Tradition et innovation, réalisme et utopie: l'idée Gallicane à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècles

CLAUDE SUTTO

Le gallicanisme a connu à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècles de profondes mutations, dues autant à une évolution interne, déjà perceptible d'ailleurs dès le XV^e, qu'à des influences d'ordre religieux, politique et intellectuel.¹ Sans doute présente-t-il en apparence une façade harmonieuse et cohérente, lentement constituée depuis le XIV^e siècle et dont les principaux éléments sont l'indépendance du roi au temporel, la supériorité conciliaire, la résistance aux exactions financières de la Cour de Rome, le rétablissement des élections ecclésiastiques. Les Gallicans justifiaient leur légitimité en les faisant procéder des anciens canons de l'Église universelle en usage à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen Âge. Âge d'or de la chrétienté prétendaient-ils, auquel ils rendaient un hommage rituel, teinté d'un brin de nostalgie. En réalité, et ce n'est point là le moindre des paradoxes, rien n'est plus trompeur et factice que cette unité, que nul pourtant chez les Gallicans ne s'aventure à mettre publiquement en doute. De fait, il n'y eut jamais une idée et une pratique gallicanes susceptibles de rallier indistinctement tous les suffrages. Certes, il existe ce que l'on pourrait appeler un état d'esprit gallican, appuyé sur des arrêts, une jurisprudence, des traités et aussi des textes que l'on vénérât particulièrement et auxquels l'on se référerait constamment, comme la Pragmatique Sanction de Bourges de 1438, bien que plusieurs de ses articles fussent demeurés des vœux pieux, quand ils n'avaient pas tout simplement été abrogés. Mais, outre qu'il oscillait constamment entre le domaine des idées et celui des faits, le projet gallican demeurait largement soumis aux interprétations et aux intérêts de chacun. Tous les grands corps de l'État: la monarchie, les cours souveraines, la Faculté de théologie de l'Université de Paris, l'épiscopat, se targuaient d'une égale ferveur gallicane. Mais que de divergences, que d'accords factices et éphémères, que d'abandons aussi

parfois, derrière cet hymne à plusieurs voix. Les variantes géographiques n'étaient pas non plus négligeables. Un récent ouvrage a montré clairement que le clergé méridional était, au XV^e siècle, franchement ultramontain.² Il y avait donc plusieurs discours gallicans qui se recoupaient en apparence, mais dont le contenu, la signification profonde et l'intensité pouvaient varier considérablement.

Les ecclésiastiques insistaient sur la liberté des élections, la supériorité conciliaire, le poids écrasant de la fiscalité romaine; ils se référaient constamment, à cet égard, à la Pragmatique Sanction, présentée comme la panacée universelle de tous leurs maux, car elle restituait à leur avis la discipline primitive de l'Église. Au plan politique, ils se réfugiaient derrière l'autorité de Jean de Paris, de Gerson, d'Almain et de Major pour soutenir qu'aucun lien de vassalité n'attachait le roi de France au souverain pontife. Celui-ci ne pouvait pas s'écarter du domaine purement spirituel. Dans le cas d'hérésie ou de schisme, le pape, comme il en avait le droit et le devoir, pouvait excommunier le roi, mais il revenait au peuple de le déposer. C'est ce que les théologiens appelaient le pouvoir accidentel. La condamnation sans équivoque du régicide, acquise dès le début du XV^e siècle, venait couronner cette construction.

Les robins acquiesçaient aux revendications des ecclésiastiques, sauf sur deux points, essentiels il est vrai. Ils insistaient d'abord avec une rare opiniâtreté sur l'absolue indépendance du roi face au pape, mais aussi face au peuple, ce qui revenait à rendre impensable toute excommunication ou déposition. Ils prétendaient en outre exercer sur les institutions ecclésiastiques un droit de contrôle sinon de gestion. Que ce fussent la vérification des pouvoirs des légats ou l'amenuisement de la compétence des officialités, la main séculière se faisait de plus en plus lourde. Ils avaient à leur disposition une arme redoutable, l'appel comme d'abus, qu'ils brandissaient contre le pape, mais aussi, le cas échéant, contre le clergé. Il ne serait pas inexact de parler à leur propos de gallicanisme administratif, bien que le terme de gallicanisme parlementaire ait généralement prévalu. S'ils exaltaient le pouvoir royal, ils n'entendaient tout de même pas qu'il se substituât à eux dans les questions ecclésiastiques. Ils savaient d'instinct et de raison que les intérêts de celui-ci ne correspondaient pas nécessairement aux leurs; ils entendaient bien, en invoquant le concept de "civilité de la loy," se prémunir contre les initiatives, parfois intempestives, de la monarchie. Leurs inquiétudes n'étaient d'ailleurs point vaines.

La monarchie, et j'englobe ici le roi et ses conseillers, était, comme l'a dit excellemment Martimort, "maîtresse du jeu invisible."³ Elle avait acquis de toute ancienneté, des droits importants dans le domaine religieux. Et elle entendait bien les exploiter. Elle devait en outre suivre étroitement les aléas de la politique internationale, ce qui ne ressortissait pas aux pouvoirs du Parlement. Soufflant alternativement sur le chaud et sur le froid, le roi

n'hésitait pas à brandir la menace d'un concile, à frôler le schisme même, quitte après, à traiter avec le pape sur le dos même des libertés gallicanes. Dans un cas comme dans l'autre, il ne pouvait qu'alarmer une opinion gallicane à l'épiderme fort sensible. Les mauvais souvenirs ne manquaient d'ailleurs pas. L'exemple le plus fameux est certes celui du Concordat de Bologne qu'il imposa au clergé, à l'Université et au Parlement par un véritable coup de force. Il n'hésitait pas non plus à proposer des réformes en profondeur, lorsqu'il jugeait que le besoin s'en faisait sentir, que cette volonté correspondît à des convictions sincères ou à une tactique, peu importe.⁴ Mais là encore, on soupçonnait à bon droit de ramener, avec les meilleurs prétextes, tout à lui. La raison d'état ne devait-elle pas l'emporter sur l'idéologie gallicane? Mais il ne réussit pas toujours à imposer ses vues. En dépit de l'appui du clergé, il ne put faire des décrets du concile de Trente une loi du royaume, tant était inflexible le ressentiment des parlementaires. Il ne parvint pas davantage, du moins au XVI^e siècle, à conférer à la Compagnie de Jésus le statut que celle-ci revendiquait. Et cette fois l'opposition émanait de la plupart des milieux gallicans: Parlement, épiscopat, Université.

Les crises du XVI^e siècle, singulièrement les Réformes et les guerres de Religion, firent apparaître au grand jour ces tensions et imprimèrent au gallicanisme une impulsion considérable qui le transforma durablement.

Sans doute la Réforme protestante ne l'a-t-elle pas marqué profondément sur le plan théologique ni même ecclésiologique, encore que quelques-uns des Gallicans les plus notoires de cette époque comme Du Moulin et Pierre Pithou aient pu s'accommoder aisément d'une double allégeance pendant une partie de leur vie. Mais son influence sur l'érudition gallicane est fondamentale. Gallicans et Réformés portaient en effet le même jugement sur les abus et les insuffisances de l'Église, et la vision qu'ils avaient de son histoire présentait de nombreuses convergences.⁵ Les uns comme les autres croyaient en l'existence d'une Église primitive idéale qui s'était lentement dégradée sous les coups de boutoir de la papauté. Ils ne s'entendaient toutefois pas sur l'ampleur de la crise ni sur les remèdes à y apporter. Pour les Protestants, elle était morale, spirituelle et théologique, et elle ne pouvait être conjurée que par la création d'une Église nouvelle assortie d'un nouveau pacte avec Dieu. Les Gallicans ne les suivaient pas sur ce terrain. Si vives que fussent les tensions avec Rome, si tentante qu'eût pu être la création d'une Église nationale, ils n'entendaient point rompre avec elle en matière de foi ni même en matière de discipline. Ils estimaient en outre que cette décadence de l'Église universelle se manifestait davantage par une crise des institutions que par une déchéance profonde de l'homme. Il suffisait donc de maintenir, voire de raviver, les libertés gallicanes qui étaient l'instrument privilégié pour corriger les maux de l'Église, ou à tout le moins ceux de l'Église de France, car leurs

