 1553 et que Vergerio avait reprise dans

son recueil ³⁴. Un éclaircissement était nécessaire, expliquait le théologien luthérien, car l'ignorance de la vraie signification des clefs engendrait de multiples erreurs dans l'Église. La démarche de Brenz consistait à filer la métaphore sur deux plans bien distincts. Mettant en œuvre la théorie des deux règnes, il établissait qu'il y avait une grande différence entre les clefs des royaumes terrestres et les clefs du royaume des cieux. Les premières correspondaient aux moyens belliqueux qu'utilisaient les princes pour se faire ouvrir les portes des cités qu'ils voulaient conquérir. Quant aux clefs du règne céleste, il fallait pour les connaître savoir quelle était la porte qu'elles devaient ouvrir. Cette porte, toute l'Écriture le disait, c'était le Christ. La vraie clef du royaume des cieux était donc celle qui ouvrait et expliquait le Christ, c'est-à-dire la prédication de son Évangile ³⁵.

- 23 Les théologiens protestants étaient surtout soucieux d'écarter tout ce qui, dans l'image des clefs, pouvait conduire à confondre le ministère évangélique avec un pouvoir. Calvin s'efforçait ainsi dans l'*Institution de la religion chrétienne* de préciser sous quel rapport la métaphore devait s'entendre :

D'autant que par la doctrine de l'Évangile les cieux nous sont ouverts, la similitude des clefs luy convient fort bien. Or est-il ainsi que nuls ne sont liés ou déliés devant Dieu, sinon d'autant que les uns sont reconciliés par foy, les autres sont estraints au double par leur incredulité ³⁶.

- 24 L'interprétation de Calvin reposait ensuite sur une série d'équivalences posées entre le fait d'user des clefs, le fait de lier et de délier et, enfin, le fait de remettre ou de maintenir les péchés ³⁷, qui lui permettait de conclure :

Ainsi nous entendons que la puissance des clefs est simplement la predication de l'Évangile : et mesme n'est pas tant puissance que ministere, si nous avons esgard aux hommes. Car Christ n'a pas donné proprement aux hommes ceste puissance, mais à sa parolle, de laquelle il a fait les hommes ministres ³⁸.

- 25 Cela revenait à dire que l'Église ne détenait nulle parcelle du pouvoir divin.

La clef de la compréhension des Écritures

- 26 La tendance dans le monde protestant était donc plutôt à neutraliser la métaphore des clefs, soit en restreignant sa signification au pardon des péchés, soit en la ramenant à l'affirmation très générale que le message du Christ avait ouvert aux hommes le royaume des cieux. Dans *La Clé des Écritures* publiée en 1567 par le théologien de la Réforme le plus attentif aux tropes utilisés dans la Bible, Matthias Flacius Illyricus, l'on ne trouve toutefois pas des affirmations si univoques. Remarquant que les Hébreux « mélang[ai]ent ou conjugu[ai]ent des métaphores empruntées à des choses différentes », il notait à propos des versets du chapitre XVI de l'Évangile selon saint Matthieu : « avec des clés on ne lie et on ne délie rien, mais l'on ouvre ou l'on ferme » ³⁹. Si l'on se reporte au lexique des termes bibliques qui constituait la première partie de l'ouvrage, l'on constate que Flacius interprétait les clefs et l'ouverture ou la fermeture du royaume des cieux comme l'exercice d'un pouvoir ou d'une fonction. L'image sous-jacente était, d'après lui, celle de l'économe ou de l'intendant. Toutefois, le théologien tendait à réserver le pouvoir au Christ, tandis que l'exercice de la fonction semblait s'éclairer davantage avec les mots lier et délier, qui voulaient dire maintenir et remettre les péchés ⁴⁰. Contrairement à une bonne part de la théologie de controverse protestante, il ne dénonçait pas les interprétations trop subtiles mais les interprétations trop simples ⁴¹. L'on conçoit facilement que le raisonnement de Flacius

pouvait servir contre ceux qui déduisaient hâtivement des clefs le pouvoir pontifical, selon une analogie avec les remises de clefs qui s'opéraient dans l'ordre politique : le théologien expliquait en effet qu'il ne fallait pas, pour saisir correctement la signification de l'image, chercher, « dans les deux choses à partir de laquelle et vers laquelle se [faisait] la métaphore », « les propriétés les plus proches, et qui, d'une certaine manière, se [souriaient] l'une à l'autre »⁴². Flacius ne reprenait finalement à son compte la métaphore de la clef que pour désigner la clef de la compréhension des Écritures. C'était le sens du titre de l'ouvrage et la clef renvoyait d'abord au Christ, représenté les clefs à la main sur certains frontispices des nombreuses éditions du livre :

C'est la fonction du Christ de nous ouvrir [l'accès à] l'Écriture et d'illuminer notre cœur pour qu'il comprenne l'Écriture (Lc. 24, 25). C'est de sa plénitude que nous devons la recevoir toute entière, et c'est ce qui se produit quand nous reconnaissons et saisissons le Christ par la foi⁴³.

- 27 Il existait enfin une autre manière de conjurer l'interprétation catholique de la métaphore des clefs. Elle consistait à en faire une parodie qui filait la métaphore en s'en tenant au registre trivial de la serrurerie. Calvin notait ainsi au sujet des papistes : « Ainsi ils savent tant bien approprier leurs clefs à toutes serrures et à tous huis, qu'on diroit qu'ils ont exercé l'art de serruriers toute leur vie »⁴⁴. L'on trouve un même procédé dans l'*Histoire de la mappe-monde papistique* de 1566 :

Et non seulement le Pape dit qu'il est chef universel, mais qu'il peut faire et defaire, lier et delier toutes bales de marchandises de drogues, et espiceries, qu'ils appellent spirituelles, lesquelles leur passent par les mains : et qu'il a l'autorité de pouvoir ouvrir et fermer toutes les portes et les huis du monde, et du ciel aussi, d'autant qu'il a les clefs de toute chose⁴⁵.

- 28 Certaines caricatures jouaient d'ailleurs sur un ressort identique en représentant le pape avec des clefs ayant l'apparence de crochets de voleur⁴⁶.

