

ÉMILE CHÉNON

— Professeur à la Faculté
de Droit de Paris —

COURE DES RAPPORTS

'ÉGLISE ==
ET DE L'ÉTAT

du I^{er} au XX^e Siècle



CONFÉRENCES FAITES A PARIS

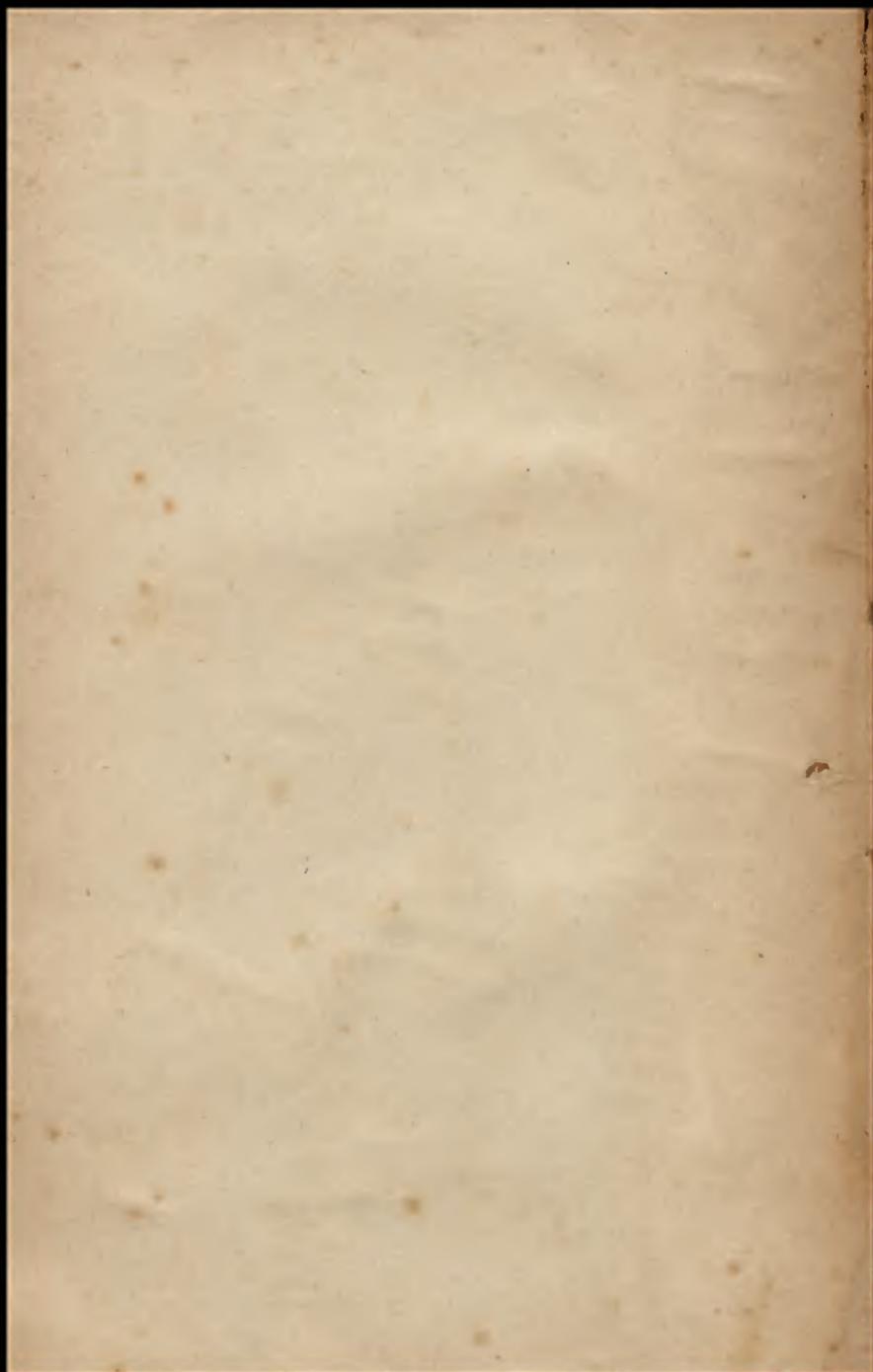
EN NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1904

CHÉNON
1007

tion

BLOUD ET C^{ie}, ÉDITEURS



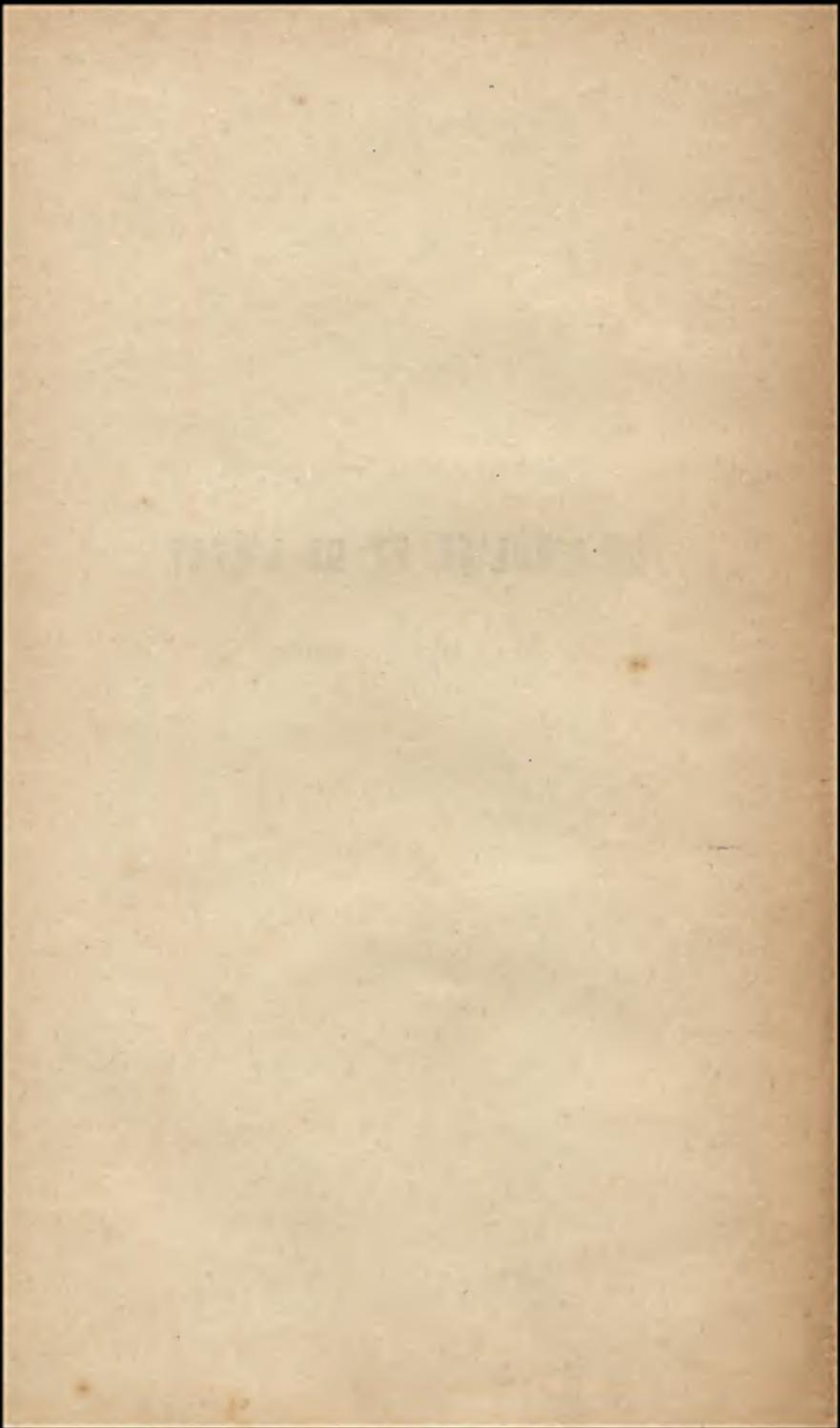


Histoire des rapports

DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT

DU 1^{er} AU XX^{ème} SIÈCLE





HISTOIRE DES RAPPORTS
DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT

DU I^{er} AU XX^{eme} SIÈCLE

PAR

Emile CHÉNON

PROFESSEUR A LA FACULTE DE DROIT DE PARIS

Ancien élève de l'Ecole Polytechnique

CONFÉRENCES FAITES A PARIS

en Novembre-Décembre 1904

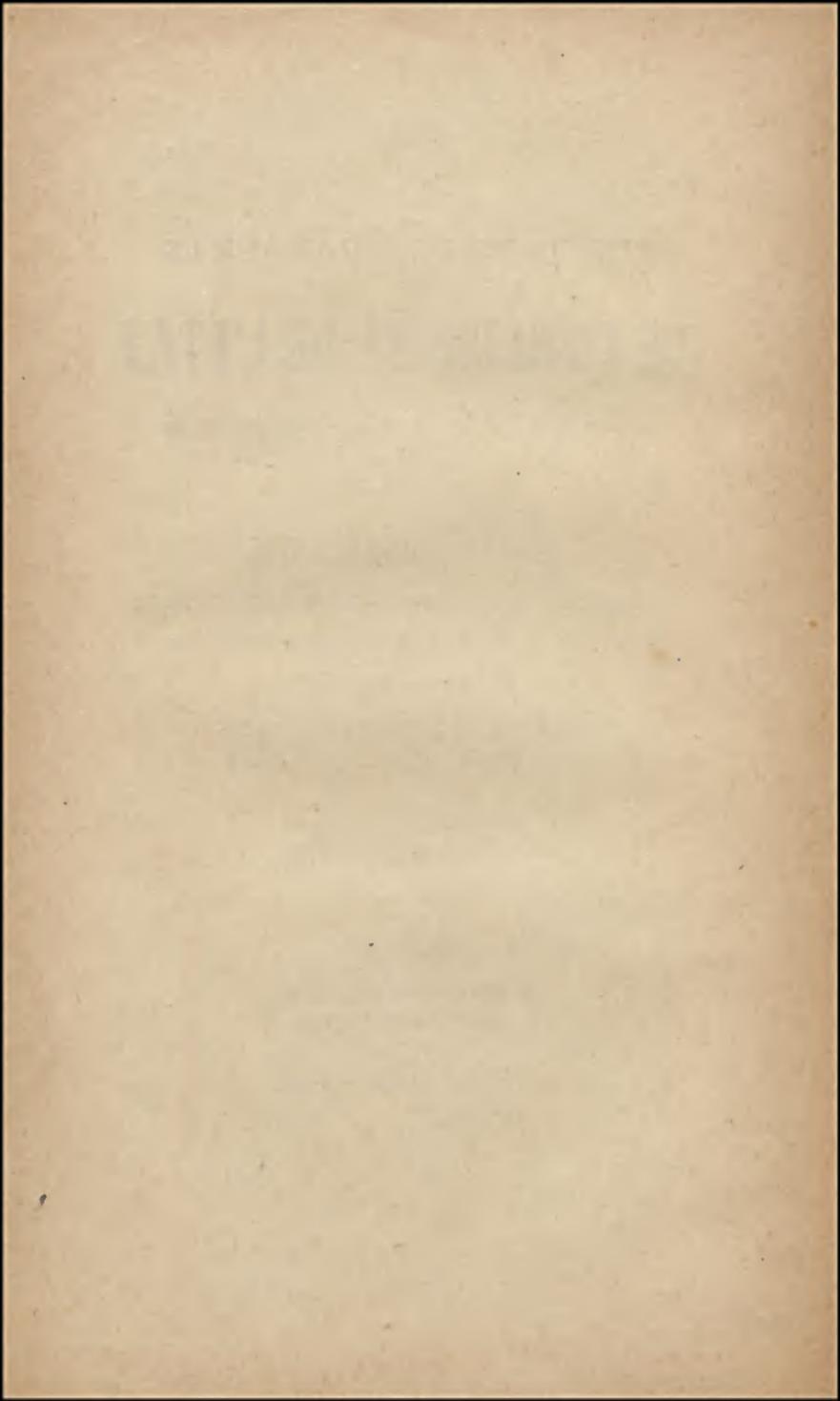
DEUXIEME EDITION

PARIS

BLOUD ET C^{ie}, ÉDITEURS
7, place Saint-Sulpice, 7
1913

Tous droits réservés





AVANT-PROPOS

Je dois traiter en sept conférences seulement un sujet immense : l'histoire des rapports de l'Eglise avec la Société civile ou l'Etat, sujet qui demanderait au moins soixante conférences pour me permettre d'entrer dans les détails. Aussi vais-je commencer par le limiter étroitement. — D'une part, j'étudierai simplement l'histoire des rapports de l'Eglise avec la société civile, c'est-à-dire l'histoire *extérieure* de l'Eglise. Je laisserai donc de côté, ou tout au moins, je n'aborderai que dans la mesure restreinte où mon sujet m'y obligera, toute l'histoire *intérieure* de l'Eglise : la propagation de l'Evangile, le développement des dogmes, l'histoire des sacrements, de la liturgie, des doctrines, des hérésies, ne rentrent pas dans le cadre de cette étude. — D'autre part, je ne compte pas faire l'histoire des rapports de l'Eglise avec toutes les sociétés qui ont existé dans le monde. Je m'occuperai seulement de celles qui se sont succédé sur le sol actuel de la France, en remontant jusqu'à l'origine de l'Eglise et en descendant le cours des siècles jusqu'à l'année 1900 que je m'interdis de dépasser.



Le plan de ces conférences s'impose de lui-même : il faut prendre les sociétés civiles telles qu'elles se sont présentées dans le cours des temps. Par conséquent, la division que j'adopterai est une division purement chronologique. Chaque conférence correspondra à une période politique bien tranchée.

L'Eglise s'est d'abord trouvée en face de l'empire romain, depuis la mort de Jésus-Christ, vers l'an 30 de notre ère, jusqu'aux invasions barbares, qui amenèrent la chute de l'empire d'Occident en 476. Cette période de quatre siècles et demi fera l'objet de la première conférence, où j'étudierai les rapports de l'Eglise avec l'Empire romain.

L'empire d'Occident fut remplacé par plusieurs royaumes fondés sur ses ruines par des peuples germaniques. Après un certain temps, l'un de ces peuples prit en Gaule une prépondérance marquée et fonda l'empire frank que Charlemagne devait accroître considérablement, au point de lui faire embrasser la moitié de l'Europe. Il y a là, du v^e au x^e siècle, une seconde période historique bien nette, d'où une deuxième conférence sur les rapports de l'Eglise avec l'Empire frank.

L'empire carolingien succéda le régime féodal, qui s'établit au x^e siècle dans toute l'Europe occidentale. La souveraineté échappa alors au pouvoir central et se dispersa entre les mains d'un certain nombre de seigneurs féodaux, plus ou moins puissants, à côté desquels subsistait le roi, qui, peu à peu, reprend le pouvoir. L'Eglise subit dans une certaine mesure l'action de la féodalité, ce qui oblige à étudier à part cette troisième



période, assez complexe, dans laquelle les rapports de l'Eglise et de l'Etat sont enchevêtrés. Cette situation se prolonge jusqu'au xvi^e siècle; mais à partir de Philippe de Bel l'action royale se juxtapose à l'action féodale, et la situation primitive de l'Eglise se modifie suffisamment pour qu'il soit nécessaire de distinguer deux époques successives dans la période féodale et de consacrer deux conférences aux rapports de l'Eglise et de la Féodalité

Au xvi^e siècle, il se produit dans toute l'Europe occidentale un bouleversement politique et religieux des plus importants. A la suite du grand schisme d'Occident commence l'ère des Pragmatiques et des concordats, et notamment du Concordat conclu en 1516 par Léon X avec le roi de France; puis la Réforme protestante enlève à l'Eglise des peuples entiers; les rois, presque partout, arrivent à la souveraineté absolue. Bref, il y a là une révolution qui ouvre une nouvelle période. A cette période qui, pour la France, se termine en 1789, sera consacrée la quatrième conférence : rapports de l'Eglise avec la Monarchie absolue.

En France, l'ancien régime tomba avec la Révolution. Avec elle l'Eglise de France subit une crise qui ne prit fin qu'en 1801. En raison de l'importance de cette période, et malgré sa brièveté, il est utile d'étudier à part dans une cinquième conférence, où l'on verra, au point de vue français, les rapports de l'Eglise avec la Révolution.

A partir du Concordat de 1801, l'Eglise de France s'est trouvée dans une situation particulière, qui en apparence a traversé tout le



XIX^e siècle sans modification, mais qui en réalité a passé par des péripéties très diverses, suivant l'esprit et les tendances des différents régimes politiques qui se sont succédé en France depuis cent ans. La dernière conférence sera consacrée à l'étude des rapports de l'Eglise et de l'Etat au XIX^e siècle.



PREMIERE CONFERENCE

L'EGLISE ET L'EMPIRE ROMAIN

Au début de cette première période qui comprend près de cinq siècles, l'Eglise naissante se trouve en présence des empereurs païens. L'Eglise alors n'est pas reconnue officiellement; elle est à peine organisée. Il exista cependant forcément quelques relations entre les premiers chrétiens et la société païenne dans laquelle ils vivaient. Ce que furent ces relations, on le sait d'avance. Les trois premiers siècles constituent l'époque classique des persécutions, que nous étudierons dans la première partie de cette conférence. — Cette situation violente prit fin en 313, lorsque Constantin rendit ce fameux édit de tolérance, connu dans l'histoire sous le nom d'Edit de Milan. Cet édit reconnaissait officiellement l'Eglise et la laissait libre. Il sera tout naturel de s'arrêter à cette date pour étudier sa constitution et mesurer le chemin déjà parcouru. — Enfin de l'année 313 à l'année 476, date de la chute de l'empire d'Occident, l'Eglise est en face d'empereurs chrétiens, avec lesquels ses rapports sont assez complexes. Nous les étudierons dans une troisième partie, dans laquelle prendra place le récit de cette



réaction païenne éphémère, qui eut lieu sous le règne de Julien l'Apostat.

§ I. — LES CHRÉTIENS
SOUS LES EMPEREURS PAIENS.

1. — Les chrétiens sont entrés dans l'histoire générale de l'empire romain vers l'an 60, c'est-à-dire au début du règne de Néron, qui, comme vous le savez, commença en 54. Jusqu'à cette date, les fonctionnaires et les empereurs romains n'avaient pas distingué les chrétiens des Juifs, quoique, sur certains points, la lutte fut assez vive entre eux. Cette confusion, qui nous paraît aujourd'hui singulière, ne fut pas défavorable aux chrétiens. Les Juifs, en effet, avaient, après la conquête de la Judée par Pompée, obtenu le droit de conserver leurs pratiques religieuses; en d'autres termes, la religion juive était tolérée dans l'empire. De plus, les Juifs, qui s'étaient établis dans certaines villes, formaient des communautés reconnues par les autorités, se gouvernant elles-mêmes et jouissant de certaines libertés. Les chrétiens, confondus avec les Juifs, profitèrent de cette tolérance, et, pendant 30 ans environ, les communautés chrétiennes se développèrent librement. En l'an 49, la distinction n'est pas encore établie; ce n'était pourtant pas la faute des Juifs, qui, en divers lieux, s'attaquaient aux chrétiens. L'historien Suétone, qui écrivait à la fin du premier siècle et au début du second rapporte qu'en l'an 49 l'empereur Claude



chassa de Rome — (et ici je traduis le texte) — « tous les Juifs, parce que Chrestus excitait parmi eux des séditions » (*Vie de l'empereur Claude*, § 25). Les *Actes des Apôtres* (ch. xviii, 2) font allusion au même fait. Mais dix ans plus tard, toute confusion était dissipée.