perspectives, au vrai, ne dépassaient guère les frontières du royaume. Ces libertés, en dépit de quelques abandons, la France les avait toujours conservées; elles lui avaient évité, disait-on, de subir le sort des autres Églises et surtout épargné la rude épreuve de la Réforme protestante. Certains Ultramontains n'étaient pas loin d'ailleurs d'abonder avec les termes de cette deuxième proposition qui considéraient les libertés gallicanes comme "une manière de remède homéopathique face aux hérésies conquérantes."⁶ Mais ce remède ne pouvait être que provisoire et même dangereux; barrière contre l'hérésie, il en devenait facilement l'anti-chambre. En tout cas, il était hors de question d'en faire usage sitôt que Rome eut entrepris de se réformer. Elle avait désormais en main tout ce qu'il fallait pour intenter au gallicanisme un procès d'intention. Et les griefs ne manquaient point. Sans le condamner formellement, pour des raisons à la fois doctrinales et stratégiques, elle n'en demeurait pas moins persuadée que son programme et son application étaient fondamentalement viciés par le rôle, démesuré à ses yeux, qu'y jouaient les laïques, soucieux surtout de maintenir à distance son autorité et d'assurer leur propre emprise sur une Église de France dont elle perdait peu à peu le contrôle. Le concile de Trente affirmait d'ailleurs sans détours la spécificité et la supériorité des clercs, le rôle nécessairement effacé des laïques, l'autorité pontificale sur ceux-ci comme sur ceux-là, l'interdiction enfin de n'entreprendre aucune réforme qui n'ait pas été dûment sanctionnée et contrôlée par la papauté.

Les ecclésiastiques français ne restèrent pas longtemps insensibles aux appels pressants dont ils furent l'objet après la conclusion du concile de Trente. Rome, sans doute, ne manquait pas de moyens de pression, mais plusieurs d'entre eux souhaitaient mener à bien une réforme trop longtemps différée et dont le péril protestant, mis en lumière par les guerres de Religion, révélait l'urgence. Les évêques vont faire porter notamment leurs efforts dans deux directions. D'une part, ils incitent les assemblées du clergé à réclamer l'introduction des canons du concile de Trente en France; le roi Henri III leur donna raison en promulguant le 25 janvier 1580 une ordonnance qui reprenait l'essentiel des canons réformateurs du concile de Trente, mais sans y faire allusion; il dut reculer devant l'opposition — attendue — des parlementaires et aussi devant la volonté du pape de ne pas permettre à une autorité laïque de légiférer en son nom. De l'autre, ils s'opposent pied à pied aux empiètements de plus en plus nombreux des parlementaires sur la discipline ecclésiastique. Après 1585, plusieurs évêques dont Guillaume Rose furent entraînés dans le tourbillon de la Ligue dont ils épousèrent parfois les initiatives les plus extrêmes. La Faculté de théologie, après le double meurtre de Blois, délia les sujets de leur serment de fidélité au roi. Les évêques les plus modérés, et il semble bien qu'ils eussent été en majorité, n'envisageaient pas sans malaise la perspective de voir un prince protestant accéder à la couronne, fût-ce

légalement. Est-ce à dire que le clergé français était devenu ultramontain? Certes, il était beaucoup plus enclin qu'auparavant à accepter avec faveur ce qui venait de Rome. Evêques et théologiens se rangent plus fermement du côté du pape, reconnaissent au moins implicitement que la thèse de la supériorité conciliaire pouvait prêter à discussion; certains se disent même prêts à accepter celle de l'infaillibilité pontificale. Mais ils étaient loin d'entériner toutes les conséquences que l'option ultramontaine impliquait. Ils souhaitaient d'abord le maintien des libertés gallicanes, sur l'extension desquelles ils ne s'entendaient d'ailleurs pas, quitte à demander au pape d'en reconnaître le bien-fondé. Mais surtout, évêques et théologiens ne toléraient pas que leurs privilèges fussent menacés par le pape comme par les ordres religieux. Bref, ils se ralliaient à la Réforme catholique, mais pas au point d'abdiquer les pouvoirs qu'ils croyaient tenir de toute ancienneté.⁷ Il n'empêche que le gallicanisme ecclésiastique perdit de son mordant. D'abord par l'appui accordé par une partie du clergé à la Ligue et par la déconsidération dont fut frappée la thèse démocratique qu'il avait jusqu'alors soutenue, au moins en théorie; ensuite par un certain flottement dans la pensée, perceptible dans les publications ecclésiastiques de l'époque, qui révélait à l'envie l'ambiguïté dans laquelle se débattaient les clercs, sollicités par une réforme, somme toute fort exaltante, et les traditions gallicanes, vénérables, utiles à l'occasion, et qu'ils savaient manier avec dextérité. Enfin et surtout par l'ascendant du gallicanisme parlementaire qui achève de s'imposer et de se fixer grâce à une conjoncture politique particulièrement favorable.

La figure d'Edmond Richer,⁸ syndic de la Faculté de théologie, apparaît ainsi d'autant plus singulière. Porte-parole d'un gallicanisme ecclésiastique dont il pousse jusqu'aux conséquences les plus extrêmes les thèses démocratiques, au point de voisiner avec le calvinisme, il s'oppose aux idées reçues aussi bien qu'aux tendances nouvelles qui circulent dans les milieux ecclésiastiques; proche des milieux parlementaires, il intervient avec eux dans l'affaire de l'Interdit de Venise en 1606-1607. Cet ancien ligueur avait été nommé en 1595 par Henri IV avec de Thou, de Harlay, Servin, Molé et de la Guesle pour réformer l'Université de Paris à laquelle il voulait redonner son ancien lustre, terni en particulier par l'éclat des collèges jésuites. Il avait déjà composé, au début du XVII^e siècle, un très important ouvrage demeuré manuscrit: *Historia Academiae Parisiensis*⁹ qui est un recueil de documents dans lequel il met en valeur tout l'arsenal utilisé par l'Université contre ses détracteurs, notamment les réguliers et les Jésuites. En 1611, il fit paraître le *Libellus de politica et ecclesiastica potestate*.¹⁰ Salué avec faveur par les Gallicans, il lui vaudra d'être persécuté jusqu'à la fin de ses jours. Il y aborde deux thèmes majeurs. Le premier concerne les relations entre l'Eglise et l'Etat et est assez voisin des propositions formulées par Pierre Pithou dans son *Traité des libertés*

de l'Église gallicane:¹¹ les rois de France, souverains de droit divin, sont indépendants au spirituel comme au temporel; ils sont en outre protecteurs de l'Église et juges des appels comme d'abus. Le deuxième concerne le statut même de l'Église. Celle-ci n'est pas une monarchie, mais une aristocratie. L'exercice du pouvoir n'appartient pas au pape, qui n'a qu'une primauté d'honneur, mais au corps des pasteurs qui participent au concile général. Les évêques, élus par le clergé et confirmés par le peuple ou par le roi, sont les successeurs des apôtres. Le pouvoir des prêtres, successeurs des disciples, ne diffère de celui des évêques que par son extension. Ils jouissent, dans leur juridiction, de grands pouvoirs et participent au gouvernement des diocèses. Cette remise en cause de l'ordre ecclésiastique dépasse bien entendu les simples préoccupations gallicanes; elle se rapproche des projets protestants. Il n'est pas si sûr que les parlementaires eussent accepté que cette réforme s'appliquât; mais pour l'heure, Richer était un allié de choix, et la vigueur de son gallicanisme permettait d'occulter son contenu réel. Ses ennemis ne s'y trompèrent pas, d'autant plus qu'il avait reçu l'appui dangereux du roi d'Angleterre et de Paolo Sarpi. Il dut subir l'opprobre des évêques qui estimaient que ses propos leur enlevaient toute légitimité, du nonce, des réguliers et des Jésuites. Plusieurs de ses écrits justificatifs furent publiés après sa mort. Son influence dans les milieux jansénistes s'avéra, au XVIII^e siècle, déterminante.

Mais Richer demeure un cas limite. À la fin du XVI^e siècle, le gallicanisme parlementaire occupe désormais le devant de la scène; il apparaît comme l'interprète privilégié et exclusif d'un mouvement, naguère diversifié, mais qui, aux yeux de beaucoup, tend à se confondre avec lui.