Les réponses catholiques : le rôle de la *plenitudo potestatis* dans l'économie du salut

- 29 Comment les théologiens fidèles à l'Église romaine répondaient-ils à cette lecture protestante de la métaphore des clefs ? Quelques remarques peuvent d'abord être faites à partir d'un traité manuscrit que j'ai trouvé à l'*Archivio Segreto Vaticano* et qui a été rédigé par un proche de Reginald Pole pour réfuter le *Contre la papauté fondée par Satan* de Luther⁴⁷. L'auteur commençait par établir que, pour désigner une même réalité, le souverain pontificat, le Christ s'était servi de deux métaphores, l'une utilisait l'image des clefs, l'autre celle du pastoral⁴⁸. Puis il s'employait à montrer que l'interprétation luthérienne était réductrice puisqu'elle prenait la partie pour le tout : assimiler les clefs du royaume des cieux à l'explication de l'Évangile et à la prédication du pardon des péchés, c'était n'admettre que la clef de la science alors même que le Christ avait parlé des clefs au pluriel et que l'on pouvait constater dans le Nouveau Testament que les Apôtres avaient aussi utilisé la clef de l'ordre et la clef du pouvoir⁴⁹. De même, l'auteur reconnaissait que la première et la plus illustre clef de l'Église opérait la rémission ou le maintien des péchés. Mais, pour s'exercer, elle avait besoin de la clef du pouvoir⁵⁰. Dès lors, les chefs de l'Église catholique avaient raison d'enseigner que « par le nom des clefs étaient signifiées non seulement la science, mais toute la faculté qui était nécessaire pour régir et régler la République chrétienne »⁵¹. Cette interprétation est

assez emblématique de la réponse catholique : celle-ci ne reconnaissait une part de vérité au discours des Réformateurs qu'en l'englobant au sein d'un édifice dont la clef de voûte était précisément ce que les protestants avaient rejeté comme une erreur diabolique, à savoir l'idée d'un pouvoir spirituel s'exerçant dans l'économie du salut en vue de la béatitude éternelle, un pouvoir spirituel aussi plénier dans son ordre que l'étaient dans le leur les pouvoirs politiques chargés d'ordonner la vie des hommes au bonheur terrestre.

Le pouvoir pastoral du pape et le mystère de la Rédemption : ouvrir et fermer le royaume des cieux dans la théologie de la Renaissance

- 30 Aux prises avec l'hérésie, les théologiens catholiques ne se contentaient toutefois pas d'une simple réaffirmation. La controverse avec la Réforme radicalisa et déplaça un débat ecclésiologique qui s'était concentré à la fin du Moyen Âge et au début du XVI^e siècle sur les pouvoirs respectifs du pape et du concile. Le cardinal Cajetan reprit ainsi à nouveaux frais le problème de la primauté pontificale auquel il avait déjà consacré deux traités au moment du concile de Pise. Dans son *De l'institution divine du pontificat du pontife romain* de 1521⁵², il choisissait de ne mener sa démonstration qu'à partir d'arguments fondés sur le vrai sens de l'Écriture sainte et écartait les arguments d'un autre ordre⁵³. L'ensemble du traité se présentait par conséquent comme une exégèse des versets du chapitre XVI de l'Évangile selon saint Matthieu et du chapitre XXI de l'Évangile selon saint Jean, où le Christ avait promis à Pierre les clefs et l'avait investi du pouvoir pastoral. Le dominicain romain commençait par réfuter l'argument conciliariste repris par Luther, selon lequel Pierre n'avait reçu les clefs que comme signe et figure de l'Église. Cette thèse revenait à voir une métaphore là où il n'y en avait pas et à transformer tout le récit des Évangiles, y compris la mort et la résurrection du Christ, en une parabole dénuée de réalité historique. Simon Pierre était un personnage historique et non métaphorique. Il fallait donc commencer par affirmer le sens littéral ou historique, en vertu duquel c'était à la personne de Pierre et à celle de ses successeurs qu'avaient été confiées les clefs ; dans un second temps, l'on pouvait dire, sans remettre en cause la vérité littérale, qu'au sens mystique ou allégorique l'Église avait aussi reçue les clefs⁵⁴.
- 31 Cajetan approfondissait ensuite le sens de la métaphore des clefs pour répondre aux critiques de Luther. Pour interpréter correctement celle-ci, il fallait poser d'abord que les actes de lier et de délier n'épuisaient pas le pouvoir des clefs car les actes adéquats à celui-ci étaient ceux qui consistaient à ouvrir et fermer le royaume des cieux, c'est-à-dire des actes de plus grande extension⁵⁵. Cette distinction permettait à Cajetan de dire, d'une part, que Pierre avait reçu un plus grand pouvoir que les autres Apôtres et, d'autre part, que les clefs de l'ordre et de la juridiction traditionnellement distinguées par les théologiens n'étaient qu'une partie d'un pouvoir plus général désigné dans l'Écriture par l'expression « clefs du royaume des cieux »⁵⁶. « Comprises au sens littéral dans son interprétation la plus profonde »⁵⁷, ces paroles du Christ concédaient à Pierre la plénitude du pouvoir car le pouvoir d'ouvrir et de fermer l'accès au royaume des cieux correspondait au « pouvoir de donner accès non pas à l'un ou à l'autre mais à tout le monde sans exception, de sorte qu'il faille entendre par là tous les viateurs auquel peut être donné ou refusé cet accès »⁵⁸. Les clefs ne désignaient pas une liste limitative de prérogatives ou de facultés, mais l'ensemble de ce qui devait être fait pour conduire

les hommes au salut : seul saint Pierre « a le pouvoir de faire tout ce qui est requis pour ouvrir et fermer le royaume des cieux, non seulement à un tel ou à un tel mais à l'Église que le Christ a édifée sur lui »⁵⁹. Cajetan mentionnait quatre sortes de pouvoir qui spécifiaient ce que voulait dire ouvrir et fermer le royaume des cieux : le pouvoir judiciaire au for interne et au for externe ; le pouvoir de gouverner l'Église universelle ; le pouvoir portant sur le Purgatoire ; et le pouvoir de commander aux autorités politiques en vue de la béatitude éternelle⁶⁰. C'était donc un pouvoir plénier, aux antipodes de ce à quoi Luther voulait limiter l'office des clefs. Le cardinal confirmait son interprétation en citant tous les passages de la Bible où les clefs signifiaient sans équivoque possible la plénitude de la puissance⁶¹. Et il ajoutait en dernier lieu « le témoignage de la coutume : car pour signifier le pouvoir suprême, on remet à un roi les clefs de son royaume »⁶².

