“ Les forges des Philistins ”: la problématique d’une casuistique réformée en Angleterre de William Perkins à Jeremy Taylor

Cyril Selzner

▶ **To cite this version:**

Cyril Selzner. “ Les forges des Philistins ”: la problématique d’une casuistique réformée en Angleterre de William Perkins à Jeremy Taylor. La casuistique classique: genèse, formes et devenir, Presses Universitaires de Saint-Etienne, 2009, 978-2-86272-523-9. hal-03958826

HAL Id: hal-03958826
https://paris1.hal.science/hal-03958826

Submitted on 26 Jan 2023

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.

Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Cyril Selzner. « '*Les forges des Philistins*' : la problématique d'une casuistique réformée en Angleterre de William Perkins à Jeremy Taylor. »

Résumé. Une série de tentatives pour constituer un corpus casuistique réformé ont été menées en Angleterre à partir de la fin du XVIe siècle, afin de remédier à ce qui est perçu comme un défaut ou un retard regrettable vis-à-vis de la théologie morale romaine. Cette contribution défend la thèse qu'il existe non pas une, mais deux traditions casuistiques dans l'Angleterre réformée. La casuistique puritaine s'écarte ainsi notablement, dans son objet comme dans ses méthodes, du modèle continental. D'autre part, la casuistique anglicane qu'on propose d'appeler la « casuistique des évêques » tente de se démarquer méthodologiquement et doctrinalement de cette casuistique dissidente tout en gardant ses distances avec la casuistique romaine. La lecture qui est proposée analyse ces deux casuistiques à la lumière des polémiques inter et intraconfessionnelles qui déchirent l'Angleterre pendant la période moderne.

La casuistique est spontanément perçue dans l'Angleterre réformée comme une spécialité romaine. La conscience très vive – voire douloureuse – d'un retard ou d'un défaut dans cette branche éminemment pratique de la théologie morale, experte dans la science des cas (*case-divinity*), suscite la dénonciation récurrente non seulement du monopole romain mais aussi de la négligence coupable des réformateurs dans ce domaine. Jeremy Taylor[1], dans la préface du monumental *Ductor Dubitantium*, déplore que les protestants anglais soient réduits à consulter des auteurs papistes, faute de trouver dans la jeune tradition réformée une casuistique satisfaisante pour leurs consciences troublées, et qu'ils soient ainsi, « *tels les enfants d'Israël du temps de Saül et de Jonathan, contraints de descendre aux forges des Philistins afin d'aiguiser chacun son soc de charrue, son hoyau, sa cognée et son sarcloir*[2]. » En citant 1 Samuel 13 : 20, Taylor reprenait à la lettre le constat alarmant qu'avait établi une trentaine d'années auparavant le puritain William Ames, professeur en exil à l'université

[1] Jeremy Taylor (1613-1667), chapelain anglican de l'archevêque de Cantorbéry William Laud, fut persécuté pendant la période des troubles civils avant de devenir évêque de Down et Connor (en Irlande) à la restauration de Charles II sur le trône d'Angleterre. Son traité casuistique, *Ductor Dubitantium, or the Rule of Conscience*, qu'il considérait comme son œuvre majeure, fut achevé peu avant la restauration et publié à Londres en 1660, avec un succès mitigé (il connu néanmoins trois autres éditions au XVII[e] siècle, en 1671, 1676 et 1696). Taylor est surtout connu pour ses œuvres pastorales destinées à un plus large public (tels *The Rules and Exercises of Holy Living*).

[2] « *But for any publick provisions of books of casuistical theology, we were almost wholly unprovided, and like the Children of Israel in the days of Saul and Jonathan, we were forced to go down to the forges of the Philistims to sharpen every man his share and his coulter, his axe and his mattock.* » (Jeremy Taylor, *Ductor Dubitantium*, Londres, 1660, Préface, i). NB : Par principe, du point de vue de l'orthographe, de la ponctuation, et de la syntaxe, les citations en langue anglaise n'ont pas été modernisées.

hollandaise de Franeker[3], et dont tout le sépare par ailleurs. Sans être comparable en volume – loin s'en faut – à la littérature catholique post-tridentine[4], il existe cependant depuis la fin de la période élisabéthaine et le *Traité complet des cas de conscience* de William Perkins (publié en 1606, mais rédigé dans les années 1590), jusqu'au *Christian Directory* de Richard Baxter (1673), au moins, une production casuistique anglaise et réformée, dont cette contribution propose d'esquisser les contours et quelques traits caractéristiques[5], en tentant de répondre à deux questions : existe-t-il une véritable tradition casuistique unifiée dans l'Angleterre réformée entre la fin du XVI^{ème} siècle et le moment où, avant même la fin du XVII^{ème} siècle, la casuistique elle-même tombe en désuétude ? En quoi se distinguerait-elle, ou souhaiterait-elle se distinguer de la casuistique romaine par sa motivation, ses méthodes et sa portée ?

A la première question, il faut répondre d'emblée par la négative, non pas tant en raison de la discontinuité manifeste ou de la rareté relative des publications qu'en raison d'un défaut d'unité : il semble qu'il existe une spécificité de la production puritaine[6], dont le point

[3] Voir William Ames, *Of Conscience, Conscience, with the Power and the Cases thereof*, Amsterdam, Theatrum Orbis Terrarum, 1975, Epître au lecteur. Il s'agit d'une édition fac-similé de la traduction anglaise, publiée à Londres en 1639, du traité originellement écrit en latin, *Du pouvoir et des cas de la conscience*.

[4] Jean Delumeau ne recense en effet pas moins de six cent auteurs catholiques (recueils, sommes et manuels relatifs à la casuistique et à la direction de conscience) traitant de ces questions entre 1564 et 1663. Voir Jean Delumeau, *L'aveu et le pardon*, Paris, Fayard, 1990, ch. xii.

[5] Peu d'ouvrages ou d'articles, surtout dans la période récente, ont été consacrés à l'étude de cette casuistique protestante et anglaise, on peut cependant renvoyer à : R. H. McAdoo, *The Structure of Caroline Moral Theology*, Londres, Longman, 1949 ; Thomas Wood, *English Casuistical Divinity during the Seventeenth Century*, Londres, SPCK, 1952 ; Kevin T. Kelly, *A Thomistic Appraisal of the Concept of Conscience in the Writings of Bishop Robert Sanderson and Other Early English Protestant Moralists*, Londres, Geoffrey Chapman, 1967 ; Keith Thomas, « Cases of conscience in XVIIth century England », dans John Morrill, Paul Slack et Daniel Woolf (éds.), *Public Duty and Private Conscience in XVIIth Century England*, Oxford, Clarendon Press, 1993. Les ouvrages de Kirk (Kenneth E. Kirk, *Conscience and Its Problems*, Londres, Longmans, Green and Co., 1948) et de Jonsen et Toulmin (Albert Jonsen et Stephen Toulmin, *The Abuse of Casuistry*, Berkeley, University of California Press, 1988), comportent également des analyses utiles sur l'ensemble de cette période. David Jones (David Martin Jones, *Conscience and Allegiance in XVIIth Century England*, Rochester, N.Y., Rochester University Press, 1999) présente une étude intéressante de cette casuistique sur la question particulière des serments.