Son triomphe ne saurait être dissocié de l'émergence des robins.¹² Héritiers des légistes des derniers Capétiens, ils se sont imposés au XVI^e siècle comme un corps cohérent et prestigieux dont les membres sont unis par d'innombrables et inextricables liens de famille noués au cours des générations. Bien qu'issus du Tiers, ils s'en démarquent avec dédain et recherchent avec fébrilité la noblesse qu'ils acquièrent pour la plupart, quand leur père ne la leur a pas déjà transmise. A l'instar du chancelier Bellièvre qui milita avec détermination pour que ce privilège leur fût reconnu, ils prétendent former un quatrième estat, différent de la noblesse d'épée tout autant que de la "marchandise". Leurs ambitions sont à la mesure de l'estime qu'ils ont d'eux-mêmes et du rôle politique et intellectuel qu'ils entendent jouer. Pendant les guerres de Religion, ils formèrent le noyau du parti des Politiques; ils défendirent, à ce titre, les institutions monarchiques, l'indépendance nationale, la conciliation avec les Huguenots et d'une manière générale la permanence et la prépondérance de la loi. Ils entendent bien profiter de la déconfiture de la Ligue et de l'appui qu'ils n'ont point ménagé à la cause du roi, parfois au péril de leur vie, pour se voir

reconnaître officiellement comme ses conseillers privilégiés et écoutés. Ils souhaitent en effet que la fonction du Parlement ne se limite pas à la chicane ou à la simple vérification des actes de la Couronne. Puissant et honoré, il doit jouer le rôle d'États généraux permanents dont la légitimité ne repose pas sur une forme quelconque de souveraineté populaire non plus que sur une commission royale, mais bien sur la force du droit dont ils sont les interprètes et les gardiens. Aussi se croient-ils autorisés à contrôler étroitement le roi dans l'exercice quotidien de son pouvoir et à veiller à ce qu'il ne décide rien qui ne soit pas conforme aux principes fixés par eux, même si, d'une façon abstraite, ils lui consentent des pouvoirs étendus. C'est qu'ils ne redoutent nullement ceux-ci, pour autant qu'eux, et non les membres du Conseil ou les commissaires, y soient associés.

Leurs ambitions ne sont pas que politiques. Ils ont le sentiment de jouer un rôle intellectuel de premier plan et de constituer une véritable "république des lettres."¹³ Fortement nourris de culture classique, formés par Alciat et Cujas aux techniques de l'humanisme juridique, ils excellent dans le domaine de l'érudition avec un goût marqué pour la philologie et l'histoire du droit, ce dont rendent compte les innombrables traités et éditions critiques qu'ils ont composés. Ils entretiennent des relations suivies avec l'étranger et se font les promoteurs de l'idée d'une Europe érudite, regroupant dans une même communauté de pensée, nonobstant les frontières et sans distinction de croyances, les meilleurs esprits de l'époque. Aussi leurs adversaires ultramontains ou dévots les accusent-ils volontiers de libertinage intellectuel, voire spirituel. Cette érudition n'est toutefois pas désintéressée. Ils entendent bien créer un droit français, en rejetant à l'arrière-plan le droit romain, en codifiant et en unifiant les coutumes et surtout en utilisant l'abondante jurisprudence du Parlement de Paris. S'ils se penchent par goût sur les "Antiquités nationales," ils n'en sont pas moins conscients de la valeur pédagogique, réformatrice et exemplaire de l'histoire qui permet de comprendre et d'infléchir la crise que traverse la France à l'époque des guerres de Religion tout autant que de donner aux Français des raisons de croire et d'espérer, eu égard à leur glorieux passé. Les *Recherches de la France* d'Étienne Pasquier ressortissent parfaitement à cette préoccupation. Les robins sont enfin les défenseurs passionnés et les protagonistes du français dont ils imposent l'usage au Parlement; ils illustrent par leur éloquence le "stile du Parlement," langue classique, technique, précise, qui s'oppose au latin, langue des occasions exceptionnelles et langue de l'Eglise, au parler populaire, à celui enfin de la cour, fortement italianisé. Ce qui ne les empêche nullement d'ailleurs, de dissenter ou de versifier dans le latin le plus classique. Aristocrates du savoir, parangons de la mesure et de la sagesse, les robins jouissent d'un prestige et d'une autorité incontestés que la Cour d'Henri III leur disputa un moment avant d'être emportée dans la tourmente de la Ligue.

Le gallicanisme qu'ils entendent imposer est à la mesure de ces ambitions. Ils ont, de longue date et avec une opiniâtreté rare, entrepris de défendre les libertés gallicanes et d'encadrer l'Église de France dans un réseau de plus en plus serré de lois et de pratiques dont ils sont les gardiens jaloux. S'ils ont peu écrit sur le sujet jusqu'au milieu du XVI^e siècle, Du Moulin et Du Tillet font figure à cet égard de pionniers, ils ont, en revanche, accumulé une jurisprudence impressionnante dans laquelle ils sauront, le moment venu, puiser avec libéralité.

Or, jamais n'a-t-on tant écrit sur les libertés gallicanes qu'en cette dernière décennie du XVI^e siècle. Les auteurs s'emploient à les définir, à les justifier, parfois même à les codifier, à grand renfort d'érudition et aussi d'invectives; le discours sans doute est familier car il réitère ce que les robins avaient toujours souhaité qu'elles fussent; mais le nombre, l'ampleur, le succès aussi des ouvrages témoignent de l'inquiétude que faisait peser sur l'existence même des libertés l'offensive ultramontaine qui se déploie sitôt la clôture du concile de Trente. Il y a plus toutefois. La Réforme catholique et les guerres de Religion suscitérent de multiples débats contradictoires sur les notions d'état et de souveraineté, que les événements se chargèrent tragiquement d'illustrer. Parce qu'elles présupposaient le maintien intégral des institutions et le refus d'une domination étrangère, en l'occurrence Rome, les libertés gallicanes prennent subitement une importance politique qui va les conduire à se fondre dans le programme du Tiers-parti. Devenues en quelque sorte une loi fondamentale du royaume, elles voyaient leur champ d'action et d'interprétation s'accroître. D'aucuns croyaient pouvoir suivre, grâce à elles, le fil conducteur de l'histoire de France. Cette mutation ne fut sans doute pas ressentie ou explicitée avec une égale intensité par tous les Gallicans, mais ils ne pouvaient pas ignorer que les règles du jeu avaient changées. Si Pithou, pour un, s'efforce d'exposer l'attitude traditionnelle, Pasquier, de Thou et Leschassier n'hésitent pas à prendre acte du fait accompli. L'entrée des libertés gallicanes sur la scène internationale en sera, de ce fait, singulièrement facilitée. Sans cesser pour autant d'être des mesures administratives limitées à la France, elles apparaissent à l'étranger comme le symbole de la liberté de l'Etat face au pouvoir ecclésiastique; elles donnent une version plus tolérante, moins étroitement romaine du catholicisme; elles acquièrent ainsi une valeur exemplaire dont chacun pouvait faire son miel. Réciproquement, les Gallicans crurent trouver dans d'autres pays une identité de situation dont ils avaient intérêt à tenir le plus grand compte. Les Ultramontains ne s'y trompèrent pas qui condamnèrent vigoureusement ce nouvel internationalisme d'essence gallicane dressé contre celui qu'ils proposaient.