En l'an 64, en effet, l'empereur Néron ayant fait incendier Rome, l'historien Tacite nous dit qu'il accusa de l'incendie « des hommes détestés à cause de leurs forfaits (*per flagitia*) que le vulgaire désignait sous le nom de *Christiani* ». Tacite ajoute que ce nom « leur est venu de Christus qui, sous Tibère, avait été supplicié par Ponce-Pilate, procureur de la Judée; que cette secte pernicieuse, réprimée d'abord, se répandit de nouveau, non seulement en Judée où elle avait pris naissance, mais aussi à Rome où tous les crimes et toutes les infamies affluent de tous les points du monde ». Tacite dit : « une grande foule » *ingens multitudo*, en parlant des chrétiens. Cette foule de chrétiens provenaient des conversions opérées au sein de la colonie juive de Rome par saint Pierre, lors de son premier voyage dans la ville éternelle, et de celles obtenues par saint Paul, amené depuis deux ans à Rome pour être traduit devant le tribunal de l'empereur, auquel il avait fait appel. Saint Paul se trouvait, comme il est indiqué dans les *Actes des Apôtres* (ch. xviii, 16 et suivants), sous une garde militaire, mais libre de circuler dans la ville et d'y prêcher. — L'accusation portée par Néron contre les chrétiens donna lieu à une explosion de colère contre ces prétendus incendiaires, et à une persécution qui est dé-



erite par Tacite avec un sang-froid singulier. Je me contenterai d'indiquer, sans vous le lire, le passage : *Annales* de Tacite, livre XV, n° 44. Du reste, si vous avez lu *Quo Vadis*, vous pourrez vous en faire une idée, car la substance historique de ce roman est tirée de Tacite.

La persécution de Néron, à la suite de laquelle saint Pierre fut crucifié, et saint Paul décapité, en qualité de citoyen romain, est-elle restée localisée à Rome ou s'étendit-elle aux provinces ? La question est controversée. D'après Mgr Duchesne, membre de l'Institut et directeur de l'École française de Rome, elle serait restée localisée à Rome ; d'après M. Paul Allard, le savant historien des persécutions, elle se serait étendue aux provinces ; Mgr Doulet, qui jadis présenta à la Sorbonne une thèse remarquable sur les premiers siècles de l'Église, professe une opinion intermédiaire.

En somme, cette question est peu importante. Plus importante et également controversée est celle de savoir si l'empereur Néron s'est simplement contenté de porter contre les chrétiens l'accusation que je viens de vous signaler, ou s'il a, par un édit particulier, défendu la profession de christianisme, ou si un semblable édit ne doit pas être imputé à Domitien, ou enfin être tenu pour inexistant ? — Conformément à l'opinion de Mgr Duchesne et contrairement à celle de M. Paul Allard, je crois qu'il n'y a pas eu d'édit contre les chrétiens jusqu'à la fin du 1^{er} siècle, et qu'aucun empereur de cette époque n'a défendu spécialement de professer la religion du Christ. Ce n'est que plus tard que



des édits de ce genre furent rendus.

Il est vrai que, dès cette époque déjà, on pouvait appliquer aux chrétiens une doctrine générale qui avait servi contre plusieurs cultes : l'interdiction faite, sous des peines sévères, d'introduire dans l'empire « une superstition étrangère et nouvelle ». L'existence de cette prohibition est affirmée par Cicéron, Tite-Live et Tacite. Sur ce point, vous pouvez lire les observations présentées en 1866, dans une note spéciale sur les bases juridiques des poursuites dirigées contre les martyrs, par M. Le Blant, membre de l'Institut. Or, Suétone applique spécialement au christianisme l'épithète de « superstition nouvelle et mal-faisante ». Il semble qu'il donne à ces mots un sens juridique et indique sous l'empire de quelle loi tombait le christianisme. Du reste, à l'aide d'assimilations redoutables, on pouvait tourner contre lui certaines autres lois criminelles, par exemple celles qui punissaient les crimes de lèse-majesté, de sacrilège, ou de magie. Quelques chrétiens paraissent avoir été poursuivis pour des crimes de ce genre; mais il est évident que ces accusations ne pouvaient s'appliquer à tous; c'est une erreur d'en vouloir faire la base unique ou la base ordinaire des inculpations portées contre les sectateurs du Christ.

11. — La situation des chrétiens fut simplifiée, je ne dis pas améliorée, par l'apparition d'une doctrine d'Etat nouvelle, créant un délit nouveau : le délit de christianisme, doctrine qu'on trouve en pleine vigueur dès le début du second siècle. Voici dans quelles circonstances elle se précisa :

En septembre de l'année 111, Pline le



Jeune, avocat distingué de Rome, fut envoyé comme gouverneur dans la province de Bithynie, en Asie-Mineure. Là, Pline le Jeune, ainsi qu'il l'expose dans une lettre assez longue, rencontra beaucoup de chrétiens, dont plusieurs furent traduits devant son tribunal par des dénonciateurs. N'ayant jamais assisté à des accusations de ce genre, Pline fut assez embarrassé sur la conduite à tenir. Il avoue qu'il se demanda deux choses : — 1° « Si l'on devait pardonner au repentir, ou si ceux qui avaient été chrétiens ne devaient trouver aucun profit à cesser de l'être » ; — 2° « Si l'on devait punir le nom seul de chrétien, même pur de crimes, ou si l'on devait punir les crimes (*flagitia*, c'est le terme de Tacite) attachés à ce nom ». C'est une question remarquable, et sur laquelle il faudra revenir.

Obligé de prendre une décision, Pline commence par demander aux accusés s'ils sont chrétiens; sur leur réponse affirmative, il réitère sa question en les menaçant du supplice s'ils persistent; si les accusés se déclarent quand même chrétiens, il les condamne lorsqu'ils ne sont pas citoyens romains, et les réserve pour le tribunal de l'Empereur lorsqu'ils le sont. Quand on vit qu'il agissait ainsi, les dénonciations — anonymes cette fois — se multiplièrent; et Pline, contrairement au droit romain, eut le tort de les accueillir. Parmi les accusés, quelques-uns nièrent être chrétiens; d'autres reconnurent qu'ils l'avaient été, mais ne l'étaient plus, sacrifièrent aux dieux et maudirent le Christ « chose, dit Pline, impossible à obtenir des chrétiens ». Pline alors les absout. Pour un homme embarrassé, il s'était décidé



bien vite « à punir de nom seul et à pardonner au repentir ». Il en référa ensuite à l'empereur Trajan pour lui demander son avis sur la conduite qu'il avait tenue et celle qu'il faudrait tenir à l'avenir. Il eut soin de faire observer que la question était digne de réflexion, à cause du grand nombre de gens menacés de condamnation. Trajan répondit par un reserit, très court et très net, dont il faut résumer les principaux passages.

L'empereur commence par approuver la conduite de son légat, sauf sur un point : il le blâme d'avoir accueilli des dénonciations anonymes; il lui recommande de ne plus agir ainsi, car « c'est donner un mauvais exemple, indigne de son siècle ». Il déclare ensuite qu'il ne faut pas rechercher les chrétiens, mais attendre des accusations régulières, conformes au droit pénal de l'époque. Tout ceci est, en somme, favorable aux chrétiens; et ces derniers en surent gré à Trajan, dont la mémoire n'est pas trop chargée dans la littérature chrétienne prim. ivc. — Mais le reserit va plus loin : il ajoute que tout chrétien accusé doit être puni (*punire*, au sens juridique du mot, inique une peine capitale) « à moins cependant qu'il ne nie être chrétien et le prouve en suppliant les dieux; alors, quoique suspect pour le passé, on doit lui pardonner à cause de son repentir ».

Ce reserit important devait fixer pour longtemps la jurisprudence à suivre vis-à-vis des chrétiens. Il a été interprété diversement; mais, en le prenant dans ses termes mêmes, il est évident qu'il renferme une modification très grave à la procédure antérieure. Auparavant, on ne pouvait inriminer les chrétiens



qu'en vertu de lois générales, difficiles à leur appliquer. Désormais, la seule qualité de chrétien suffit à motiver une condamnation capitale. Trajan, aux questions posées par Plin, répondait : « On doit punir le nom de chrétien; on ne pardonnera qu'à ceux qui n'ont pas été chrétiens ». Donc être chrétien, *christianus esse*, constitue un délit. Donc, très certainement, à partir de l'an 112 (sinon avant), il est défendu d'être chrétien. Tertullien, Sulpice - Sévère, Origène, Lampride, ont compris le rescrit de cette façon. Aujourd'hui encore, nous avons à ce sujet des témoignages compétents, notamment de M. Gaston Boissier, le savant professeur du Collège de France, et de M. Bayet, directeur de l'Enseignement supérieur.

On a souvent fait ressortir, depuis Tertullien, la contradiction où est tombé Trajan, qui ordonne de punir les chrétiens et qui défend de les rechercher. Ce n'est pas la seule contradiction que l'on peut relever; il en est une autre plus grave, quoiqu'elle ait passé inaperçue : c'est celle qui consiste à assurer l'impunité à ceux qui nient avoir commis le crime dont on les accuse. Dans toutes les autres affaires criminelles, le juge cherche à arracher des aveux; au besoin même, il emploie la torture pour les obtenir. Ici, si le juge use des mêmes moyens, ce n'est pas pour avoir un aveu, c'est pour obtenir une négation ou faire rétracter l'aveu. Le repentant est absous; le juge s'efforce d'arracher une abjuration. Dans les autres affaires criminelles, quand le coupable est convaincu, la tâche du juge est achevée; ici, elle commence. C'est donc qu'il ne s'agissait pas tant



de convaincre les chrétiens de leur crime que de les convertir, ou, comme dit Pline, « de les obliger à maudire le Christ ». Cela n'est plus de la procédure criminelle, c'est de la persécution religieuse.

Jusqu'au règne de l'empereur Commode, de 112 à 180, la persécution légale consacrée par le rescrit de Trajan ne s'arrêta plus. De nouveaux rescrits furent rendus dans le même sens pendant le cours du siècle : rescrit de l'empereur Hadrien adressé au proconsul d'Asie, en 125; rescrit de l'empereur Antonin le Pieux aux Athéniens et autres Grecs, vers 150; rescrit de Marc-Aurèle au légat de la Lyonnaise en Gaule, en 177. Ces rescrits, qui étaient tous analogues à celui de Trajan, furent plus ou moins bien observés; le plus souvent, on éludait la nécessité d'un accusateur. Les actes des martyrs du II^e siècle nous les montrent recherchés d'office, parfois sous l'influence de haines personnelles, plus fréquemment, comme le dit M. Aubé, « pour plaire à la foule païenne ou pour ne pas déplaire au prince » : Ponce-Pilate avait fait école.

On pouvait déjà constater ce qu'un auteur chrétien, Lactance, décrira au IV^e siècle : Il est impossible, dit-il, de représenter en particulier ce qui s'est passé dans tout le monde romain. Chaque gouverneur se servait, suivant son humeur, de la puissance qu'il avait reçue; les timides, craignant qu'on ne leur fit des reproches de n'avoir pas fait tout ce qui était ordonné, étaient les plus hardis à aller même au-delà; d'autres les imitaient par cruauté, ou par haine contre les justes, ou pour plaire aux souverains et s'élever en flattant leur



passion, à de plus hautes fonctions ». Les gouverneurs, qui par hasard étaient à la fois modérés et énergiques, s'abstinrent, de sorte que, pendant 70 ans, la persécution est à la fois intermittente et incohérente; elle sévit à certaines époques et dans certains lieux seulement. En tout cas, là où ils en jouissaient, la tranquillité chrétienne était toujours précaire; elle dépendait des circonstances, d'une tolérance momentanée que les passions de la foule pouvaient faire cesser. On en eut la preuve en 177, en Gaule, où le reserit de Marc-Aurèle provoqua la sanglante persécution de Lyon, dans laquelle, entre autres victimes, périrent le vieil évêque Pothin et la jeune esclave Blandine.

III. — Vers la fin du second siècle, de 180 à 202, du règne de Commode au début de celui de Septime Sévère, il y eut une accalmie, signalée par l'historien Eusèbe. La paix fut presque ininterrompue pendant 20 ans. Cette période fut employée par l'Eglise à son développement et à son organisation, et elle amena une détente dans ses rapports avec l'empire romain. — A cette époque du reste, les chrétiens étaient devenus fort nombreux, et Tertullien pouvait, en 199, lancer cette apostrophe fameuse à peine exagérée : « Nous ne sommes que d'unier, et déjà nous remplissons vos cités, vos maisons, vos citadelles, vos municipes, les conseils, les camps, les tribus, les décuries, le palais, le sénat, le forum : nous ne vous laissons que vos temples; si nous nous séparions de vous, vous seriez effrayés de votre solitude ». Il fallait compter maintenant avec les chrétiens; il était impossible de les maintenir hors la loi;



aussi le reserit de Trajan tomba en désuétude et cessa d'être appliqué.

En l'an 202, la situation changea brusquement. L'empereur Septime Sévère, qui jusque-là s'était montré tolérant, défendit, écrit l'historien Spartien, sous des peines rigoureuses et par un édit spécial, « de faire des Juifs et des chrétiens ». Ce fut une véritable déclaration de guerre au christianisme. Il s'ensuivit une persécution générale dans tout l'empire, qui dura plusieurs années, et s'apaisa en 212, après l'avènement d'Antonin Caracalla. Cette persécution de Septime Sévère présente donc trois caractères qui la distinguent des précédentes : elle fut générale, violente, relativement courte (dix ans). Toutes les persécutions du III^e siècle auront les mêmes caractères, contrairement à celles du II^e siècle, faites en vertu du reserit de Trajan. Toutes, depuis Septime Sévère jusqu'à Dioclétien, auteur de la dernière, seront ordonnées par des édits spéciaux, inspirés par la politique du moment et appliqués dans tout l'empire. Ces édits de proscription n'avaient du reste entre eux aucun lien. Ils provoquaient un nombre plus ou moins considérable de martyres; puis leur application cessait, pour reprendre à des intervalles plus ou moins longs. Cette fois, il n'y a plus de contestation possible, c'est bien le nom seul de chrétien qui est poursuivi; il s'agit d'une persécution religieuse et non de l'application d'une loi criminelle.

De semblables édits furent promulgués (je dois me borner à les citer) par l'empereur Maximin en 235, Décius en 250, Valérien en 257 et 258, Aurélien en 274, et enfin Dioclé-



xence, qui occupait Rome. L'édit de Galérius fut appliqué partout, en ce qu'il n'ait pas été promulgué par Maximin Daïa et Maxence; mais, après coup, Maximin Daïa, véritable barbare couronné, reprit la persécution, qui, dans ses états, durait encore en 312.

C'est alors que Constantin entre en scène et que tout va changer. Il s'allie d'abord avec Licinius, marche contre Maxence et gagne sur lui la bataille du pont Milvius, qui lui livre Rome, en octobre 312. Il écrit alors une lettre menaçante à Maximin Daïa, et l'oblige à cesser la persécution. Enfin, Constantin se rencontre avec Licinius à Milan, et promulgue avec lui, en mars ou avril 313, le célèbre édit qui porta le nom de cette ville. L'édit de Milan comprend deux parties. — Un préambule pose le principe de la tolérance pour tous, et accorde la liberté de suivre la religion que l'on croit vraie, notamment la religion chrétienne. Ce préambule, un peu long, se termine ainsi : « Voilà ce que nous avons cru devoir signifier à votre sollicitude, afin que vous compreniez que nous avons donné à ces chrétiens l'absolue liberté de suivre leur religion. Ce que nous leur accordons, votre Excellence doit comprendre que nous l'accordons aussi aux autres, qui auront la liberté de suivre le culte qu'ils préfèrent, comme il convient à la tranquillité de notre temps, afin que nul ne soit lésé dans son honneur ou dans sa religion ». — Vient ensuite un dispositif qui constitue un véritable acte de réparation envers les chrétiens. Les lieux d'assemblée qui leur ont été confisqués, même s'ils ont été aliénés, devront leur être rendus. On restituera de



même toutes les autres propriétés qui apparten-
naient, non pas à des chrétiens individuel-
lement, mais au corps des fidèles, c'est-à-dire
aux Eglises constituées. Les Eglises consti-
tuées sont donc reconnues comme personnes
juridiques aptes à posséder.

En résumé, l'édit de Milan établissait deux
choses : en premier lieu, la liberté de cons-
cience, liberté absolument inconnue aupara-
vant; en second lieu, une reconnaissance of-
ficielle de l'Eglise, qu'il distinguait de l'em-
pire. C'est donc un événement capital qui
clôt la période des persécutions de l'Eglise
primitive.

§ II. — CONSTITUTION DE L'EGLISE AU IV^e SIECLE

A cette époque, l'Eglise constituait depuis
longtemps une société organisée : il est na-
turel de nous arrêter un instant pour étu-
dier cette société, au moment où elle devient
libre en face de l'Etat.

1. — La hiérarchie ecclésiastique qui exis-
tait au IV^e siècle n'était pas nouvelle; elle
apparaît dès les temps apostoliques. Au dé-
but, en effet, on voit la communauté chré-
tienne de Jérusalem gouvernée par les douze
Apôtres, avec Pierre comme chef. Quand saint
Pierre quitta Jérusalem, il confia à saint Jac-
ques le Mineur la fonction d'*episcopos* de la
ville, c'est-à-dire de *surveillant*; d'*episcopos*,
est venu le latin *episcopus*, puis le français
évêque. Les autres Apôtres agirent de même.
Là où ils parvinrent à former des commu-
nautés de fidèles, ils établirent de leur vi-



vant, pour les remplacer ou leur succéder définitivement, un ou plusieurs *episcopoi*, chargés d'administrer, à la fois au point de vue spirituel et au point de vue temporel, la communauté qui leur était confiée. — L'*episcopos* était aidé par des auxiliaires, que les textes grecs appellent *presbuteroi*, c'est-à-dire : anciens, notables. Leur rôle est assez obscur. D'après les travaux les plus récents, on croit qu'il y en avait de deux sortes : les uns étaient laïques; les autres, qualifiés de *presbuteroi episcopountes*, c'est-à-dire anciens qui surveillent, devaient être des prêtres, auxiliaires des évêques. Au premier siècle, l'élément fondamental de l'Eglise, après la disparition des Apôtres, ce sont les évêques.

Saint Pierre avait été lui-même évêque d'Antioche, puis de Rome, où il fut crucifié; mais, d'après l'Évangile, il n'était pas dans la même situation que les autres Apôtres. Il avait sur eux une supériorité, une *primauté*, qui s'est communiquée à ses successeurs, c'est-à-dire à ceux qui le remplacèrent à Rome. Il résulte de là que la primauté pontificale est attachée à l'Eglise romaine. C'est elle qui possède, comme le dit saint Irénée en 180, « la principalité la plus puissante ». C'est elle, dit saint Cyprien, « qui est la chaire de Pierre et l'Eglise principale d'où est sortie l'unité sacerdotale ». Aussi son évêque était-il regardé comme le chef des évêques. Les autres évêques étaient comme les Apôtres, égaux entre eux. Joint à l'évêque de Rome, ils représentaient, sauf le nombre, l'ancien collège apostolique.