- 32 Le raisonnement de Cajetan consistait à repartir de la métaphore originelle afin d'éviter que des expressions lexicalisées comme la clef de l'ordre ou la clef de la juridiction, qui étaient autant de métaphores mortes, ne fissent écran. Les clefs du royaume des cieux redevenaient ainsi une métaphore vive, propre à désigner une majesté qui était au-delà des définitions humaines, un pouvoir qui se situait pour ainsi dire hors champ parce qu'il était lié au mystère même de la Rédemption et qu'il transcendait tous les actes par lesquels il se manifestait.

La *summa potestas* et les actes de lier et délier : le pouvoir des clefs dans la théologie de la Contre-Réforme

- 33 La démarche de Cajetan ne fut reprise que partiellement par Bellarmin à la fin du XVI^e siècle dans sa controverse sur le souverain pontife. Comme le dominicain, le jésuite refusait une lecture métaphorique de la concession des clefs à Pierre⁶³ ; comme lui, il expliquait que les clefs désignaient la *summa potestas* ; il se référait pour les interpréter aux mêmes passages de la Bible et aux mêmes cérémonies politiques ; il condamnait enfin très fermement l'interprétation protestante qui les réduisait à la prédication de l'Évangile⁶⁴. Mais il critiquait la distinction de Cajetan entre les clefs du royaume des cieux et les clefs de l'ordre et de la juridiction comme plus subtile que vraie et comme sans précédent dans l'Église. Fermer et ouvrir revenaient à lier et délier : le Christ avait cité ces derniers actes pour bien montrer qu'il s'agissait d'expressions métaphoriques et que l'on ouvrait le ciel aux hommes lorsqu'on les absolvait de leurs péchés⁶⁵. Après plusieurs décennies de controverse avec les protestants, Bellarmin cherchait donc à ramener la métaphore à un sens bien déterminé, à offrir un partage net entre l'orthodoxie et l'hérésie, en substituant à la lettre, c'est-à-dire à l'image des « clefs du royaume des cieux » qui ouvrait sur le mystère de l'accomplissement par l'Église de l'œuvre de Rédemption, une interprétation autorisée, qui fermait la porte à toute équivoque⁶⁶. C'était le signe d'une inflexion de l'ecclésiologie liée à la situation inédite créée par la transformation de l'hérésie en Église.

Conclusion. L'enjeu du pouvoir spirituel et la confessionnalisation

- 34 Au terme de ce parcours, deux conclusions peuvent être formulées. Il faut commencer par remarquer que la division confessionnelle tint d'abord au conflit entre deux

ecclésiologies irréductibles l'une à l'autre et s'excluant mutuellement. Dans l'*Institution de la religion chrétienne*, Calvin écrivait : « Si nous pouvons accorder quant au mot des clefs, et de la façon de lier, tout nostre different sera vuidé »⁶⁷. Mais les interprétations protestante et catholique de la métaphore étaient antagonistes, ce qui rendait le conflit inexpiable. La Réforme était à la fois schisme et hérésie : elle n'était pas un simple schisme car elle ne se limitait pas à désobéir aux autorités de l'Église établie mais exigeait l'édification d'une communauté spirituelle, unie par la vraie foi, afin que l'œuvre de Rédemption pût s'y réaliser ; elle n'était pas simplement hérésie, car son accomplissement tenait d'abord à une rupture et à une séparation complètes avec l'Église ancienne, assimilée à l'Antéchrist. Cette double dimension fut à la fois la force et la faiblesse du protestantisme : sa force, parce qu'il put ainsi se transformer en confession(s) ; sa faiblesse, parce qu'en rompant l'unité de l'Église, il rebutait nombre de ceux que le *sola fide*, le *sola scriptura* et beaucoup de ses autres affirmations séduisaient. Chez les *spirituali* italiens comme chez les gallicans, chez des hommes aussi différents que Charles Quint⁶⁸, Jacques Sadolet⁶⁹ ou, plus tard, Pierre de l'Estoile⁷⁰, l'on constate le même refus de la rupture avec la papauté et de la discontinuité que supposait la condamnation de plusieurs siècles d'histoire de l'Église. Quelles que fussent l'ampleur des réserves et la vigueur des critiques que leur inspirait l'Église romaine, ni les *spirituali*, ni les gallicans ne souhaitaient renoncer à l'ancienne ecclésiologie, indissociable pour eux de leur salut. C'est, je crois, la preuve que l'obédience rendue ou refusée à la papauté joua un rôle déterminant dans la cristallisation des identités confessionnelles au XVI^e siècle.

- 35 La seconde conclusion porte sur les inflexions de l'ecclésiologie catholique aux prises avec la Réforme. De Cajetan à Bellarmin, il y eut un glissement assez sensible. Chez le premier, la métaphore des clefs servait encore à dire le désir de l'avènement *hic et nunc* du royaume des cieux, la croyance en une conjonction étroite de l'ici-bas et de l'au-delà, du pouvoir humain et du pouvoir divin. Les espoirs qui s'étaient exprimés au moment du concile de Latran V demeuraient présents et le cadre de référence restait le cadre unitaire de la chrétienté⁷¹. Au moment où le second écrivait, la division religieuse et politique était consommée, le Saint-Siège faisait face à la rivalité d'Églises concurrentes et d'États jaloux de leur indépendance. Tout son propos était de démontrer que le régime de l'Église était un régime principalement monarchique et c'était dans ce contexte que la métaphore des clefs était étudiée⁷². En assignant à celle-ci le sens de *summa potestas*, il donnait à l'Église une souveraineté que Bodin théorisait au même moment pour les États. Entre le début et la fin du XVI^e siècle, s'est opéré un basculement qu'Alphonse Dupront a explicité en montrant comment face à « la matérialisation de l'hérésie » et à une division religieuse cautionnée par l'État⁷³, l'Église catholique répondit en assumant « une matérialité d'empire où si le royaume [était] moins proche, les clefs cependant de celui-ci [étaient] fermement tenues aux mains du successeur de Pierre... »⁷⁴. La catholicité moderne établit « le règne de Rome », « qui n'[était] que lointainement avènement eschatologique, mais qui [était] mise en ordre d'un monde de religion »⁷⁵ : « une religion de l'établissement dans la vie terrestre recouvr[ait] une religion de l'attente ; dans l'établissement, l'avènement s'estomp[ait] : demeur[ait] seulement un au-delà »⁷⁶.
- 36 Cela ne signifie pas qu'il y ait eu résorption du pouvoir pontifical dans le politique. Le XVI^e siècle a vu au contraire l'invention, dans la pratique, d'un nouveau modèle de pouvoir spirituel, dont l'histoire ne se confond pas avec celle de ses théories⁷⁷. Les