Pour l'heure, les Gallicans avaient fort à faire pour combattre la Réforme tridentine au sens le plus vaste du terme. Elle avait affaibli et

divisé le gallicanisme ecclésiastique; elle va raidir davantage le gallicanisme parlementaire. Les robins avaient promptement saisi que le concile de Trente, à la différence de ceux qui l'avaient précédé, marquait une étape nouvelle dans les progrès de la centralisation romaine. Ils ne renâclaient certes pas devant une réforme théologique, spirituelle et morale de l'Église; mais ils ne pouvaient tolérer que leur fût imposée une réforme disciplinaire, intellectuelle et politique dont l'impulsion et la conduite ressortissaient d'une manière aussi évidente de Rome. Ils furent à même de prendre la mesure de cette menace lorsqu'ils virent le clergé proposer la réception du concile. Non seulement pressentaient-ils que le contrôle de l'Église de France pouvait leur échapper, mais encore que le jeu politique lui-même était faussé par la volonté délibérée du pape de le présider. Ils voyaient en outre la supériorité conciliaire, un des piliers du gallicanisme, mise en pièces. Sans doute ne manquaient-ils pas d'arguments pour démontrer que ce "conventicule du pape" était entaché d'irrégularités parce qu'il n'avait pas été convoqué selon les règles et qu'il rompait avec une tradition établie de toute ancienneté. Les innombrables ouvrages écrits contre ce concile répètent ces arguments ad nauseam.¹⁴

Cette lutte, assez théorique somme toute, se doublait d'initiatives plus ponctuelles. Le Parlement opposa une fin de non recevoir à toutes les demandes de Rome, du clergé et même du roi pour introduire les décrets du concile. Simultanément, réapparut le vieux rêve gallican d'un concile libre de toute attache romaine. Utopie qui ne résista pas plus qu'auparavant aux événements et à un examen plus approfondi de la situation. Dirigé par définition contre le pape, il aurait certainement causé aux souverains catholiques, notamment Philippe II et Rodolphe II, des scrupules de conscience dont ils eussent fait volontiers l'économie, pour autant d'ailleurs qu'ils aient consenti à sa tenue. Était-il souhaitable enfin, en 1590, au moment où la France était profondément déchirée par la guerre civile de voir se refléter au sein de cette assemblée la cassure en deux du pays? La situation, déjà précaire, d'Henri IV en aurait été affaiblie d'autant. Par contre, l'idée d'un concile national paraissait beaucoup plus réalisable et peut-être plus profitable. En effet, la perspective d'un schisme était une menace que la papauté ne pouvait prendre à la légère. Les Gallicans ne désiraient ni ne souhaitaient sans doute pas une telle éventualité, mais ils ne la craignaient pas et envisageaient d'en explorer toutes les avenues. À tout le moins songeait-on à la nomination d'un patriarche. Ce projet séduisait en outre tous ceux qui, imbus d'idées iréniques, souhaitaient voir se conclure un accord avec les Huguenots. S'il échoua lui aussi, il suscita néanmoins la publication de nombreux traités d'inspiration gallicane qui insistaient sur la conclusion d'une paix de religion et sur la menace que faisaient peser sur les libertés gallicanes et l'indépendance du royaume l'alliance entre les Guises et l'Espagne, la poursuite de la guerre et les

entreprises pontificales.¹⁵

Ce que les Gallicans craignaient le plus devait se matérialiser à partir de 1585. Toute une série de mesures, appuyées par des traités théoriques ou des pamphlets, vinrent leur rappeler opportunément que le pape considérait le domaine politique comme sien et entendait bien faire respecter son droit d'arbitrage par l'excommunication, la déposition et éventuellement le tyrannicide. Ce dernier point était particulièrement inquiétant puisqu'il avait été défendu naguère par les Huguenots et maintenant par les Ligueurs. En 1585, Sixte-Quint excommunia Henri de Navarre et le déchut de ses droits à la couronne; en janvier 1590, après le double meurtre de Blois, la Faculté de théologie délia les sujets d'Henri III de leur serment de fidélité; au même moment, le légat Cajetan arriva en France avec des bulles qui lui donnaient tout pouvoir pour se constituer médiateur entre les factions et pour dicter à Henri IV les conditions de sa réintégration dans le giron de l'Église; un an plus tard, le nouveau légat Landriano fit imprimer à Reims et répandre à travers toute la France de nouvelles bulles et monitions qui renouvelaient les bulles d'excommunication de Sixte-Quint contre Henri de Navarre. Les ecclésiastiques étaient également invités à quitter l'obédience du roi. Les Parlements de Tours et de Châlons violemment, le clergé réuni à Chartres avec plus de réserve, condamnèrent cette intervention. Plusieurs ouvrages vinrent justifier ces arrêts. Bien qu'ils soient assez différents les uns des autres, ils possèdent néanmoins un certain nombre de traits communs qui les distinguent de ceux qui furent rédigés plus tard après le retour du roi à Paris. Ils sont avant tout de circonstance et se proposent de démontrer la nullité des bulles du pape à l'aide d'arguments juridiques et historiques puisés dans le vieux fond gallican tout autant que dans l'histoire universelle de l'Église. C'est l'existence même de la monarchie qu'ils défendent et sous leur plume les libertés gallicanes viennent naturellement à sa rescousse. Par delà cet aspect purement circonstanciel, on voit déjà apparaître le souci de les justifier historiquement et aussi de les classer, au moins sommairement.¹⁶

Le problème posé par la Compagnie de Jésus ne ressortissait pas exclusivement au gallicanisme car il mettait en cause bien d'autres questions comme celle des immunités, de l'apparition d'une nouvelle forme de vie religieuse, des relations entre le clergé séculier et le clergé régulier, d'une pédagogie et d'un apostolat très largement modernisés.¹⁷ Mais l'engagement délibérément ultramontain de même que le rôle de plus en plus ostensible que les Jésuites entendaient jouer leur valut de subir la vindicte des Gallicans et au premier chef des robins.

Installés en France dès 1551 grâce à la faveur royale, ils furent aussitôt en butte à l'hostilité du Parlement, de l'Université et du clergé séculier. Leurs adversaires leur reprochent, qui leurs idées ultramontaines, qui les privilèges abusifs octroyés par la papauté, qui une volonté de puissance et

de domination qu'ils sont censés mettre au service de la réforme tridentine et de la centralisation romaine. Étouffée parfois, jamais éteinte, cette hostilité renaît vers la fin des guerres de Religion. Devant les carences du pouvoir royal pendant la Ligue, les Jésuites français, avec d'ailleurs l'appui tacite de leur général Aquaviva et de Sixte-Quint apportent leur soutien à la Ligue et favorisent l'intervention espagnole, ce qui leur valut de recevoir d'innombrables volées de bois vert. Au même moment, mais sans qu'il y ait nécessairement là un lien direct de cause à effet, des théologiens et des philosophes de la Compagnie comme Bellarmin, Mariana et Sà, chacun, toutefois, se démarquant des autres par d'importantes nuances, discutent du droit du pape de s'immiscer dans la politique d'un pays où le catholicisme est menacé, de déposer, voire de faire assassiner un souverain jugé indigne. Ses adversaires tiendront rigueur à la Compagnie de ces propositions, parfaitement classiques faut-il ici le rappeler, et lui en imputeront la paternité. Le procès intenté par l'Université en 1594 et surtout l'expulsion obtenue par le Parlement de Paris en 1595 après l'attentat manqué de Jean Chastel – un ancien élève du Collège de Clermont – sur la personne d'Henri IV, marquent le point culminant de cette lutte qui, par-delà ses aspects purement circonstanciels et accidentels, met clairement en relief les desseins des Jésuites. Tirant le meilleur parti d'un réseau parfaitement tissé de collèges et de maisons professes, de sujets de haut vol et aussi d'alliés soigneusement choisis, ils proposent, par leur enseignement, leur prédication, leur théâtre, leurs publications, un modèle culturel qui tente de concilier harmonieusement les acquis de l'humanisme avec la tradition chrétienne, et un modèle politique qui vise à la reconstitution d'une "Respublica christiana" formée d'états indépendants mais voués à la défense et à la propagation du catholicisme sous la houlette du pape et présumément d'eux-mêmes. Les nombreux pamphlets anti-jésuites publiés après 1594 et dont les principaux sont le *Catéchisme des Jésuites* et le *Franc et véritable discours* d'Arnauld vont donner à la propagande anti-jésuite les arguments essentiels dont elle se nourrira.