[6] Le terme de 'puritain', un temps discuté, sera employé ici sans les nuances ou les qualifications qu'il doit appeler dans d'autres contextes (en fonction des options ecclésiologiques, théologiques ou politiques, de l'époque ou du lieu). Sans aller jusqu'à postuler l'existence d'une *Weltanschauung* puritaine, tout se passe comme s'il y avait, sur cette question de la casuistique et de la direction de conscience, une réelle unité de perspective et de traitement, plus encore que de style ou de sensibilité, qui se dégage de la lecture des textes eux-mêmes.

d'origine pourrait être, plus que William Perkins, son aîné Richard Greenham, et qui manifeste une réelle unité d'inspiration de Perkins à Baxter en passant par William Ames, William Fenner et David Dickson[7]. Cette casuistique puritaine se singularise par une typologie des cas et une méthodologie distinctes, mais surtout par un déplacement dans la définition même de la casuistique et de son objet. A côté de ce qui paraît être, sinon une « tradition », du moins une lignée indiscutablement originale, il existe une série de productions singulières très diverses dans leurs formes (*Résolutions* comme Joseph Hall, *Leçons sur plusieurs cas de conscience* de Robert Sanderson, *Ductor* de Jeremy Taylor, *Suneidesilogia* de John Prideaux[8]) qui partagent cependant deux caractéristiques externes : elles ont toutes été rédigées et publiées entre 1640 et 1660, et leurs auteurs sont, ou seront presque tous des membres du haut clergé anglican. Cette « casuistique des évêques[9] » semble plus *réactive* que positive, et elle devrait être éclairée par les circonstances historiques et les polémiques confessionnelles qui lui ont donné naissance. Défenseurs de la *via media* entre Rome et Genève, ces casuistes anglicans s'attachent au niveau de la méthode autant qu'au niveau du contenu à se distinguer *à la fois* de la casuistique catholique et de la théologie morale des puritains, « innovateurs » selon eux dans l'Église comme dans l'État[10]. Un spectre

[7] William Perkins, *The Whole Treatise of the Cases of Conscience*, Londres, 1606 ; William Ames, *De Casibus Conscientiae*, 1629 ; Richard Baxter, *A Christian Directory, or the Summ of Practical Theology and Cases of Conscience*, Londres, 1673 ; il faut y ajouter les traités de la conscience qui discutent de la nature des 'cas de conscience' et des moyens de les résoudre : William Perkins, *A Discourse of Conscience*, Londres, 1597 ; Ephraïm Huit, *The Anatomy of Conscience*, Londres, 1626 ; William Fenner, *The Souls Looking-glass with a Treatise of Conscience*, Cambridge, 1643 ; David Dickson, *Therapeutica Sacra*, Edinburgh, 1664. On pourrait joindre à cette liste l'écossais Alexander Hume, *Ane Treatise of Conscience*, Edinbourg, 1594.

[8] Joseph Hall, *Resolutions and Decisions of Divers Practicall Cases of Conscience*, Londres, 1649 ; Robert Sanderson, *Several Cases of Conscience discussed in Ten Lectures at the Divinity School at Oxford*, Londres, 1660 ; Jeremy Taylor, *Ductor Dubitantium*, Londres, 1660 ; John Prideaux, *Suneidèsilogia, or, the Doctrine of Conscience*, Londres, 1656.

[9] C'est ainsi que cette contribution propose de désigner par la suite cet ensemble apparemment disparate.

[10] Ainsi, Sanderson : « Certains hommes […] ont inventé, et pour finir introduit dans l'Etat une nouvelle forme de gouvernement, de la même façon qu'ils avaient auparavant introduit dans l'Eglise une nouvelle religion. » [« *Some men* […] *have invented, and brought at last into the commonwealth a new state of government, as before they had brought into the church a new religion*. »] (Robert Sanderson, *Several Cases of Conscience discussed in Ten Lectures at the Divinity School at Oxford*, Londres, 1660, p. 339). Sanderson est une personnalité intellectuelle marquante du courant loyaliste et anglican ; ces conférences sur les cas de conscience ont été prononcées à Oxford en 1647 et publiées d'abord en latin. Il est également l'auteur d'un ouvrage spécifiquement consacré à la question des serments, également traduit à partir de leçons latines prononcées dans

hante donc la casuistique anglaise, c'est le spectre de la polémique inter et intra-confessionnelle.

En dépit de la ligne de fracture qui vient d'être évoquée, et qui semble empêcher de traiter d'une tradition casuistique univoque dans le contexte de la Réforme anglaise, il faut néanmoins souligner l'existence d'un front commun contre la casuistique romaine. Le protestantisme anglais est confronté dans son ensemble au dilemme initial, propre aux Eglises réformées, auquel conduit la suppression de la confession auriculaire sacramentelle. Comme le soulignent très justement Thomas Pickering, l'éditeur posthume de William Perkins, mais également Ames et Taylor[11], ce qui motive et stimule en premier lieu l'abondance de la production catholique est le lien qu'on pourrait dire organique et historique entre la casuistique et la confession auriculaire, au moins depuis le IV^{e} Concile du Latran qui institutionnalise cette dernière en la rendant obligatoire au moins une fois l'an. Les Églises issues de la réforme conservent souvent dans leurs liturgies des formules de confession et d'absolution générales (pour l'ensemble des communiants rassemblés), et elles ne découragent pas la confession privée au pasteur, mais celle-ci tombe de fait souvent en désuétude en cessant d'être obligatoire. Le refus de la médiation humaine dans l'économie du salut, et plus généralement du salut par les œuvres, ainsi que la critique sévère du contrôle des consciences au nom de la liberté du chrétien entraînent nécessairement une dévaluation du

---

les années 1640 : Robert Sanderson, *De juramento, Seven Lectures concerning the Obligation of Promissory Oaths*, Londres, 1655. Sanderson fut récompensé à la Restauration par l'évêché de Lincoln.

[11] Thomas Pickering : « Tandis que ceux de l'Eglise papiste ont été si prolixes dans leurs sommes, manuels, aphorismes, instructions, déterminations, etc. pour guider leur confesseur dans cette question des cas... » [« *Whereas they of the popish church have been so plentifull, or rather lavish in their a) summes b) manuels c) aphorisms d) instructions e) determinations &c. for direction of their confessour in case-points…* »] (William Perkins, *The Whole Treatise of the Cases of Conscience*, Londres, 1606, préface, p. iii) ; Ames : « Les papistes ont beaucoup travaillé dans ce domaine, afin d'instruire leurs confesseurs. » [« *The papists have laboured much this way, to instruct their confessors*. »] (Ames, *Conscience*, To the reader, p. ii) ; Taylor : « Il est indéniable que cette négligence à recevoir les confessions privées a été d'une trop grande part dans la fait que nous n'ayons pas fourni les instruments adéquats pour une tâche si utile et si pieuse. » [« *It is not to be denied but the neglect of receiving private confessions hath been too great a cause of our not providing materials apt for so pious and useful a ministration.* »] (Taylor, *Ductor*, préface, p. i)

pouvoir du prêtre confesseur : le Christ seul a le pouvoir de remettre les péchés, et, à tout le moins, la conscience est seule habilitée à prononcer une absolution éventuelle. A partir du moment où la confession cesse d'être un élément fonctionnel dans le cadre de la pénitence sacramentelle[12], la formule d'absolution n'est dès lors plus opératoire et la confession change entièrement de forme et de sens – le confessé n'étant plus un pénitent. Elle cesse d'être l'instrument privilégié du contrôle par le clergé des consciences et des conduites et Calvin fait explicitement remarquer que la discipline consistoriale remplit désormais les fonctions qui étaient dévolues à la confession auriculaire[13]. Or, la casuistique catholique est d'abord une littérature technique et « professionnelle » à l'usage des confesseurs, étroitement articulée à une institution dont on vient de voir que pour des raisons profondes qui tiennent à la fois à la théologie et à l'ecclésiologie réformée elle avait virtuellement disparu dans les terres gagnées à la Réforme – du moins dans sa version calviniste. Les casuistes anglicans témoignent parfois d'une certaine nostalgie voire d'une nostalgie certaine à l'égard de cet exercice du pouvoir des clefs[14], mais la pratique de la direction de conscience, quand la confession

[12] La pénitence elle-même cessant d'être un sacrement. Dans l'Eglise d'Angleterre, voir l'article 25 des Trente-neuf articles. Sur cette question, on peut encore consulter Henry Charles Lea, *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*, [1896] New York, Greenwood Press, 1968, Volume I, Annexe.

