

MODREVIUS ON THE COUNCIL OF TRENT

Pourquoi s'intéresser à un opuscule de vingt pages dans le corpus des *Opera Omnia* en cinq volumes, établi par Kumaniecki¹? Que trouve-t-on dans le *De Legatis ad concilium Christianum mittendis*² de 1546 qui ne soit pas repris ailleurs? J'estime que ce discours permet de saisir l'esprit réformateur des milieux identifiés à l'Église catholique romaine de deux manières: on voit d'abord comment se définit la position polonaise la plus articulée dans les cercles humanistes de Cracovie; on peut aussi mesurer les convergences et les écarts entre cette position et les autres écrits réformateurs d'une Europe déjà divisée par la crise luthérienne. Il sera seulement question ici de ce moment de 1545-46 où, pour la dernière fois, la réconciliation paraît encore possible. Ce sont les conditions exigées par Andreas Fricius Modrevius qui retiendront notre attention. Nous entendons montrer comment l'irénisme et l'oecuménisme du *De legatis* procèdent de postulats qui ne survivront pas au durcissement autoritariste des années cinquante.

Considérons d'abord le contexte. En 1546, Modrevius a quarante-deux ou quarante-trois ans. Issu de la petite noblesse provinciale (*szlachta*), il a fait ses études à l'Université Jagellonne entre 1517 et 1522, dans un milieu où se chevauchent les traités scolastiques et l'ouverture à l'esthétique italienne. Cracovie est entrée dans l'esprit renaissant par le choix du roi Sigismond 1^{er} le Vieux qui a connu la poésie et la musique italiennes dans sa jeunesse, à la cour de Hongrie.

¹*Andrae Fricii Modrevii Opera Omnia*, Kazimierz Kumaniecki ed., 5 vol., P.I.W. Warszawa, 1953-1960.

²*Ad Regem, Pontifices, Presbyteros et populos Poloniae ac reliquae Sarmatiae Oratio Andrae Fricii Modrevii de legatis ad concilium Christianum mittendis*, O.O., vol. II, pp. 175 à 195; tous nos renvois se réfèrent à cette édition.

Le mariage du roi à Bona Sforza, en 1518, a consacré cette orientation par des effets visibles: l'architecture, la sculpture, la peinture et même la cuisine prennent un virage d'élégance et de civilité qui laïcise fortement une culture³ ou l'Église romaine et l'État ont toujours gardé entre eux une distance plus grande qu'ailleurs, en Occident. Le souci d'une logique politique autonome et d'une rénovation des *bonae litterae* ont donc déjà reçu un large crédit dans l'élite polonaise au moment où Modrevius étudie Thomas d'Aquin tout en fréquentant les esprits éclairés.

La nouveauté des années 1515 à 1525, c'est l'arrivée de la seconde vague: celle de l'humanisme évangélique du nord, centrée sur l'urgence de la réforme morale. Contrairement au Saint-Empire qui s'ouvrit alors seulement au changement, la Pologne reçut l'érasmanisme sans résistance, mais se trouva dans une équation plus complexe. Il fallait intégrer le modèle italianiste «païen»⁴ et le modèle moraliste de Vivès et d'Érasme, tout en assignant une place aux condamnations romaines tombant sur Luther. La plupart des intellectuels polonais choisirent de ne pas choisir; leur éclectisme persistant agaça les nonces apostoliques, puis, plus tard, les Jésuites.

Disons, pour faire bref, que l'on risque de manquer le trait le plus remarquable de la réception de la Réforme en Pologne si l'on ne mesure pas cet écart objectif être l'univocité de l'humanisme érasmien dans un Saint-Empire encore largement médiéval et, d'autre part, la pluralité des courants de nouveauté qui ont successivement affecté la Pologne dans le demi-siècle précédant l'intérim d'Augsbourg. En 1530, donc, l'expérience renaissante des Polonais est plus longue et plus mûre que celle des Allemands. Il me semble que c'est d'abord à ce facteur qu'il faut attribuer la

³Cf. notre étude «Quand Érasme se fait politique: la première lettre à Sigismond 1^{er} le Vieux» in *Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme*, XXIV, 4 (1988), pp. 251 à 271.

⁴Qu'on songe à l'échec de Conrad Celtis devant la faculté d'Ingolstadt en 1492. Son succès en Pologne et celui de Filippo Buonaccorsi, dit Callimachus Experiens (précepteur de Sigismond 1^{er}) illustrent cet écart.

curiosité tranquille de l'élite polonaise pour cette autre nouveauté qu'est le courant luthérien⁵. Dans le vaste territoire multiconfessionnel, de la Pologne-Lithuanie réunies sous la couronne des Jagellons, le Roi répond bien aux injonctions romaines par divers édits: interdiction des livres luthériens, des prédications hérétiques, de l'envoi d'étudiants polonais dans les universités officiellement réformées du Saint-Empire⁶. Néanmoins, Sigismond I^{er} n'applique guère les sanctions prévues et se garde de présenter aux juridictions civiles, où siège la noblesse sénatoriale, des nobles délinquants qui ne font que refléter la grande diversité d'opinions religieuses fort ouvertement débattues. Il sait qu'il perdrait de telle batailles et qu'à l'intérieur même du clergé, s'affichent d'évidentes sympathies pour diverses thèses des luthériens. On est certain que Sigismond lui-même faisait discrètement acheter des livres interdits par l'intermédiaire du confesseur de la reine Bona, Lismanino, lui-même accusé d'hérésie par les autorités romaines⁷. Comme l'ont montré Tazbir et Davies, le fameux «rempart de la chrétienté» fut en réalité un lieu de tolérance et d'échanges continus sur fond de goût spéculatif et d'habitudes de cohabitation multiconfessionnelle, acquises depuis l'annexion par Casimir III de territoires non romains et non chrétiens, de très ancienne allégeance, maintenue sans discontinuité⁸. Il y a longtemps, donc, que la couronne polonaise contrevient au droit canon romain qui fait obligation au prince de convertir les