La victoire des Politiques et donc du gallicanisme parlementaire est acquise sitôt la conversion et le retour du roi à Paris avec les membres du Parlement exilés à Tours. Ceux-ci voient se joindre à eux un groupe important de juristes soucieux d'oublier et de faire oublier leur adhésion à la Ligue et qui se déclarent défenseurs des libertés gallicanes, non sans souhaiter que l'on ne "déprime pas trop la dignité du pape."¹⁸ C'est le cas d'Antoine Hotman, ancien avocat général du Parlement ligueur qui, après avoir soutenu les droits à la couronne du cardinal de Bourbon, se rallia à Henri IV. Son ouvrage, quoique fort modéré, reste néanmoins dans les limites de l'orthodoxie gallicane. Quant à Lasnier de l'Effretier, il se démarque très nettement de l'opinion parlementaire, bien que le titre de

son traité puisse laisser croire le contraire.¹⁹ Celui-ci, non sans raison, demeura manuscrit et fut délibérément ignoré des grands compilateurs des XVII^e et XVIII^e siècles comme Gillot, Dupuy, Brunet et Durand de Maillane. Préoccupé par l'éventualité d'un schisme, il insiste sur l'union entre l'Eglise de France et l'Eglise universelle, l'apparition très tardive des libertés gallicanes, les droits imprescriptibles du pape sur les évêques et la collaboration nécessaire entre le roi et le pape. Dans son esprit, les libertés gallicanes ne sont guère plus que des particularismes locaux.

L'ouvrage essentiel, le plus connu en tout cas, est celui de Pierre Pithou. Largement diffusé, réimprimé à maintes reprises, il fut au XVII^e siècle repris par Pierre Dupuy qui lui adjoignit des *Preuves*²⁰ et un *Commentaire*.²¹ Il s'agit d'une sorte de catalogue, de coutumier, assez mal ordonné sans doute, mais relativement complet et qui s'imposait surtout par sa concision. Pithou sut extraire des arrêts du Parlement, des ordonnances royales, des canons conciliaires, disséminés, peu accessibles, souvent confus et contradictoires, quatre-vingt-trois libertés fondamentales, qu'il énonce sans justification doctrinale ou historique. Richer saura s'en inspirer lorsqu'il publiera à son tour en 1611 ce catéchisme du gallicanisme ecclésiastique qu'est le *Libellus*. Les autres grands traités de l'époque, à caractère plus historique reproduisent, en les développant, les grands thèmes proposés par Pithou, quitte à y apporter des modifications de détail.

En s'appuyant sur une documentation considérable, largement étalée mais soigneusement filtrée, interprétée parfois sans grand scrupule quand elle n'était pas carrément falsifiée — la fausse Pragmatique Sanction de Saint Louis en est un exemple éloquent — leurs auteurs s'emploient à justifier l'existence et la pertinence des libertés gallicanes. Pour ce, il leur fallait démontrer leur ancienneté, leur conformité avec la discipline ancienne de l'Eglise choisie comme référence, justifier leur maintien en France et décrire les attaques dont elles furent l'objet, tout en soulignant le rôle prépondérant joué par le Parlement.

Cette recherche systématique de la discipline primitive de l'Eglise est un élément qui est dû en grande partie à l'influence protestante, à l'intérêt soutenu des historiens pour les "Antiquitez nationales" et aussi à l'étude historique et philologique des grands textes de droit canonique par les humanistes du XVI^e siècle. En 1461 encore, le Parlement demandait à Louis XI le retour au régime de la Pragmatique Sanction que celui-ci avait abolie et la suppression des taxes apostoliques, mais il ne postulait pas le retour au statut en vigueur dans les premiers siècles.²² Les Gallicans de la fin du XVI^e siècle ne pensaient pas à une idée de progrès; ils se référaient constamment à un modèle ancien qui s'était lentement dégradé. Cependant ce discours gallican, inlassablement répété, porte en quelque sorte à faux car cette référence au passé paraît essentiellement formelle. La

situation qu'ils souhaitaient promouvoir et imposer était en réalité fondée sur la jurisprudence parlementaire accumulée depuis le règne de Philippe le Bel. Mais ils n'osaient pas prétendre qu'elle pût s'imposer par sa propre logique ou par leur propre volonté. Ils se refusaient à reconnaître l'origine manifestement laïque d'une partie, au moins, des libertés gallicanes. Fidèles à leur habitude de rechercher le précédent, à leur intérêt soutenu pour les "antiquitez" et à l'idée qu'ils se faisaient de l'histoire de l'Église, ils leur donnaient un fondement ecclésiastique ancien, fût-il parfois franchement mythique. Peut-être aussi n'étaient-ils pas fâchés de les enraciner dans l'Antiquité qui demeurerait la référence culturelle privilégiée et la justification souhaitable. Ils vont donc reprendre les diverses collections canoniques et les critiquer à l'aide des méthodes de l'humanisme juridique de façon à en dégager les caractères anciens donc valables. C'est ainsi qu'ils postuleront l'existence d'une liberté primitive antérieure au développement de la puissance pontificale et dont on retrouve les traits dans tous les recueils canoniques jusqu'aux *Décrétales*. Il est vrai qu'ils ne s'entendent pas tous sur le maintien de la discipline ancienne dans telle ou telle collection. Pithou estimait qu'elle se trouvait dans la *Dionysio-Hadriana*.²³ Hotman,²⁴ Coquille,²⁵ Pasquier²⁶ penchaient pour le *décret* de Gratien parce qu'il comportait toute la discipline ancienne de l'Église, les canons des conciles, les décrétales des premiers papes, les capitulaires de Charlemagne. Leschassier, de son côté, remontait encore plus loin. Il prétendait que l'ancienne discipline ne se trouvait pas consignée dans la *Dionysiana* ou le *Décret* qui se ressentaient déjà de l'influence romaine, mais dans un code de l'Église universelle où étaient comprises les décisions des quatre premiers conciles oecuméniques.²⁷ En 1610 le protestant Justel le restitua en faisant paraître le *Codex canonum Ecclesiae universae* qui contenait deux cent sept canons tirés des premiers conciles oecuméniques.²⁸

Cette ancienne discipline était particulièrement chère aux parlementaires qui prétendaient y retrouver l'essentiel de la doctrine gallicane. Les Églises nationales, l'Église de France en particulier, y jouissaient d'une large autonomie et leurs rapports avec Rome étaient très réduits. Le pape, simple évêque de Rome, demeurait étroitement soumis au concile. Mais ce qu'ils recherchaient avant toute chose, c'était la preuve de l'inviolabilité des rois et même de leur pouvoir sur la discipline ecclésiastique. Ils opposaient ensuite ces principes qu'ils jugeaient fondamentaux et intangibles aux pratiques de fait de la cour de Rome et ils comparaient l'état primitif de la papauté à ses progrès au cours des siècles. Ils retraçaient complaisamment l'histoire de l'Église pour montrer comment les papes, après avoir conquis de haute lutte la suprématie sur les autres évêques, avaient vu leur puissance politique augmenter. Ils en fixaient volontiers les premières manifestations sous Grégoire VII; elle se développait avec les

Croisades et atteignait son point culminant au XIII^e avec Innocent III, Grégoire IX, Innocent IV et Boniface VIII. La crise conciliaire n'avait sans doute réussi qu'à retarder une évolution qui devait reprendre de plus belle avec la Réforme catholique; mais les Gallicans en avaient profité pour s'approprier et conserver jalousement la thèse de la supériorité du concile sur le pape.

Cependant, ces juristes s'empressaient de proclamer, qu'en dépit des progrès de la puissance pontificale, la France était demeurée fidèle à cette liberté primitive. Cette liberté, les Français ne l'avaient ni conquise ni créée de toute pièce; elle s'y était simplement maintenue. À la suite de Pithou, ils ne considéraient pas les libertés gallicanes comme des privilèges aisément révocables, mais plutôt comme des franchises naturelles.²⁹ Leschassier établit à ce propos une subtile distinction entre les privilèges canoniques qui sont des libertés et les privilèges apostoliques qui sont des privilèges à proprement parler.³⁰ Quelques-uns d'entre eux, plus modérés, prétendaient cependant que le pape avait lui-même concédé quelques-unes de ces libertés. Ainsi Hotman pensait que la régale avait été accordée par un privilège du pape,³¹ alors que Pasquier³² et Pithou³³ pensaient que c'était un droit royal.