Avec le temps et les circonstances, cette



hiérarchie s'est compliquée. De plus, dans l'Eglise, qui, au iv^e siècle, était répandue dans tout l'empire romain, apparaissent des divisions territoriales qui n'existaient pas au début. Il se produit alors un fait d'une grande importance historique : l'Eglise adopte dans ses grandes lignes, sauf quelques exceptions que l'on peut négliger, le cadre administratif de l'empire lui-même, c'est-à-dire qu'en général, elle adopte comme circonscriptions ecclésiastiques les circonscriptions civiles. Or, dans une grande partie de l'empire, notamment en Gaule, il y avait des *civitates* avec une organisation municipale propre; ces *civitates* étaient groupées en *provinces*, administrées par un gouverneur, qui résidait dans une ville appelée *civitas metropolis*. Le ressort de la *civitas* romaine devint le ressort de la première circonscription ecclésiastique : le diocèse; les *civitates* eurent presque toutes un évêque. L'Eglise groupa ensuite plusieurs de ces diocèses en provinces, en adoptant comme limites celles des provinces civiles; la capitale de la province civile devint le chef-lieu de la province ecclésiastique. — Nous verrons plus tard les complications locales qui se produisirent par la suite.

II. — A l'origine, les évêques étaient élus par les prêtres et le peuple de leur ville épiscopale. Les documents nous révèlent des usages différents pour ces élections; mais jamais il n'y avait d'intervention du pouvoir civil. — L'évêque avait des fonctions de différente nature à remplir : tout d'abord un *ministère spirituel* dont je n'ai pas à parler. Il était aidé dans ce ministère par de simples pré-



tres, dont l'origine probable se trouve dans les *presbuteroi episcopantes*. Ces prêtres étaient alors et restèrent longtemps entièrement subordonnés à l'évêque, qui déterminait leurs fonctions et dont ils n'étaient, en somme, que les *coopérateurs*. — En second lieu, l'évêque avait des *fonctions temporelles* : il administrait les biens que son Eglise pouvait posséder. Les Eglises avaient acquis, par la force des choses, des propriétés collectives : des lieux consacrés au culte, des cimetières (à Rome, certaines catacombes), voire même des domaines. Ces diverses propriétés existaient déjà à l'époque païenne ; on a des actes de l'empereur Alexandre Sévère admettant la propriété corporative des chrétiens. L'édit de Milan reconnaît formellement la capacité juridique de posséder au profit des Eglises constituées. Dans ses fonctions temporelles, l'évêque est aidé par des *diaeres*, membres inférieurs de la hiérarchie, créés par les Apôtres pour distribuer les aumônes aux fidèles de Jérusalem (*Actes des Apôtres*, ch. vi). Au III^e siècle, apparaissent des sous-diaeres. A la tête des diaeres est l'*archidiaere*, qui deviendra par la suite un personnage important. — Au IV^e siècle enfin, l'évêque acquiert une *juridiction temporelle* qu'il n'avait pas au début et sur laquelle il faut insister ; elle était en effet un point de contact avec la Société civile, et elle sera la source de nombreux conflits ultérieurs.

Il importe de faire tout d'abord une distinction capitale qu'on a souvent le tort d'omettre. L'Eglise a exercé deux sortes de juridictions : l'une spirituelle, l'autre temporelle. — La *juridiction spirituelle* se rap-



porte aux choses spirituelles : aux dogmes, aux sacrements, à la discipline intérieure ; elle appartient nécessairement à l'Église, et ne peut appartenir qu'à elle ; on l'appelle parfois la juridiction *essentielle* de l'Église. Les canonistes ont un mot très expressif pour la désigner : ils disent qu'elle dérive du pouvoir *des clefs*, et, suivant les cas, c'est aux évêques, au pape, ou aux prêtres qu'elle appartient. — La juridiction *temporelle* au contraire n'appartient pas nécessairement à l'Église ; elle appartient au pouvoir civil, qui peut la déléguer aux ecclésiastiques dans une mesure plus ou moins large. Il y a alors participation de l'Église à la justice ordinaire, et cette participation est réglementée et peut être retirée par les lois civiles. Les canonistes disent que cette juridiction dérive du pouvoir *du glaive* et non du pouvoir des clefs. La juridiction temporelle n'appartint d'abord qu'aux évêques ; mais, après la chute de l'empire d'Occident, elle sera exercée par d'autres dignitaires ecclésiastiques.

— L'origine de cette juridiction temporelle remonte à Constantin. Sans doute, avant lui, les évêques tranchaient les différends, les procès qui s'élevaient entre les fidèles ; ces derniers, suivant le conseil de saint Paul (1^{re} épître aux Corinthiens, ch. vi), s'adressaient à l'un d'entre eux et de préférence à leur évêque. De la sorte ils évitaient les tribunaux païens, devant lesquels il eût été dangereux pour eux de se présenter. Mais cette juridiction, que les évêques exerçaient ainsi avant Constantin, n'était qu'une juridiction arbitrale ; le pouvoir civil ne sanctionnait pas leurs décisions, et les évêques, pour se faire



obéir, n'avaient à leur disposition que les pénitences canoniques. Mais, lorsque Constantin fut devenu chrétien, il prêta, ainsi que ses successeurs, l'appui du pouvoir séculier aux évêques; et les jugements ecclésiastiques furent désormais sanctionnés par l'autorité civile. — Constantin rendit à ce sujet deux constitutions, l'une probablement en 321, et l'autre en 331. La première défendait aux juges laïques de connaître d'une affaire lorsque les deux plaideurs étaient d'accord pour s'adresser à l'évêque. La seconde défendait aux juges laïques de continuer à connaître d'un procès, même au moment où le jugement allait être prononcé, si un seul des plaideurs réclamait la juridiction ecclésiastique. Cette deuxième décision fut, il est vrai, éphémère. En 398 et 403, les empereurs Arcadius et Honorius exigent que les deux parties soient d'accord pour soumettre le procès à l'évêque. Cet accord était presque toujours réalisé, à tel point que saint Ambroise et saint Augustin se plaignaient que l'obligation de juger les empêchait de remplir leurs autres attributions.

Les décisions de Constantin ne concernaient que la juridiction civile. Jusqu'au vi^e siècle, il ne semble pas que les empereurs aient accordé de juridiction criminelle à l'Église, même à l'égard des clercs. Il n'y avait que les crimes religieux dont elle pouvait connaître, car ils rentraient dans le domaine de la juridiction spirituelle. En 355, les évêques obtinrent le droit de n'être jugés au criminel



que par un synode d'évêques ; mais on peut dire qu'en dehors de cette exception, ils n'exercèrent pas de juridiction criminelle avant Justinien.

III. — Les évêques étaient le rouage essentiel de la hiérarchie ecclésiastique. Tous, sauf celui de Rome, étaient d'abord égaux entre eux ; mais, avec le temps, il s'introduisit des inégalités. Certains évêques, par suite de leur résidence ou des circonstances, acquièrent une situation supérieure.

Ce furent en premier lieu les évêques *métropolitains*, c'est-à-dire ceux qui avaient leur siège dans une *civitas metropolis*, capitale d'une province. Ils étaient à la fois évêques de leur diocèse, et supérieurs des évêques de la province ou *comprovinciales*. Leur juridiction à leur égard se bornait du reste au droit de présider à leur élection, de les consacrer, et de les réunir en cas de besoin en synodes provinciaux.

Au-dessus des métropolitains, il y avait, dans certaines régions de l'Empire, des *patriarches*, titre honorifique donné d'abord à tous les évêques, puis réservé aux titulaires des métropoles les plus importantes. Il se créa ainsi des patriarcats comprenant plusieurs provinces. Au concile de Nicée, en 325, il n'y avait que trois patriarches : ceux d'Alexandrie et d'Antioche, et le patriarche d'Occident qui n'était autre que l'évêque de Rome, c'est-à-dire le pape. Au concile de Chalcédoine, en 451, il y avait en outre ceux de Constantinople (depuis 381) et de Jérusalem.

À défaut de patriarches, en certains pays, notamment en Gaule, on trouve des *primats*,



titre très élastique donné au v^e siècle aux évêques des églises les plus anciennes ou les plus illustres, et qui ne comporte pas de juridiction spéciale.

Tous les membres de cette hiérarchie étaient subordonnés d'une façon médiate ou immédiate à l'évêque de Rome, auquel on réserva le titre de *pape*, qui d'abord avait été donné à tous les évêques ou même aux simples prêtres. La primauté du pape se manifestait sous trois formes : d'abord par les *appels* qui pouvaient lui être adressés en matière ecclésiastique ; puis par les *lettres* ou *décrétales*, dans lesquelles il tranchait les questions posées par les évêques ; enfin, par les *légats*, qu'il envoyait çà et là pour le représenter, notamment pour présider des conciles.

A côté des évêques et du pape, il faut en effet placer les *conciles* ou *synodes*, qui forment l'élément délibérant de l'Église. Les conciles sont des réunions d'évêques convoqués pour résoudre des questions de dogme ou édicter des règles disciplinaires. Dans les premiers siècles où beaucoup de questions se posaient et où la discipline était à créer, il y eut de fréquents conciles. On en compte trente-cinq en Gaule, de l'édit de Milan à la chute de l'empire d'Occident. — Les conciles ne sont pas tous également importants. Il y en a de deux catégories : 1^o les conciles *œcuméniques* ou universels, où sont appelés tous les évêques, et qui par suite représentent l'Église entière ; les décisions de ces conciles s'appliquent à tous les fidèles ; c'est à eux seulement que peut appartenir la solution des questions dogmatiques, qui doit être né-



essairement uniforme dans l'Eglise entière; 2° les conciles *particuliers*, qui sont nationaux, régionaux, provinciaux, suivant que les évêques d'une nation, d'une région, d'une province, y sont appelés; les règles disciplinaires édictées par eux n'étaient valables que pour la région considérée; ces règles en effet peuvent varier suivant les lieux et les temps. — Les décisions des conciles sont généralement appelées *canones* (règles); de là est venue l'expression de *Droit canon* qui désigne la législation de l'Eglise catholique. Ce droit s'élaborait déjà, lorsque fut rendu l'édit de Milan.

Telle était la constitution de cette Eglise reconnue par Constantin, dont il faut maintenant étudier les rapports avec le Bas-Empire.

§ III — RAPPORTS DE L'EGLISE AVEC LE BAS-EMPIRE.

I. — C'est un problème nouveau, qui se pose maintenant, que celui des rapports de l'Eglise et de l'Etat. Il ne se posait pas dans l'antiquité, et il va devenir le problème capital des temps à venir. Aussi la victoire du Christianisme marque-t-elle bien nettement la fin de la société antique. Celle-ci confondait la religion avec l'Etat, confusion très défavorable à la liberté individuelle; car l'Etat, que ce fût une république ou un empire, était maître absolu des corps et des âmes. Avec le christianisme, la religion et l'Etat sont distingués. Obéir à César ce n'est plus la même chose qu'obéir à Dieu; grâce au



Christ, la conscience humaine est libérée du joug des gouvernements.

Puisqu'il y a désormais deux pouvoirs, l'un spirituel, l'autre temporel, le problème de leurs rapports se pose fatalement. En fait, ces rapports peuvent être de quatre sortes, en laissant de côté la persécution, qui n'est pas une solution : — 1° Il peut y avoir *soumission de l'Etat à l'Eglise*; dans ce système l'Eglise commanderait aux pouvoirs publics, transformés en organes ecclésiastiques : c'est le système de la *théocratie*. — 2° *L'Eglise peut être soumise à l'Etat*; c'est alors le retour au paganisme : la religion redevient une branche de l'administration civile; les prêtres sont des fonctionnaires de l'Etat, et non plus de Jésus-Christ; — 3° Il peut y avoir *union entre les deux pouvoirs*, union plus ou moins étroite, fondée soit sur la coutume comme au moyen âge, soit sur un concordat. — 4° Enfin, les deux pouvoirs peuvent exister sous le régime dit de la *séparation*; les deux puissances marchent chacune de leur côté, tâchant de s'ignorer autant que possible.

Je n'examinerai pas ici la valeur *en droit* de ces quatre situations; il y aurait trop à dire, et ici je ne veux être qu'un historien. Mais, en restant sur le seul terrain des faits, nous aurons l'occasion de constater que ces quatre situations se sont présentées *en fait*, dans un pays ou dans un autre, dans un siècle ou dans un autre.

II. — Sous l'empire païen, l'Eglise était indépendante *en droit* de l'empire; aucun rapport n'existait entre eux; *en fait*, l'Eglise était tantôt tolérée, tantôt persécutée.



L'édit de Milan n'a pas, par lui-même, modifié cette situation.

Mais quelques années après la promulgation de cet édit, nous voyons Constantin, en 319, commencer à réagir contre le paganisme. Il défend aux haruspices et aux devins d'entrer dans les maisons privées pour y pratiquer l'art divinatoire. Ils devaient exercer leur profession en public, et leurs réponses devaient être transmises à l'empereur. Un peu plus tard, Constantin fait fermer un certain nombre de temples orientaux, particulièrement adonnés à des pratiques immorales. Puis, après sa victoire sur Licinius, qui le rend seul maître de l'empire, en 323, il interdit aux magistrats de procéder à des sacrifices païens. Toutes ces mesures peuvent être considérées comme des lois de police, décrétées par l'empereur en qualité de souverain pontife des païens (car Constantin avait gardé le titre de « *Pontifex maximus* »), ou même, comme la dernière, dans l'intérêt de la liberté de conscience. En fait, Constantin ne persécuta pas le paganisme ; en 323, un édit spécial le déclare encore libre. Mais d'un autre côté, l'empereur favorise les chrétiens : il permet d'affranchir les esclaves dans les églises, exempte celles-ci d'impôts, reconnaît aux évêques une juridiction temporelle, et, en 321, ordonne la célébration du dimanche, ce qui mettait les chrétiens sur le même pied que les païens, ceux-ci ayant un certain nombre de jours fériés.

Quel que soit le sens de l'égalité qui se révèle ici, il faut reconnaître que, depuis Constantin, il y a un changement. Le christianisme n'est plus simplement une religion



tolérée; il y a une tendance à le faire succéder au paganisme comme religion d'Etat. Sous l'influence des empereurs, une confusion va s'établir entre le spirituel et le temporel : de là viendront les conflits futurs. Cette confusion, contraire aux principes, prit naissance à l'occasion de l'hérésie d'Arius, qui niait la divinité du Verbe et qui agita l'Eglise pendant deux siècles. De même qu'il intervient dans le paganisme comme *pontifex maximus*, Constantin veut intervenir dans les affaires du christianisme, et se considère comme étant, suivant une expression qui a fait fortune, *l'évêque du dehors*. Il avait de bonnes intentions; il consultait l'Eglise; il réunissait des conciles pour trancher les questions douteuses, et voulait que l'union subsistât parmi les chrétiens. Mais il se chargeait ensuite d'exécuter les sentences des conciles, de punir les hérétiques condamnés; c'est ce qu'il fit après le concile de Nicée de 325, pour Arius et ses partisans. Il y avait là un système fort dangereux pour l'Eglise; car les empereurs pouvaient être tentés d'abuser de leur droit d'intervention, et Constantin lui-même, vers la fin de sa vie, menaça saint Athanase de le déposer !

Quand Constantin mourut, en 337, on peut dire que l'Eglise était soumise à l'Etat. L'Eglise s'en aperçut bien vite avec ses successeurs, qui, méconnaissant encore plus la distinction entre le temporel et le spirituel, prétendirent régler les questions controversées, promulguèrent des édits sur la foi, et s'attribuèrent *circa sacra* une autorité néfaste. — C'est ainsi que Constance, fils de Constantin, après avoir embrassé l'hérésie arienne, se fit



Le persécuteur de plusieurs évêques orthodoxes. Saint Athanase, saint Hilaire de Poitiers, le pape Libérius furent ses victimes. Il alla jusqu'à convoquer à Rimini un synode, auquel il imposa par la force une profession de foi arienne. Cette fois, l'empereur ne se contentait plus d'être « évêque du dehors » ; il empiétait singulièrement sur les prérogatives des « évêques du dedans ». Cela ne l'empêcha pas de prendre contre le paganisme des mesures rigoureuses : il ordonna la fermeture des temples et prohiba sous peine de mort les sacrifices. Ceci explique dans une certaine mesure la bizarre tentative de Julien l'Apostat pour faire revivre le polythéisme.

III. — C'est en l'année 360 que Julien devint empereur. De suite, il abandonne la religion chrétienne, dans laquelle il avait été élevé et même revêtu de la fonction de lecteur. Il rétablit le paganisme comme religion d'Etat, faisant recommencer partout les sacrifices païens et revivre le culte des idoles. En même temps, il engage contre le christianisme une persécution sournoise. Il débute par des mesures obliques : il ordonne aux fonctionnaires et aux soldats des actes contraires à leur conscience, et les condamne comme indisciplinés. Il favorise partout les païens et même les partisans d'Arius contre les « Galiléens » ; il ne punit pas les païens ou les ariens coupables de violences envers les orthodoxes. Enfin, il finit par persécuter directement ; il démolit les cimetières des martyrs, impose aux églises des taxes d'exception, interdit l'enseignement aux maîtres chrétiens. Cette dernière mesure est vraiment remarquable : dans l'empire romain, on ne



P'avait pas encore appliquée ; il était nécessaire d'avoir l'âme d'un apostat pour l'inventer. Cette interdiction était d'autant plus grave qu'elle ne touchait pas à la personne ni aux biens des chrétiens, mais à l'âme de leurs enfants. Voici en effet dans quelle situation ils se trouvaient placés : ou laisser leurs enfants dans l'ignorance, ce qui portait atteinte à l'intégrité de leur intelligence, ou les envoyer aux écoles païennes, ce qui mettait en danger leur foi et leurs mœurs. Ce monopole assuré au paganisme eût peut-être été efficace, si la Providence n'eût brisé en juin 363 le pouvoir dont Julien usait si mal.

Après la mort de Julien, son successeur Jovien rétablit la liberté religieuse ; on revint au même point qu'en 313, lors de l'édit de Milan. Valentinien 1^{er}, qui lui succéda en Occident, où il régna jusqu'en 375, observa une stricte neutralité : il ne toucha pas au paganisme, n'inquiéta pas l'arianisme, et ne fut pas un évêque du dehors. Il interdit seulement, par mesure de police, en 364 et 365, les conjurations magiques et les sacrifices nocturnes. Son frère Valens, en Orient, l'imita dans sa conduite envers le paganisme, qui resta uni à l'Etat ; mais comme il était arien fougueux, il persécuta ses sujets orthodoxes. Des églises furent envahies, des prêtres et des diacones chassés ou tués, des vierges outragées ; il fallait être arien ou périr. Avec Valens, l'arianisme devint religion d'Etat, comme le paganisme l'était encore.

Cet état de choses allait bientôt cesser : la trêve accordée au paganisme prend fin en 382. — En Occident, l'empereur Gratien refuse le titre de *pontifex maximus*, puis retire les



subsidés et les privilèges accordés aux prêtres païens, confisque les terres des temples, et enfin, événement qui fit grand bruit, fait enlever de la salle des séances du sénat à Rome la statue de la Victoire. — En Orient, Théodose le Grand est plus énergique encore. Il fut, en matière religieuse, un législateur infatigable ; comme Louis XIV en France, il voulait établir l'unité religieuse dans son empire, et il en arriva à des mesures de cruauté, qui retardèrent, au lieu de l'accélérer, l'atteinte du but qu'il se proposait. En effet, la tolérance dont jouissait le paganisme lui était plus favorable que la persécution ; car, entre la conduite des païens et des chrétiens, l'avantage n'était pas pour les premiers. Cette tolérance, en tout cas, ne ralentissait en rien les progrès du christianisme. Quand Théodose mourut, en 395, le paganisme était supprimé en droit, mais existait encore en fait. En Orient cependant l'empereur Théodose II, dit le Jeune, pouvait déclarer, en 423, qu'il croyait « qu'il n'y avait plus de païens dans son empire ». En Occident, la résistance fut plus longue. Les paysans surtout, les « pagani », restèrent attachés longtemps aux anciens usages ; en Gaule, au vi^e siècle, on trouvait encore des païens. On peut admettre néanmoins qu'au v^e siècle, le paganisme avait à peu près disparu de l'empire romain.