⁵Il faut compter avec l'exception notable de la Prusse ducale, de peuplement germanique, qui passa très tôt au luthéranisme territorial par la sécularisation de son suzerain, Albrecht von Hohenzollern.

⁶D'abord, en 1534, puis, plus strictement, en 1540.

⁷Biandrata (ou Blandrata), futur théologien calviniste et réfugié italien se trouve également à la cour comme médecin du roi.

⁸Malgré la contre-Réforme dirigée par les Jésuites dès la fin du Concile, cette tendance se concrétisera dans la Confédération de Varsovie, en 1573, qui reconnaît à tous les citoyens de la République nobiliaire la liberté de confession, de conscience et de culte, à l'exclusion des antitrinitaires.

infidèles⁹. L'opinion du clergé et des institutions civiles continue de l'appuyer en ce sens dans les années vingt et trente du XVI^e siècle.

C'est ainsi que Modrevius part pour l'Université de Wittemberg en 1531, c'est-à-dire dans l'illégalité tolérée. Il n'est alors que l'un des très nombreux jeunes Polonais qui vont étudier à l'étranger, soit dans le réseau italien, soit dans le réseau allemand. La différence, dans son cas, c'est qu'il a déjà acquis une «expérience professionnelle». Après avoir reçu les ordres mineurs, il a, en effet, commencé une carrière de secrétaire de chancellerie, métier nouveau où la compétence compte plus que la naissance, le jugement personnel plus que l'érudition universitaire. Entre 1523 et 1525, Modrevius se forme à la chancellerie de l'évêque de Gniezno, Jan Laski, primat de Pologne depuis 1510. Ce prélat puissant lui gardera amitié et protection jusqu'à sa mort; à travers ses trois neveux, il lui assurera un réseau d'appuis européens de première envergure. Puis, de 1525 à 1529, Modrevius agit comme secrétaire de l'évêque de Poznań, Jan Latański. Là encore, il prépare les documents pour les diètes et le synodes auxquels il assiste à titre d'observateur. C'est ainsi qu'il s'est donné des compétences juridiques, politiques, administratives et diplomatiques reconnues. Il est bon négociateur et sait utiliser la force rhétorique à bon escient. Surtout, il cultive l'élégance cicéronienne qui lui permettra de s'élever jusqu'à la cour et d'être lu dans les milieux humanistes d'Europe de l'ouest.

Ce n'est donc pas un esprit naïf ou impressionnable qui arrive à Wittemberg. Melancthon le prend en amitié et le loge chez lui de 1531 à 1534, pendant que le Polonais étudie le grec tout en

⁹Cf. Janusz Tazbir, *A State without Stakes. Polish Religious Toleration in the sixteenth and seventeenth Centuries*, trans. A.T. Jordan, Warsaw: P.I.W., 1973, pp. 34 sqq. Tazbir établit que les familles de la noblesse ont envoyé leurs enfants dans les meilleures universités en ne considérant que la réputation scientifique: catholiques et luthériens dans les universités allemandes, suisses ou italiennes; plus tard, catholiques et calvinistes dans les collèges sociniens ou jésuites, selon l'excellence du programme.

observant l'évolution du conflit religieux pour son propre compte. Car Modrevius restera toujours un penseur indépendant, jusqu'à devenir vraiment isolé.

Entre 1536 et 1540, il remplit diverses missions dans les grands centres du Saint-Empire, de Suisse et de France. S'étant trouvé à Schmalkalde au moment de la formation de la Ligue protestante, il sait que les intérêts les plus étroits peuvent introduire la violence dans les conflits de confessions. Déjà, il cherche comment concilier la nécessité de l'autorité (civile ou religieuse) et les droits de la raison.

Lorsqu'il rentre à Cracovie, en 1540, il y trouve une effervescence intellectuelle intéressante. Beaucoup d'étrangers apportent aux discussions théologiques et politiques des éléments inédits tandis que les nombreux Polonais, rentrés de l'étranger, gardent en commun un véritable culte pour Érasme (qui ne se démentit pas à travers les événements du siècle). Quant à lui, Modrevius a placé un substitut dans sa cure de Brzeziny pour pouvoir écrire. Il fréquente le cercle semi-clandestin d'Andrzej Trzecieski l'aîné où se rencontrent lettrés, prélats, juristes, hommes politiques et théologiens, tous conscients du virage culturel qu'a pris la Pologne, tous persuadés que le moment est venu de passer à l'action pour moderniser l'État et l'Église d'une manière pacifique¹⁰. Ils possèdent et font circuler la plupart des grands ouvrages humanistes contemporains. Ils font imprimer sur les presses cracoviennes (dont la première s'est installée en 1474) les livres étrangers qui méritent, à leurs yeux, une large diffusion, dont plusieurs titres d'Érasme. La bibliothèque