envois de l'ecclésiologie et de la parénétique de la Renaissance s'étaient développés en réaction à une papauté qui paraissait confondre pouvoir temporel et pouvoir spirituel, qui édifiait un *Tempelstaat*, pour reprendre l'expression utilisée par Ferdinand Gregorovius dans sa *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*⁷⁸. Les pontifes étaient exhortés à se concentrer sur l'accomplissement des devoirs de leur office pastoral, mais rien n'était dit des habits terrestres que le Saint-Siège devait revêtir pour mener à bien ce projet. Le modèle qui fut mis au point au cours du XVI^e siècle était moins pur que ce qu'avaient espéré les partisans d'une réforme de l'Église dans les premières décennies du siècle ; il était davantage ancré dans la réalité politique et était lesté d'intérêts profanes. Moins tendu vers le passage de l'ici-bas à l'au-delà, il prit une figure plus humaine, plus concrète. Ce faisant, il ouvrit la voie à la mise en œuvre d'une nouvelle figure de pouvoir spirituel, grâce à laquelle celui-ci s'affichait comme tout entier dévoué au salut des âmes. Les papes post-tridentins parcoururent tout le clavier que leur offrait la *potestas clavium*. Des indulgences aux jubilé, des dépositions de souverains aux absolutions solennelles, du gouvernement centralisé de l'Église à l'affirmation de leur rôle doctrinal, ils exercèrent plus que jamais leur pouvoir d'ouvrir et de fermer le royaume des cieux⁷⁹. D'une certaine façon, la théorie pouvait se faire plus discrète, plus terre à terre, et se borner à consolider l'assise terrestre de ce pouvoir par la proclamation de sa forme monarchique. Le besoin de suivre la métaphore dans le discours théologique se faisait moins impérieux à mesure que les pratiques tendaient à la filer plus systématiquement.

NOTES

1. Je tiens à remercier Frédéric Gabriel et Alain Tallon pour leur relecture précieuse de cet article.

CAJETAN (THOMAS DE VIO), « Questio decima. De fide ad fructuosam absolutionem sacramentalem necessaria », in CH. MOREROD (o. p.), *Cajetan et Luther en 1518. Édition, traduction et commentaire des opuscules d'Augsbourg de Cajetan*, Fribourg (Suisse), 1994, t. I, p. 336-337. Pour un commentaire de cette phrase, voir *ibid.*, t. II, p. 471-476. « La raison immédiate pour laquelle Cajetan prononce cette phrase n'est pas la confusion portant sur la foi. Ce que Cajetan reproche à Luther est d'affirmer que l'Église prétend à tort transmettre le Salut (par le pardon des péchés), puis de proposer le moyen vraiment sûr de cette transmission. Or, si l'Église a été fondée par le Christ pour transmettre le Salut (étant le Corps du Christ), son identité est définie par la transmission du Salut. C'est là qu'est la raison fondamentale de la phrase de Cajetan. Il s'agit de sotériologie et non de révélation ». *Ibid.*, p. 473-474.

2. A. DUPRONT, « Réflexions sur l'hérésie moderne » (1968), in *id.*, *Genèses des Temps modernes. Rome, les Réformes et le Nouveau Monde*, textes réunis et présentés par D. JULIA et PH. BOUTRY, Paris, 2001, p. 113 et p. 117.

3. J. CHIFFOLEAU, « Bulletin critique. Hérésie médiévale et dissidence religieuse à l'époque moderne », in *Provence historique*, XXXVII/149 (1987), p. 98.

4. H.J. BERMAN, *Droit et révolution*, Aix-en-Provence, 2002 (édition originale américaine, 1983), p. 130. Dominique Iogna-Prat constate une évolution similaire, mais la place au cœur de l'âge

carolingien, avec « l'émergence, au cours du IX^e siècle, de la notion englobante de chrétienté, qui n'implique plus simplement une communauté spirituelle mais désigne aussi une structure à caractère social et temporel ». D. IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Paris, 2000 (1998), p. 12.

5. Y. THOMAS, « L'institution de la majesté », in *Revue de Synthèse*, CXII/3-4 (1991), p. 342-343.

6. Bulle *Unam Sanctam*, 18 novembre 1302, in H. DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, édité par P. HÜNERMANN et J. HOFFMANN, Paris, 2010, n^{os} 874-875.

7. ... *characterem Antichristi esse signum aliquod obedientiae, et conjunctionis cum romano pontifice...* ROBERT BELLARMIN, *Opera omnia*, t. I, *Disputationum... de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*, tomus primus, Naples, 1856, *Tertia controversia generalis. De summo pontifice*, livre III, chap. XI, p. 441, col. 2.

8. Cité par Y. CONGAR, *L'Église. De saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, 2007 (1970), p. 372.

9. PIERRE CANISIUS, *Le grand catéchisme de Canisius ou Précis de la doctrine chrétienne...* (1554), A. C. PELTIER (trad.), Paris, 1873, t. II, Première partie, « Principes de la sagesse chrétienne », Chapitre III, « Des commandements de l'Église », question IX, p. 23.

10. *Ibid.*, question XVII, p. 133.

11. *Ibid.*, question IX, p. 23-24.