[13] Sur ce point, voir Jean Calvin, *Institution de la religion chrestienne*, Tome IV, Jacques Pannier (éd.), Paris, Société des Belles Lettres, 1939, p. 191sq. Calvin invite par la même occasion à distinguer nettement la question de la discipline et de l'ordre dans l'Église, qui est nécessaire, de la domination sur les consciences qui est illégitime.

[14] John Prideaux, évêque de Worcester, déplore que la confession privée soit tombée en désuétude et il y voit la cause du manque de respect envers les clercs qu'il perçoit dans l'Angleterre de son temps et qu'il dénonce avec vigueur. L'Église d'Angleterre avait conservé une formule conditionnelle d'absolution pour les fidèles qui souhaitaient se confesser en privé, mais l'interprétation de la formule par les théologiens protestants, soucieux de prendre en compte les critiques des premiers réformateurs à cet égard, soulignait le caractère exclusivement conditionnel et 'pétitionnaire' des paroles du pasteur : « je te déclare absous [sous-entendu : si tu l'es au ciel, et je prie pour que tu le sois…] ». Prideaux souhaite que l'absolution soit 'plus qu'une prière' ('*an absolution more than petitory*') et pense qu'une telle disposition « disposerait [les laïcs] à un plus grand respect pour leurs guides spirituels et leurs prélats. » [« [it] *would mould them to a greater regard of their spirituall guides, and prelates*. »] (John Prideaux, *Suneidèsilogia, or, the Doctrine of Conscience*, Londres, 1656, p. 59). Joseph Hall, évêque de Norwich, souligne pour sa part « qu'il faut accorder que les ministres du Christ conservent une forme de pouvoir de remettre et de retenir les péchés […] un pouvoir non pas souverain et absolu, mais limité et ministériel. » [« *It cannot but be granted, that there is some kinde of power left in the hand of Christs ministers, both to remit and retaine sinne* […] *a power not soveraine and absolute, but limited and ministerial*. »] (Joseph Hall, *Resolutions and Decisions of Divers Practicall Cases of Conscience, in continuall use among men*, Londres, 1649). Hall souhaite établir un juste milieu entre le pouvoir des clefs exercé tyranniquement et sans discernement par le clergé romain, et la liberté anarchique de jugement laissé aux laïcs par ceux qui prétendent priver le clergé anglican de toute forme d'absolution opératoire dans la confession privée : il faut trouver le milieu entre « la négligence coupable envers nos pères spirituels d'une part, et la confiance trop grande en leurs pouvoirs, de

devient volontaire, s'oriente essentiellement dans le sens du soulagement des troubles de la conscience sans pouvoir recourir à une absolution opératoire [*ego te absolvo*]. Le confesseur, qui n'est pas nécessairement ministre, est avant tout un « *comforter* », un consolateur, avant même d'être un guide et un prescripteur ; il n'a certainement pas vocation à être un juge de la conscience. De ce fait, dans la tradition réformée anglaise, il y a un souci avéré, quoique susceptible de degrés selon le casuiste, de s'adresser non pas seulement au clergé et à des professionnels ou à des « techniciens » de la conscience mais également de façon directe aux fidèles dont il s'agit non pas seulement de résoudre le doute particulier et l'interrogation concrète mais de former la conscience à s'orienter elle-même dans le labyrinthe infini des cas. La place proportionnellement importante accordée aux discussions méthodologiques et à la description de la nature et du fonctionnement de la conscience dans la casuistique anglaise s'explique peut-être par cette préoccupation pédagogique qu'il ne faut cependant pas exagérer[15]. De façon tout à fait symptomatique, le *Ductor Dubitantium* est présenté par Jeremy Taylor lui-même moins comme une somme de cas (genre auquel il emprunte parfois sa forme) que comme un « *instrument général de théologie morale*[16] ».

---

l'autre. » [« [between] *The careless neglect of our spirituall fathers on the one side, and too confident reliance upon their powers, on the other*. »] (Hall, *Resolutions*, p. 328). Il va sans dire que cette voie moyenne n'est pas aisée à découvrir.

[15] Ce qui reviendrait à souscrire à l'opposition schématique voire caricaturale (caractéristique d'une polémique aujourd'hui dépassée) entre un catholicisme qui serait traditionnellement autoritaire, clérical et peu soucieux de la formation des laïcs, d'une part, et un protestantisme 'pédagogique' et 'démocratique' qui revendiquerait le développement de l'esprit critique chez les fidèles ordinaires, d'autre part. Cependant, de nombreuses marques textuelles indiquent nettement que la majorité des productions réformées examinées ici sont destinées, au moins en théorie, à un public plus large qu'un lectorat de clercs et de confesseurs. Richard Baxter s'adresse ainsi explicitement, non seulement aux jeunes pasteurs, mais également aux chefs de famille, et il insiste sur la fait qu'il ne s'agit pas seulement de donner un répertoire de références commodes pour résoudre les cas particuliers, mais surtout de former en chacun la capacité de se déterminer dans les cas difficiles : « Promouvoir une compétence habile dans l'exercice fidèle de l'obéissance universelle, et la sainteté de la vie et du cœur, est la grande tâche de ce traité. » [« *Promoting a skilful faculty in the faithful exercise of universal obedience, and holiness of heart and life, is the great work of this treatise*. »] (Richard Baxter, *Christian Directory*, Avertissement, p. ii) Il n'est pas anodin, en particulier, de relever la prédominance de la langue vulgaire (l'anglais) sur la langue savante (le latin). Quand la langue de production originale est le latin, la traduction en langue anglaise suit généralement de peu l'édition latine.