¹⁰Ces hommes nourris d'idées nouvelles tiennent un discours de conciliation et de progrès. Mais ils réagiront diversement lorsque leurs intérêts de classe seront affectés par des propositions spécifiques. Pourtant, c'est bien dans ce milieu novateur du cercle Trzecieski que s'organise le mouvement dit «de l'exécution des lois» pour promouvoir l'unité du code juridique et l'effectivité des tribunaux dans le royaume. Ce mouvement, qui ressemble à un parti politique moderne, exige aussi une fiscalité stable et le remembrement des biens régaliens pour financer une armée nationale sur une base permanente, suivant l'objectif constamment poursuivi par Machiavel. Modrzewski appartient au mouvement «de l'exécution des lois» depuis le début et veut une réforme institutionnelle capable de répondre aux problèmes proprement polonais.

personnelle d'Érasme se trouve dans l'hôtel Laski, à Cracovie, à partir de 1536, puisque Jan Laski, le neveu du primat, la lui avait achetée en lui en laissant l'usufruit. C'est Modrevius lui-même qui est allé chercher les livres d'Érasme à Bâle.

Entre 1543 et 1546, Modrevius fait ses premières armes dans l'arène publique en publiant, à Cracovie, cinq *orationes*¹¹. Les quatre premières traitent du même thème: le scandale de la différence des peines criminelles selon l'origine sociale du meurtrier et de sa victime. Ce qui nous intéresse ici, c'est le parti pris anti-féodal de Modrevius. Au lieu de la notion du sujet, personnellement pris en charge par la décision de son paternel suzerain, il propose de penser un modèle où tous les citoyens sont égaux devant une même loi incarnant l'autorité suprême de la République. Il est persuadé que les anciens ordres ne sont plus pertinents pour construire l'idée d'un État réformé. La cinquième, l'*Oratio Philaetis Peripathetici*¹² attaque la restriction des droits fonciers des bourgeois et demande leur participation représentative dans les institutions politiques nationales. Contre la tyrannie de l'arbitraire féodal, il faut restaurer la grandeur de la raison juridique: celle-ci exige que les plus actifs (paysans et marchands) soient respectés, protégés et représentés. La paresse, l'incompétence et les caprices égoïstes de la noblesse sénatoriale qui occupe presque tous les offices publics sont dénoncés comme scandaleux et dangereux. Car l'idée rationnelle de justice que définit et défend Modrevius implique unité et égalité. Ainsi, les deux catégories d'exclus sont appelés à un statut politique intégré dans une nation d'où le privilège serait banni. Or, c'est exactement le contraire qui se produit dans les faits. En 1546, donc, Modrevius est connu dans son pays comme un humaniste engagé dans les affaires publiques, tranchant sur les principes, conciliant quant aux pratiques, protégé par le primat et par le roi, qui entendent tous deux s'appuyer sur la petite noblesse contre l'arrogance traditionnelle des grands.

¹¹*O.O.*, vol. II, pp. 13 à 139.

¹²*O.O.*, vol. II, pp. 153 à 171.

C'est à ce moment que Modrevius est nommé secrétaire de la délégation polonaise au Concile de Trente. Le concile s'est finalement ouvert sans enthousiasme et sans éclat, à la seconde invitation de Paul III Farnèse, le 13 décembre 1545. Le roi de Pologne n'est pas plus pressé d'y participer que ne le sont l'Empereur et le roi de France¹³. Comme eux, il craint que Rome n'intervienne dans la politique intérieure du pays. Il se distingue néanmoins des autres princes sur un point: Sigismond sait que l'unité religieuse n'est pas la condition *sine qua non* de l'ordre politique polonais; son fils, Sigismond II Auguste le répétera clairement, après 1563, aux agents de la contre-Réforme.

Le concile s'est ouvert sans les protestants, sans les laïques, avec seulement un cardinal, quatre archevêques, vingt et un évêques et cinq généraux d'ordre. Aucun polonais n'y prend part. Paul III et Melanchthon sont presque les seuls à le juger urgent. Modrevius partage leurs vues sur ce point¹⁴. Lorsque paraît le *De Legatis*, en août 1546¹⁵, les pères conciliaires se penchent déjà sur les questions doctrinales fondamentales, en parallèle avec les questions disciplinaires. Très tôt, le concile se démarque de la *Confession d'Augsbourg* pour définir une théologie catholique romaine sans concession ni précaution de langage. Cela est inattendu, considérant que plusieurs de pères sont fort peu théologiens et que les documents préparatoires mettaient l'accent sur la réforme

¹³En 1525, Sigismond avait demandé à Clément VII de réunir un concile; de son côté, le primat Laski avait envoyé une mission ecclésiastique au Vatican. Cf. Ambroise Jobert, *De Luther à Mohila*, I.E.S., Paris 1974, p. 48. Mais, comme ailleurs, le climat a changé en Pologne.

¹⁴Il gardera des attentes précises de réconciliation envers le concile puisque le livre IV «De Ecclesia» de son grand traité *De Republica emendanda*, censuré en 1551 et publié à Bâle en 1554 et 1559, est encore dédié aux pères conciliaires.

¹⁵Dans la première édition cracovienne, Modrevius y a ajouté une lettre à Leonardus Altipolita Mazovius. Le tout fut publié chez Matthias Scharffenberg.

morale du clergé¹⁶. Les commissions d'experts ont pris la place des évêques et fait de ces assises une faculté de théologie néo-thomiste.