12. Voir par exemple la *distinctio* 18 du quatrième livre des *Sentences* de Pierre Lombard et le commentaire correspondant de Thomas d'Aquin. S. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo e testo integrale di Pietro Lombardo*, Libro Quarto, Distinzioni 14-23, La Penitenza, l'Unzione degli infermi, R. COGGI (o. p.) (trad.), Bologne, 1999, p. 612 et sq. ; p. 632 et sq. Sur l'usage des métaphores dans la Bible, voir THOMAS D'AQUIN, (saint), *La Théologie*, [Somme théologique I^a Qu. 1], H.-D. GARDEIL (trad.), Paris, 1997, qu. 1, art. 9, « L'Écriture sainte doit-elle user de métaphores ? », p. 49-53.

13. Parmi de nombreux travaux, voir notamment E. KANTOROWICZ, « *Christus-Fiscus* » [1948], in *id.*, *Mourir pour la patrie et autres textes*, Paris, 1984, p. 59-73 ; *id.*, *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge* [1957], in *id.*, *Œuvres*, Paris, 2000 ; R. E. GIESEY, *Le Roi ne meurt jamais : les obsèques royales dans la France de la Renaissance*, Paris, 1987 (1960) ; P. LEGENDRE, *Le désir politique de Dieu. Étude sur les montages de l'État du Droit*, Paris, 2005 (1988) ; A. BOUREAU, *Le simple corps du roi. L'impossible sacralité des souverains français, XV^e-XVIII^e siècle*, Paris, 2000 ; *id.*, « Kantorowicz et Christus-Fiscus : la métaphore comme sujet de l'histoire », in D. S. MILO, A. BOUREAU (dir.), *Alter histoire. Essais d'histoire expérimentale*, Paris, 1991, p. 127-138 ; R. DESCIMON, « Les fonctions de la métaphore du mariage politique du roi et de la république en France, XV^e-XVIII^e siècles », in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 47 (1992/6), p. 1127-1147 ; A. DE BAECQUE, *Le corps de l'histoire. Métaphores et politique (1770-1800)*, Paris, 1993 ; M. STOLLEIS, *L'œil de la loi : histoire d'une métaphore*, Paris, 2006. C'est à Yan Thomas que revient la paternité de l'expression « les opérations du droit » : voir Y. THOMAS, *Les opérations du droit*, M.-A. HERMITTE et P. NAPOLI (éd.), Paris, 2011.

14. Voir P. RICŒUR, *La Métaphore vive*, Paris, 1975 ; G. DAHAN, « Saint Thomas d'Aquin et la métaphore. Rhétorique et herméneutique » (1992), in *id.*, *Lire la Bible au Moyen Âge. Essais d'herméneutique médiévale*, Genève, 2009, p. 249-282 ; *id.*, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII^e-XIV^e siècle*, Paris, 1999, p. 426-435 ; O.-TH. VENARD (o. p.), *Littérature et Théologie. Une saison en enfer*, Genève, 2002, chap. VI, « Entre *necessitas* et *delectatio*, la métaphore », p. 187-222 ; *id.*, « Conclusion : Problématique du sens littéral », in *id.* (dir.), *Le sens littéral des Écritures*, Paris, 2009, p. 339-342 ; N. CERNOGORA, « *Translatio / Metaphora* : la métaphore dans l'exégèse biblique de saint Augustin à la *Clavis Scripturae* de Matthias Flacius Illyricus (1567) », in *Camenae*, 3 (novembre 2007), [<http://www.paris-sorbonne.fr/la-recherche/les-unites-de-recherche/mondes-anciens-et->

medievaux-ed1/rome-et-ses-renaissances-art-3625/revue-en-ligne-camenae/article/camenae-no-3-novembre-2007, consulté le 20 juin 2011].

15. JEAN GERSON, *Tractatus de potestate ecclesiastica et de origine juris et legum*, in ID., *Opera omnia*, M. LUD. ELLIES DU PIN (éd.), t. II, Anvers, 1706, col. 227, cité et traduit par O. de LA BROSSE (o. p.), *Le Pape et le Concile. La comparaison de leurs pouvoirs à la veille de la Réforme*, Paris, 1965, p. 108.

16. ... talis Potestas includit aliquid, quod humanam Potestatem excedit, puta, posse relaxare aliquid de pœna debita in Foro Dei, aliquem reddere incapacem, quantum ad Deum, suffragiorum Ecclesiæ, & multa alia. JACQUES ALMAIN, *Tractatus de auctoritate Ecclesiæ et Conciliorum generalium : Adversus Thomam de Vio*, in J. GERSON, *Opera omnia op. cit.*, t. II, col. 980.

17. ... Potestas Ecclesiastica, de qua nunc loquimur, est Potestas coercitiva immédiatè à Christo instituta, quæ valet exerceri in alterum, etiam invitum, ad dirigendum subditos in finem beatitudinis æternæ, velut in finem proximum & principaliter intentum. Ibid.

18. ... tuæ subiectos potestati [...] ille esse voluit, [...] ut commissum Tibi hominum genus suprema hac omnium potestate [...] ita regeres, & per tranquillissimam in Terris pacem ad æternæ Beatitudinis felicitatem, omnes pariter homines perduceres. B. PAULUS JUSTINIANUS, PETRUS QUIRINUS, *Libellus ad Leonem X*, in *Annales Camaldulenses ordinis sancti benedicti*, J.-B. MITTARELLI, A. COSTADONI (éd.), t. IX, Venise, 1773, col. 618. Sur ce texte, je me permets de renvoyer à B. SCHMITZ, « Un office spirituel. Le pape et les devoirs de sa charge dans les projets de réforme autour du concile de Latran V », in *Mélanges de l'École française de Rome, Italie et Méditerranée*, 121/1 (2009), p. 219-259.

19. Quare si Sapientia, Pietasque Tua paucorum Potentiorum regnandi, injusteque rapiendi libidinem coercere, & male Religiosorum hominum vitia emendare studuerit, facillime certe toti populo Christiano pacem, tranquillitatem, & unanimatis Charitatem in hac vita reddes, & ad æternæ tranquillitatis, & pacis fruitionem in Beata illa Cœlorum Patria aditum reserabis, & totum hoc Christianæ Reipublicæ corpus... B. PAULUS JUSTINIANUS, PETRUS QUIRINUS, *Libellus ad Leonem X op. cit.*, col. 671.