[16] « Je ne souhaite pas que le lecteur de cet ouvrage s'attende à une traitement complet des cas de conscience particuliers, car leur nombre me semble infini, et ma vie ne l'est pas [mais] j'entends offrir ici au monde un instrument général de théologie morale. » [« *But now I shall desire that he who reads my book will not expect this book to be a collective body of particular cases of conscience, for I find that they are infinite, and my life is*

Même si Ames concède qu'il y a chez les auteurs catholiques « *des veines d'argent au milieu d'un grand tas de boue et d'ordure superstitieuse*[17] », la plupart des casuistes anglais penchent pour la méfiance systématique et pensent comme Jeremy Taylor « *qu'on ne peut pas être bien pourvu dans les entrepôts de Rome,* [alors que] *les marchands se sont avérés trompeurs et les marchandises trop souvent falsifiées*[18] ». Le premier élément de polémique confessionnelle sur lequel s'accordent ces casuistes tient dans le refus d'accorder à la médiation et aux traditions humaines la place indue que leur donne, selon eux, la pratique catholique. La conscience n'est soumise directement qu'à Dieu et aucun homme ne saurait usurper la prérogative divine en s'arrogeant le droit de lier et de délier les consciences. Il n'appartient pas aux hommes d'ouvrir des fenêtres sur les cœurs et de s'attribuer un pouvoir et une autorité judiciaire sur la conscience[19]. Pour cette raison, ainsi que pour des raisons théologiques relatives à la doctrine de salut, les casuistes réformés refusent en bloc la

---

not so. [But] *I intend here to offer to the world a general instrument of moral theology*. »] (Taylor, *Ductor*, préface, xv)

[17] « *some veines of silver* […] *out of a great deal of earth and dirt of superstition*. » (Ames, *Conscience*, p. ii)

[18] « *We cannot be well supplied by the roman storehouses* […] *we have found the merchants to be deceivers, and the wares too often falsified*. » (Taylor, *Ductor*, préface, p. ii) Taylor peut user de comparaisons bien plus violentes : avec les « *boxes of poyson* » (les ouvrages de casuistique catholique comparés à des fioles de poison…) « il deviendra impossible pour tout un chacun de distinguer le ministère du salut des méthodes de la mort. [!] » [« *It will be impossible for every man to distinguish the ministeries of health from the methods of death*. »] (Taylor, *Ductor*, préface, p. ii). Thomas Pickering précise qu'une casuistique adéquatement réformée est particulièrement nécessaire « ces temps-ci, alors que tant de choses corrompues passent de main en main à l'étranger. » [« *in these times, wherein so much corrupt stuffe* […] *passeth abroad from hand to hand*. »] (Perkins, *Whole Treatise*, preface, p. v). De même Baxter : « *I would not have us under a necessity of going to the Romanists for supply*. » (Richard Baxter, *A Christian Directory*, Londres, 1673, preface, p. iii).

[19] Pickering : « Ils confèrent au prêtre sacrificiel le devoir de soulager la conscience. […] Ils enseignent que leurs prêtres établis comme consolateurs et secours des affligés, sont faits par le Christ lui-même juges des cas de conscience, et qu'ils ont dans leurs propres mains un pouvoir et une autorité judiciaires suffisant pour lier ou délier authentiquement, pour remettre ou retenir les péchés, pour ouvrir ou fermer le Royaume des cieux. [Mais] *Les ministres de Dieu n'ont pas vocation à être des juges absolus de la conscience.* » [« *The dutie of releeving the conscience, is by them commended to the sacrificing priest* […] *They teach that their priests appointed to be comforters and relievers of the distressed, are made by Christ himself judges of the cases of conscience, having in their owne hands a judiciarie power and authoritie, truly and properly to bind or to loose, to remitte or retaine sinnes, to open or shut the kingdom of heaven.* […] *The ministers of God are not called to be absolute judges of conscience.* » (Perkins, *Whole Treatise*, preface, p. iv, *je souligne*) De même, Joseph Hall affirme que « les laïcs romains font des oracles ou des idoles de leurs pères spirituels. » [« *The Romish laity makes either oracles, or idols of their ghostly fathers.* »] (Hall, *Resolutions*, p. 344) et précise que l'Eglise d'Angleterre n'oblige pas, quant à elle, les fidèles à se confesser : « Nous ne torturons pas les consciences en les forçant à une confession complète, sous peine de non rémission [des péchés]. » [« *We goe not about to rack your consciences to a forced, and exquisite confession, under paine of no remission.* »] (Hall, *Resolutions*, p. 344)

distinction opératoire entre péchés mortels et péchés véniels qui leur semble une invention bien trop humaine visant à renforcer le contrôle clérical sur la conscience. Il faut cependant noter que la distinction, expulsée par la porte, revient en général par la fenêtre. Perkins est représentatif de ce mouvement : « *tous les péchés sont mortels, mais ils ne sont pas tous également mortels*[20] [!] ».

Plus encore, les casuistes anglais refusent généralement l'idée que le corpus casuistique puisse fonctionner comme une somme de jurisprudence et que les « experts casuistes » soient perçus comme investis collectivement d'une autorité supérieure dans la détermination des cas. L'intégration de certains éléments et méthodes du droit civil, notamment, leur paraît exercer une influence néfaste sur la théologie morale. Du point de vue méthodologique le cas du probabilisme dans la détermination des cas est exemplaire car il conduit à conférer à l'autorité des casuistes, donc à une opinion sans doute trop humaine, un poids déterminant dans la résolution des cas. Une résolution, même si elle est « moins probable », est en effet acceptable *dès lors* qu'elle a été validée par un membre reconnu et autorisé du corps des experts en moralité. L'adoption de règles probabilistes modifie alors la nature même du raisonnement moral en stimulant la recherche d'autorités fonctionnant non comme un répertoire d'arguments et d'analyses exemplaires mais essentiellement comme des précédents, tout en permettant une extension indéfinie vers l'avenir du corps de ces autorités[21]. Le rejet du probabilisme est donc particulièrement vigoureux chez tous les casuistes anglais pour des raisons de *principe* plus encore que pour les effets laxistes qu'on lui attribue[22]. Ceux qui tendent à adopter une position méthodologique de type probabilioriste et

[20] « *Now though every sinne of it selfe be mortall, yet all are not equally mortall : but some more, some lesse.* » (Perkins, *Whole Treatise*, p. 34) Il distingue alors entre les '*crying sinnes*' et les '*sinnes of toleration'*.

[21] Notamment, en acceptant que la casuistique la plus récente puisse être mise en balance avec des autorités plus vénérables. On sait que cette accusation d'introduire un principe d'innovation et de variabilité dans la moralité est l'un des éléments dont Pascal, dans les *Provinciales*, fera un usage dévastateur.

[22] Ces effets laxistes font également l'objet d'une dénonciation en règle, et l'idée qu'une certaine casuistique a été expressément développée pour conférer un « permis de pécher » (*a licence to sin*) est avancée et discutée bien avant que la traduction des *Provinciales* ne lui confère un écho dans l'opinion publique britannique au sens le plus large.

qui enseignent qu'il est parfois légitime de suivre l'avis « le plus probable » en l'absence de certitude et dans la nécessité de se déterminer, précisent aussitôt qu'il s'agit avant tout de probabilité intrinsèque, liée à la nature et à la qualité des arguments, et qu'une probabilité extrinsèque reposant sur une accumulation, même qualifiée, d'autorités humaines est particulièrement dangereuse[23]. Robert Sanderson, dans les *Cas de conscience discutés en dix leçons*, attaque sévèrement la confiance – trop grande selon lui – de l'Eglise romaine dans l'autorité humaine : « *tous les hommes, même quand ils sont dévots et savants, ne sont pas moins sujets à l'erreur qu'au péché, et peut-être même davantage*[24]. » Ainsi « *les papistes, alors qu'ils consacrent toutes leurs études à défendre l'autorité de l'Eglise, concèdent bien peu à la raison*[25]. » Ce poids accordé à l'autorité humaine explique la conjonction peut-être paradoxale des deux arguments principaux, traditionnels dans le protestantisme, que mobilisent les polémistes anglais contre la casuistique catholique : d'un côté, elle tyrannise et enferre les consciences en les soumettant à une autorité illégitime, et de l'autre, elle est incapable de procurer une véritable paix aux consciences en adoptant des fondations aussi