Modrevious dédie le *De legatis* au roi, aux évêques, aux prêtres et aux peuples de Pologne. Il prend la suite des réformateurs humanistes romains qui avaient perdu l'initiative après la publication du *Consilium de emendanda ecclesia*, en 1537, nommément Contarini, Sadolet, Pole, Morone et Carafa (avant sa conversion à la violence). Dans le même esprit d'auto-critique, Modrevious se donne ici un rôle conciliateur auquel les travaux du concile ont déjà renoncé. Il continuera dans cette perspective, quoique plus critique envers la doctrine tridentine, dans le *De Ecclesia* (troisième livre de son grand traité sur la réforme de l'État) censuré en 1551, puis rompra franchement sur quelques points dans le *De Ecclesia liber secundus* publié en 1554¹⁷. Mais, en 1546, il écrit comme si le concile n'avait encore rien décidé et que tout restait possible.

Le discours lui-même compte vingt pages et Modrevious dit vouloir traiter les quatre points suivants: la pertinence d'une délégation polonaise au concile; qui a le pouvoir de désigner des délégués; quel mode d'élection employer; selon quels critères il faut choisir les délégués¹⁸. En fait, le texte aborde effectivement ces questions dans une structure littéraire en arche. On distingue sept sections. La dernière reprend et amplifie le thème de la première section. Il s'agit d'un tableau des malheurs de l'Église (six pages et demie au total) considérés du point de vue universel et du point de vue polonais. La seconde section a le même thème que l'avant-dernière: le choix des délégués, les instances d'élection et le mode de scrutin; ensemble, ces deux sections occupent la moitié du

¹⁶Cf. notre étude du réformisme catholique pré-tridentin «L'autorité de la conscience jusqu'au Concile de Trente» in *Aequitas, Aequalitas, Auctoritas*, Vrin, Paris, 1992, pp. 140-157.

¹⁷Cf. Konrad Gorski, «Ewolucja pogradow religijnyck Andrzeja Frycza Modrzewskiego» *Studia nad Arianiznem*, Ludwik Chmaj, dir., P.W.N. Warszawa, 1959, pp. 10 à 18.

¹⁸*O.O.*, vol. II, p. 178.

De Legatis. Au centre, en position trois, quatre et cinq, l'auteur a placé trois questions cruciales: d'abord la nécessité absolue pour les délégués d'exercer la liberté de jugement et d'expression dans les synodes locaux aussi bien qu'au concile; ensuite, l'obligation de reconnaître de droit la faillibilité de l'Église; enfin, l'absurdité qu'il y aurait à déclarer hérétiques des thèses qu'on n'aurait ni lues, ni débattues, ni comprises¹⁹.

Dans le meilleur ouvrage sur l'ensemble de la pensée politique et ecclésiologique de Modrevius²⁰, Stanislaw Piwko pose en principe l'intégration étroite de la reconstruction de l'Église et de celle de l'État dans un modèle conceptuel unique. Modrevius considère en effet que ce sont là deux cadres analogues affectés par les mêmes maux. Il aborde donc leur réforme sous l'angle institutionnel. L'Église est d'abord envisagée en tant que société humaine, comme la voyaient Marsile de Padoue, Jan Hus, et Luther. «Qu'est donc l'Église sinon la société des hommes fidèles au Christ?»²¹

Et c'est dans le débat sur la faillibilité qu'elle est ramenée à cette immanence sociologique. Chez Modrevius, l'examen de l'autorité, de la compétence, de la rationalité, de la liberté, des devoirs, de la participation, etc. sera donc conduit de façon tout à fait analogue dans le cas de l'Église et dans le cas de l'État²². Modrevius transfère alors son expérience administrative civile pour résoudre les problèmes ecclésiologiques. D'où le traitement minutieux et instrumental de la question de l'élection des délégués au concile, dans le *De legatis*. Cette unité procède d'une conviction

¹⁹Il cite la doctrine de la justification *sola fide* comme exemple; cf. *O.O.* vol. II, p. 184.

²⁰Stanislaw Piwko, *Frycza Modrzewskiego program reformy Panstwa i kosciola*, Textus et Studia IX, Akademia teologii katolickiej, Warszawa, 1979.

²¹*O.O.*, vol. II, p. 181. (Notre traduction partout).

²²Dans son traité *De Republica emendanda* de 1551, le fameux livre IV «De Ecclesia» est intégré au projet de réforme de l'État et occupe la plus grande place.

fondamentale chez lui et qui lui vient des influences érasmienne: le mal du siècle est d'ordre moral. Cela vaut pour les maux religieux aussi bien que sociaux et politiques. Il faut donc appeler à une réforme intérieure de la moralité pour pouvoir sortir de la crise. Modrevius postule que seule la morale chrétienne offre les ressources nécessaires à un renouveau²³. Ce que nous trouvons comme idéal ici, c'est la vertu stoïcienne christianisée.