20. MARTIN LUTHER, *De la papauté de Rome. Contre l'illustre romaniste de Leipzig par le docteur Martin Luther, moine augustin*, in ID., *Œuvres*, t. I, M. LIENHARD, M. ARNOLD (éd.), Paris, 1999, p. 569.

21. Ibid., p. 570.

22. Ibid., p. 574-575.

23. ID., *À la noblesse chrétienne de la nation allemande sur l'amendement de l'État chrétien*, in ID., *Œuvres*, t. I, op. cit., p. 601.

24. ID., *Prélude sur la captivité babylonienne de l'Église*, in ID., *Œuvres*, t. I, op. cit., p. 780-781.

25. Sur Pier Paolo Vergerio, voir A. JACOBSON SCHUTTE, *Pier Paolo Vergerio: The Making of an Italian Reformer*, Genève, 1977 ; U. ROZZO (dir.), *Pier Paolo Vergerio il Giovane, un polemista attraverso l'Europa del Cinquecento*, [Convegno internazionale di studi, Cividale del Friuli, 15-16 ottobre 1998], Udine, 2000 ; R. A. PIERCE, *Pier Paolo Vergerio the Propagandist*, Rome, 2003.

26. Sur cette campagne, destinée à discréditer Pole, tant pour combattre le nicodémisme que pour empêcher que les négociations politico-religieuses qui se tenaient en Allemagne n'aboutissent à des concessions trop importantes de la part des protestants, voir D. FENLON, *Heresy and Obedience in Tridentine Italy: Cardinal Pole and the Counter Reformation*, Londres/New York, 1972, p. 248 ; p. 258-269 ; P. SIMONCELLI, *Il caso Reginald Pole. Eresia e santità nelle polemiche religiose del Cinquecento*, Rome, 1977, II, « Gli anni della polemica vergeriana (1553-55) », p. 77-145 ; S. CAVAZZA, « "Quei che vogliono Cristo senza croce": Vergerio e i prelati riformatori italiani (1549-1555) », in U. ROZZO (dir.), *Pier Paolo Vergerio il Giovane, un polemista... op. cit.*, p. 107-141.

27. Sur les *spirituali*, voir la synthèse historiographique d'A. TALLON, « L'évangélisme italien de la Renaissance à la Réforme catholique », in *La Renaissance. Actes du colloque de 2002* [Association des historiens modernistes des universités, Bulletin, n° 28], Paris, 2003, p. 125-138.

28. Voir REGINALD POLE, *Défense de l'unité de l'Église*, N.-M. EGRETIER (éd.), Paris, 1967 ; D. FENLON, *Heresy and obedience... op. cit.* ; TH. F. MAYER, *Reginald Pole: Prince & Prophet*, Cambridge/New York/Melbourne/Madrid, 2000.

29. *Reginaldi Poli Cardinalis Britanni Pro Ecclesiasticæ Unitatis Defensione, libri quatuor, in quibus conatus est maximo studio Ecclesiæ Romanæ Primatum constabilire, nunc primum in Germania æditi, qui tamen antea in Italia fuerant excusi, sed latitarunt diu & ad paucorum manus perveniebant. Adiectum est etiam quorundam aliorum gravissimorum virorum de Pontificis Romani Primatu iudicium*, [s. l.], [s. n.], 1555, III-172 fol. Sur ce texte, voir D. FENLON, *Heresy and obedience... op. cit.*, p. 262-263 ; P. SIMONCELLI, *Il caso Reginald Pole... op. cit.*, p. 114-131.
30. PIER PAOLO VERGERIO, « Ad illustrissimum principem Ioannem Fridericum Ioannis Friderici nati imperii electoris natu maximum filium Saxonie Ducem. P. P. Vergerij Præfatio », in *ibid.*, fol. IIr-IIIv.
31. MARTIN LUTHER, *Adversus Papatum a Sathana fundatum*, in *ibid.*, fol. 104v-113r. La version originale était en allemand : *id.*, *Wider das Bapsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet* (1545), in *id.*, *D. Martin Luthers Werke*, t. 54, Weimar, 1928, p. 195-299.
32. *id.*, *Adversus Papatum... op. cit.*, fol. 110v.
33. *Ubi enim non sunt peccata, ibi non est opus clavibus & earum officio... Ibid.*, fol. 112v.
34. JOHANNES BRENTZ, « De clavibus regni cœlorum », in *id.*, *Catechismus pia et utili explicatione illustratus Ioanne Brentio autore, Wittebergæ*, 1553, fol. 695r-733r, et in *Reginaldi Poli Cardinalis Britanni Pro Ecclesiasticæ Unitatis Defensione... op. cit.*, fol. 159v et sq. Je cite cette dernière édition.
35. *Ibid.*, fol. 159v-160v.
36. JEAN CALVIN, *Institution de la religion chrétienne* (1560), in *id.*, *Opera quae supersunt omnia*, G. BAUM, É. CUNITZ, É. REUSS (éd.), vol. IV, Brunswick, 1866, livre IV, chap. VI, col. 671.
37. *Ibid.*, livre IV, chap. XI, col. 799-800.
38. *Ibid.*, col. 801.
39. MATTHIAS FLACIUS ILLYRICUS, *La Clé des Écritures. Clavis Scripturae Sacrae* (1567), PH. BÜTTGEN, D. THOUARD (éd.), Villeneuve d'Ascq, 2009, « Extraits du traité IV. De Tropis et schematibus sacrarum literarum », trad. et annotés par N. CERNOGORA, p. 190-191.
40. *id.*, *Clavis scripturae sacrae hoc est de sermone s. litterarum recte cognoscendo Auctore Matthia Flacio Illyrico. Editio nova, diligenter recognita et Emendata*, Bâle, Apud Heinricpetrinos, 1729 (mais les deux parties réunies ici ont chacune leur page de titre et portent le millésime 1628), I, entrées « Clavis », col. 133 ; « Claudere regnum coelorum », col. 133 ; et « Ligare », col. 586-587.
41. « ... l'Écriture comporte de nombreuses difficultés ». *id.*, *La Clé des Écritures... op. cit.*, « La Clé des Écritures saintes. Partie II, Traité 1, Méthode pour connaître les Écritures saintes », p. 84. « Il faut se garder avec le plus grand soin de saisir au hasard la signification la plus répandue et la plus plausible de la métaphore, à la place de la signification véritable ; car l'Écriture utilise beaucoup de métaphores prises de très loin, très hardies et peu évidentes. [...] La cause de cette erreur < d'interprétation des métaphores > n'est pas seulement que nous répugnons aux choses rationnelles ou subtiles, et que nous sommes davantage portés vers les choses réelles, et notamment vers la justice selon les qualités des œuvres. C'est aussi que, toujours, lorsque nous réfléchissons à la signification d'une métaphore, nous prenons principalement en considération quelque propriété ou condition trop évidente et visible de la chose dont elle est tirée, et qui convient de façon plausible à la chose signifiée... » *Ibid.*, « Extraits du traité IV... », p. 192-193. Cf. JEAN CALVIN, *Institution de la religion chrétienne op. cit.*, livre IV, chap. XI, col. 800 : « l'ameneray une interpretation de ce passage, qui ne sera pas trop subtile, ne contrainte ou forcée, mais simple, vraie et convenable ».
42. MATTHIAS FLACIUS ILLYRICUS, *La Clé des Écritures... op. cit.*, « Extraits du traité IV... », p. 193.
43. *Ibid.*, « La Clé des Écritures saintes. Partie II, Traité 1... », p. 85. Voir aussi *ibid.*, p. 92 : « Telle est en vérité la clé de toute l'Écriture, ou de toute la théologie : savoir que celle-ci contient deux genres de doctrine et deux voies de salut absolument contraires ; mais l'accord se fait quand l'inférieur s'efface devant le supérieur et quand, à la place de sa tâche ou fonction naturelle et première, il ne s'acquitte plus que de sa fonction seconde et artificielle ».