Théodose persécuta aussi les ariens. En somme, lui et ses successeurs furent de véritables « évêques du dehors », et le joug impérial commença à peser lourdement sur l'Église. Celle-ci n'était jamais assurée de ne pas trouver des persécuteurs dans ses pro-



tecteurs officiels. En tout cas, son indépendance était menacée. Aussi l'Eglise eut avec les empereurs byzantins, au siècle suivant, des rapports très tendus. Ces empereurs ne comprenaient pas que les temps étaient changés, que depuis Jésus-Christ les conditions du gouvernement étaient modifiées, qu'ils devaient se renfermer dans le domaine temporel, et ne pas empiéter sur le domaine spirituel réservé à l'Eglise. — D'autre part, la corruption avait gagné les chrétiens, au contact des païens mal convertis, au contact des ariens même, et cette corruption faisait horreur à l'Eglise. Saint Jérôme, saint Augustin, Salvien se répandent en invectives contre les chrétiens dégénérés de leur temps.

Toutes ces circonstances amenèrent les principaux personnages de l'Eglise à se détacher du Bas-Empire. Ils virent arriver les Barbares sans trop de frayeur, pressentant un avenir nouveau. Déjà en 406, les désastres avaient commencé : l'Eglise ne s'en étonna pas. Du reste, il y avait trop de causes de ruine dans l'empire pour que l'Eglise pût espérer les enrayer : c'était le despotisme impérial sans frein, la fiscalité sans limites, la misère générale, la décadence des mœurs, la diminution de la population libre. Toutes ces causes agissaient dans le même sens, et tendaient à désagréger l'empire en le mettant à la merci des envahisseurs. Quand l'empire d'Occident tombera, les Barbares trouveront devant eux l'autorité de l'Eglise ; elle entreprendra leur conversion ; elle les civilisera. C'est sous son influence que se formera l'empire frank, qu'elle devait baptiser à Reims (496), en attendant de le couronner à Rome (800).



Faint, illegible text covering the majority of the page, likely bleed-through from the reverse side.



DEUXIEME CONFERENCE

L'EGLISE ET L'EMPIRE FRANK

Dans la première conférence, nous avons vu l'Église prendre rapidement une place importante dans l'empire romain, surtout après l'édit de Milan de l'an 313, et nous avons étudié les rapports qu'elle avait eus avec le Bas-Empire. Avant d'examiner ceux qu'elle devait avoir avec la société franke, au v^e au x^e siècle, il est nécessaire de se rendre compte des conditions nouvelles dans lesquelles se posait le problème et de voir aussi ce qu'était l'Église franke : cette étude fera l'objet d'une première partie de cette conférence, la plus courte. Dans une seconde partie, nous verrons quels ont été les rapports des évêques franks avec les Mérovingiens. Dans une troisième enfin, nous nous poserons la même question pour les Carolingiens, depuis l'avènement de Pépin le Bref jusqu'à l'établissement de la féodalité au x^e siècle. Cette distinction entre l'époque mérovingienne et l'époque carolingienne n'est pas, à la vérité, indispensable parce que, à mon avis, il n'y a pas entre elles de différence essentielle ; mais c'est une division commode, qui me permettra de mettre en relief certains change-



ments importants qui se produisirent alors dans les relations des deux pouvoirs.

§ I. — L'ÉGLISE FRANKE.

I. — Depuis les invasions barbares du v^e siècle et le démembrement de l'empire d'Occident, la situation respective de l'Église et de l'État se trouvait très modifiée. Tant que l'empire subsistait intact, l'Église, qui s'était développée dans son sein, pouvait être considérée comme moindre que lui au point de vue territorial ; on peut dire qu'alors « l'Église était dans l'État ». Le seul pouvoir civil qu'elle trouvait devant elle était celui de l'empereur, pouvoir écrasant d'ailleurs et dont elle eut à souffrir, comme nous l'avons vu, sous les successeurs de Constantin. Mais, après la chute de l'empire d'Occident, l'Église a devant elle différents pouvoirs. En Orient, où l'empire subsiste, la situation reste la même, ou plutôt elle s'aggrave pour l'Église qui, de plus en plus, est tyrannisée par les empereurs byzantins. Au vi^e siècle, il y aura des empereurs que se piqueront d'être de profonds théologiens, comme Justinien, par exemple, et qui émettront la prétention de régler des questions de discipline et même de dogme par des constitutions impériales. Ils sont plus que jamais « évêques du dehors » ; par moments, la situation devient intolérable. En Occident, au contraire, et pour ne parler que des royaumes principaux qui ont occupé le territoire de la Gaule, l'Église se trouve en face des royaumes wisigoth, burgunde, frank. Or, elle les dépasse tous en étendue



territoriale ; il faut donc renverser la formule dont je me servais à l'instant et dire : « Les Etats sont dans l'Eglise ».

L'Eglise, en effet, ne s'était pas sectionnée, comme s'était sectionné l'empire romain; elle restait *une*. Son unité s'affirmait avec d'autant plus d'éclat que l'unité politique disparaissait dans le monde civilisé. Il y a là un grand fait historique, qui a frappé un éminent historien protestant, Guizot. Il la met en lumière en ces termes dans la 12^e leçon de son *Histoire de la civilisation en France* : « Je dois appeler votre attention sur un fait qui domine tous ceux de cette époque, qui caractérise l'Eglise chrétienne en général, et a pour ainsi dire décidé de sa destinée. Ce fait, c'est l'unité de l'Eglise, l'unité de la société chrétienne indépendamment de toutes les diversités de temps, de lieu, de domination, de langue, d'origine. Singulier phénomène ! C'est au moment où l'empire romain se brise et disparaît, que l'Eglise chrétienne se rallie et se forme définitivement. L'unité politique périclète, l'unité religieuse s'élève. Je ne sais combien de peuples divers d'origine, de mœurs, de langage, de destinée, se précipitent sur la scène; tout devient local, partiel; toute idée étendue, toute institution générale, toute grande combinaison sociale s'évanouit; et c'est à ce moment que l'Eglise chrétienne proclame le plus haut l'unité de sa doctrine, l'universalité de son droit. Fait glorieux et puissant, messieurs, qui a rendu, du v^e au xiii^e siècle, d'immenses services à l'humanité. »

Cette unité incontestable, il ne faudrait pas cependant l'exagérer. Elle se limite d'abord



aux questions de dogme et de morale et à certains principes fondamentaux de la discipline générale. Ensuite, elle n'exclut pas la constitution de certains groupements qui, sous une direction unique, peuvent rassembler plusieurs diocèses, et former ainsi des unités particulières dans l'unité générale. Le fait s'est produit pour les églises d'Egypte, réunies sous le patriarcat d'Alexandrie, pour celles de l'Afrique du Nord, réunies sous la primatie de Carthage.

Cette observation m'amène à rechercher si dans l'empire frank et plus tard en France, l'Eglise a formé une unité particulière de cette espèce ? On parle souvent de l'Eglise de France, de l'Eglise gallicane. Ces expressions correspondent-elles à une réalité historique ? Il faut répondre : non. Jamais en Gaule ou en France, il n'y a eu de patriarcat, comme celui d'Alexandrie par exemple. Le Pape s'était réservé le patriarcat d'Occident, et, par conséquent, avait la direction supérieure de toutes les églises comprises dans l'empire frank. Il ne faudrait pas objecter le titre de primat des Gaules, que finit par porter l'évêque de Lyon; c'était un titre purement honorifique, et, malgré les efforts d'un écrivain énigmatique qui, au ix^e siècle, composa de fausses décrétales, jamais le primat n'eut une autorité réelle ; la preuve, c'est que les évêques d'Arles, de Vienne, et de Lyon se disputèrent ce titre. Il faut donc éviter de se servir des expressions Eglise de France ou Eglise gallicane qui sont inexactes. Cependant, comme il faut bien employer un mot pour désigner les diocèses compris dans l'empire frank, j'emploierai, sous le béné-



fiée des observations qui précèdent, l'expression d'Eglise franke.

II. — Comment cette Eglise était-elle organisée ? Elle resta d'abord telle qu'elle était à l'époque romaine, sauf quelques changements secondaires que j'indiquerai rapidement. La modification la plus importante fut la constitution d'un clergé *régulier* ou monastique à côté du clergé *séculier*.

1° L'Eglise conserva d'abord sa division ancienne en diocèses, groupés en provinces ecclésiastiques. Elle ne se préoccupa pas des limites changeantes des royaumes franks. Il y eut bien à cet égard quelques conflits avec les rois mérovingiens, mais les évêques de l'empire frank maintinrent en principe leurs circonscriptions intactes. S'il y a eu quelques créations d'évêchés nouveaux, c'est qu'elles étaient nécessitées par l'extension de la prédication évangélique, par exemple, au nord de la Gaule, et surtout en Germanie, à partir du VIII^e siècle.

A la tête de la province ecclésiastique il y a toujours l'évêque métropolitain, qu'on commence à appeler *archevêque* (VIII^e siècle) ; mais son autorité reste à peu près nulle, malgré une tentative de restauration faite sous Charlemagne. Au contraire, l'autorité de l'évêque sur son diocèse propre est plus puissamment établie que jamais ; elle débordé même le domaine spirituel. L'évêque constitue toujours le rouage essentiel du gouvernement ecclésiastique. Il y en avait une centaine en Gaule, et chacun d'eux exerçait les trois pouvoirs que j'ai distingués : ministère spirituel, pouvoir judiciaire, qui s'accroît de plus en plus, et pouvoir tem-



povel. Au point de vue temporel, l'évêque administre les propriétés de son Eglise et commence à percevoir la dime, qui apparaît à la fin du vi^e siècle et qui deviendra, en 779, en vertu d'un capitulaire de Charlemagne, une obligation civile.

Au ix^e siècle, les circonscriptions ecclésiastiques se compliquent par suite de l'extension des pouvoirs de l'*archidiacon*. Au début, il était simplement chef des diacones ; mais, en cette qualité, résidant à côté de l'évêque, il était devenu son vicaire indispensable, surtout au point de vue de la juridiction. Au ix^e siècle, il acquit une juridiction propre et une certaine indépendance ; car l'évêque qui le nommait ne pouvait le révoquer. Il s'établit alors une véritable lutte entre l'évêque et l'archidiacon ; et, pour couper court à cette extension de pouvoirs qui lui paraissait dangereuse, l'évêque en arriva à nommer plusieurs archidiacones et à leur tracer des circonscriptions fixes, qui donneront naissance aux archidiaconés.

Mais, avant les archidiaconés, apparaissent les *paroisses*, divisions plus petites dont l'histoire est assez complexe. A l'origine, il n'y avait dans chaque ville, où une communauté chrétienne s'était établie, qu'une seule église, dirigée par l'évêque lui-même. Quand le nombre des fidèles devint plus considérable, il fallut créer dans ces villes plusieurs *tituli*, auxquels étaient attachés des prêtres appelés *cardinales*. Quand enfin l'Evangile se répandit dans les campagnes, il fallut y organiser des centres du culte, sous des noms divers. Ce sont ces centres qui ont donné naissance aux paroisses (en latin, *plebs* ou *paro-*



chia) ; le prêtre chargé d'une paroisse prit le nom de *presbyter plebanus* ou *parochianus*. Les paroisses apparaissent à partir du III^e siècle, et se généralisent au V^e. Mais leur établissement ne s'est pas fait partout de la même façon. Les unes ont été créées dans les bourgs ou *vici*. D'autres ont été fondées par de riches propriétaires fonciers dans l'étendue de leurs domaines ou *villæ*. Dans ce dernier cas, le propriétaire se faisait souvent donner par l'évêque ou par des conciles le droit de présenter le prêtre chargé du service paroissial (*cf.* le concile d'Orléans de 541) ; là est l'origine des *patrons laïques* des églises que nous retrouverons par la suite. D'autres paroisses enfin furent créées par les monastères, qui agirent comme les propriétaires fonciers. Les prêtres désignés par eux seront plus tard regardés comme les *vicaires perpétuels* des chefs de ces monastères, lesquels seront qualifiés de *curés primitifs*. Les expressions sont modernes, mais la chose est ancienne.

2° Comment se sont formés ces monastères qui surgissent tout d'un coup dans l'histoire ? L'origine de la vie monastique se trouve en Orient et spécialement en Egypte, au début du IV^e siècle. Elle fut peu après introduite en Gaule par saint Martin, mort en 397, après avoir fondé le monastère de Ligugé, près de Poitiers, et de Marmoutiers, près de Tours. Au V^e siècle, le monastère de Lérins s'établit dans le midi (410). Au VI^e siècle, saint Maur apporte d'Italie en Gaule la règle de saint Benoît, et fonde le monastère de Fleury-sur-Loire en 544. En 590, un moine irlandais, saint Colomban, apporte une



régle plus dure, et fonde en Bourgogne le monastère de Luxeuil. — Pendant longtemps, les moines de ces monastères furent de simples laïques séparés du monde ; très peu d'entre eux avaient reçu les ordres sacrés. Ils étaient soumis entièrement à la juridiction de l'évêque du diocèse, et au début ne suivaient pas de règle déterminée ; les usages différaient d'un monastère à l'autre. Mais à la fin du vi^e siècle ou au milieu du vii^e, la plupart des monastères franks avaient adopté la règle de saint Benoît, qui a eu en Occident une grande importance. Elle a contribué à donner au monachisme occidental le caractère pratique qui le distingue, et l'a dégagé des influences orientales : les Bénédictins cultivaient la terre, copiaient des manuscrits, bref, se livraient à un travail manuel. Seuls, les monastères de Bourgogne et de Bretagne suivirent jusqu'au ix^e siècle une règle imitée de celle de saint Colomban, qu'ils n'abandonnèrent qu'après une réforme dont nous parlerons plus loin.

Mais un grand événement allait se produire auparavant dans l'histoire des monastères. Du jour où ils furent vraiment séparés de la société laïque, les moines prétendirent jouir des privilèges du clergé. Dès le commencement du vii^e siècle, beaucoup entrent dans les ordres et deviennent de véritables cleres. Il y eut bien quelque résistance de la part des évêques et des souverains pontifes ; mais finalement, Grégoire le Grand autorisa les moines à entrer dans le clergé. A partir du viii^e siècle, la plupart furent ordonnés et formèrent le clergé *régulier*, c'est-à-dire celui qui vit sous une *règle*, à côté du clergé



séculier. — D'autre part, certains monastères deviennent très puissants. Un grand nombre de moines les habitent. L'abbé, qui, élu par eux, dirige le monastère, devient un personnage important, et entre parfois en lutte avec l'évêque ; il demande souvent à être exempté de la juridiction épiscopale. Quelques évêques signent une véritable renonciation à leurs droits, par exemple, saint Germain, évêque de Paris, au profit de l'abbaye de Saint-Vincent (plus tard Saint-Germain-des-Près). Parfois aussi, le pape accorde l'exemption demandée. Certains monastères devinrent complètement indépendants et constituèrent, le mot n'est pas trop fort, de véritables petites républiques, avec lesquelles l'État devra compter.

Nous pouvons reprendre maintenant l'histoire des rapports de l'Eglise avec la Société civile au point où nous l'avons laissée, c'est-à-dire en 476, à la chute de l'empire romain.

§ II. — L'EGLISE ET LES MÉROVINGIENS.

1. — Quelle était, à cette époque, la situation de la Gaule ? Il y avait soixante-dix ans que les grandes invasions barbares étaient commencées (depuis 406) Divers peuples germains s'étaient établis sur le territoire de l'empire, et y avaient fondé des royaumes, d'abord plus ou moins reliés à l'empire, mais qui, en 476, en devinrent indépendants.

Les Wisigoths s'étaient installés depuis 412 dans le sud-ouest de la Gaule, en Aquitaine, avec Toulouse comme capitale ; leur royaume débordait même sur l'Espagne. Ce royaume



était en 476 gouverné par un prince fort actif, Euric. Les Wisigoths avaient été convertis au christianisme dans le courant du III^e siècle ; mais ils avaient adopté l'hérésie arienne au IV^e, sous l'influence du missionnaire Ulfilas et la pression de l'empereur Valens. — A côté, était le royaume des Burgundes. Etablis depuis 443 en Savoie, ils avaient envahi le Lyonnais et la partie sud de la Bourgogne. Ces géants de sept pieds étaient gouvernés par le roi Gondobaud, leur principal législateur. Ils avaient été catholiques à leur entrée en Gaule, mais étaient devenus ariens ; et contre eux luttait en vain l'évêque de Vienne, saint Avit. — En troisième lieu, entre la Loire et la Somme, se trouvait un groupe de provinces restées nominalelement sous la domination de l'empereur d'Occident, et effectivement, sous celle d'un fonctionnaire impérial à peu près indépendant : Syagrius, auquel Grégoire de Tours donne le nom de *roi des Romains*, montrant ainsi qu'il y avait là une sorte de royaume gallo-romain. — Au nord du royaume burgunde, sur les deux rives du Rhin, sont les Alamans. Au nord de la Gaule enfin sont les Franks, divisés en Franks ripnaires et Franks saliens : les premiers autour de Cologne, les seconds au nord de la Somme. Les Franks saliens avaient pour chef Childéric, auquel va bientôt succéder, en 481, Clovis, qui ne demandera qu'à marcher en avant et qui ne tardera pas à attaquer Syagrius. Les Alamans et les Franks étaient païens et croyaient encore à la mythologie germanique. — Ajoutons qu'un peu plus tard, les Ostrogoths, sous la conduite de Théodoric le Grand, envahi-



rent l'Italie ; eux aussi étaient ariens.

Étant donnée cette situation, on comprend quelle dut être alors l'anxiété de l'Eglise d'Occident. Qu'allait-elle devenir en face de ces barbares qui étaient ou ariens ou païens ? Sans doute les païens se convertiraient, mais dans quel sens se ferait leur conversion ? A la fin du v^e siècle, il semblait qu'il y eût deux christianismes en présence : le christianisme des Romains, celui du concile de Nicée, et le christianisme des Germains, celui d'Arius. Les deux races se reconnaissaient pour ainsi dire à leur religion. L'orthodoxie avait pour elle les évêques, mais l'hérésie avait les rois. Il est vrai que ni Gondebaud ni Théodoric ne perséculèrent les orthodoxes ; mais ils entraînèrent l'action du clergé. Quant à Euric, Sidoine Apollinaire dit qu'il aurait voulu « le succès de ses croyances comme celui de ses armes » ; aussi entama-t-il une persécution en règle contre les catholiques de son royaume, et son exemple fut suivi par son fils Alaric II. En 476, dans le royaume wisigoth, beaucoup d'évêchés étaient vacants et beaucoup de paroisses désertes.

On pouvait craindre que Clovis se tournât, comme sa sœur Alboflède, vers les ariens. Heureusement, il épousa la nièce de Gondebaud, Clotilde, qui était catholique, et en même temps, il devint l'ami de saint Remy. On peut dire que Clovis était ainsi *garanti* contre l'hérésie, mais il restait païen. Enfin, à la fameuse bataille qu'on appelle (à tort puisqu'on n'en connaît pas le lieu) la bataille de Tolbiac, il finit par se convertir. Sur le point d'être vaincu, il fit vœu, s'il triomphait, d'adorer le Dieu de Clotilde. Une fois



victorieux, il tint parole. Le jour de Noël 496, il se faisait baptiser à Reims par saint Remy avec 3.000 de ses guerriers, ce qui devait constituer à peu près la moitié de son armée.