Quel rôle se donne Modrevius dans le *De legatis*? Celui d'un haut fonctionnaire désigné par le roi et protégé par le primat Laski. Il entend secouer la torpeur²⁴ du haut clergé et celle de la cour en montrant les dangers que court l'Europe divisée sur la vraie foi, le scandale de l'autorité déconsidérée, l'angoisse du simple fidèle abandonné au doute. Il se place au-dessus de la mêlée, dans une position de critique plus conscient que les autres de l'urgence du concile et surtout, de la nécessité pour la Pologne d'y jouer un rôle majeur. Le discours s'ouvre ainsi: «Quoique de nombreux motifs nous poussent à nous associer à la joie commune de tous les chrétiens devant l'ouverture du concile de Trente, notre propre joie se trouve toutefois mitigée par la crainte qu'aucun d'entre vous ne veuille, en ces graves circonstances, comprendre que sa tâche est de protéger la religion du Très-Haut et l'affranchir des injures du présent»²⁵

Modrevius ne peut invoquer la violence qu'il a vue dans les villes du Saint-Empire, ni celles qu'on lui rapporte sur la France, puisque de tels affrontements n'existent pas ni ne sont à craindre dans son pays. C'est pourquoi on peut dire qu'il reflète son milieu et les discussions auxquelles il continue de

²³Lech Szczucki suit Piwko dans cette lecture des lignes directrices; cf. *Zarys dziejow filozofii w Polsce wieki XIII-XVII*, P.W.N., Warszawa, 1989, p. 279.

²⁴Cf. J. Tazbir, *op. cit.*, p. 36, qui explique la lenteur et la confusion de la résistance à la Réforme en Pologne par trois facteurs: un clergé mal instrumenté pour en discuter les enjeux, une administration ecclésiastique noyée dans les procès sur les dîmes et annates, enfin, la sous-estimation de la gravité de la crise.

²⁵*O.O.*, vol. II, pp. 175-176.

prendre part avec une élite peu encline aux alignements confessionnels durs et purs. Il ne surprend personne lorsqu'il affiche une position oecuménique et irénique. D'une part, il appelle au débat tous les chrétiens divisés de son pays et se garde de présenter, dans ce discours, une doctrine de référence²⁶. Il postule ici que l'unité peut encore être restaurée à partir d'une volonté de convergence dont il énonce les règles. Sans doute voit-il comme un idéal le caractère spéculatif et érudit, libre et individualiste, de l'intérêt pour les idées réformatrices qui caractérise les humanistes polonais des années trente. Autour de lui, en effet, la notion de «livre interdit» n'a pas beaucoup de sens. Ces humanistes sont des esprits «mitoyens» que la curiosité rapproche plus que les variantes doctrinales ne les séparent. Le *De legatis* assume cette recherche²⁷. L'érasmianisme dominant n'est pas favorable à la cristallisation autour d'une Église nouvelle quoique presque tous, prélats comme laïcs, réfugiés religieux comme bourgeois éclairés, s'estiment libérés de l'ancien carcan doctrinal, disciplinaire et fiscal de Rome²⁸. En quoi ils se trompent: le concile a choisi l'intransigeance. Le *De legatis* n'en tient pas compte.

D'autre part, l'intention irénique que Modrevius gardera toute sa vie se manifeste ici par le refus de condamner avant la discussion. Il place ses objectifs dans un cadre de conciliation: le concile doit, en priorité, réparer un malheur, restaurer la concorde, retrouver la vertu.

²⁶Le dogmatisme de la première période du concile le forcera à définir des positions théologiques de plus en plus hétérodoxes, depuis le livre «De Ecclesia» de 1551 jusqu'aux *Sylvae* des années soixante.

²⁷«Ce discours est, au moins dans une certaine mesure, l'effet des débats qui avaient cours autour de Frycz (Modrevius) dans le cercle cracovien de ses relations qui comptait certainement des clercs: Jakub Uchanski et Jan Drzewicki, l'évêque Jan Drohojowski, le provincial de l'ordre franciscain Lismanino, Andrzej Trzeciecki, Jakub Przyluski et d'autres» S. Piwko, *op. cit.*, p. 76.

²⁸En 1547, Stanislaw Orzechowski dédie au concile un discours contre la règle du célibat ecclésiastique et croit qu'il convaincra.

«Nous voyons clairement la religion si dévoyée et si blessée que, sans intervention et effort d'hommes bons et savants, elle ne saurait être rendue à son unité première et à l'ancienne splendeur de la concorde».²⁹

Il évitera donc les formulations doctrinales cassantes tout en dénonçant avec véhémence les évêques ignorants, ambitieux, négligents et jouisseurs, accusations analogues à celles qui visaient la noblesse dans les *orationes*. Par où, il juge comme Érasme et met l'accent sur une cause réversible, tout en minimisant les conflits théologiques, réduits au rang de malentendus. Il n'est peut-être pas évident que, comme le soutient Janusz Pelc³⁰, Modrevius fasse de la concorde une valeur absolue. Ce qui est évident, c'est que, dans le *De legatis*, discours entièrement tourné vers l'action à entreprendre, il formule une tactique iréniste pour servir sa stratégie oecuménique comme celle qui a le plus de chance de succès dans son milieu.

Le ton est donc pressant (alternativement emphatique et direct) et prudent, tout en se montrant plus optimiste que les nouvelles des plénières tridentines ne le justifient. Dans sa rhétorique néo-latine, toujours extrêmement élégante, l'auteur cherche d'abord à mobiliser et à responsabiliser.