44. JEAN CALVIN, *Institution de la religion chrétienne op. cit.*, livre IV, chap. XI, col. 802.
45. [JEAN-BAPTISTE TRENTO, PIERRE ESKRICH], *Mappe-monde nouvelle papistique, * Histoire de la mappe-monde papistique, en laquelle est déclaré tout ce qui est contenu et pourtraict en la grande table, ou carte de la mappe-monde* (Genève, 1566), F. LESTRINGANT, A. PREDA (éd.), Genève, 2009, p. 143.
46. Voir par exemple R. W. SCRIBNER, *For the Sake of Simple Folk: Popular Propaganda for the German Reformation*, Londres/New York/Melbourne, 1981, p. 82.
47. Cité du Vatican, Archivio Segreto Vaticano, Arm. LIV, vol. 44, fol. 4r-45v : *De primatu Petri Apostoli, et Romanæ Ecclesiæ præcellentia, contra argumenta Martini Lutheri, ex eius libro adversus papatum edito excerpta. Defensiones*. L'auteur fait référence au cardinal Pole comme à son patron. *Ibid.*, fol. 11r. Sauf erreur de ma part, ce texte important est totalement inconnu des historiens. Je compte étudier et exploiter plus complètement cette découverte dans la thèse de doctorat sur « le pouvoir des clefs au XVI^e siècle » que je prépare sous la direction du professeur Alain Tallon.
48. *Ibid.*, fol. 10v.
49. *Ibid.*, fol. 13v-15r.
50. *Ibid.*, fol. 15r-15v.
51. *Quam verius igitur Sancti Catholicæ Ecclesiæ nostræ procures, qui clavium nomine non solum scientiam, verum etiam facultatem omnem quæ in regenda, moderandaque christiana Republica necessaria sit, significari asseruerunt...* *Ibid.*, fol. 14v.
52. CAJETAN (THOMAS DE VIO), *De divina institutione pontificatus Romani pontificis*, F. LAUCHERT (éd.), Münster (Westphalie), 1925, trad. fr. par l'abbé J.-M. GLEIZE, *Le successeur de Pierre. L'institution divine du souverain pontificat de l'évêque de Rome*, [Versailles], 2004.
53. *Ibid.*, chap. 1, n° 2, p. 4.
54. *Ibid.*, chap. 3, n°s 64-67, p. 32-34. Cajetan était sur ce point l'héritier de la tradition exégétique médiévale qui, contrairement à une idée reçue, attachait une grande importance au sens littéral et lui donnait même, dans le cadre de la théologie, la première place. Voir G. DAHAN, « Le sens littéral dans l'exégèse chrétienne de la Bible au Moyen Âge », in O.-TH. VENARD (o. p.) (dir.), *Le sens littéral des Écritures op. cit.*, p. 237-262.
55. CAJETAN (THOMAS DE VIO), ... *L'institution divine... op. cit.*, chap. 5, n°s 115-124, p. 54-57.
56. *Ibid.*, chap. 5, n°s 131-137, p. 59-63.
57. *Ibid.*, chap. 5, n° 137, p. 63. Comme chez les exégètes médiévaux, le sens littéral ne se limite donc pas chez Cajetan « à l'étude grammaticale ou sémantique du texte biblique : il est le plus large possible. Il englobe tout ce qui est décryptage du langage métaphorique et des tropes. La réflexion morale et théologique à partir du donné biblique est aussi de son domaine ». G. DAHAN, « Le sens littéral... », art. cit., p. 255.
58. CAJETAN (THOMAS DE VIO), ... *L'institution divine... op. cit.*, chap. 7, n° 179, p. 84.
59. *Ibid.*, chap. 5, n° 120, p. 56.
60. *Ibid.*, chap. 7, n°s 180-184, p. 84-86.
61. *Ibid.*, chap. 7, n°s 186-187, p. 86-88.
62. *Ibid.*, chap. 7, n° 188, p. 88.
63. ROBERT BELLARMIN, ... *De summo pontifice, op. cit.*, livre I, chap. XII, p. 335, col. 1-p. 336, col. 1.
64. *Ibid.*, livre I, chap. XII et XIII, p. 335, col. 1-p. 342, col. 2. Bellarmin résumait ainsi la position de Calvin : *Itaque ille remittere dicitur peccata, qui annunciando evangelium homines convertit ad Deum : ille dicitur retinere, qui eos, quos videt obstinatos, declarat sempiternis poenis esse mancipandos. Ex quo sequitur, accipere claves regni coelorum, non esse accipere principatum vel potestatem in alios, sed nudum ac solum ministerium verbi. Ibid.*, chap. XIII, p. 341, col. 2. Il énonçait la position orthodoxe en ces termes : *At nos et catholici omnes per claves datas Petro, intelligimus summam potestatem in omnem Ecclesiam [...]. Hic aperte per claves non intelligitur remissio peccatorum, aut ministerium verbi, sed principatus ecclesiasticus [...]. Deinde falsum quoque est, nihil esse aliud remittere peccata, quam Evangelium prædicare. Ibid.*, chap. XIII, p. 341, col. 2-p. 342, col. 1.