Apartir de ce moment, l'horizon religieux s'éclaircit en Occident. Les Gallo-Romains catholiques, les évêques notamment, ont maintenant un roi à eux, celui que saint Avit appelle « le nouveau Constantin » ; c'était en Gaule le seul prince catholique. Mais si Clovis avait changé de croyance, il n'avait pas perdu son caractère farouche et son désir de conquête. Il avait même un grief de plus à faire valoir contre les royaumes burgunde et wisigoth : c'étaient des royaumes *ariens*, qu'il voulait détruire. Avec l'appui des populations gallo-romaines et des évêques, il y réussit. En l'an 500, les Burgundes sont soumis à un tribut ; en 507, les Wisigoths sont réduits à une petite portion de territoire appelée la Septimanie. En moins d'un siècle, on peut dire que la Gaule était devenue presque tout entière catholique et franke. Le paganisme ne subsistait plus qu'au nord, chez les Franks ripuaires.

II. — L'alliance conclue entre Clovis converti et les évêques ne se démentit pas. Jusqu'à la fin de son règne, les évêques, qui pour la plupart appartenaient à de vieilles familles sénatoriales romaines, furent tout puissants. Clovis fut, comme on l'a dit, le « roi des évêques ». Il les consultait souvent, leur bâtissait des églises, protégeait les domaines ecclésiastiques qui s'accroissaient. De même, il prenait sous sa protection les missionnaires qui, comme saint Vaast, cher-



chaient à rétablir l'Évangile dans le Nord. On voit alors s'établir, pour un instant, la domination de l'Église sur l'État : « la société vit dans l'Église et par l'Église », a écrit M. Bayet. L'épiscopat est le principe de l'unité ; « il concentre dans ses mains, non seulement la vie morale, religieuse et intellectuelle, mais encore la vie politique et sociale ». Ce fut alors un immense bienfait pour la société ; car, il ne faut pas se le dissimuler, le moment était singulièrement grave, et l'Europe occidentale traversait une érise redoutable. On a peine à se figurer le chaos moral qui était sorti du contact de la barbarie germanique avec la corruption du Bas-Empire. Pour porter remède à cet état de choses, il fallait des mains énergiques, et l'on s'explique alors que les évêques aient peut-être tendu jusqu'à l'excès le ressort spirituel.

L'œuvre du reste ne s'accomplit pas en un jour. Les Franks restèrent longtemps ce qu'ils avaient été, c'est-à-dire des barbares sanguinaires, luxurieux, perfides. L'histoire des Mérovingiens se résume en une longue série de guerres fratricides, d'assassinats, de débauches. Des princes aussi peu respectueux de la personne humaine et des bonnes mœurs furent bientôt gênés par l'autorité des évêques : ils cherchent à la secouer ; ils se laissent aller à des actes de violence ; à plusieurs reprises, au VI^e siècle, l'œuvre commencée par l'épiscopat semble compromise. C'est l'époque où règnent cette mégère appelée Frédégonde, et son digne époux Chilpéric, que Grégoire de Tours qualifie de « Néron » et d'« Hérode ». Au VII^e siècle, sous



Dagobert, l'épiscopat ressaisit son influence ; mais sous les rois fainéants, il tombe en décadence. Il se laisse entamer par le monde brutal qui l'entoure. Il semble qu'on retourne à la barbarie. — Il est impossible, évidemment, de suivre pour chaque règne et dans chaque royaume qui se constitue les péripéties de l'histoire de l'Eglise. Il vaut mieux rattacher les faits saillants à quelques idées maîtresses. Voici, me semble-t-il, les trois résultats généraux qui résument l'histoire des rapports des évêques franks avec les Mérovingiens.

1° On peut d'abord constater que les rois Mérovingiens ne s'occupent pas de l'organisation intérieure de l'Eglise, ni des questions de dogme auxquelles du reste ils ne comprennent pas grand'chose. Ils ne s'occupent guère non plus des questions de discipline. Aussi l'Eglise franke est-elle beaucoup plus libre que sous l'Empire romain, et que ne l'était l'Eglise en Orient à la même époque. Les rois franks se bornaient simplement à sanctionner les décisions de l'Eglise formulées dans les conciles. Les conciles sont alors très nombreux ; on a calculé que, de l'an 500 à l'an 695, époque où ils disparaissent, il y en eut environ soixante-dix. Ils cherchaient surtout à assurer la discipline parmi les cleres et à épurer les mœurs.

Pour assurer la discipline, les conciles affermissent et développent la juridiction ecclésiastique, principalement sur les cleres. Déjà les conciles de Tours (453) et d'Agde (506) avaient défendu aux cleres qui avaient quelque procès de se présenter devant le juge laïque sans la permission de l'évêque. Clo-



taire Il sanctionna cette interdiction dans l'édit célèbre qu'il rendit, en 614, de concert avec les 79 évêques réunis en concile à Paris. Cette mesure de discipline est l'origine de ce qu'on a appelé plus tard « le privilège de clergie ». L'édit de 614 donne également les règles à suivre pour les procès civils entre clercs et laïques, et pour les procès criminels où sont impliqués des clercs (il distingue entre les simples clercs, les diacres et les prêtres, les évêques). En ce qui concerne les laïques, l'édit ne change rien au droit antérieur; ils conservent la faculté de s'adresser aux évêques, s'ils sont d'accord pour le faire.

Pour épurer les mœurs, l'Eglise cherche à rétablir la moralité dans le mariage, alors singulièrement méconnu. Elle lutte d'abord contre le divorce, et parvient à faire admettre dans les lois quelques dispositions restrictives; mais ce n'est que par un capitulaire de 744 que fut proclamée l'indissolubilité du mariage, au point de vue civil comme au point de vue religieux. L'Eglise lutte ensuite contre les incestes assez nombreux dans la société barbare. C'est pour les réprimer que les conciles multiplièrent, au-delà même du nécessaire, les empêchements de parenté. (Cfr. conciles d'Orléans de 511 et 538). L'Eglise lutta encore contre le rapt, qui était fréquent chez les Germains; mais son action fut peu efficace jusqu'à l'avènement de Charlemagne. Enfin, l'Eglise eut à lutter contre une véritable polygamie, qui s'était introduite en Gaule grâce au concubinat romain. Les barbares mariés prenaient souvent des concubines, surtout les chefs, les rois, Dagobert par exemple. Ce fut peut-être, dans cette



Gaule barbare, le vice le plus difficile à déraciner ; car au ix^e siècle encore, les conciles fulminent contre lui.

2^o Mais, si l'Église était plus libre au point de vue *intérieur*, dans son administration spirituelle, il n'en était pas de même au point de vue *extérieur*, dans ses rapports directs avec la Société civile. Ici, les rois franks interviennent. — Ils interviennent d'abord dans le recrutement du clergé, interdisant qu'on ordonne un homme libre sans leur consentement ; car cela les prive d'un guerrier. Dès 511, Clovis fait admettre cette règle par le concile d'Orléans ; cela explique pourquoi l'on voit alors tant d'anciens esclaves entrer dans les ordres.

Les rois franks interviennent aussi, chose insolite, dans les élections des évêques. Cela s'explique — je ne dis pas : se justifie — à raison de la grande puissance que les évêques avaient acquise : les rois étaient intéressés à ne laisser élire que des clercs sur lesquels ils pouvaient compter. Cela s'explique encore par les richesses des évêchés : elles offraient aux rois un moyen de récompenser leurs partisans. Régulièrement, l'élection eût dû être faite par le peuple et le clergé de la ville épiscopale, avec l'assentiment de l'évêque métropolitain appelé ensuite à consacrer l'élu. Mais le roi défendit bientôt aux métropolitains de consacrer un évêque élu, avant qu'il ait donné son approbation. Certains conciles ont même reconnu ce droit au roi, celui d'Orléans en 549, par exemple, et plus tard l'édit de 614, dans lequel Clotaire II l'inséra, il est vrai, malgré les évêques.

Des abus ne pouvaient manquer de se pro-



duire. Certains rois mérovingiens nommèrent directement des évêques, reçurent même de l'argent en échange de cette nomination : Grégoire de Tours, dans son *Histoire des Franks*, nous signale en effet quelques cas de simonie. Ils furent assez rares cependant. En général, les princes franks ne vendent pas les évêchés ; ils les donnent à leurs familiers, à de hauts fonctionnaires. Parfois les populations leur demandent comme évêques quelques grands personnages, dont elles espèrent une protection efficace. En 629, par exemple, la ville de Cahors réclame et obtient saint Didier, trésorier du roi, et frère de l'ancien évêque qui venait d'être assassiné. On prévoit ce qui advint : les laïques envahirent de plus en plus l'épiscopat. Or, ces laïques, c'étaient des barbares, des Germains grossiers et illettrés, qui ne pensaient qu'à jouir des richesses de leurs diocèses. Le fait fut fréquent sous Chilpéric, sous Brunehaut, sous les rois fainéants, sous Charles Martel. Là est la cause principale de la décadence que nous constatons dans l'épiscopat gallo-frank au VIII^e siècle. On vit alors de singuliers évêques, vivant à l'armée, allant à la guerre, volant, tuant, commettant des adultères : ce n'étaient pas des évêques ; c'étaient des soudards, à peine déguisés sous les vêtements épiscopaux.

En troisième lieu, les rois franks interviennent à propos des conciles. Ils n'admettent pas qu'on les tienne sans les avertir. En 644, Sigebert défend à saint Didier d'aller au concile de sa province, en des termes qui font songer par avance aux lettres de Louis XIV. Il y avait une raison historique, qui pou-



vait expliquer ces interdictions : les provinces ecclésiastiques étaient souvent découpées par les limites changeantes des royaumes franks ; les rois avaient intérêt à ce que les évêques de leur royaume ne se rendissent pas sur le territoire du voisin, qui était souvent l'ennemi.

Enfin, on peut noter que les rois, qui généralement protègent les biens d'Eglise, quelquefois s'en emparent ou forcent les Eglises à les concéder à leurs guerriers à titre de *précaire*. La précaire était un contrat d'un genre particulier qui laissait la propriété à l'Eglise, mais transmettait la jouissance des revenus au précairiste moyennant certains services. Pépin II et Charles Martel usèrent beaucoup de ces concessions en précaire, non volontaires.

3° Le troisième résultat général contrebalance, dans une certaine mesure, le second : si les rois interviennent dans le gouvernement de l'Eglise, de leur côté, les évêques prennent part au gouvernement de l'Etat. Beaucoup d'évêques ne résidaient pas dans leurs diocèses, on n'y faisait qu'un séjour temporaire ; ils vivaient dans le *palatium*, auprès du roi. La plupart de ces évêques étaient, à l'origine, des Gallo-Romains instruits, héritiers des traditions de l'empire romain. Ils devinrent les ministres des rois mérovingiens, et ce sont eux qui établirent les principaux rouages du gouvernement. Saint Eloi, saint Ouen sont connus comme ayant été les conseillers habituels de leurs rois. Quant aux évêques qui résidaient continuellement dans leurs diocèses, leur autorité était bien plus grande que celle des fonctionnaires



royaux, des *comtes*, chargés d'administrer le *pagus* ou *comté*. Au début de la période mérovingienne surtout, les évêques étaient mieux obéis par la population gallo-romaine que les comtes. Ils gouvernaient d'ailleurs sans distinction de races et de classes. Ils prenaient parfois part à l'administration proprement dite. Ainsi, à Cahors, Didier construisit des aqueducs, restaura l'enceinte de la ville, fait bâtir un château-fort. A Nantes, Félix détourne le cours d'un fleuve. L'édit de 614 établit même une certaine supériorité de l'évêque sur le comte ; car, en l'absence du roi, les évêques doivent contrôler les sentences rendues par les comtes. Les conflits entre évêques et comtes n'étaient pas rares. D'autres fois, les évêques prennent les fonctionnaires royaux sous leur protection, par exemple à Limoges, en 579, lors de la révolte causée par l'établissement d'un impôt nouveau. Les évêques acquièrent ainsi, notamment au début du VII^e siècle, une importance politique qu'ils n'avaient pas sous l'empire romain. Sous l'empire, la « machine administrative » était toute montée avec des magistrats et des fonctionnaires nombreux et hiérarchisés. Il n'y avait pas encore, comme cela est visible dans la société franke, pénétration réciproque des deux pouvoirs spirituel et temporel.

III. — Jusqu'ici je n'ai parlé que des évêques et n'ai rien dit du pape. Les papes cependant eurent quelques rapports avec les Mérovingiens ; mais ces rapports furent assez rares, pour deux raisons. D'abord, les communications étaient difficiles dans ces temps reculés. Les rois franks, très occupés



à se combattre, ne sont guère sortis de la Gaule, et les papes n'y sont pas venus. De plus, à diverses reprises, le pape conféra à l'évêque d'Arles le titre de vicaire apostolique en Gaule, ce qui rendait moins nécessaire son intervention directe.

Cependant, au vi^e siècle, Grégoire le Grand, mort en 604, entretient une correspondance active avec Brunehaut; il lui recommande les moines qu'il envoie en Angleterre; il confère, sur sa prière, le pallium à l'évêque d'Autun; il s'élève contre la simonie et contre la nomination de mauvais évêques; il réclame des conciles. — Mais sous les rois fainéants, lors de la décadence de la royauté et de l'Eglise franques, les relations avec le Saint-Siège deviennent presque nulles; elles ne renaîtront qu'avec les Carolingiens.

§ III. — L'EGLISE ET LES CAROLINGIENS.

L'alliance étroite entre la papauté et les Carolingiens constitue un trait essentiel de l'histoire de ces derniers; ceci nous oblige à distinguer les rapports des rois avec le pape d'abord, avec les évêques ensuite.

I. — A la faveur de l'anarchie qui marque la période des rois fainéants, une famille austrasienne issue des Franks ripuaires, celle des Pépin, avait pris dans l'empire frank une place très importante. Elle possédait une autorité tout à fait anormale, à côté de celle, purement nominale, des rois mérovingiens. Charles Martel et Pépin le Bref furent vraiment rois de fait. En 751, Pépin le Bref, jugeant le moment favorable pour prendre la couronne, fit poser au pape la question



suivante : « N'est-il pas juste que ceux qui exercent le pouvoir de fait possèdent aussi le pouvoir de droit ? » Le pape Zacharie répondit d'une façon affirmative. Pépin se fit alors élire par les Franks, assemblés à Soissons, en novembre 751. Il relégua les derniers Mérovingiens dans un monastère, et l'on n'en parla plus. Cet avènement toutefois n'avait pas été accepté sans quelque résistance, et Pépin sentait qu'il lui fallait une consécration plus formelle. L'occasion se présenta bientôt de l'obtenir.

Le pape Etienne II, qui régnait depuis mars 752, courait en Italie de grands dangers. Astolf, roi des Lombards (753), qui avait déjà conquis une grande partie de l'exarchat de Ravenne, menaçait Rome. Etienne II était allé le trouver à Pavie, mais n'en avait rien obtenu. Il vint alors en France, et, le jour de l'Épiphanie de l'an 754, fut reçu avec de grands honneurs à la villa de Pontion (Champagne), où se trouvait Pépin. C'était probablement la première fois qu'un pape mettait le pied sur le sol de la Gaule. Par une autre innovation, Pépin demanda au pape de le sacrer : ce qui eut lieu effectivement dans la basilique de Saint-Denis, en juillet. Cette cérémonie, inconnue des Franks, mais déjà pratiquée par les Wisigoths, les Bretons, et les Anglo-Saxons, imprima à la royauté de Pépin un caractère quasi sacerdotal ; elle conservera par la suite une très grande importance. Le sacre achevait de légitimer Pépin aux yeux des Franks. Le pape le nomma en outre *Patrice des Romains*, dignité inventée par Constantin et conférée par les empereurs à des princes étrangers.



Le pape agissait ainsi en souverain temporel. Réellement, depuis un quart de siècle, il était bien souverain de fait de tout ce qui restait en Italie aux empereurs byzantins, c'est-à-dire du duché de Rome et de l'exarchat de Ravenne. Dès 720, lors de la querelle des iconoclastes, Grégoire II avait agi comme tel, en se faisant le protecteur des Romains. En 739 et 740, Grégoire III fit de même, en implorant sans succès, il est vrai, le secours de Charles Martel contre les Lombards, déjà menaçants. Enfin, Etienne II, avant son voyage en France, avait demandé aide à l'empereur byzantin, qui s'était désintéressé de l'Italie. C'est alors que le pape se retourna vers le roi des Franks, malgré l'échec de la tentative de 740. En nommant Pépin patrie des Romains, Etienne II l'intéressait d'une façon habile à sa cause ; il en faisait le *defensor* de l'Église romaine. Pépin hésita à lui donner le secours réclamé, à cause de l'alliance contractée par son père avec les Lombards, à cause aussi de l'opposition nettement marquée des Franks. Il se décida enfin à employer la diplomatie, qui ne réussit pas. Alors il passa les Alpes et alla assiéger Pavie. Astolf dut traiter et s'engager à rendre au pape toutes ses conquêtes, tout ce qui lui avait été *pris*, comme disent les contemporains, constatant par ce mot la souveraineté du pape. Mais une fois Pépin revenu en France, Astolf refusa de rien restituer ; et, en 756, il s'avança de nouveau sur Rome. Pépin repassa les Alpes et les mêmes faits se reproduisirent. Astolf dut encore traiter, mais cette fois Pépin prit des précautions. Il envoya l'abbé de Saint-Denis,



Fulrad, en qualité de *missus*, c'est-à-dire de fonctionnaire revêtu de son autorité, dans les villes de l'exarchat de Ravenne, Fulrad se fit remettre les clefs et des otages ; puis Pépin rédigea une donation en règle de ces villes au souverain pontife, donation qui fut déposée sur l'autel de Saint-Pierre en 756. C'était l'établissement définitif — on peut dire : juridique — de l'Etat pontifical.

Les Lombards se le tinrent pour dit tant que Pépin vécut ; mais après sa mort, Didier, leur roi, s'empara de nouveau des villes restituées. Adrien 1^{er}, qui régna depuis 772, réclama en vain et s'adressa à Charlemagne. Comme son père, malgré l'opposition des grands, celui-ci fit des sommations à Didier qui refusa d'obtempérer. Charlemagne met le siège devant Pavie, de là se rend à Rome pour les fêtes de Pâques (774), et le 6 avril, fait au pape une donation plus étendue. — Une fois Pavie prise, au mois de juin, pour supprimer toutes causes de conflit, il se fit couronner roi des Lombards, et annexa le territoire de la Lombardie à l'Empire frank.

Ce fut donc à propos du pouvoir temporel du pape que les premières relations se nouèrent entre le Saint-Siège et les Carolingiens, et c'est grâce à ces princes que ce pouvoir a pu s'affermir et s'augmenter. C'était là un fait nouveau, et qui aura par la suite une certaine répercussion sur la situation de l'Eglise. Sous les empereurs romains, le pape n'avait pas de pouvoir temporel : il eût été alors complètement inutile. Mais étant données les conditions nouvelles dans lesquelles le monde se trouvait placé, le pouvoir temporel était devenu indispensable à la papauté.



En effet, depuis qu'à la place de l'Empire romain, il existait plusieurs royaumes indépendants les uns des autres, tous avaient intérêt à ce que le pape ne fût pas le sujet politique de l'un d'entre eux, qu'il fût indépendant, donc souverain, afin que la libre communication de la papauté avec les différents royaumes ne fût pas interrompue en cas de guerre. Charlemagne par suite a rendu service à toutes les nations chrétiennes, en affermissant le pouvoir temporel du pape, qui était alors la seule garantie possible de son indépendance; or l'indépendance du souverain pontife est une question internationale d'un intérêt capital.