[23] « Pourvu qu'on s'efforce par tous les moyens d'être certain, et bien qu'on ne le soit pas, il est légitime de suivre l'opinion la plus probable dans un grand nombre de cas […] mais il n'est jamais légitime d'aller contre sa propre opinion, qu'elle soit certaine, ou seulement probable, par respect pour l'autorité d'autres hommes. » [« *Using also all diligence to bee certaine (though we be not) it is lawfull in many things to follow that opinion, which is most probable.* [But] *It is never lawfull to doe against our owne opinion, whether it be certaine, or probable, for respect to other mens authority*. »] (Ames, *Conscience*, p. 16) ; Taylor : « Les casuistes de l'Eglise romaine admettent des résolutions et réponses aux questions de conscience qui ne sont pas prononcées par une autorité suffisante, et ils admettent des canons et des Epîtres de papes comme des garanties authentiques. » [« *The casuists of the roman church take these things for resolutions and answer to questions of conscience which are spoken by an authority that is not sufficient, and they admit of canons, and the Epistles of Popes for authentick warranties*. » (Taylor, Ductor, préface, p. iv) ; « Mais ils prennent l'autorité de l'homme pour fondement. » [« *But the authority of man they make to this foundation*. »] (ibidem, préface, p. iv) ; « Ce qui est 'probable' (doctrinalement) est certain (en pratique), et tout ce que l'un quelconque de leurs docteurs soutient est considéré par eux comme probable. » « *If it be 'probable' (in the doctrine) it is certain (in practice), and it is probable if any one of their doctors says it.* » (ibidem, préface, p. vii) Taylor est de loin le plus prolixe des polémistes dans la condamnation du probabilisme et la défense de sa propre position probabilioriste, ce que pourrait expliquer en partie ses allusions (entre autres) aux *Lettres provinciales* récemment traduites et publiées en anglais – sous le titre évocateur de '*The Mysterie of Jesuitisme'* – au moment où il écrit : « Sur ce sujet, je renvoie le lecteur aux livres et aux lettres écrites à Port-Royal par ceux de leur propre parti, et à leurs faibles justifications et réponses. » [« *Concerning which I refer the reader to the books and letters written by their parties of Port-Royal, and to their owne weak answers and vindications.* »] (Taylor, *Ductor*, préface, p. vii)

[24] « *All men though godly and learned, are no less lyable unto errours, than they are to sins, nay peradventure much more*. » (Sanderson, *Lectures*, p. 99)

[25] « *The Papists, while they bestow all their studies that nothing be taken away from the authority of the Church, they give butt little to reason*. » (Sanderson, *Lectures*, p. 144)

faibles et incertaines que les opinions humaines[26]. Les doctrines papistes, véritables écoles de scepticisme[27], jettent les pauvres consciences affligées dans un océan d'incertitude « *instable comme la face des eaux, incommensurable comme les dimensions de la lune*[28]. »

L'autre élément commun aux casuistes réformés est l'attaque vigoureuse dont fait l'objet l'enseignement casuistique des jésuites. La compagnie de Jésus apparaît aux yeux des protestants anglais comme un condensé de « papisme » et elle est rendue directement responsable du *machiavélisme* de l'enseignement casuistique catholique en matière de serments et d'obéissance au Prince. La condamnation des doctrines de l'équivocation et de la restriction mentale est ainsi précoce et massive dans la casuistique anglaise[29]. Rappelons que ces doctrines et ces résolutions, qui ne sont pas universellement partagées au sein du catholicisme, ont été en partie développées pour répondre aux circonstances concrètes dans lesquelles se trouvaient précisément les catholiques anglais, récusants, prêtres ou missionnaires depuis le début du règne d'Elizabeth, à un moment où ils étaient assimilés à des

[26] En particulier, le choix du confesseur chez le fidèle et du casuiste de référence pour le confesseur légitime toutes les entorses à la loi divine même la plus claire. La casuistique devient bien alors un art de chicaner avec Dieu lui-même (*the art of quibbling with God*), et une connaissance des règles pour détourner les règles. Voir Sanderson : « Il est particulièrement fréquent chez ces hommes qui se laissent gouverner par d'autres hommes de choisir des guides dont ils sont par avance certains qu'ils les conduiront là où eux-mêmes avaient auparavant décidé d'aller. » [« *It is very customary with those men who permit themselves to be governed by the arbitration of other men to make choice of such conductors who they before are confident will lead them in that way in which before hand they had determined to go themselves.* »] (*Lectures*, p. 100)

[27] Sur cet aspect récurrent de la polémique interconfessionnelle autour du scepticisme et des accusations mutuelles auxquelles il donne lieu, voir Richard Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley, University of California Press, 1979.

[28] « *They have made their cases of conscience and the actions of their lives unstable as the face of waters, and unmeasurable as the dimensions of the moon : by which means their confessors shall be enabled to answer according to every man's humor*. » (Taylor, *Ductor*, préface, p. vii). De même Thomas Pickering : « Il est manifeste que la casuistique de l'Eglise papiste repose sur des bases faibles autant qu'instables, et qu'ils prennent une voie bien indirecte pour la résolution et la direction de la conscience troublée. » [« *It is apparent, upon how weake and unstable grounds the case-divinitie of the popish church standeth; and how indirect a course they take, for the resolution and direction of the troubled conscience*. »] (Perkins, *Whole Treatise*, préface, p. x)

[29] Nous ne traiterons pas en détail de cet aspect qui réclamerait à lui seul de longs développements. Sur cette question, voir notamment : George L. Mosse, *The Holy Pretence*, Oxford, Blackwell, 1957 (assez discutable) ; Perez Zagorin, *Ways of Lying*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1990 ; J. P. Sommerville, « The new 'art of lying': equivocation, mental reservation, and casuistry », *dans* Edmund Leites (ed.), *Conscience and casuistry in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988. Pour la condamnation des doctrines des Jésuites comme 'politiques' et 'machiavéliennes', on peut toujours renvoyer utilement à Felix Raab, *The English Face of Machiavelli*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1964.

traîtres bien plus qu'à des hérétiques[30]. Le « nouvel art de mentir » inventé par ceux que William Ames appelle les *pontificiens* est une abomination devant Dieu : « *ni* [le secret de] *la confession, ni le défaut de procédure équitable, ni les conséquences ne peuvent donner un pouvoir de mentir*[31] ». Les positions des jésuites sur le tyrannicide, l'autorité du Pape, et l'obéissance due au Prince, sont également assez largement combattues dans un front commun anti-catholique, mais les circonstances historiques comme l'orientation théologique et pastorale marquent ici les voies nettement séparées que prennent les deux casuistiques, anglicane et puritaine, dont nous allons traiter successivement.