Grâce à cette fidélité aux anciens canons, à cette "soubmission réglée"³⁴ à l'autorité romaine, la France, quoique avec des faiblesses momentanées, ne s'était pas "les yeux clos asservie"³⁵ comme d'autres pays européens; aussi n'avait-elle pas eu besoin de tomber dans le schisme ou l'hérésie pour secouer le joug romain. S'ils estimaient parfois que cette liberté s'était conservée en France grâce "à la bonne intelligence que les rois ont eu auprès des papes",³⁶ ils en accordaient cependant la plupart du temps le mérite au roi seul. Saint Louis, Philippe le Bel et Charles VII jouissaient d'un prestige tout particulier. Qu'ils les appellent "protecteurs" ou "patrons," les Gallicans étaient tous d'accord pour leur accorder un rôle prépondérant dans la direction de la discipline ecclésiastique.

Si l'on demandait protection au roi pour se défendre contre les empiètements de la cour de Rome, le passage était facile vers ceux qui constituaient son conseil et qui rendaient la justice en son nom, c'est-à-dire les membres du Parlement qui avaient "la garde et protection non seulement de la liberté présente, mais aussi encor' de l'ancienne, vraie, naturelle et canonique liberté de l'Église."³⁷ C'est à eux qu'incombait la défense, de concert avec le roi, des libertés: essentiellement le respect des lois et des usages qui limitaient les interventions du pape en France et la primauté de la juridiction laïque sur la discipline ecclésiastique. Ce rôle, ils l'avaient toujours joué depuis le XIII^e siècle; et c'est en grande partie grâce à eux que les libertés gallicanes s'étaient maintenues. Si les principes gallicans découlaient des anciens canons et de la discipline primitive, la jurisprudence qui en réglait l'application était, elle, moderne. Pour justifier

cette mainmise de la justice laïque sur la justice ecclésiastique, Coquille prétendait que, parce que l'Église gallicane faisait partie de l'État, il était normal qu'elle fût soumise à ses lois.³⁸

Les parlementaires n'avaient aucunement l'intention d'énumérer les dites libertés. L'obscurité et l'imprécision qui régnaient en la matière favorisaient tous les empiètements. Hotman pensait que l'on ne pourrait pas les "déclarer par nombre comme l'on feroit des privilèges de France"³⁹; Leschassier composa sur ce sujet un petit traité⁴⁰; quant à Pithou, s'il en énumère quatre-vingt-trois, il déclare cependant que les "particularitez de ces libertez pourront sembler infinies."⁴¹

Ces ouvrages pouvaient aisément laisser supposer que la seule et unique préoccupation des Gallicans était la France; les allusions à des pays étrangers servaient surtout de repoussoir ou de comparaison. Et de fait, jusqu'à la fin du XVI^e siècle, à la notable exception de Charles Du Moulin,⁴² les Gallicans n'envisageaient guère de collaboration avec l'étranger et ne s'attendaient pas à exercer une quelconque influence hors de France. Le recours à une instance internationale comme le concile oecuménique n'avait d'autre but que de légitimer les prétentions gallicanes, non d'amorcer un dialogue avec les autres Eglises, et encore moins de s'en inspirer. Mais il faut bien se rendre compte que plusieurs de ces traités s'appliquaient à figer une réalité; ils faisaient surtout mention de faits lointains et n'accordaient d'attention à ceux du XVI^e siècle que dans la mesure où ils prolongeaient et expliquaient les événements antérieurs. Il est non moins vrai que Pasquier, de Thou et Leschassier en particulier surent comprendre parfaitement l'impact de l'histoire contemporaine sur les libertés de l'Église gallicane.

L'épineuse question des Jésuites contribua à entraîner le gallicanisme sur la scène internationale. Elle prouvait à l'envie que les vieilles recettes éprouvées utilisées par les Gallicans depuis deux siècles contre les Ultramontains étaient parfaitement inopérantes. Pasquier démontra que les Jésuites étaient le fer de lance de la Réforme catholique, qu'ils mettaient en oeuvre une stratégie globale qui s'étendait aux pays catholiques comme aux pays protestants, que leur action présentait d'innombrables facettes et que la France n'était qu'un pion sur leur échiquier. Aussi va-t-il tenter d'établir que leurs méfaits en Angleterre, aux Pays-Bas, en Pologne, en Espagne expliquent et éclairent le travail de sape qu'ils mènent en France contre les libertés gallicanes.⁴³ La situation française était ainsi inextricablement liée à celle des autres pays. Cette hypothèse d'une menace commune se trouva en quelque sorte entérinée par les diverses traductions du *Catéchisme*, démontrant du même coup la pertinence des libertés gallicanes hors de France.⁴⁴ D'ailleurs, les prêtres séculiers anglais révoltés contre les Jésuites, les "Appellants," eurent tôt fait de prendre contact avec les Gallicans du Parlement et de demander leur aide en prétextant une

identité de situation; ce que ceux-ci leur consentirent volontiers, quoiqu'en pure perte.⁴⁵

Plus importante fut l'affaire de l'Interdit de Venise en 1606-1607.⁴⁶ Les rapports entre Venise et la Papauté avaient intéressé vivement les Gallicans dès la dernière décennie du XVI^e siècle. À leur grande satisfaction, le Sénat avait expulsé les Jésuites de leur collège de Padoue.⁴⁷ Par ailleurs, le milieu intellectuel vénitien, cosmopolite, sceptique, anticlérique, hostile aux grands systèmes théologiques ne pouvait que susciter la curiosité des Gallicans qui y trouvèrent une communauté de pensée renforcée d'ailleurs par des liens personnels très étroits. Les démêlés entre la République et la papauté à propos de l'immunité des clercs et aussi de la volonté de celle-là de ne point révoquer des lois qui interdisaient la vente de biens immobiliers au clergé et l'établissement de nouveaux couvents, amenèrent le pape à excommunier le doge et le Sénat et à jeter l'Interdit sur l'ensemble du territoire vénitien en avril 1606. Poussée par le père Sarpi, la République refusa de se soumettre et expulsa les religieux comme les Jésuites, les Théatins et les Capucins qui entendaient obéir à la papauté.

Les Gallicans, et non des moindres: de Thou, Servin, Leschassier, Gillot, Hotman, Richer, vont intervenir avec fougue, sans doute pour soutenir la position de la République mais aussi parce qu'ils avaient le sentiment que la situation vénitienne présentait des similitudes avec la française.⁴⁸ L'Interdit menaçait les princes aussi bien que le Sénat. Mais surtout, et ce pour la première fois, ils prétendaient que les libertés gallicanes participaient au concept abstrait de liberté: liberté politique, religieuse, intellectuelle dont les fondements reposaient, eux aussi, sur les canons des premiers conciles. Le 5 octobre 1606, Canaye, ambassadeur auprès de la République, pouvait ainsi écrire à Hotman: "plus on s'efforce d'étouffer nos libertés, plus elles sont embrassées et recherchées de toutes les nations, sy bien qu'on leur donne icy nom de droict des gens nécessaire à la conservation de toutes sortes d'Estats."⁴⁹ Les Ultramontains réagirent avec vigueur et ne se firent pas faute de confondre Vénitiens et Gallicans sous le même attribut de libertin.

En dépit de son rayonnement considérable en France et à l'étranger et du rôle incontestable qu'il joua dans la victoire d'Henri IV, le gallicanisme parlementaire ne réussit pas à être autre chose qu'un système intellectuel et une pratique judiciaire; il ne put s'imposer durablement ni comme doctrine politique ni comme mode de gouvernement. Ces limites procèdent essentiellement des contraintes imposées au Parlement. À la compétence politique qu'il croyait avoir méritée par son attitude pendant la Ligue et qu'il revendiquait avec insolence, le roi et son conseil opposèrent une fin de non-recevoir, et lui enjoignirent de se confiner à ses fonctions judiciaires traditionnelles. Sans doute Henri IV n'était-il pas hostile aux libertés gallicanes qui conservaient à ses yeux tout leur mérite; mais il ne

les considérait pas comme la pierre angulaire de sa politique; et surtout, sous le prétexte invoqué par les robins qu'il leur devait son trône, il ne voulait pas que ceux-ci en profitent pour avoir barre sur lui. Il avait accepté, à moitié convaincu sans doute de la culpabilité des Jésuites, le coup de force de leur expulsion par le Parlement en 1595. Il n'avait nullement l'intention de se laisser emprisonner par cet arrêt et d'en subir les astreintes, d'autant plus que plusieurs Parlements de province avaient refusé de s'y associer. Il se devait en outre de ménager les susceptibilités romaines qu'irritaient l'exil de la Compagnie, l'Édit de Nantes, la non-réception des décrets du Concile de Trente. Il ne souhaitait pas davantage se laisser entraîner par les Gallicans dans l'affaire des Appellants et dans celle de l'Interdit, qui eussent pu susciter des complications diplomatiques de premier ordre avec l'Angleterre, l'Espagne et la Papauté. Et lorsqu'en 1603, par l'Édit de Rouen, il se décida à rappeler la Compagnie de Jésus, il manifesta clairement aux Gallicans qu'il tenait pour négligeables leurs objections et que le domaine politique lui appartenait exclusivement.