A la suite de ces événements il s'établit entre le Saint-Siège et l'Empire frank des rapports suivis. Le vicariat d'Arles disparut complètement; le pape agit désormais par lui-même ou par des légats. Les diocèses franks sont rattachés d'une façon plus étroite au Saint-Siège, surtout sous Nicolas 1^{er} (858-867); l'intervention du pape dans les affaires intérieures de ces diocèses, jusque-là rare, devient plus fréquente. Dès 774, Adrien 1^{er} avait envoyé à Charlemagne le *Codex Hadrianus*, que l'empereur promulgua dans ses États en 802, et qui devint dès lors le *Codex canonum* de l'Église franke. Enfin, en 799, Léon III, attaqué et blessé par les tyrans qui commencent à dominer Rome, se réfugie auprès de Charlemagne. Celui-ci rentre en Italie, fait à Rome une nouvelle entrée triomphale, et, le jour de Noël de l'an 800, Léon le couronne *empereur*. L'empereur d'Occident, dont le titre est reconnu par celui d'Orient, sera désormais le protecteur atti-



tré du Saint-Siège et de l'Eglise de Rome, leur *défensor*, leur *advocatus*, — jusqu'au jour où il en deviendra l'oppressur.

II. — Etudions maintenant, pour terminer, les rapports des Carolingiens avec les évêques franks. Ici quelques mots suffiront, parce que les faits abondent et que la situation est bien connue.

1° Dès le règne de Pépin le Bref, à plus forte raison sous celui de Charlemagne, le roi se considère comme l'*évêque du dehors*, chargé de tout surveiller dans l'Eglise; et l'on voit alors se renouveler la même situation qu'au Bas-Empire : le pouvoir civil tend à dominer l'Eglise.

Pépin et Charlemagne prennent d'abord une part active à la réforme du clergé, *séculier* et *régulier*, qui était tombé dans un grand désordre sous les rois fainéants, par suite de l'intrusion des laïques dans ses rangs. Cette réforme commença sous l'impulsion de saint Boniface, l'apôtre de la Germanie, nommé légat auprès de Carloman et de Pépin. Sous son influence, des conciles se réunissent en 742 et 744; un troisième, sur l'ordre direct de Zacharie, se tient à Leptines en 745. On y prend des mesures pour le rétablissement de la hiérarchie, la restauration de la discipline parmi les clercs et les moines, la protection des biens d'Eglise qu'avait pillés Charles Martel. Carloman et Pépin assistent aux délibérations et promulguent des capitulaires pour sanctionner les décisions des conciles. Boniface les en loue, parce que, dit-il, « à cause des résistances qui se produisent, il n'aurait rien pu sans eux ». La réforme du clergé séculier s'ache-



va sous l'influence de Chrodegand, évêque de Metz, après 760. Cet évêque, reprenant une idée de saint Augustin, avait réuni tous les prêtres de sa ville épiscopale sous une règle commune, en grec *canon*; d'où le nom de *canonici* ou *chanoines*, donné aux prêtres ainsi groupés. Ce système avait l'avantage d'assurer la discipline parmi eux. Aussi l'idée fit fortune. Elle fut encouragée par Charlemagne; et sous son règne il se forma dans la plupart des villes épiscopales de ces collèges de chanoines, auxquels on donna le nom de *chapitres*. Au concile d'Aix-la-Chapelle, en 816, l'institution fut étendue à tout l'Empire et sanctionnée par Louis le Débonnaire. La réforme du clergé régulier fut achevée l'année suivante, sous l'influence de Witiza, plus connu sous le nom de saint Benoît d'Aniane. Il fit adopter, par un nouveau concile réuni à Aix-la-Chapelle, une règle bénédictine réformée, à laquelle furent soumis tous les monastères franks, y compris ceux de Bretagne. Cette règle fut transformée par un capitulaire de Louis le Débonnaire en loi civile, et tout manquement à ses prescriptions constitua une désobéissance non seulement à Dieu, mais aussi à l'empereur qui la punissait.

Il va sans dire que Charlemagne intervient toujours pour approuver les élections des évêques de son empire; quelquefois, il les nomme lui-même. Il les fait surveiller par ses *missi dominici*. Il cherche à rétablir sur eux l'autorité des métropolitains. Il ordonne la convocation de conciles, sanctionne leurs canons par des capitulaires, et en arrive à trancher lui-même diverses ques-



tions de liturgie et de discipline : toutes choses qu'il eût été plus logique de laisser à des conciles ou à des synodes. Charlemagne intervient même dans les querelles théologiques, et lutte contre les hérésies, d'abord, à propos de l'*adoptanisme*, hérésie qui regardait Jésus-Christ comme simple fils adoptif de Dieu et qui fut condamnée au concile de Francfort en 784 ; ensuite à propos du refus par certains d'admettre dans le symbole les mots « *Filio que* », refus condamné au concile d'Aix-la-Chapelle en 809. On ne connaît qu'une seule protestation contre ces abus, c'est celle de l'archevêque de Milan, Odilbert.

2° Charlemagne se considérait comme le chef des évêques aussi bien que des comtes ; il ne distinguait pas entre eux. Il distinguait si peu qu'il en arriva à transformer les évêques en fonctionnaires de l'Etat. Il augmente leur juridiction temporelle, qui, après lui, s'étendra même aux laïques dans un certain nombre de cas. Il les associe aux comtes pour l'administration des comtés ; ils y publient ensemble les capitulaires ; ils doivent s'aider et se prêter main forte réciproquement. Quand un comte et un évêque ne s'entendent pas, Charlemagne s'étonne et s'irrite. Il ne peut pas comprendre qu'entre ces deux pouvoirs des conflits étaient inévitables ; et, dans un capitulaire de 811, il se plaint que les comtes ne laissent pas aux évêques l'autorité que l'Eglise reconnaît à ceux-ci. Il déclare qu'il les interrogera séparément pour connaître le motif qui les empêche de s'entraider. On sent que l'empereur cherche une ligne de démarcation entre les pouvoirs tem-



poral et spirituel : ce n'était pas en les confondant comme il le faisait qu'il pouvait espérer la trouver. En attendant, il fait surveiller les comtes et les évêques par les *missi dominici*, et là il applique encore son système : les *missi* allaient toujours deux par deux, l'un était clerc, l'autre laïque, ordinairement un évêque et un comte : c'est ainsi qu'il employa Magnus, archevêque de Sens, Théodulf, évêque d'Orléans, Fulrad, abbé de Saint-Denis, Adalard, abbé de Corbie, etc.

3° Charlemagne rêvait probablement d'un grand empire chrétien, où le prince serait le « sergent du Christ ». C'était un beau rêve, mais ce ne pouvait être qu'un rêve. L'Eglise en effet ne pouvait pas rester dans la situation fautive où son protecteur Charlemagne l'avait placée. Ses intentions à lui étaient bonnes; mais avec ses successeurs cela pouvait changer. Il pouvait se faire que les protecteurs de l'Eglise devinssent persécuteurs. Aussi, les évêques profitèrent-ils de la faiblesse de Louis le Débonnaire pour reconquérir leur indépendance nécessaire. Il se produisit alors une réaction : et, comme il arrive souvent, elle dépassa le but. Sous Charlemagne, c'était le pouvoir civil qui était prépondérant; après lui, ce sera le pouvoir ecclésiastique qui dépassera les bornes de son domaine.

Sous Charles le Chauve, les affaires d'Etat sont souvent tranchées par des conciles. Ce roi de France alla même jusqu'à reconnaître aux évêques, en 856, le droit de le déposer. Au x^e siècle, au moment où s'établit la féodalité, beaucoup d'évêques devinrent de véritables seigneurs féodaux, les uns parce



qu'ils reçurent des derniers Carolingiens de concessions d'immunité, en vertu desquelles ils acquéraient le droit de percevoir des impôts et de constituer une justice laïque à côté de leur justice ecclésiastique ; d'autres, parce qu'ils reçurent le titre de comtes dans leurs diocèses et en devinrent les administrateurs temporels, tels l'archevêque de Reims en 940, l'évêque de Langres en 969. Là est l'origine des évêques-comtes de la période suivante.

Il faut, au nom des principes, condamner cette ingérence abusive de l'épiscopat dans l'administration temporelle ; mais il faut reconnaître aussi qu'à l'heure où se produisait cette sorte de décomposition de la société qui caractérise le x^e siècle, à l'heure où commençait l'anarchie féodale, il y a eu là un fait providentiel. L'Église sauva la société une seconde fois ; et le protestant Macaulay a eu raison de dire : « La France a été formée et conservée par les évêques, comme l'Angleterre a été formée par les moines. »



Faint, illegible text covering the majority of the page, likely bleed-through from the reverse side.



TROISIEME CONFERENCE

L'EGLISE ET LA FEODALITE

PREMIERE ÉPOQUE (du X^e au XIII^e siècle)

Au X^e siècle commence une période de grand désordre, très longue, et pleine d'événements, qui porte dans l'histoire le nom de *période féodale*. Le pouvoir central, si fort sous Charlemagne, a perdu la souveraineté, qui s'est répartie entre les mains d'un grand nombre de seigneurs, lesquels jouissent de tous les droits dans leurs domaines. Ce morcellement de la souveraineté, dû à des causes sur lesquelles je n'ai pas à m'étendre ici, est un trait caractéristique du régime féodal. Il en a un autre sur lequel il est utile de donner quelques explications. Les divers seigneurs entre lesquels était partagée la souveraineté, étaient *étagés* les uns au-dessus des autres, et rattachés entre eux par un certain lien, qu'on appelait le lien de vassalité, et qui était à la fois *personnel* et *réel*, c'est-à-dire se rapportait à la personne et à la terre. Le seigneur inférieur, ou *vassal*, était tenu, vis-à-vis du seigneur supérieur ou *suzerain*, au devoir de fidélité, qui était le devoir essentiel, et à différents services, notamment



le service de *cour* ou de justice, qui permettait d'organiser les justices seigneuriales, et le service d'*ost* ou de guerre, qui avait l'inconvénient d'entretenir les guerres privées. Par réciprocité, le *suzerain* est tenu à la loyauté et à la protection vis-à-vis de son vassal. Il y a donc à la charge de l'un et de l'autre des obligations personnelles qui ont ceci de particulier qu'elles dérivent de la concession d'une terre *en fief*. Le suzerain garde la propriété du fief, mais le vassal en acquiert la jouissance héréditaire. La cérémonie qui crée le lien féodal est une cérémonie double, comprenant deux éléments : d'abord le *port de foi et hommage*, et ensuite l'*investiture*. Dans le port de foi et hommage, il y a prestation du serment de fidélité au suzerain. Dans l'investiture, il y a remise de la terre concédée au vassal qui vient de prêter serment. On comprendra dans un instant l'importance de cette investiture. Elle se faisait au moyen de symboles; le suzerain remettait au vassal une épée, un étendard, un bâton, une paire de gants, etc., qui figuraient symboliquement la prise de possession. De tout ceci, il résulte que le vassal dépendait beaucoup plus de son suzerain que du roi. — Il faut ajouter que les seigneurs qui possédaient de grands domaines étaient de véritables rois par rapport aux roturiers et aux serfs « couchans et levans » dans leurs seigneuries.

Telle est la physionomie générale de la période qui s'étend de 950 environ à 1500 environ, et dans laquelle nous sommes obligés d'étudier non seulement les rapports de l'Église avec le pouvoir central, mais aussi



ses rapports avec les pouvoirs seigneuriaux. Il ne faudrait pas croire toutefois que cette physionomie soit restée pendant ces cinq siècles telle que je viens de la décrire. Il y eut, au contraire, des changements notables. Au début, depuis 950 jusqu'à 1150 environ, on se trouve en présence d'une véritable anarchie qu'on appelle couramment l'anarchie féodale. Les rois Capétiens n'ont à cette époque aucune autorité effective ; ce sont des seigneurs comme les autres, qui n'arrivent même pas toujours à se faire obéir dans leur propre domaine. Vers 1130, grâce à l'activité de Louis VI et à la prudente administration de Suger, abbé de Saint-Denis, on constate une renaissance de la royauté en France. Les Capétiens opèrent une véritable centralisation dans leurs domaines. Il est vrai qu'en même temps, une centralisation analogue se produit dans un certain nombre de grands domaines seigneuriaux au détriment des seigneurs plus faibles. Bref, la France finira par être gouvernée par le roi et une dizaine de grands seigneurs, au premier rang desquels se trouvent les *pairs du royaume*. Sous saint Louis, une sorte d'équilibre s'établit entre la royauté renaissante et la féodalité désormais concentrée. — A partir de Philippe le Bel, cet équilibre se rompt au profit de la royauté. Les uns après les autres, les grands fiefs font retour au domaine royal, qui au *xvi^e* siècle comprendra tout le royaume : il s'opère ainsi une reconstitution *territoriale* de la France. Il y a en même temps une reconstitution *politique*. Le Parlement de Paris, les Etats généraux aident à la centralisation ; la guerre de Cent ans, avec Jeanne d'Arc sur-



tout, crée un sentiment national, qui profite au roi Charles VII, chef de la Patrie commune, chef de la lutte contre l'Anglais. Au début du xvi^e siècle, on est bien près de la monarchie absolue qui caractérisera la période suivante.

Nous trouvons donc pendant la période féodale deux époques assez nettement tranchées : dans la première, qui va du x^e au xiii^e siècle, la féodalité domine : l'Eglise est en face des seigneurs féodaux et du roi : dans la seconde, la féodalité décline; l'Eglise a surtout affaire au roi. — Il est possible d'indiquer d'un mot quels sont les grands faits qui vont, dans la première époque, solliciter notre attention. Au début, pendant un siècle, de 950 à 1050 environ, c'est l'anarchie. L'Eglise est entrée dans la féodalité qui la domine complètement. De là, la nécessité d'une réforme qui commence vers 1050, qui devient énergique avec Grégoire VII, et qui se termine vers 1160, sous Alexandre III. A partir de ce moment jusqu'à la fin du xiii^e siècle, on assiste à l'apogée du pouvoir pontifical, à la fois sur l'Eglise et sur la Société civile. On assiste aussi à l'apogée de la juridiction ecclésiastique, contre laquelle, au XIII^e siècle, commencent à lutter les seigneurs féodaux. Nous allons parcourir successivement ces quatre ordres de faits.

§ I. — L'ANARCHIE FÉODALE.

I. — De l'an 950 à l'an 1050, l'anarchie féodale est complète, et l'Eglise en subit le contre-coup du haut en bas de la hiérarchie. A tous ses degrés, on constate la mainmise



des pouvoirs séculiers, non seulement sur les biens ecclésiastiques, mais encore sur les dignités de l'Eglise. L'Eglise est envahie par les laïques corrompus, et sa décadence devient lamentable.

1° A Rome, pour commencer par en haut, les élections des papes ne se font plus régulièrement. Au lieu du clergé et du peuple romains, qui seuls avaient droit d'y procéder, on y rencontre maintenant deux autres éléments. Le premier, c'est l'intervention des barons féodaux de la campagne romaine, qui imposent leurs candidats, et souvent les prennent dans leurs familles; au début du xi^e siècle, la famille des seigneurs de Tusculum monopolisa quelque temps la papauté à son profit, avec Benoît VIII, Jean XIX, et le débâuché Benoît IX. Le second élément, c'est l'intervention de l'empereur d'Allemagne. Sous prétexte qu'il est successeur de Charlemagne et patrie des Romains, il surveille les élections pontificales et s'oppose à la consécration de l'élu tant qu'il n'a pas donné son approbation. Lui aussi impose ses candidats, si bien que le pape paraît être son vassal et, à ce titre, tenu envers lui du devoir de fidélité.

2° A l'égard des évêques, l'empereur d'Allemagne, le roi de France, et quelques grands seigneurs, tels que les ducs de Normandie et d'Aquitaine, les comtes de Toulouse, de Champagne, de Bretagne, etc., agissent de même. En France, pour que les évêques soient nommés, il faut que le roi ou le grand seigneur autorise l'élection. C'était pour lui un moyen d'agir sur les électeurs; car en autorisant l'élection, il leur recommandait or-



dinairement un candidat, ou exerçait contre certains une sorte de droit de *veto*. Une fois l'évêque élu, le roi ou le grand seigneur doit encore autoriser la consécration, à laquelle souvent il assiste. A l'issue de la cérémonie, il mettra le nouvel évêque en possession du temporel de son évêché, c'est-à-dire des biens ecclésiastiques appartenant à son Église. Cette remise s'appelle l'*investiture*, et revêt une forme absolument semblable à l'investiture féodale. Là aussi on emploie des moyens symboliques ; mais ces symboles, pour l'Église, sont particulièrement graves. L'investiture est faite en effet *par la crosse et par l'anneau*, c'est-à-dire par des symboles qui représentent la juridiction spirituelle de l'évêque.

Par l'emploi de ces symboles, les princes laïques s'imaginaient-ils conférer autre chose que les biens temporels de l'évêché ? Pour répondre avec clarté à cette question, il est bon de faire une distinction trop souvent méconnue. — Les princes laïques n'ont jamais prétendu, par l'investiture, conférer à l'évêque ce que les canonistes appellent les *pouvoirs d'ordre*, c'est-à-dire le droit de célébrer la messe ou de donner les sacrements ; ces pouvoirs-là résultent de l'ordination sacerdotale ou épiscopale. — En sens inverse, les princes laïques avaient certainement la prétention (et j'ajoute, qu'étant donnés le droit public et l'état social du moyen âge, ils avaient le droit) de conférer à l'évêque le pouvoir d'administrer les biens fonciers dépendant de son église et d'exercer dans ses domaines la justice laïque qui pouvait y être attachée. C'était là la conséquence, fâcheuse mais logique, du caractère féodal



qu'avaient revêtu à cette époque les biens d'Eglise. Si les princes avaient eu soin de donner l'investiture par un symbole purement laïque, peut-être n'y aurait-il jamais eu de difficulté à son sujet. — La difficulté portait sur ce qu'on appelle les *pouvoirs de juridiction*, c'est-à-dire sur le droit pour un évêque d'exercer ses fonctions dans un territoire déterminé appelé « diocèse », d'y pouvoir de cleres les bénéfices ecclésiastiques vacants, notamment d'y nommer les curés, et de juger ceux à l'égard desquels il a charge d'âme, ses diocésains, non pas comme juge seigneurial, mais comme juge spirituel ou ecclésiastique : toutes ces attributions, spirituelles de leur nature, étaient désignées par le symbole de la crosse et de l'anneau. Aujourd'hui, sans hésitation, tout le monde reconnaît que la juridiction spirituelle ne peut être conférée que par l'Eglise; qu'elle ne peut pas l'être par des princes laïques, lesquels ne la possèdent pas, parce qu'elle relève du « pouvoir des clefs ». Mais, pendant l'anarchie féodale, ce n'était pas aussi clair; par l'emploi de la crosse et de l'anneau, l'investiture semblait porter, non seulement sur les biens fonciers formant le temporel de l'évêché, mais aussi sur les fonctions et la juridiction spirituelle de l'évêque.

En Allemagne, c'était bien la prétention des empereurs et des barons. En France, s'il faut en croire Yves de Chartres, canoniste distingué du XI^e siècle, les rois n'avaient pas ces exigences; pour eux, nonobstant l'emploi de la crosse et de l'anneau, l'investiture aurait eu un caractère purement temporel. Malgré tout le respect que je professe pour



Yves de Chartres, je ne suis pas très sûr que cette explication soit exacte. Les rois de France, en effet, possédaient souvent le droit de *régale*, c'est-à-dire pouvaient, pendant la vacance d'un diocèse : 1° jouir des biens fonciers dont ils percevaient les revenus, c'était la *régale temporelle*; 2° conférer les bénéfices ecclésiastiques dont l'évêque était le collateur, c'était la *régale spirituelle*. En faisant l'investiture par la crosse et par l'anneau, le roi de France abandonnait ces deux régales entre les mains de l'évêque élu. N'y avait-il pas là de sa part une véritable ingérence dans le domaine spirituel ?