La casuistique puritaine plonge ses racines dans une pratique spécifique de la direction de conscience et de la 'cure d'âme' dont Richard Greenham pourrait être considéré comme le précurseur[32]. Le rôle du médecin des âmes auquel les pauvres consciences blessées et affligées viennent volontairement se confier – nulle contrainte n'est acceptable ici – consiste à identifier la source du trouble et à appliquer le remède afin de restaurer la paix de l'âme. Dans le cadre d'une doctrine de la grâce et du salut qui insiste rigoureusement sur la double prédestination, et qui fonde sa pastorale sur la séquence inexorable : élection (supralapsaire) / vocation / justification / sanctification, le trouble spirituel fondamental qui peut affecter le

[30] Rappelons que les deux événements de l'Armada (1588) et du Complot des poudres (1605) ont achevé de cristalliser dans l'opinion publique anglaise un patriotisme farouchement protestant. Cette perception et cette identification des catholiques à des 'traîtres' à leur souverain et à leur patrie est un élément important des grands procès contre les missionnaires, notamment jésuites. Jacques I[er], en particulier, protestera toujours du fait qu'il persécute les catholiques pour des raisons non confessionnelles, mais exclusivement politiques.

[31] « *Neither confession, or the defect of loyall processe, or an injury can give the power to lye*. » (Ames, *Conscience*, p. 273). Les exemples choisis par Ames afin d'illustrer ce principe sont significativement ceux d'un Jésuite et d'un « *masse-priest* » !

[32] Comme le souligne Thomas Pickering (Perkins, *Whole Treatise*, 2[d] Book, Préface, p. iii) qui établit explicitement la filiation entre Greenham et Perkins, que nous n'analyserons pas ici. Richard Greenham (1535 ?-1594 ?) fut un puritain modéré, surtout connu pour son action pastorale à Dry Drayton à partir de 1570, qui devint célèbre dans toute l'Angleterre pour l'efficacité et la qualité de sa direction de conscience. Voir Richard Greenham, *A Most Sweete and Assured Comfort for all those that are afflicted in Conscience*, Londres, 1595, ainsi que les oeuvres, principalement des sermons, qui ont été recueillies dans les *Works* : Henry Holland (ed.), *The Works of the Reverend and Faithfull Servant of Christ M. Richard Greenham*, Londres, 1599. Holland signale que Dieu a donné à Greenham une disposition particulière pour étudier les cas de conscience, et résoudre les doutes de ses paroissiens [« *He hath had a long time a setled-disposition (as he trusteth) of God, to studie the cases of conscience, to succour the perplexed in them* », Holland dans Greenham, *Works*, To the Reader, p. iii]. On peut également consulter une édition récente, qui est une sélection des œuvres de Greenham : Kenneth L. Parker (ed.), *Practical Divinity, The Works and Life of Rev. Richard Greenham*, Ashgate Publishers, 1998.

puritain est le doute qui porte sur son élection, précisément ce que William Perkins appelait « *le plus grand de tous les cas de conscience*[33] » celui de savoir si le fidèle est élu et régénéré ou s'il ne l'est pas. Cette préoccupation existentielle est centrale dans ce qu'on a pu appeler le « prédestinarisme expérimental[34] » et elle commande une série de déplacements dans la cure d'âme propre aux puritains. Le fidèle vient non pas tant confesser ses péchés – moins encore en produire un aveu exhaustif et circonstancié – que dévoiler un scrupule, une blessure ou un trouble d'âme dont un péché particulier peut être l'occasion. La question est donc moins : « que dois-je faire ? » (Pour éviter de pécher ou pour faire pénitence du péché déjà commis) que : « suis-je sauvé ? » Tout le paradoxe tient dans l'affirmation que pour le prédestinarisme expérimental il est théoriquement possible d'atteindre la certitude de son élection[35] mais il est aussi très improbable que la conscience – même régénérée – de l'élu échappe entièrement au doute au cours du processus de régénération[36]. La compétence du confesseur tient donc moins dans une connaissance parfaite de la loi et des cas de figure qui peuvent en modifier l'application que dans une bonne capacité de lecture des signes de la régénération manifestés par le fidèle en dépit de ses doutes, et dans une bonne maîtrise des remèdes spirituels qui lui permettront de les surmonter[37]. La conscience a pour fonction principale de témoigner de la condition et du statut du fidèle devant Dieu[38]. L'ensemble des cas entendu au sens traditionnel

[33] C'est le titre donné par Perkins à l'un de ses ouvrages : William Perkins, *A Case of Conscience, the greatest that ever was; How a man may knowe whether he be the child of God or no*, Londres, 1592.
[34] Sur cette dénomination et l'analyse de ce mouvement à la fois doctrinal et pastoral, voir (notamment) R. T. Kendall, *Calvin and English Calvinism to 1649*, Oxford, Oxford University Press, 1979.
[35] Les casuistes puritains mettent constamment en avance ce dogme pour stigmatiser le pyrrhonisme papiste et laisser éclater leur propre supériorité doctrinale et pastorale.
[36] Ce sentiment confortable serait d'ailleurs un très mauvais signe, comme le soulignent Perkins et ses successeurs. En dépit de l'assurance théorique sur la certitude de l'élection, la question de la foi temporaire (que même un réprouvé pourrait expérimenter) empêche d'obtenir une certitude pratique inaccessible au doute. Perkins conseille aux pasteurs d'éprouver et d'ébranler celui qui s'enfermerait dans une trop grande quiétude de conscience, en soi extrêmement suspecte.
[37] Il n'est donc pas surprenant de découvrir dans la casuistique puritaine un très grande richesse de notations psychologiques et un grande attention, en particulier, à la qualité du chagrin (*sorrow*) éprouvé par le fidèle vis-à-vis de ses péchés, qui amplifient encore, en les multipliant, les catégories médiévales élaborées autour de la distinction entre attrition et contrition. Certains développements donnent clairement l'impression de présenter de véritables descriptions cliniques au sens de la psychologie ou de la psychiatrie contemporaines.
[38] L'objet de la conscience doit être notre 'condition devant Dieu' [*'our estate before God'*], et représenter notre jugement sur nous-mêmes en fonction du jugement de Dieu sur nous.

est donc tout à fait subordonné aux cas de doutes portant sur l'élection et la persévérance : les cas de conscience sont d'abord des cas de *l'état de la conscience*. Il serait même possible de soutenir qu'on passe d'une définition juridique de la casuistique, de son objet et de son activité propre, à une définition qu'on pourrait dire médicale et psychologique s'il ne s'agissait de troubles de la grâce plutôt que de pathologies des facultés naturelles[39]. Ce changement subreptice de paradigme, du juridique au médical, qui est aussi un changement de perspective et de focalisation[40] est lourd de conséquences pour la casuistique puritaine. Il implique en particulier l'impossibilité de traiter des cas de conscience d'une manière abstraite, discrète, et détachée de l'histoire de l'âme qui est le sujet même du doute. La casuistique ne peut plus traiter le cas comme une situation isolable, susceptible d'abstraction ou de schématisation, formellement définie par un ensemble de circonstances externes modifiant l'application de la loi, mais elle doit prendre directement en compte le parcours et l'état de l'âme du sujet : des circonstances extérieures identiques n'appellent donc plus mécaniquement une résolution identique du cas. Dans la *Therapeutica sacra*, David Dickson propose une définition des cas de conscience qui est symptomatique du déplacement opéré par la casuistique puritaine :

> [Les cas de conscience] comprennent tout accident qui affecte ou modifie en quelque façon la conscience. Et la sentiment, persuasion et certitude que la conscience peut avoir […] peuvent être appelés des cas de conscience. De même, tout effet que la conscience peut produire dans l'âme, […] peut être également appelé cas de conscience[41]. »

[39] Il est intéressant de souligner que les casuistes puritains proposent presque tous des développements sur les moyens de bien distinguer le trouble spirituel de la conscience de toute forme de 'mélancolie'. Le signe discriminant le plus clair qui permet cette distinction est le plus souvent l'origine purement 'spirituelle' (hors de toute lésion corporelle) du trouble : si l'événement qui le produit est de nature 'intérieure' et non 'extérieure', si la seule considération du péché et la conversion subite du regard sur soi en sont la cause (parfois après un sermon ou une lecture des Ecritures) alors la 'maladie' est un trouble spirituel dont l'origine est la conscience. Voir en particulier le traitement donné, probablement par Nathaniel Bacon, à l'histoire fameuse de l'Italien François Spira, torturé par sa conscience après son apostasie (de la religion réformée), dans Anon., *A Relation of the Fearefull Estate of Francis Spira, in the yeare, 1548*, Londres, 1638.