65. Thomas Cajetan in tract. de instit. et auct. rom. pont. cap. 5. docet, non esse idem claves regni coelorum, et potestatem solvendi et ligandi [...]. Verum haec doctrina subtilior quam verior nobis esse videtur. Inauditum est enim, in Ecclesia esse alias claves, quam ordinis, et jurisdictionis. Et planus sensus illorum verborum : Tibi dabo claves, et quodcumque solveris super terram etc. iste est, ut primo promittatur auctoritas seu potestas designata per claves, deinde et actiones sive officium explicatur per illa vocabula solvere et ligare, ita ut omnino sit idem solvere et aperire, claudere et ligare. Expressit vero Dominus clavium actiones per solvere et ligare, non per claudere et aperire, ut intelligeremus, esse omnes istas metaphoricis loquutiones, et tum demum coelum hominibus aperiri, cum homines solvantur a peccatis, quae ingressum in coelum prohibebant. *Ibid.*, chap. XII, p. 338, col. 1 et 2.
66. Olivier-Thomas Venard a bien noté les conséquences sur l'exégèse des constructions confessionnelles rivales : « Principal marqueur identitaire, la Bible devait parler clair : il fallait donc trouver un sens littéral univoque. [...] Réforme et Réformation catholique aboutissent ainsi à des dominations juridiques extrinsèques sur le texte biblique : magistère des évêques ou magistère des professeurs ». O.-TH. VENARD (o.p.), « Conclusion... », art. cit., dans *ID.* (dir.), *Le sens littéral des Écritures op. cit.*, p. 299.
67. JEAN CALVIN, *Institution de la religion chrétienne op. cit.*, livre IV, chap. VI, col. 671.
68. Voir la réponse de Charles Quint, datée du 19 avril 1521, à la profession de foi de Luther à Worms, citée par H. SCHILLING, « Charles Quint et la religion. La lutte pour la pureté et l'unité du christianisme », in H. SOLY (dir.), *Charles Quint, 1500-1558. L'empereur et son temps*, Arles, 2000 (1999), p. 300.
69. JACQUES SADOLET, « Épître de Jacques Sadolet [...], Évêque de Carpentras, Prêtre, Cardinal de la sainte Église Romaine, du Titre de saint Calixte, à ses bien-aimés frères les syndics, Conseil et citoyens de Genève » (1539), dans JEAN CALVIN, *Œuvres*, F. HIGMAN, B. ROUSSEL (éd.), Paris, 2009, p. 52-57.
70. Voir la réflexion de Pierre de L'Estoile sur son appartenance confessionnelle à l'approche de la mort : PIERRE DE L'ESTOILE, *Mémoires-journaux, 1574-1611*, G. BRUNET et AL. (éd.), t. XI, 1610-1611, Paris, 1982 (1883), Année 1610, Septembre, p. 7-15.
71. Voir le discours de Cajetan devant le concile de Latran V, le 17 mai 1512 : CH. MOREROD, « Le discours de Cajetan au V^e concile de Latran », in *Revue thomiste*, 105 (2005), p. 595-638.
72. L'exégèse de Matth. 16 se trouvait dans le premier livre du *De summo pontifice*, intitulé « De romani pontificis ecclesiastica monarchia ». Le chapitre IX établissait que *regimen ecclesiasticum praecipue monarchicum esse* et c'est dans cette optique que le chapitre X entamait l'examen des promesses du Christ à Pierre : *probatur Petri Monarchia ex loco Evangelii*, Matth. 16. ROBERT BELLARMIN, ... *De summo pontifice*, op. cit., livre I, p. 311-365.
73. A. DUPRONT, « Réflexions sur l'hérésie moderne » art. cit., p. 118 et p. 114.
74. *ID.*, « De l'Église aux Temps modernes » (1971), in *ID.*, *Genèses des Temps modernes... op. cit.*, p. 302.
75. *Ibid.*, p. 301.
76. *Ibid.*, p. 290-291.
77. Voir l'importante postface de Paolo Prodi dans la réédition de son *Il sovrano pontefice* : P. PRODI, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologne, 2006 (1982), p. 417-439. Alors que l'historien italien privilégiait en 1982 l'influence de la fonction de prince de l'État pontifical sur celle de chef de l'Église universelle et la contribution de la papauté à la genèse de l'État moderne, il insiste désormais davantage sur la création par le Saint-Siège d'une nouvelle souveraineté spirituelle durant la première modernité : « Lo sforzo maggiore dei papi si viene concentrando nella costruzione di un nuovo tipo di sovranità spirituale, non territoriale, parallela e distinta rispetto a quella degli altri Stati... » *Ibid.*, p. 426.
78. Voir *ibid.*, p. 43 et p. 421-426.

79. Sur le rôle éminent que la Contre-Réforme donna à Rome et au pape dans l'économie du salut, voir G. LABROT, *L'image de Rome. Une arme pour la Contre-Réforme, 1534-1677*, Seyssel, 1987 et en particulier le chapitre XVII, « Rome, le pape, Jérusalem », p. 325-346.

INDEX

Mots-clés : ecclésiologie, Cajetan Thomas de Vio, hérésiologie, pape, pouvoir spirituel, clefs (pouvoir des), salut, exégèse, métaphore, Réforme protestante, confessionnalisation, Luther (Martin), Bellarmin Robert, Calvin Jean, Flacius Illyricus (Matthias)

AUTEUR

BENOÎT SCHMITZ

Ecole française de Rome / Paris-Sorbonne Paris IV