«À la vérité, quel étonnant silence entoure ce concile! Aucun signal donné, aucune notification aux Églises (locales), comme si l'affaire ne nous concernait en rien ou comme si elle nous intéressait à titre de sénateurs pédaires! (...) À la vérité, vous qui sentez le présent climat comme nous, vous devez reprendre entièrement et gérer tout ce qui pâtit par leur négligence et par la vôtre.»³¹

²⁹*O.O.*, vol. II, p. 176. C'est la reprise du thème érasmien du *De amabili Ecclesiae concordia* (1533) et de la vaste littérature «émendatrice» du demi-siècle précédent. Le programme de réforme des moeurs et des ressources financières du clergé se trouvait déjà dans les constitutions du V^e concile de Latran (1512-1517) que Léon X ne put concrétiser.

³⁰*Europejskosc i polskosc literatury naszego Renesansu*, Czytelnik, Warszawa, 1984, p. 60.

³¹*O.O.*, vol. II, p. 177.

Et, dans son exhortation finale, il reprend l'interpellation directe en faisant valoir que Paul III appelle l'Église polonaise à participer à la résolution des problèmes: «Quoi donc, ô Majesté! Quoi donc, ô Excellences! Jusqu'à quand dormirons-nous tous?» C'est là évidemment le style oratoire des *Catilinaires*, et l'auditoire apprécie. Le défi est dangereux: il faut faire sortir l'élite de son indifférence confessionnelle sans sacrifier la concorde sur laquelle les Polonais ont des leçons à donner au reste des Européens.

Mais il y a plus ici qu'un style néo-classique et vif. Plus qu'une occasion de se faire valoir. Modrevius n'est pas le vaniteux Orichovius. Il poursuit, en effet, un objectif général qu'il entend servir personnellement: restaurer la chrétienté et l'État en les «modernisant»³². C'est pourquoi le *De legatis* examine les moyens plus longuement que les fins. Son originalité tient plus à ce réalisme instrumental qu'aux intentions et aux attentes humanistes, somme toute courantes et déjà affadies en son temps³³. Ici se montre l'intellectuel froid sur lequel insiste beaucoup Konrad Gorski³⁴. De son travail juridique et du poste d'observateur politique des diètes et synodes, Modrewski a retenu que les intentions ne suffisent pas. Il faut élaborer des démarches précises pour contrôler le cadre, les personnes et les règles des discussions pré-conciliaires aussi bien que conciliaires. C'est ainsi qu'il entend tenir ensemble l'ordre et la liberté.

Or, sa conception du concile est celle d'une assemblée universelle et représentative de toute la chrétienté en crise, sinon dit-il, le concile est inutile. C'est la position de Melanchthon qu'il suit également dans le choix de la rationalité discursive comme lieu de production de la vérité

³²Comme Valla, Machiavel, La Boétie et d'autres grands renaissants, il ne peut innover qu'en se représentant une forme de *restitutio*.

³³Cf. George H. Williams, «Erasmianism in Poland. An Account and an Interpretation of a Major, though ever Diminishing Current in Sixteenth Century Poland 1518-1605», *The Polish Review* 22 (1977), p. 4 à 50.

³⁴*Op. cit.*, p. 12 où Gorski le réduit quelque peu à un dialecticien «incapable de s'émouvoir».

réconciliatrice. À la différence de Melanchthon, il fait de la dialectique non pas un auxiliaire extérieur au raisonnement mais bien l'instrument qui produit la vérité. Plus la matière est difficile, et plus la science est nécessaire aux participants.

«Même si ce dont le concile doit débattre était simple et facile à expédier, je ne vois pas qui serait irresponsable au point de ne tenir ici aucune discussion publique et de ne pas déléguer quelqu'un à cette grande assemblée universelle. Or, il appert maintenant que ces questions sont si complexes et embrouillées que de très grands savants (grands experts en matière de textes sacrés et grands érudits dans les trois langues) n'ont pas pu, sur une période de vingt ans, réussir à s'entendre. Donc, seule une extrême lâcheté pourrait faire, à mon avis, qu'on n'examinât pas le problème ici, rapidement et exhaustivement, ou encore, qu'on ne confiât ce travail (d'apporter la lumière des hommes) à des gens ou par l'avis de certains hommes bons et savants»³⁵.

La difficulté théologique est telle, donc, que la bonne volonté ne la surmontera pas à elle seule, sinon cela serait déjà fait. D'où la nécessité du recours à la science nouvelle autant qu'à l'intégrité. L'irénisme érasmien cède ici du terrain à l'intellectualisme mélanchthonien. La charité ne suffit pas à clarifier les conflits; il faut en plus la raison argumentative appuyée sur la science.³⁶

Ce constat réitéré, de l'extrême complexité des problèmes soumis à ce concile, conduit Modrevius à poser trois conditions de possibilité au succès de l'entreprise. La première concerne la participation; la seconde exige la liberté de discussion; la troisième demande qu'on concède que l'Église est faillible. Considérons les successivement.

³⁵*O.O.*, vol. II, pp. 179-180. C'est ici la formulation la plus claire d'une idée récurrente dans le texte.

³⁶Modrevius reprendra ce plaidoyer en faveur de la compétence pour fonder le choix des officiers de la couronne dans le premier livre «De Moribus» du *De Republica emendanda*.

La question de la participation est cruciale. Elle reprend, dans le champ ecclésiologique, le souci que Modrevius a montré auparavant dans le champ civique.