Et les Gallicans n'avaient guère de motifs de se réjouir de l'attitude de la Compagnie de Jésus. Ils avaient réussi à accrédi-ter l'idée — ou du moins ils l'avaient tenté — qu'elle présentait un danger réel non seulement pour les libertés gallicanes, ce qui était incontestable, mais aussi pour la monarchie, ce qui l'était moins. Les Gallicans comme Pasquier et Arnauld se donnaient beaucoup de mal pour peindre les Jésuites tels qu'ils souhaitaient qu'ils fussent! Ceux-ci, quoique gênés par un passé à tout le moins embarrassant et aussi par les opinions imprudentes — et en tout cas parfaitement irrecevables en France même par ceux qui leur étaient les plus acquis — de quelques-uns de leurs confrères espagnols ou italiens, réussirent généralement à fournir la preuve de leur parfaite fidélité à la monarchie.⁵⁰ Mieux encore, Richeome et Coton, en dépit des réticences d'Aquaviva, réussirent à hâter, au prix de quelques concessions, le retour de la Compagnie. Dès lors les Jésuites français payèrent, parfois avec flagornerie, le tribut de fidélité qu'ils devaient à la monarchie. Ils refoulaient ainsi, dans une sorte d'opposition à l'absolutisme, les orateurs et écrivains gallicans qui osaient encore proclamer le droit de contrôle du Parlement. Richeome les accusa de perpétuer un climat de peur que le retour de la paix religieuse et politique démentait éloquentement. Sûrs d'eux-mêmes ils entreprirent de réduire les libertés gallicanes à de simples coutumes locales. À cette offensive politique de grand style, se greffait une stratégie intellectuelle non moins efficace qui visait à combattre la République des Lettres gallicanes sur son propre terrain. Querelles d'érudits dans le meilleur des cas, que certains Jésuites comme Garasse⁵¹ déshonorèrent parfois par des outrances verbales du plus mauvais goût. En tout cas, la mise à l'Index de l'*Histoire universelle* de Thou et des principaux ouvrages gallicans témoignent de la vigueur de cette offensive ultramontaine.

C'est au moment où cette querelle semblait s'installer dans une longue durée peuplée d'escarmouches et de controverses interminables que survint le 10 mai 1610 le coup de tonnerre de l'assassinat d'Henri IV par Ravaillac qui réveilla en un instant toute l'ardeur gallicane. Mais ceci est une autre histoire. . . .

Université de Montréal

Notes

- 1 W. J. Bouwsma, "Gallicanism and the Nature of Christendom," dans A. Molho et J. A. Tedeschi, *Renaissance Studies in Honor of Hans Baron* (De Kalb: Northern Illinois University Press, 1971), pp. 809-829. J. Leclerc, "Qu'est-ce que les libertés de l'Église gallicane?," *Recherches de Sciences religieuses*, 23 (1933), pp. 385-410, 542-568; 24 (1934), pp. 47-85. A.-G. Martimort, *Le gallicanisme de Bossuet* (Paris: Le Cerf, 1953), Introduction. *Le gallicanisme* (Paris, P.U.F., 1973). V. Martin, *Le gallicanisme et la réforme catholique* (Paris: Picard, 1919). *Le gallicanisme politique et le clergé de France* (Paris, Picard, 1929). *Les origines du gallicanisme* (Paris: Bloud et Gay, 1939). S. Mastellone, *La reggenza di Maria de Medici* (Florence: Olschki, 1962), chap. I. J. Powis, "Gallican Liberties and the Politics of Later Sixteenth-Century France," *The Historical Journal*, 26 (1983), pp. 515-530. Articles "Libertés gallicanes," *Dictionnaire de droit canonique*, VI, col. 426-525 et "Gallicanisme," *Dictionnaire de théologie catholique*, VI/1, col. 1096-1137.
- 2 J.-L. Gazzaniga, *L'Église du midi à la fin du 1^{er} règne de Charles VII (1444-1461)* (Paris, Picard 1976).
- 3 *Le gallicanisme de Bossuet*, p. 100.
- 4 R. J. Knecht, "The Concordat of 1516: a Re-assessment," *University of Birmingham Historical Journal*, 9 (1963), pp. 16-32. P. Ourliac, "Le Concordat de 1472," *Revue historique de droit français et étranger*, 20 (1942), pp. 174-223; 22 (1943), pp. 117-154. L. Romier, "La crise gallicane de 1551," *Revue historique*, 108 (1911) pp. 225-250; 109 (1912), pp. 27-55. M. Venard, "Une réforme gallicane? Le projet de concile national de 1551," *Revue d'histoire de l'Église de France*, 67 (1981), 201-225.
- 5 P. Polman, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI^e siècle* (Gembloux, 1932).
- 6 R. Sauzet, "Présence renouvelée du catholicisme (1520-1670)," dans F. Lebrun et coll., *Histoire du catholicisme en France* (Toulouse: Privat, 1980), p. 95.
- 7 Voir à ce propos le traité du principal porte-parole du clergé français au début du XVII^e siècle: A. Duval, *De suprema romana Pontificis in ecclesiam potestate, disputatio quadripartita* (1614), éd. E. Puyol (Paris: P. Lethielleux, 1877). *Le recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France* (Paris, 1771), t. XIII, *passim*, contient de multiples témoignages de l'attitude prudente du clergé face aux exigences gallicanes des Robins.
- 8 E. Préclin, "Edmond Richer, 1559-1613. Sa vie, son oeuvre, le richérisme," *Revue d'histoire moderne*, V (1930), 241-269, 321-336.
- 9 Bibliothèque Nationale (Paris), ms. latin 9447.
- 10 Paris.
- 11 (Paris, Mamert Patisson, 1594).
- 12 G. Huppert, *Les Bourgeois gentilshommes* (Chicago: The University of Chicago Press, 1977). S. Mastellone, *Venalità e Machiavellismo in Francia (1572-1610)* (Florence: Olschki, 1972). R. Mousnier, *La vénalité des charges* (Paris: P.U.F., 1971). R. Schnur, *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts*, Berlin, Duncker und Humblot, 1964. C. Vivanti, *Lotta politica e pace religiosa in Francia fra cinque et seicento* (Turin: Einaudi, 1963).
- 13 H. Bohm, *Gallica Gloria. Untersuchungen zum kulturellen Nationalgefühl in der älteren-französischen Neuzeit*, thèse de doctorat, Fribourg, 1977. M. Fumaroli, *L'âge de l'éloquence* (Genève: Droz, 1980). G. Huppert, *The Idea of Perfect History* (Urbana: University of Illinois