3° Pour les bénéfices inférieurs, les églises paroisiales, par exemple, la situation était pire encore : ils étaient vraiment entrés dans le patrimoine des laïques. Soit comme héritiers des fondateurs, soit par usurpation, les seigneurs laïques avaient mis la main sur les églises enclavées dans leurs domaines. Il y a eu à cette époque (et le fait remontait déjà loin) ce qu'on a appelé l'appropriation privée des églises. Ceci ne veut pas dire seulement que les seigneurs se prétendaient propriétaires des édifices matériels et des biens fonciers des églises; mais aussi que ces seigneurs prétendaient jouir et jouissaient en fait des droits divers qui pouvaient être attachés à l'exercice des fonctions ecclésiastiques : droits de sépulture, offrandes déposées sur l'autel pour les frais du culte, dîmes, etc., et même du droit de nommer les curés et les clercs.

41. — Cette intrusion des laïques dans l'Église a eu de terribles conséquences au point de vue moral; et autour de l'an 1000,



on assiste à une décadence complète de l'Eglise, pire peut-être que celle que nous avons rencontrée — pour les mêmes motifs — au VIII^e siècle.

Le premier vice qui se développa dans l'Eglise fut la *simonie*, crime qui consiste à trafiquer des choses saintes. Les princes et les seigneurs laïques, maîtres des dignités ecclésiastiques, les vendent à prix d'argent au plus offrant. Les empereurs et les barons allemands le font cyniquement. En France, on y met au début plus de pudeur; mais sous Henri I^{er} et Philippe I^{er}, le commerce des fonctions ecclésiastiques devient général. Eglises, bénéfices, fonctions sacerdotales, jusqu'à l'ordination, tout se vend et s'achète. Les évêchés se peuplent de laïques, qui revendent en détail l'église qu'ils ont achetée en bloc. On en a la preuve dans l'histoire peu édifiante de cet archevêque de Narbonne, Guifred de Cerdagne (1016-1079), qui ruina son église, ou dans ce trait de la reine Bertrade qui, d'après un chroniqueur contemporain, attendait, pour payer ses créanciers, que son mari eût pourvu à un évêché. Philippe I^{er} considérait qu'il y avait là pour le trésor royal une source régulière de revenus. Il appliquait aux dignités ecclésiastiques les procédés d'exploitation en usage pour les autres fiefs.

La seconde conséquence de la mainmise laïque, c'est qu'un épiscopat et un clergé ainsi recrutés transportaient au sein de l'Eglise les mœurs de la société féodale d'où ils sortaient. Ces mœurs n'étaient pas brillantes et, en faisant la part, aussi large qu'on voudra, d'honorables exceptions, il faut dire que



la plupart des ecclésiastiques d'alors étaient débauchés et violents comme les laïques, dont ils se distinguaient peu. Presque tous avaient abandonné l'ancienne discipline de l'Eglise relative au mariage des clercs. Au xi^e siècle, beaucoup de prêtres sont mariés, et ce ne sont pas les pires. D'autres se contentent du concubinage. Pour les uns et les autres, naissent les soues de la famille; il faut maintenant pourvoir les enfants, tâcher de leur assurer la survivance des bénéfices et des fonctions que l'on possède. Si cette situation avait duré, le clergé serait devenu en peu de temps une caste fermée, une sorte d'aristocratie héréditaire. — Beaucoup aussi de ces laïques déguisés en clercs n'ont pas changé d'habitudes; ils aiment toujours les plaisirs violents, la chasse, la guerre. Des évêques viennent offleier en costume de guerre sous les vêtements pontificaux, posent leur casque sur l'autel pour coiffer la mitre, revêtent la chasuble par-dessus la cotte de mailles. Un certain nombre d'ailleurs sont des seigneurs temporels puissants, qui tiennent en fief du roi leur diocèse, ou tout au moins leur cité épiscopale. Au premier rang, il faut placer l'archevêque de Reims et l'évêque de Langres, déjà pourvus du titre de comtes à l'époque franque. Hugues Capet investit du même titre l'évêque de Laon; Robert le Pieux, celui de Beauvais (1015), etc. Tout cela était la conséquence fatale de l'envahissement de l'Eglise par la société féodale, qui tendait à l'absorber, en dépit de la résistance des éléments sains qui se trouvaient encore dans le clergé, en dépit aussi des moines de Cîteaux, puissante congréga-



tion qui se forma au x^e siècle et à laquelle revient l'honneur d'avoir inspiré la réforme que nous allons maintenant étudier.

§ II. — LA RÉFORME GRÉGORIENNE.

Une réaction était inévitable; elle eut lieu au xi^e siècle, et donna naissance à la réforme qu'on appelle la *Réforme grégorienne*, en l'honneur de Grégoire VII qui en fut l'agent le plus actif, et qui, avant même de devenir pape en 1073, l'avait dirigée sous ses prédécesseurs, dont il était l'archidiacre.

I. — Une fois la réforme décidée, les papes et les conciles s'attaquèrent d'abord à la simonie et au mariage des cleres. Déjà en 1031, les conciles de Bourges et de Limoges avaient édicté quelques canons contre la simonie; mais la lutte ne commença réellement qu'en 1049, lorsque Bruno de Toul monta sur le siège pontifical, sous le nom de Léon IX. A partir du synode de Reims, tenu la même année, les canons des conciles, les décrétales des papes se succédèrent contre la simonie pendant un temps assez long, cherchant à atteindre tous les faits coupables, et finissant par former, sous Grégoire VII et son successeur Urbain II, toute une législation sur la matière. De cet ensemble de décisions, il résulte qu'on devait considérer et poursuivre comme simoniaques tous ceux qui avaient été ordonnés ou avaient reçu une dignité ecclésiastique quelconque moyennant promesse d'argent ou de services, même faite par un tiers; tous ceux qui avaient conféré l'ordre ou la dignité dans ces conditions, et tous ceux qui avaient servi d'intermédiaires. La



sanction était la déposition pour les clercs et l'excommunication pour les laïques. — Ces décisions des conciles permirent à Grégoire VII de procéder à l'épuration du clergé. Il le fit avec énergie. En France notamment, ses légats, parmi lesquels Mintrahable Hugues de Die, poursuivirent les évêques simoniaques avec une telle ardeur, qu'en moins de quatre ans, la plupart des évêques des provinces de Reims, de Sens, et du Midi furent déposés. Il y eut, il est vrai, des excès commis dans cette œuvre salutaire de réaction ; des évêques protestèrent, et le pape dut parfois désavouer ses légats. Ceux-ci ne s'arrêtèrent pas. Ils étaient du reste soutenus par l'opinion publique, qui ne voulait plus d'évêques simoniaques. Ces évêques purent trouver protection auprès des rois et des grands seigneurs ; ils n'en trouvèrent jamais auprès de leurs diocésains, qui parfois se chargèrent d'exécuter eux-mêmes les sentences de déposition (Reims, 1080 ; Thérouanne, 1082).

Les premières réformes relatives au mariage des clercs furent entreprises par Léon IX, Nicolas II, et Alexandre II. Ces papes furent aidés par les moines et par plusieurs associations populaires telle que la *Pataria* à Milan. Toutefois, à l'avènement de Grégoire VII, en 1073, ces premières tentatives avaient échoué. A peine élu, Grégoire VII les reprend. En 1074, le synode de Rome renouvelle tous les décrets de ses prédécesseurs, suspend de leurs fonctions les clercs concubinaires, et invite les fidèles à ne plus avoir de rapports avec eux. Il y eut quelques résistances, à Paris notamment, mais



l'élan était donné. Les papes et les conciles ne devaient plus s'arrêter avant d'avoir triomphé. La discipline de l'Eglise, relativement au mariage des cleres, fut fixée au 2^e concile œcuménique de Latran, en 1139. Ce concile déclare que les unions contractées avec des femmes par les cleres majeurs (prêtres, diaeres, sous-diaeres) ne sont pas des « mariages » ; en d'autres termes, la qualité de prêtre, diaere, et sous-diaere, devient un empêchement *dirimant* au mariage. Quant aux cleres mineurs, ils pourront continuer à contracter des mariages *valides* ; mais les décrétales du xiii^e siècle obligeront les cleres mariés à se démettre de tous leurs bénéfices.

II. — C'était un premier triomphe ; mais lutter contre les deux principales conséquences du laïcisme, c'est-à-dire contre la simonie et le mariage des cleres, n'était pas suffisant. Sous peine de ne pas voir aboutir la réforme, il fallait lutter contre le principe lui-même. L'avilissement du personnel ecclésiastique venait surtout de la façon dont il était recruté, de la part prépondérante que la féodalité prenait à la nomination des curés, des chanoines, des évêques, et même du pape. Il était nécessaire d'affranchir l'Eglise de ce joug, et de l'arracher à la main-mise de la féodalité. Le parti réformiste le comprit. Il fallait pour cela délivrer d'abord la papauté de la tutelle des barons romains et des empereurs d'Allemagne ; ensuite affranchir les évêques de l'investiture laïque ; soustraire enfin les bénéfices ecclésiastiques à l'appropriation privée. C'était toute une révolution, qui n'effraya ni ne découragea l'éner-



gie du moine Hildebrand, le futur Grégoire VII.

1° Il commença par la papauté. Nicolas II, élu par son influence en 1058, s'était vu opposer un anti-pape par les seigneurs de Tusculum. La lutte avait été sanglante. Pour en éviter le retour, le concile de Rome, en 1059, rendit un décret célèbre, qui réservait l'élection du pape aux cardinaux, c'est-à-dire à la portion du clergé romain qui formait le conseil habituel du souverain pontife, sous le nom de Sacré Collège. L'élection faite devait être soumise pour la forme à l'approbation du clergé et du peuple romains, puis simplement *notifiée* à l'empereur. L'irritation fut grande en Allemagne, mais Nicolas II eut l'habileté de s'assurer l'appui de Robert Guiscard, chef des Normands de l'Italie du Sud, et put renouveler le décret en 1060 et 1061. C'est à partir de ce moment que les cardinaux prirent une situation prépondérante dans la hiérarchie. Le décret de 1059 était excellent en soi, mais incomplet. Nicolas II n'avait pas prévu l'hypothèse où le collège des cardinaux se diviserait. Il y eut au XII^e siècle plusieurs schismes; en 1130, en 1159, des anti-papes furent nommés par la minorité du Sacré-Collège et soutenus par l'empereur. C'est alors que le 3^e concile œcuménique de Latran, en 1179, compléta l'œuvre de Nicolas II, en décidant que seul pourrait être proclamé pape celui qui aurait obtenu les deux tiers des voix des cardinaux électeurs. Ainsi fut libérée la papauté.

2° La lutte contre les Investitures laïques fut, on peut le dire, l'œuvre propre de Grégoire VII. Elle fut peut-être plus difficile que



la lutte destinée à affranchir la papauté. En effet, l'entreprise était plus générale, et la société féodale se sentait plus directement atteinte. Cette société était déjà surexcitée par les décrets relatifs à la simonie et au mariage des clercs ; mais là, on pouvait dire qu'il s'agissait de réformes purement ecclésiastiques, tandis qu'en s'attaquant à l'investiture laïque, on paraissait s'attaquer aux droits mêmes des princes et des barons féodaux. C'est qu'en effet Grégoire VII et les réformistes intransigeants faisaient comme les princes ; ils ne distinguaient pas. En ne se contentant pas de donner une investiture purement temporelle, les princes empiétaient sur le domaine spirituel. En sens inverse, Grégoire VII attaquait l'investiture en bloc, non seulement en tant qu'elle portait sur le spirituel, mais aussi en tant qu'elle portait sur les droits temporels annexés à l'évêché ; il la présentait même comme étant une *hérésie*.

Le synode de Rome de 1075 commença la lutte. Grégoire VII y fit déclarer nulle toute nomination faite par un laïque à une charge ecclésiastique ; tout clerc qui acceptait une nomination ainsi faite devait être censuré. En 1080, il fut décidé que la censure atteindrait le laïque qui aurait donné l'investiture. — Ce fut le signal d'une crise, très violente, en Allemagne et en Italie. Dès 1076, Henri IV prit l'offensive, et dans deux synodes réunis par lui à Worms et à Plaisance, il fit déposer le « faux moine Hildebrand ». Il était soutenu par une grande partie de l'épiscopat allemand. Ce n'est pas ici le lieu de raconter la lutte entre le pape et l'empereur,



lutte qui fut longue, avec des alternatives de succès et de revers. Elle ne prit fin qu'en 1122, sous le pontificat de Calixte II, par le fameux traité connu sous le nom de concordat de Worms. — En France, la lutte fut moins vive, grâce en partie à Yves de Chartres, réformiste modéré, qui aurait voulu réaliser la concorde entre les deux pouvoirs, « sans quoi, disait-il, les choses vont mal ». Yves de Chartres chercha un terrain de conciliation, et il le trouva, en analysant avec clarté l'opération de l'investiture. Voici, très brièvement résumée, quelle doctrine il préconisa : L'investiture, disait-il n'est pas par elle-même une hérésie; ce qui est une hérésie, c'est seulement la « croyance diabolique » que l'investiture confère les droits spirituels. Or, en France, le roi ne peut avoir et n'a pas cette croyance diabolique; il n'entend conférer par l'investiture que les droits temporels. Dès lors, qu'importe le symbole qu'il emploie; que ce soit la crosse ou l'épée, cela ne touche pas au fond des choses. — Je crains ici encore qu'Yves de Chartres n'ait pris ses désirs pour la réalité; il aurait dû ajouter, tout au moins, que l'emploi de la crosse était équivoque. Philippe I^{er} finit par le comprendre, et au début du XII^e siècle, lors de sa réconciliation avec l'Eglise, il renonça à l'investiture par la crosse et par l'anneau. Il renonça même à l'hommage féodal des évêques, condamné au concile de Clermont (1095). Il est vrai que le roi gardait le droit d'autoriser les élections, et par là un moyen de les influencer; la longue opposition que fera plus tard Louis VII, en 1141, à l'élection de Pierre de la Châtre comme archevê-



que de Bourges, en est une preuve.

La querelle des investitures se dénoua donc en France d'une manière pacifique. En Allemagne, elle se dénoua peu après par une distinction, par un dédoublement de l'investiture. L'empereur renonçait à investir par la crosse et par l'anneau; mais en compensation, le pape lui reconnaissait le droit d'investir par le sceptre. Voici en effet en quels termes le concordat de Worms expose cette transaction (1122) : — « Moi, Henri (c'est Henri V qui parle), j'abandonne à Dieu, à ses saints apôtres Pierre et Paul, et à la sainte Eglise catholique toute investiture *par la crosse et par l'anneau*; je concède que, dans toutes les églises de mon royaume et de l'empire, on procédera pour les élections conformément aux canons, et la consécration sera libre. Quant aux domaines et aux droits régaliens de saint Pierre, enlevés depuis le commencement de cette querelle, au temps de mon père et de mon temps, je restitue ceux qui sont en ma possession; j'aiderai fidèlement le pape, afin que ceux que je ne détens pas lui soient restitués... Dans toutes les occasions où l'Eglise romaine demandera mon appui, je serai son allié fidèle. » — Le pape déclarait à son tour : « Moi, Calixte, j'accorde que les élections des évêques et des abbés de Germanie qui dépendent du royaume, aient lieu en ta présence sans simonie et sans violence, afin que, si quelque dissentiment s'élève, d'après le conseil et l'avis du métropolitain et de ses suffragants, tu accordes ton approbation et ton appui au candidat le plus digne. Que l'Élu reçoive de toi *par le sceptre* les biens et les droits royaux



(*regalia*), sans exaction, sauf ce qui sera reconnu appartenir à l'Eglise romaine, et qu'il remplisse les obligations auxquelles il sera légitimement tenu envers toi de ce fait. Dans toutes les parties de l'empire, que l'évêque ou l'abbé consacré reçoive les régales par le sceptre dans un délai de six mois et qu'il remplisse les obligations qui en résultent. J'accorde une paix sincère à ceux qui ont été tes partisans au cours de cette querelle. »

A la suite de ce succès, le pape opéra, dans l'élection des évêques, une réforme analogue à celle qu'avait faite le décret de 1059 pour la papauté. Sous Urbain II déjà, les conciles avaient introduit une législation plus sévère sur les conditions requises pour être élu. L'épiscopat devenait ainsi, ce qu'il est resté, le terme ordinaire du sacerdoce. Le pape, chargé de tenir la main à l'observation de ces règles, acquiert alors une sorte de surveillance générale sur les élections épiscopales, beaucoup plus active qu'autrefois. En outre, entre le concordat de Worms et le 4^e concile de Latran (1215), le collège électoral des évêques tend à se resserrer : les chanoines de l'église cathédrale y prennent une part de plus en plus prépondérante; les autres électeurs sont progressivement éliminés, et le 4^e concile de Latran finit par donner aux chanoines un droit *exclusif*. — Ces deux réformes tendaient à mettre l'épiscopat hors de la mainmise des laïques. On tomba peut-être dans un excès inverse, en ce sens que l'évêque se trouva placé dans une sorte de dépendance vis-à-vis des chapitres cathédraux; ce fut une source de conflits fréquents.



3° Par ses décrets, Grégoire VII n'avait pas visé seulement les investitures épiscopales ; il avait visé aussi l'appropriation privée des églises. Sur ce dernier point, la résistance des laïques fut encore plus acharnée ; car leurs intérêts étaient menacés directement. Les papes furent obligés de renoncer à une partie de leur programme, et de tourner la difficulté par une distinction. Cette distinction, qui reçut sa forme finale sous Alexandre III et triompha après 1160, consistait à substituer au *dominium*, c'est-à-dire au droit de propriété des laïques sur les églises, un autre droit moins important : le *jus patronatus* ou droit de patronage. Du *dominium* ou propriété, les laïques avaient fait découler le droit de percevoir les dîmes et les droits curiaux, et de nommer les desservants. Après 1160, ils durent renoncer (sauf exception) à la perception de la dîme et des droits curiaux, et ils n'eurent plus que le droit de présentation, c'est-à-dire le droit de désigner le clerc qu'ils désiraient voir investi. Le clerc présenté sera institué par l'évêque ; c'est de lui seul qu'il tiendra ses pouvoirs, conformément à la logique des choses. Les laïques toutefois conservaient avec le *jus patronatus* un droit considérable, qui devait par la suite amener de nouveaux abus.

§ III. — APOGÉE DU POUVOIR PONTIFICAL

On voit qu'il avait fallu près d'un siècle aux souverains pontifes pour parvenir à arracher l'Église à la féodalité et pour reprendre le domaine usurpé par la mainmise laïque. Dans cette longue « lutte pour la vie » contre les pouvoirs politiques, la papauté n'atteint pas à son tour dépassé son domaine et



« empiété » sur les droits de la société civile ? A travers les résistances qu'elle rencontrait, les obstacles qu'on lui suscitait dans son œuvre de réforme, n'a-t-elle pas été entraînée par la nécessité plus loin qu'elle n'aurait dû, non seulement *en fait* (ce qui s'expliquerait par les circonstances), mais aussi (ce qui est plus important) *en droit* ? Pour répondre à cette question, nous n'aurons pas à abandonner le terrain historique; car le pape Grégoire VII et ses successeurs ont précisément émis sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat une doctrine qu'il est indispensable de connaître.