[40] Clairement, le point de vue pertinent est désormais presque exclusivement l'intériorité du fidèle. La typologie des cas doit être établie en fonction de l'observation des nuances et de la qualité de la vie intérieure. Sans forcer beaucoup le trait, on pourrait parler d'une sorte de révolution copernicienne dans la définition de la casuistique des puritains..

[41] « [cases of conscience] *comprehend every accident which any way affects or qualifieth the conscience. And in the sense, the perswasion and certainty, which the conscience may have, the soundness, health and strength of the conscience, may be called cases and good cases of conscience*. […] *So also, any effect which the conscience*

Par ailleurs, les puritains retiennent également une définition large et plus traditionnelle de ce qu'ils appellent les « cas de conscience communs » pour les distinguer des « cas de conscience spéciaux » (concernant la régénération[42]) c'est-à-dire tout ce qui suscite une interrogation ou un doute sur la conduite à tenir[43]. Le maintien du contenu traditionnel de la casuistique, concurremment au déplacement du centre de gravité de son objet et la surimposition d'une casuistique de la régénération, produit alors des effets perturbateurs lisibles dans la composition des deux grands traités de Perkins et de Ames[44].

L'autre caractéristique remarquable de la casuistique puritaine réside dans l'adoption résolue et délibérée de l'Écriture sainte comme règle exclusive dans la détermination des cas de conscience. Comme l'ensemble des casuistes anglais, ils conservent sans le discuter l'héritage médiéval et scolastique dans la définition de la conscience[45]. Le problème de savoir si la conscience erronée oblige au même titre que la conscience droite leur permet d'expliquer, là encore de façon traditionnelle, que la conscience est *regula regulata* et non *regula regulans*, c'est-à-dire que si celui qui agit contre sa conscience erronée pèche

---

doth work on the soul, such as peace of conscience, comfort and joy in the heart, may be called cases of conscience also. » (David Dickson, *Therapeutica Sacra*, Edinburgh, 1664, p. 7-8)

[42] « *A case of conscience is a practicall question, concerning which, the conscience may make a doubt.* […] *Every question, or case of conscience, is either about the state of man before God, or about those actions which in that state he doth put forth, and exercise.* » (Ames, *Conscience*, part II, p. 2) ; Comparer avec Dickson : « *Common cases comprehend all these questions and doubts, wherein the conscience is seeking light and resolution about the rule of faith and maners.* » (Dickson, *Therapeutica*, p. 10)

[43] Certains de ces cas et de ces questions sont révélateurs d'un état d'esprit puritain : le sabbatarianisme (la question du respect du Jour du Seigneur qui doit être effectivement chômé et consacré à Dieu), la légitimité du séparatisme quand l'Église est corrompue (qui taraude certains puritains vis-à-vis de l'Église établie, insuffisamment réformée selon eux), la communion avec ceux qu'on pense être des réprouvés (faut-il que *l'Église visible* tende à s'identifier à *l'Église invisible* ?), la question de la danse, de la pauvreté monastique et ascétique, du célibat, etc. D'autres sont moins spécifiques et relèvent d'un contexte civilisationnel plus large : prêt à intérêt, remariage, duels…

[44] On retrouve ainsi les mêmes questions traitées parfois à deux reprises, dans deux parties distinctes, ce qui témoigne de la difficulté à intégrer plusieurs principes de classement : par exemple, en fonction de la matière objective ou du sujet du doute, ou bien de l'état spirituel du fidèle et de la qualité intérieure du doute.

[45] Du point de vue psychologique, c'est une faculté principalement placée dans l'entendement, ontologiquement, elle est placée comme un intermédiaire entre Dieu et les hommes, fonctionnellement, elle fait office de témoin, juge et bourreau. Pour cet héritage médiéval, voir, entre autres, Timothy C. Potts, *Conscience in Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

indubitablement (*formaliter*), cela n'excuse pas pour autant celui qui pèche (*materialiter*) en la suivant puisqu'il contrevient à la volonté objective de Dieu. Pour les puritains, cette volonté est contenue de façon parfaite dans la loi révélée de Dieu conservée dans les Écritures, dont la loi de nature contenue dans la syndérèse n'offre qu'une version imparfaite et corrompue depuis la chute. Ce recours au point fixe, éternel et intangible de l'Écriture sainte permet en apparence aux casuistes puritains de résoudre – du moins en théorie – les dilemmes posés par les conséquences potentiellement subjectivistes, sceptiques ou anarchiques d'une conscience libérée du contrôle institutionnel de la confession auriculaire et livrée à elle-même. L'individu a toujours le devoir de travailler à informer sa conscience auprès de la source objective et immuable de la Loi et ce travail d'information – éventuellement de *rectification* de la conscience – à la lumière des Ecritures appartient à la fois au fidèle et au pasteur. La direction de conscience est donc parfaitement complémentaire du labeur de prédication qui incombe au ministre de Dieu et qui est lui aussi un travail d'explication, d'amplification et d'assimilation de l'Ecriture : ainsi s'explique la proximité parfois étonnante entre l'homilétique puritaine et la production casuistique[46]. La rareté remarquable de références à la casuistique antérieure (une seule chez Perkins, cinq chez Ames, presque toujours dans des contextes critiques) s'explique ainsi au moins autant par le souci de résoudre les cas de conscience à partir de précédents et de règles exclusivement scripturaires que par un souci d'affranchissement – une nouvelle sortie d'Egypte, en un sens – vis-à-vis de la casuistique catholique[47].

[46] De nombreux passages, chez Perkins et chez Ames, sont conçus comme des sermons, ils en reprennent le style (exhortation, adresse collective et *passionnée* au peuple des fidèles) et la forme (explication d'un passage des Écritures). Il ne fait pas de doute que *des* passages entiers de ces traités sont manifestement des sermons peut-être effectivement prononcés, puis 'recyclés' et adaptés. Il est tout à fait significatif que, pour le puritain William Fenner la conscience soit elle-même essentiellement prédicatrice dans son activité. (Voir William Fenner, *The Souls Looking Glass with a Treatise of Conscience*, Cambridge, 1643, Epistle to the reader, p. iv)

[47] Il va de soi qu'il y a là ce qu'on pourrait appeler un effet d'effacement, un souci délibéré et systématique d'effectuer une césure historique vis-à-vis de la casuistique catholique. Cette absence assourdissante de références à la casuistique contemporaine n'empêche pas que les lieux scripturaires et les cas exemplaires discutés soient souvent les mêmes des deux côtés de la *barrière* confessionnelle. L'absence de références explicites rend évidemment plus délicate une exploration exhaustive de cette intertextualité.