«La religion est, en effet, l'affaire de tous et nul n'y est étranger; il n'est pas licite que quiconque décide privément des affaires communes. (...) c'est le propre de l'irréflexion et non de la prudence que de ne pas débattre ici des affaires publiques, de ne pas enrichir par des débats publics ce qu'on devrait discuter sur les places publiques dans toute la République».³⁷

La crise chrétienne touche les catholiques et leurs adversaires qui doivent donc prendre part à ces discussions locales et être représentés au concile. De plus, puisque l'Église est la communauté de fidèles, laïcs et clercs sont également touchés et tenus de participer.

«Mais si ceux qui appartiennent à l'ordre roturier sont érudits en matière de doctrine religieuse et des meilleurs arts et sciences, je ne vois pas pourquoi on leur refuserait de prendre la parole et d'exposer ce qui leur paraît pertinent à la dignité de la République et de la religion»³⁸

La procédure d'élection des délégués au concile doit être publique, prudente et démocratique³⁹. Les deux passages qui en traitent insistent sur le principe de la représentation indirecte depuis la base jusqu'au sommet de la société ecclésiale, de façon à rendre chacun responsable et réceptif aux décisions conciliaires subséquentes. Selon ce projet, l'Église convoquera donc d'abord des synodes diocésains où s'exprimeront tous les fidèles, prêtres et laïcs, dissidents inclus. Des électeurs

³⁷*O.O.*, vol. II, p. 179. C'est ici la revendication anti-féodale par excellence: séparer le privé du public. Il faut placer les problèmes de société sur la place publique pour que les citoyens puissent s'approprier l'espace public qui soustend l'État. La Boétie et Bodin fondent leurs critiques respectives de la tyrannie sur cette même dichotomie.

³⁸*O.O.*, vol. II, p. 180.

³⁹À ce sujet, cf. Konstanty Grzybowki, *Teoria reprezentacji w Polsce epoki Odrodzenia* (1959) citée par S. Piwko, *op. cit.*, p. 78.

diocésains (choisis par tirage au sort) entendront tous les avis et seront tenus sous serment d'élire des délégués au synode provincial selon les critères exclusifs de la science et de la vertu des candidats. Les deux candidats ayant reçu le plus grand nombre de voix représenteront le diocèse au synode provincial. On répètera ensuite la même procédure assermentée: dix électeurs (tirés au sort) éliront les trois délégués qui iront représenter l'Église polonaise au concile général.

On reconnaît aisément ici le modèle des députés élus par la petite noblesse des diétines pour siéger à la Diète nationale polonaise avec des mandats précis. Mais Modrevius rompt ouvertement avec l'attache de classe.

«On ne considère pas tant ici la réputation de la famille que l'élégance morale, pas tant la richesse que la science, pas tant l'autorité de l'origine que la pondération du jugement; au pays, la hauteur de la naissance, la richesse et l'autorité ont quelque valeur; en vérité, au concile, tout cela est secondaire par rapport à la science et à la vertu⁴⁰».

Nous voyons donc un double déplacement de l'autorité en regard du modèle féodal. D'un côté, seule la base détient le pouvoir de juger et de déléguer aux paliers supérieurs; de l'autre côté, la valeur morale et intellectuelle appartient à l'individu qui l'a acquise, quelle que soit son origine ou son statut. C'est la figure du citoyen moderne, institué dans l'égalité abstraite face à l'État qui se dessine ici. Science⁴¹, compétence, jugement et intégrité forment le profil d'une nouvelle élite active et efficace⁴², dont Modrevius lui-même est un exemple.

⁴⁰*O.O.*, vol. II, p. 187. À noter que cinq ans plus tard, les mêmes mots s'appliqueront aux cadres de l'État.

⁴¹L'auteur se garde bien de préciser le contenu doctrinal de cette science.

⁴²Nous en avons analysé le versant civique dans un texte à paraître à Milan, en 1994.

La seconde condition de possibilité que pose Modrevius pour que ce concile ait un sens découle directement de la première. Pourquoi envoyer à Trente des gens compétents et instruits, s'ils ne disposent pas, dans les séances, d'une totale liberté d'information, de jugement et d'expression? Modrevius s'inscrit avec sérénité dans la tradition conciliariste polonaise des deux siècles précédents. Son argumentation est néanmoins serrée et illustre le surnom d'*homo dialecticus* qu'on lui avait donné dès l'Université. Dans les synodes, à la base: «J'estime, pour ma part, qu'il faut accorder toute liberté à ceux qui auront à exprimer des opinions de façon qu'ils ne dissimulent secrètement rien de ce qui pourrait s'exprimer pour ou contre. En effet, ceux qui penseraient d'une manière et parleraient d'une autre me sembleraient indignes d'une telle assemblée.»⁴³

Une distinction s'impose à son esprit: c'est la liberté des assemblées délibérantes qui doit prévaloir ici; elle ne contrevient pas à l'interdiction légitime de prêcher l'hérésie. Mais précisément, tant aux synodes qu'au concile⁴⁴, on est en deçà de la définition de l'hérésie comme de l'orthodoxie puisqu'on est venu pour en décider. La droite raison et la conscience intègre sont capables de produire un consensus discursif et minimal en matière de doctrine, pense Modrevius. Or, on sait que, depuis la condamnation de Luther, le parti romain s'est toujours présenté aux colloques de conciliation avec une dogmatique arrêtée et non négociable. Clément VII n'encourageait les colloques que dans l'espoir de voir les protestants – et notamment Melanchthon – se rallier aux thèses romaines. Modrevius réclame donc la *libertas disputandi* par expérience autant que par sens

⁴³ *O.O.*, vol. II, p. 180.