- Press, 1970). D. Kelley, *Foundations of Modern Historical Scholarship I* (New York: Columbia University Press, 1970). D. Maffei, *Gli inizi dell'umanesimo giuridico* (Milan: Giuffrè, 1956). S. Mastellone, "Gallicans et libertins," dans *Aspects du libertinage au XVI^e siècle* (Paris: Vrin, 1974), pp. 229-234. V. Piano Mortari, *Diritto romano e diritto nazionale in Francia nel secolo XVI* (Milan: Giuffrè, 1962). R. Pintard, *Le libertinage érudit* (Paris: Boivin, 1943). J.G.A. Pocock, *The Ancient Constitution and Feudal Law* (New York: Norton, 1967), Chap. I. J. Voss, *Das Mittelalter im historischen Denken Frankreichs* (München: W. Fink Verlag, 1972), pp. 100-125. Voir aussi le remarquable manifeste de J.A. de Thou dans la préface de son *Histoire Universelle* (Londres: 1731), t.I, pp. 311-333.
- 14 C. Du Moulin, *Conseil sur le fait du Concile de Trente* (Lyon, 1564). B. Du Mesnil, *Advertissement sue le fait du concile de Trente* (Lyon, 1564). G. Ranchin, *Révision du concile de Trente*, s.1., 1600.
- 15 Voir C. Vivanti, *op. cit.*, pp. 132-245. Voir aussi: *Advertissement à la République sur le concile national demandé par le roy de Navarre*, dans S. Goulart, *Les mémoires de la Ligue*, s.1., t.II, pp. 98-112. T. Friderick, *Le Pacifique*, s.1., 1590. J. Hotman, *Advis et dessein nouveau sur le fait de la religion en l'église gallicane*, Bibliothèque de la Société d'histoire du protestantisme français (Paris), ms. 10, II, fos 75^{ro} - 115^{ro}. P. de la Primaudaye, *Advis sur la nécessité du Concile*, s.1., 1591. L. Servin, *Vindiciae secundum libertatem Ecclesiae gallicanae et defensio regii status*, Tours, J. Metayer, 1591.
- 16 Pour le récit des événements voir, J.A. de Thou, *op. cit.*, t.XI, Chap. 98 et 101. Le texte des divers arrêts se trouve dans P. Brunet, *Preuves des libertez* (Paris), S. et G. Cramoisy, 1731-1751, t.III, pp. 37-45. Parmi les ouvrages composés pour la circonstance citons: T. Berchet, *Conseil chrestien sur les monitoires et menaces d'excommunication*, s.1., 1591. F. de Clary, *Philippiques contre les bulles et autres pratiques de la faction d'Espagne* (Tours: Jamet Mettayer, 1592). G. Coquille, *Discours des droicts ecclesiastiques*, dans J. Gillot, *Traictez des droicts et libertez de l'Eglise gallicane* (Paris: Pierre Chevalier, 1612), pp. 451-493. C. Fauchet, *Traictez des libertez de l'Eglise gallicane*, dans J. Gillot, *op. cit.*, pp. 223-256. C. Faye, *Discours des raisons et moyens* (Tours: Jamet Mettayer, 1591). J. Séguier, *Recueil du plaidoié* (Tours: Jamet Mettayer, 1591). Sur l'ensemble de la question voir L.-P. Raybaud, "La royauté d'après M. Zampini," dans C. Bontems, L.-P. Raybaud et J.-P. Brancourt, *Le Prince dans la France des XVI^e et XVII^e siècles* (Paris: P.U.F., 1965), pp. 187-201.
- 17 Voir: P. Delattre et coll., *Les établissements des Jésuites en France depuis quatre siècles* (Wetteren: Imprimerie De Meester Frères, 1949-1957). A. Douarche, *L'Université de Paris et les Jésuites* (Paris: Hachette, 1888). J. Fouqueray, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France* (Paris: Picard, 1910-1925), t.I et II. E. Pasquier, *Le Catéchisme des Jésuites*, éd. C. Sutto (Sherbrooke: Les éditions de l'Université de Sherbrooke, 1982). Introduction.
- 18 A. Hotman, *Traité des droicts ecclesiastiques, franchises et libertez de l'Eglise gallicane*, dans J. Gillot, *op. cit.*, p. 382.
- 19 *Mémoires pour les libertez de l'Eglise gallicane*, Bibliothèque nationale (Paris), ms. Dupuy 493.
- 20 S.1., 1639.
- 21 Paris, S. et G. Cramoisy, 1652.
- 22 *Remonstrances faictes au roy Loys unzième de ce nom par sa cour de Parlement*, dans S. Gillot, *op. cit.*, pp. 1-22.
- 23 *Op. cit.*, art.41. Sur les Gallicans et le droit canon voir M. Reulos, "Le décret de Gratien chez les Humanistes, les Gallicans et les Réformés," *Studia Gratiana* (Bologne: 1954) II, pp. 677-696. "Les éléments de droit canonique dans les traités des libertés de l'Eglise gallicane de P. Pithou et J. Du Tillet," *Revue de droit canonique*, 30 (1980) 318-324.
- 24 *Op. cit.*, p. 413. Il est piquant de constater que le même Hotman écrivit une dizaine d'années plus tard dans son *Traicté des libertez de l'Eglise gallicane* (Paris: Robinot, 1608), p. 1: "C'est une chose étrange que chacun parle des libertés de l'Eglise gallicane et toutefois peu de personnes savent que c'est et n'en peut-on coter ni l'origine, ni le progrès."
- 25 *Devis entre un citoyen de Nevers et un citoyen de Paris*, dans *Oeuvres* (Bordeaux: Claude Labottière, 1703), t.I, p. 207.
- 26 *Les Recherches de la France* (Amsterdam: Les Libraires associez, 1723), t.I, col. 222.

- 27 *De la liberté ancienne et canonique de l'Église gallicane*, dans J. Gillot, *op. cit.*, p. 2 (appendice).
- 28 (Paris: H. Beys).
- 29 *Op. cit.*, art. 1. Au début du XVI^e encore, les juristes gallicans estimaient que les libertés gallicanes avaient été concédées par la papauté. Du Moulin fut le premier à rompre avec cette conception. Voir J.-L. Thireau, *Charles Du Moulin* (Genève: Droz, 1980), pp. 319-325.
- 30 *Op. cit.*, pp. 10-11.
- 31 *Op. cit.*, p. 367.
- 32 *Op. cit.*, col. 295.
- 33 *Op. cit.*, art. 66.
- 34 A. Hotman, *op. cit.*, p. 366.
- 35 *Ibid.*, p. 366.
- 36 *Ibid.*, p. 402.
- 37 J. Leschassier, *op. cit.*, p. 12.
- 38 *Traité des libertez de l'Église de France*, dans *Oeuvres*, t.I, pp. 92-94.
- 39 *Op. cit.*, p. 366.
- 40 *Contre ceux qui disent que les juges de ce royaume doivent dire et compter, quelles, et combien sont les libertez de l'Église gallicane*, dans *Oeuvres* (Paris: Pierre Lamy, 1652), pp. 293-299.
- 41 *Op. cit.*, art. 2.
- 42 Voir, J.-L. Thireau, *op. cit.*, pp. 273-274.
- 43 Étienne Pasquier, *Le Catéchisme des Jésuites*, livre III, *passim*.
- 44 *Ibid.*, p. 84. M. Goldast, *Monarchia S. Romani Imperii* (Francfort: Nicolas Hoffmann, 1613), publia les traités de Servin, Milletot, Leschassier et Richer.
- 45 J. Bossy, "Henri IV, the Appellants and the Jesuits," *Recusant History*, 8 (1965-1966), 80-122.
- 46 G. Pirri, *L'interdetto di Venezia del 1606 ed i Gesuiti* (Rome, 1959). B. Ulianich, *Paolo Sarpi. Lettere ai Gallicani* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1961).
- 47 A. Favaro, "Lo Studio di Padova e la Compagnia di Gesù sul finire del secolo decimosesto," dans *Atti del Regio Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed arti*, 55^e série (1878), IV, 401-435. Voir aussi la traduction de quelques textes italiens pertinents dans S. Goulart, *Les mémoires de la Ligue*, s.1. (1599), VI, 285-297. L. Dollé, *Plaidoyé*, dans *ibid.*, p. 227 et Étienne Pasquier, *Le Chatéchisme des Jésuites*, p. 245 y font allusion.
- 48 Voir à ce propos les traités en latin – donc à usage universel – de J. Leschassier, *Consultatio Parisii cujusdam de controversia inter sanctitatem Pauli Quinti et Serenissimam Rempublicam venetan*, s.1., 1607 et de L. Servin, *Pro libertate Status et Reipublicae Venetorum Gallofranci ad Philenetum epistola* (Paris, 1606).
- 49 *Lettres et Ambassades* (Paris: Richer, 1635), III, 253.
- 50 Voir par exemple les ouvrages de Louis Richeome: *Plainte apologétique* (Bordeaux: S. Millanges, 1603); *Très humble remontrance* (Bordeaux: S. Millanges, 1602); *Examen catégorique du libelle anticoton* (Bordeaux: M. Marcan, 1613) et de Pierre Coton, *Lettre déclaratoire* (Lyon: Nicolas Jullieron, 1610).
- 51 *Les Recherches des Recherches* (Paris: Sébastien Chappelet, 1622).