C’est précisément sur cette question méthodologique de la règle de la conscience que les casuistes anglais non-puritains marquent nettement leur distance. Sanderson affirme explicitement que l’Écriture ne peut pas constituer la règle adéquate *de la conscience*[48], même si elle est la règle parfaite *de la foi*. La volonté révélée de Dieu est certes seule capable d’obliger et de lier la conscience, mais elle peut se manifester également par la loi naturelle commune à tous les hommes et surtout par la règle immédiate de la conscience qui est la lumière de l’esprit, la raison qui comprend, interprète et étend la loi naturelle. Sanderson souligne, d’une manière qui n’est pas originale[49], mais qu’il faut restituer dans le contexte de la polémique anti-puritaine, que les Écritures contiennent de nombreux préceptes et des exemples dont les statuts à l’égard de la volonté divine sont très divers (spirituels, moraux, cérémoniels, temporaires, perpétuels…) ; il faudrait alors une règle supérieure pour les distinguer. Sanderson insiste particulièrement sur le danger d’user des exemples et des précédents bibliques sans avoir au préalable éclairé leur statut. Une casuistique radicalement scripturaire mènerait nécessairement la conscience à « *peiner souvent dans un labyrinthe de doutes*[50]. » Un zèle mal informé, interprétant mal l’idée de la perfection des Écritures, conduirait alors insensiblement à cette furie « anabaptiste » que Sanderson contemple déchaînée autour de lui dans Oxford assiégée – par les troupes du Parlement – alors même qu’il y prononce ces leçons.

La casuistique des évêques tente de construire cette difficile voie moyenne entre la casuistique puritaine et la casuistique papiste – ils ne se lassent pas de répéter que la voie du milieu est le plus souvent la bonne… – de la même façon que l’Eglise d’Angleterre tente de

[48] « *The Holy Scripture or the written word of God is not the adequate rule of conscience*. » (Sanderson, *Lectures*, p. 119, *je souligne*)
[49] En un sens, se rejouent ici à un autre niveau et l’intérieur même du camp protestant anglais les polémiques entre les premiers réformateurs et leurs adversaires catholiques sur le poids respectif des Écritures, de la tradition et de la raison dans l’établissement doctrinal et ecclésial de la religion chrétienne.
[50] « *The conscience would oftentimes labour in a labyrinth of doubts*. » (Sanderson, *Lectures*, p. 122)

maintenir un cap modéré entre Charybde et Scylla, c'est-à-dire entre Rome et Genève sur le plan théologique et ecclésiologique. On a déjà souligné que cette casuistique était réactive et défensive : cela se vérifie également sur le plan du contenu. Est-ce un hasard si la question de l'obéissance au Prince, aux pouvoirs établis, la question des *adiaphora* relativement aux cérémonies et à la liturgie[51] occupent une place proportionnellement importante ? Il y a là plus qu'une simple coïncidence : outre les loisirs forcés dont bénéficient certains d'entre eux pendant la période des troubles civils et religieux qui secouent l'Angleterre pendant cette période – dont l'image du tremblement de terre rendrait imparfaitement compte dans la conscience des contemporains –, le conflit d'allégeance entre le Roi et le Parlement et la transformation radicale du paysage ecclésial représentent le plus grand cas de conscience auquel nombre d'anglais, particulièrement les membres du haut clergé, aient eu à faire face[52]. Le choix des images est singulièrement révélateur : pour John Prideaux, défenseur de l'ordre épiscopal, la conscience est placée par Dieu « *comme un évêque*[53] » dans l'esprit des hommes, tandis que le puritain William Fenner préférait significativement comparer la conscience à un prédicateur.

[51] On reconnaît souvent, dans la discussion de nombreux cas de conscience, la défense du programme de réformes de Laud concernant la liturgie (disposition de l'autel, génuflexion, signe de croix, communion à genoux, surplis, etc.) qui avait déclenché un mouvement de résistance parmi de nombreux protestants anglais dans les années 1630 et qui faisaient partie des griefs retenus contre l'archevêque de Cantorbéry au moment de son procès (qui devait conduire à son exécution), sous le chef d'accusation de crypto-papisme. Les casuistes anglicans défendent le plus souvent ces « innovations » en montrant qu'elles ne sont ni commandées, ni interdites par la loi d'institution divine et qu'elles font donc partie de ces « choses indifférentes » sur lesquelles les Églises particulières ont le droit de légiférer pour des motifs d'utilité ou de convenance. La discussion des *adiaphora* est particulièrement fréquente dans l'énumération des cas de conscience pendant ces années de trouble.

[52] Keith Thomas, en recensant les pamphlets révolutionnaires, note la récurrence remarquable du paradigme casuistique dans la formulation et le traitement des débats politiques contemporains. Voir Keith Thomas, « Cases of Conscience in XVIIth century England », dans John Morrill, Paul Slack et Daniel Woolf (éds.), *Public Duty and Private Conscience*, op. cit., p. 43.

[53] « La conscience est une faculté de l'âme, établie comme un évêque pour superviser et censurer les actions de l'homme, par une approbation, une répugnance, ou un doute impartiaux concernant celles-ci. » [« *Conscience is a faculty of the soul, sitting as a bishop to oversee, and censure the actions of man, with impartiall approving, dislike, or doubting of them.* »] (Prideaux, *Suneidesilogia*, p. 1, je souligne) Il faut noter le recours à l'étymologie du mot même d'évêque/*episkopos*. Rappelons que l'épiscopalisme fut la pierre d'achoppement des disputes ecclésiologiques en Angleterre pendant la période des troubles civils, opposant les partisans de l'Eglise établie tant aux Presbytériens qu'ultérieurement aux Indépendants. Le choix de comparer la conscience à un évêque est donc tout sauf anodin durant cette période d'intense polémique pro- et anti-épiscopalienne.

La place de la casuistique réformée anglaise dans l'histoire de la casuistique, comme dans l'histoire doctrinale et pastorale de la Réforme britannique est certainement marginale, mais elle n'est pas négligeable. Le simple fait qu'elle existe démontre qu'une casuistique protestante n'est pas une contradiction dans les termes, comme certains ont pu le penser, et qu'elle répondait à une demande récurrente, tant chez les fidèles que chez leurs pasteurs. En retour, la position marginale de cette casuistique, dont cette contribution espère avoir donné une première idée de la complexité interne et des tensions qui la caractérisent, permet certainement d'éclairer, par ses différences, la nature de la casuistique classique elle-même. On pourrait également risquer une hypothèse : la casuistique puritaine montre peut-être, au-delà de sa spécificité historique, une des voies qui conduiront à la dégénérescence de la casuistique moderne à la fin du XVII^{e} siècle. En refusant partiellement d'identifier la vie morale à une série de problèmes décisionnels discontinus et isolables, la casuistique puritaine a peut-être contribué à un changement de perspective de la théologie puis de la philosophie morale en direction d'une psychologie du caractère et de la formation du sens moral, c'est-à-dire d'une attention à la source intérieure, aux motivations intimes et au contexte subjectif plus qu'aux circonstances extérieures et objectives, et la volonté de juger l'ensemble d'une personnalité plutôt qu'un acte.