⁴⁴ Modrevius parle plus librement des synodes que du concile lui-même tout en impliquant que ce qui vaut pour les uns vaut *a fortiori* pour l'autre. Il termine, par exemple, le cas du synode en écrivant que «ceux qu'on devra envoyer au concile s'y rendront pour discuter et trancher, et non pour prêcher» p. 181.

commun: qui serait l'arbitre s'il fallait d'avance avoir choisi son camp? Il importe de minimiser l'arbitraire de Rome.

«Comment donc ceux-ci (les hommes de bonne foi) rejetteraient-ils les arguments de adversaires, arguments qu'ils n'auraient jamais lus, ni entendus, ni compris?»⁴⁵

Or pour que les thèses suspectes soient recevables comme objets d'étude, il faut satisfaire à la troisième condition de possibilité de la réussite du concile de Trente alléguée par Modrevius: reconnaître la faillibilité de l'Église. Et cela est évidemment beaucoup plus délicat, et déjà tranché dans le sens inverse. Il le sait, mais veut l'ignorer.

«De même, non plus, on ne peut accepter au synode l'opinion de ceux qui disent que des erreurs n'ont pas pu s'insinuer dans l'Église.»⁴⁶

Il est si facile aux adversaires de l'infailibilité de prouver le contraire. En effet, outre le fait que l'Église est une société humaine reflétant la finitude des hommes, il suffit de considérer l'histoire. Modrevius apporte alors les mêmes exemples que les écrits luthériens. Stanislaw Piwko souligne que, sur l'autorité respective de la tradition et de l'Écriture, la position modrévienne est une copie fidèle de celle de Melanchthon dans le *De Ecclesia et de autoritate Verbi Dei*⁴⁷. Elle s'écarte donc d'Érasme, au nom d'un rationalisme neutre.

«Qu'on pose donc la prémisse suivante: les discussions des questions religieuses de nos synodes pendant ce début de concile doivent admettre que l'Église elle-même peut errer.»⁴⁸

⁴⁵ *O.O.*, vol. II, pp. 183-184.

⁴⁶ *O.O.*, vol. II, p. 181.

⁴⁷ *Op. cit.*, p. 90, . 46; cf. aussi Oskar Bartel, «Filip Melanchthon w Polsce», *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, V, (1961), p. 73 à 90, sur l'envergure de Modrevius aux yeux de Melanchthon avec lequel il partage le souci pédagogique.

⁴⁸ *O.O.*, vol. II, p. 182.

Non seulement par principe, mais aussi vu la déchéance des gardiens de l'Église. Les pasteurs ignorants entretiennent eux-mêmes des erreurs. Que dire des vicaires et du peuple chrétien, moins responsables mais plus égarés? Aucun débat fécond n'aura lieu à moins que l'on concède la faillibilité de l'Église. Sinon, synodes et concile sont inutiles.

Le *De legatis* ne produisit pas de scandale à Cracovie, au moment de sa publication. Il n'entravait pas le pouvoir royal de constituer, comme il l'avait fait, une délégation séparée, représentant l'État et les intérêts politiques polonais. Il proposait des discussions encadrées et non des bûchers. Mais sa principale faiblesse consiste à postuler qu'en 1546, le dialogue est encore viable et souhaité. Comme on l'a aujourd'hui établi sous plusieurs angles, les intérêts matériels en cause, les ruptures et la violence avaient déjà créé une situation irréversible.

Les trois conditions exigées par la logique oecuménique du *De legatis* ne furent évidemment pas remplies. Des hostilités militaires dans les marches de l'Empire, puis la suspension du concile paralysèrent la délégation polonaise qui ne put se rendre sur les lieux. La fin des années quarante marqua un changement de ton. Sigismond 1^{er} nomma Modrevius, en 1547, secrétaire de son fils, le futur roi déjà élu. Il conservera ce poste, la pension afférente et la faveur de Sigismond II Auguste jusqu'à sa mort.

Il faut même croire que le vieux roi approuvait toutes les thèses du *De legatis*. Modrevius n'aurait pas pu, en effet, dans ses fonctions officielles, avancer une perspective désapprouvée par la couronne. Mais il dut quitter ses fonctions de secrétaire de la délégation polonaise au concile. En effet, lorsque Stanislaw Hosius fit condamner et censurer les deux derniers des livres de Modrevius, déjà confiés à l'imprimeur sous le titre *Commentariorum de Republica emendanda libri quinque*, en avril 1551, l'humanisme polonais se heurta de front à l'esprit tridentin, à Cracovie même. Dans sa *Confessio fidei catholicae christianae*, Hosius prit alors le parti de l'autorité hiérarchique, cléricale et dogmatique. L'évêque Hosius sortit gagnant de l'affrontement. En 1558, il fut appelé à

Rome, reçut le chapeau de cardinal et servit comme légat du pape durant la période finale du Concile. C'est ainsi que la Pologne fut finalement représentée à Trente. Modrevius perdit cette cause (et plusieurs autres) précisément parce qu'il n'acceptait aucune contrainte sur la liberté de conscience. Mais l'idéal modrévien de respect des consciences se réalisa, malgré la contre-Réforme, dans la Confédération de Varsovie, en 1573, un an après sa mort.