I. — Pour la bien saisir, il importe de faire une distinction capitale trop souvent négligée par les historiens. Dans leurs rapports avec l'Eglise, les rois chrétiens ont une double qualité : ils sont chrétiens et ils sont chefs d'Etat. — Comme chrétiens, ils sont naturellement soumis aux mêmes obligations morales que les autres fidèles. S'ils commettent des crimes, ils doivent encourir les mêmes châtimens : leur rang ne peut pas les y soustraire. Par suite, les rois adultères, ou spoliateurs des biens de l'Eglise, ou meurtriers des clercs, doivent être excommuniés comme le dernier de leurs sujets. Sur ce point d'ailleurs, on ne peut reprocher aux papes du moyen âge d'avoir failli à leurs devoirs. Philippe I^{er}, Philippe-Auguste, sans compter les grands seigneurs, furent excommuniés pour crime d'adultère; plusieurs empereurs d'Allemagne, pendant la querelle des investitures, comme spoliateurs de l'Eglise; Boleslav de Pologne, comme meurtrier de saint Stanislas (1079); Henri II d'Angleter-



re et Raymond VI, comte de Toulouse, comme instigateurs des meurtres de Thomas Becket et de Pierre de Castelnau. Dans ces divers cas, c'était une question pénitentielle et non une question politique que le pape avait à trancher. Comme le dit Innocent III, le pape s'occupait du péché et non de la souveraineté : *decernabat de peccato, non judicabat de feudo.*

Mais parfois le pape allait plus loin. Quand l'excommunication ne suffisait pas, il jetait l'interdit sur le royaume des coupables. Alexandre III le jeta ainsi sur l'Ecosse, en 1180 ; Innocent III, sur la France, en 1200, sur l'Angleterre et sur le comté de Toulouse, en 1208. Les cérémonies du culte étaient alors suspendues, les portes des églises étaient fermées, les cloches restaient silencieuses. Il n'était pas rare de voir les populations exaspérées forcer les princes récalcitrants à se faire absoudre. Le pape pouvait aussi *déliar* les sujets d'un souverain du serment de fidélité vis-à-vis de leur prince, comme le firent Grégoire VII en 1076 à l'égard de l'empereur Henri IV, et Innocent III en 1208 à l'égard du comte de Toulouse, Raymond VI. Il pouvait même aller jusqu'à prononcer la *déposition*, comme le firent les mêmes papes à l'égard d'Henri IV, en 1080, et de Jean-sans-Terre en 1212; etc. Dans ces divers cas, quel que fût le motif de la mesure prise, il est bien certain que le pape atteignait dans le roi, non seulement le chrétien, mais le chef d'Etat. La question se compliquait alors, et touchait aux rapports mêmes des deux puissances temporelle et spirituelle.



II. — Sur ce dernier point, depuis Grégoire VII jusqu'à Boniface VIII, les papes ont professé une théorie très nette, connue sous le nom de *théorie du pouvoir direct* de l'Eglise sur l'Etat, théorie aujourd'hui abandonnée, mais qui fut admise au moyen âge. La voici telle qu'elle ressort des bulles et des écrits de Grégoire VII, d'Innocent III, et de Boniface VIII, les trois papes qui l'ont exposée avec la plus grande hardiesse et le plus d'intransigeance.

« La Société, disent-ils, est gouvernée par deux glaives : l'un, spirituel, l'autre, temporel, qui doivent être tous deux au service de l'Eglise de Jésus-Christ. L'Eglise tient elle-même l'un de ces glaives, l'autre est tenu par les rois aussi longtemps que le pape le commande ou le tolère. Les rois en effet empruntent leur pouvoir à l'Eglise qui les salue, comme la lune emprunte sa lumière au soleil ; ils ne possèdent leurs royaumes que comme des fiefs qu'ils tiennent de Dieu, que l'Eglise représente sur la terre. La papauté, qui gouverne les âmes et a pouvoir dans le ciel, est supérieure à la royauté, qui ne gouverne que les corps et n'a de pouvoir que sur la terre. La papauté peut donc retirer à la royauté son glaive (c'est en cela que consiste le *pouvoir direct* de l'Eglise sur l'Etat). Mais ce glaive une fois retiré, le pape ne peut ni le tenir lui-même, ni le détruire, parce que l'autorité temporelle est d'institution divine. Les chefs d'Etat par suite ne peuvent pas être absorbés par l'Eglise. Au contraire, le pape souhaite qu'entre le Sacerdoce et l'Empire, comme entre l'âme et le corps, il y ait une union intime, union « qui assurerait, avec la prospérité de l'Em-



pire, la liberté de l'Eglise; avec la tranquillité des corps, le salut des âmes; avec les droits du clergé, ceux de l'Etat. »

Cette doctrine ne conduit pas, comme on l'a dit souvent, à l'absorption du pouvoir civil par le pouvoir spirituel, autrement dit à la *théocratie*. On ne peut pas dire que les papes aient voulu transformer la chrétienté en une monarchie universelle, dont ils auraient été les rois. On peut tout au plus dire qu'ils auraient voulu rattacher tous les royaumes chrétiens au Saint-Siège par une sorte de lien féodal, qui aurait maintenu leur subordination sans détruire leur indépendance. Cette sorte de fédération était tout à fait dans les idées de l'époque. — Ainsi s'expliquent le couronnement de l'empereur par le pape, l'excommunication pour causes politiques, l'interdit jeté sur des royaumes, la suspension du serment de fidélité, la déposition des rois, et même l'intervention du pape dans les affaires intérieures des Etats, par exemple comme arbitre entre un roi et ses sujets, comme médiateur entre deux princes ennemis, ou comme juge entre deux compétiteurs au trône. Mais dans cet ordre d'idées, ce qu'il y a de plus caractéristique, c'est le fait, plusieurs fois répété, de princes venant offrir au pape leurs domaines ou leurs couronnes, pour les recevoir ensuite de lui à titre de fiefs. Ces princes devenaient ainsi de véritables vassaux du Pape, qui acquérait sur eux tous les droits d'un suzerain. Le premier exemple paraît avoir été donné par la célèbre comtesse Mathilde de Toscane, qui fit hommage de tous ses alleux au pape Grégoire VII. Cet exemple fut suivi par le comte de Subs-



tation et Magueionne (1088), par don Pédre II, roi d'Aragon (1264), par Sancho 1^{er}, roi de Portugal, par Jean-sans-terre, qui ofrit en 1213 l'Angleterre au pape, etc.

Tout cela augmentait la puissance pontificale à l'égard des princes. Elle augmentait en même temps à l'égard de l'Eglise. Au xiii^e siècle, avec Innocent III, on arrive au moment précis où elle atteint son apogée. Le pape est alors le souverain des domaines de saint Pierre, le suzerain des rois, le chef spirituel de la chrétienté entière. Il a une situation exceptionnelle, unique au monde ; il apparaît bien réellement comme le représentant de Dieu sur la terre, comme le « vicaire du Christ » (titre pris par Innocent III).

§ IV. — APOGÉE DU DROIT CANON
ET DE LA JURIDICTION ECCLÉSIASTIQUE

I. — Au xii^e siècle, se place également l'apogée du droit canonique et de la juridiction ecclésiastique. Le droit canonique devient partie intégrante du droit civil. Il n'est plus besoin d'ordonnances spéciales des rois pour sanctionner les canons, comme le faisait jadis Charlemagne par ses capitulaires ; ils sont obligatoires *de plano* pour les fidèles, sans intervention du pouvoir séculier. Il y a bien quelquefois des conflits, des résistances de la part des rois et des seigneurs ; mais en principe, ils doivent respecter le droit canonique. C'est d'ailleurs le droit qu'appliquent les juridictions ecclésiastiques dans toutes les matières de leur compétence. À la fin du xi^e siècle, ce droit formait déjà un ensemble considérable ; mais il devait sous l'influence de



plusieurs canonistes éminents, tels que Pierre Lomhard et Gratien, entrer au XII^e siècle dans une phase particulière de grandeur, pour aboutir avec Grégoire IX à la codification *officielle*. Cette codification, commencée en 1234, fut complétée à diverses reprises, et s'acheva au XVI^e siècle, par la constitution définitive du *Corpus juris canonici* (1582).

II. — La juridiction ecclésiastique atteint son maximum de développement dès le règne de Philippe-Auguste. A l'origine, on l'a vu, elle appartenait aux évêques seuls; mais à cette date, elle appartient aussi aux archidiaques, aux archiprêtres, aux chapitres cathédraux, aux abbés de monastères, etc. Les uns et les autres la font exercer par des délégués, qui prennent vers 1170 le nom d'*officials*, d'où le nom d'*officialités* généralement donné (encore aujourd'hui) aux cours d'Eglise.

La compétence des officialités est désormais double. Elle est à la fois *ratione personæ*, c'est-à-dire s'étend à certaines personnes, quelle que soit la nature du procès, et *ratione materiæ*, c'est-à-dire s'étend à certaines matières, quelles que soient les personnes en cause. — *Ratione personæ*, elle s'applique d'abord à tous les clercs, et même aux simples tonsurés, quelle que soit la nature de l'affaire, à moins qu'il ne s'agisse de matières *féodales*, auquel cas la compétence *ratione materiæ* des justices seigneuriales ou royales primait la compétence *ratione personæ* des cours d'Eglise. On appelait le privilège de n'être justiciable que des officialités : privilège du *for* ecclésiastique. Beaucoup d'individus se faisaient alors ton-



surer, simplement pour en jouir. Cela s'explique par la supériorité de la justice ecclésiastique sur la justice féodale, qui était passablement barbare. Aux clercs, il faut ajouter les veuves, les orphelins, les croisés, les écoliers des Universités; mais ces diverses personnes pouvaient, ce qui était interdit aux clercs, accepter la compétence des cours séculières. Pour elles par suite, le privilège du for était un véritable privilège, simplement offert; pour les clercs au contraire, à l'idée de privilège se mêlait une idée de discipline, qui en était l'origine première, comme nous l'avons vu précédemment.

Ratione materiæ, la compétence des cours d'Église s'étendait à diverses causes, à raison de leur nature, sans qu'on eût à se préoccuper de la qualité des parties; par conséquent, elle s'appliquait aux *laïques* aussi bien qu'aux clercs: c'est une compétence nouvelle que nous n'avons pas encore rencontrée (en dehors des causes purement *spirituelles*). On peut ranger sous trois chefs les causes diverses dont pouvaient connaître les officialités *ratione materiæ*: — 1° d'abord les causes *spirituelles*, c'est-à-dire celles qui sont relatives à la foi, aux sacrements, aux vœux, à la discipline ecclésiastique: cela allait de soi; le *marriage* notamment, chose logique dans une société entièrement chrétienne, était alors régi exclusivement par le droit canon et justiciable uniquement des cours d'Église; — 2° certaines causes *civiles*, se rattachant au mariage (fiançailles, séparation de corps, légitimité des enfants), aux propriétés ecclésiastiques (bénéfice, franche



aumône, dîme), au testament, qui jusqu'au xiv^e siècle fut un acte beaucoup plus religieux que civil, enfin aux conventions affirmées sous *serment*, ce qui offrait aux laïques un moyen facile de s'assurer le bénéfice de la juridiction ecclésiastique; — 3^e certaines causes *criminelles*, notamment les crimes commis dans les lieux saints, et la violation de diverses prohibitions faites par l'Eglise dans un intérêt général, telles que la prohibition du prêt à intérêt, ou ces interdictions de combattre, destinées à limiter les guerres seigneuriales et qu'on appelle la *paix de Dieu* et la *trêve de Dieu*. — Plusieurs de ces crimes étaient également réprimés par les juridictions laïques; pour ces derniers, il y avait donc à la fois des peines canoniques et des peines séculières.

Les peines *canoniques*, qui étaient alors sanctionnées par le pouvoir civil, consistaient surtout : dans des pénitences plus ou moins longues; dans l'obligation de faire des pèlerinages, à Saint-Jacques-de-Compostelle en Espagne ou à Jérusalem, par exemple; dans l'emprisonnement, infligé notamment aux hérétiques; dans des amendes, consacrées à des œuvres pies; enfin dans l'*excommunication*, qui était devenue au xiii^e siècle beaucoup trop fréquente, et qui s'appliquait à des catégories entières de délits, sans compter les cas où elle était prononcée abusivement pour des motifs politiques ou des causes futiles. Mais l'Eglise refusa toujours d'admettre dans le droit canonique la peine de mort et les mutilations, dont le droit séculier était alors prodigue; c'est le principe que les canons formulaient en ces termes : *Ecclesia abhorret a*



sanguine. Le droit canonique prohibait également l'emploi de la *torture* pour arracher des aveux aux accusés. Ce « moyen de preuve », que l'influence du droit romain, qui l'admettait, avait fait renaître devant les cours laïques, où il prit un développement inouï, ne fut accepté que par un seul tribunal ecclésiastique, un tribunal d'exception, l'*Inquisition*, qui s'introduit au xiii^e siècle à côté de la juridiction ordinaire, et dont il faut voir l'origine.

III. — L'objet principal de l'*Inquisition* fut de rechercher et de réprimer l'*hérésie*, crime consistant à professer en matière de dogme des opinions erronées condamnées par l'Église. Jusqu'en 1184, rien de spécial ne fut édicté en cette matière par les conciles ou par les papes. Le cas d'*hérésie* rentrait dans la compétence des officialités épiscopales, qui en connaissaient en suivant leur procédure criminelle ordinaire. En 1184, en face des progrès inquiétants faits par l'*hérésie* albigeoise et des excès auxquels les hérétiques se livraient dans le Midi de la France, le pape Lucius III, au concile de Vérone, rendit un décret ordonnant aux évêques d'envoyer des commissaires dans les localités où ils soupçonneraient la présence d'hérétiques, afin d'y faire une *enquête* (en latin : *inquisitio*). Ce décret fut le point de départ d'une procédure nouvelle, dite « inquisitoriale d'office » ; les commissaires envoyés par les évêques peuvent être regardés comme les premiers inquisiteurs, inquisiteurs ou enquêteurs *épiscopaux*. Un peu plus tard, en 1198, Innocent III envoya lui-même dans le Languedoc plusieurs légats, chargés du même soin ; ils peuvent être à leur tour regardés comme les



premiers inquisiteurs *pontificaux*. Mais l'institution ne fut pas organisée de suite. En 1215, le quatrième concile de Latran, tout en édictant des peines plus sévères contre les hérétiques, confia encore aux évêques le jugement de leurs causes. En 1229, après le traité de Meaux, qui mettait fin à la guerre contre les Albigeois, le concile de Toulouse détermina d'une façon plus précise le fonctionnement de l'inquisition épiscopale; mais c'était toujours l'évêque ou son official qui prononçait. — Ce n'est qu'en 1233 que Grégoire IX confia la recherche des hérétiques aux Dominicains, pour l'exercer au nom du pape et d'une façon permanente. L'inquisition reçut alors l'unité qui lui manquait et devint distincte de la justice ecclésiastique ordinaire. Elle eut ses centres particuliers : le centre le plus important était établi à Carcassonne; d'autres à Toulouse et à Alby.

Les fonctions des inquisiteurs consistaient surtout à interroger les prévenus et à recueillir les dépositions des témoins, en un mot à faire l'*enquête*. Pour rendre le jugement, ils devaient consulter une sorte de *jury*, composée d'ecclésiastiques et de légistes, et prendre l'avis de l'évêque. Ils formaient donc une juridiction particulière, un tribunal d'*exception*, comme on dit, connu sous le nom de *Saint-Office*. La procédure de ce tribunal différait sur plusieurs points de la procédure ordinaire des officialités. Elle était plus dure; ainsi le ministère des avocats était prohibé, et l'emploi de la torture autorisé (par Innocent IV). — Les peines qui pouvaient être prononcées consistaient : d'abord, dans l'abjuration publique ou acte de foi (*auto da fe*),



et dans les déchéances portées par les conciles et par les ordonnances royales ; puis dans les pénitences canoniques ordinaires, et spécialement dans l'*emmurement* (c'est-à-dire l'emprisonnement), soit temporel, soit perpétuel. Mais les *cleres* convaincus d'hérésie et les laïques *relaps* (ceux qui avaient déjà été condamnés une première fois) étaient de plus livrés au juge séculier, qui leur infligeait les peines séculières, c'est-à-dire le supplice du feu (inventé par Robert le Pieux) et la confiscation des biens. Le célèbre jurisconsulte Beaumanoir, en 1283, le dit très nettement : « En tel cas doit aidier le laie justice à sainte Eglise ; car quant aucuns est condamné comme bougres (hérétique), par l'examination de sainte Eglise, sainte Eglise le doit abandonner à la laie justice ; et le justice laie le doit ardoir (brûler), parce que le justice spirituel ne doit nului metre à mort (xi, 2). » Quant aux confiscations, appelées *incours* (*incursus*), elles étaient faites au profit des princes séculiers, par les soins de leurs baillis et de leurs sénéchaux. Les princes séculiers étaient donc intéressés à brûler le plus possible d'hérétiques pour augmenter le produit des confiscations ; et le dominicain Renaud de Chartres, inquisiteur à Toulouse, révèle, dans une lettre adressée vers 1255 à Alphonse de Poitiers, les crimes de certains de ses officiers, livrant au bûcher des hérétiques qui avaient été condamnés seulement à la prison perpétuelle.

IV. — D'après ce qui précède, on voit que les cours d'Églises et les cours séculières pouvaient, selon les circonstances, être appelées



à connaître des mêmes faits, et qu'en tous cas, comme l'observe Beaumanoir, elles devaient « s'entraider » mutuellement. Elles vécut en assez bonne intelligence, en France, jusqu'au début du XIII^e siècle; mais à partir de ce moment, l'harmonie cesse. Les rois et les barons trouvent que la compétence des officialités est devenue trop étendue; que les excommunications qu'elles prononcent sont par trop fréquentes; que les laïques leur soumettent leurs causes avec trop d'empressement et désertent ainsi leurs propres justices. Dès lors, ils entament contre elles une campagne hostile, tantôt sourde, tantôt ouverte, qui se poursuit pendant tout le XIII^e siècle avec des alternatives de succès et de revers pour la juridiction ecclésiastique, et qui finit plus tard par en amener la décadence. Cette campagne avait débuté en Angleterre sous le règne tyrannique d'Henri II Plantagenet (1154-1189), l'instigateur du meurtre de Thomas Becket; elle s'étendit à la France sous le règne de Philippe-Auguste. On voit alors se former entre les barons des coalitions spécialement dirigées contre les officialités.

En 1204 notamment, des seigneurs coalisés se plaignirent au roi que les cours d'Eglise attiraient à elles les causes féodales, et leur faisaient perdre ainsi toute justice sur les fiefs relevant d'eux. En réponse à ces griefs, Philippe Auguste enjoignit aux officialités de s'abstenir de connaître des procès en matière féodale. Il apporta aussi (1204, 1210, 1214) quelques restrictions au privilège des clercs et des croisés en matière criminelle. De son côté, le quatrième concile de Latran (1215)



s'efforça de remédier à l'abus des excommunications.

Mais ces diverses mesures ne diminuaient pas la compétence des officialités, et les laïques s'obstinaient à les préférer aux cours seigneuriales. Aussi en 1225, les seigneurs, réunis à Melun auprès de Louis VIII, se plaignent de nouveau des empiètements des cleres; cette fois, ce n'était plus des causes féodales qu'il s'agissait, mais des causes mobilières des laïques. Le roi n'ayant pris aucune décision, les principaux seigneurs de l'Ouest formèrent une nouvelle conjuration. A leur tête, se plaçait Pierre de Dreux, comte de Bretagne, qui se fit remarquer dans toute cette affaire par une passion et une âpreté telles qu'elles lui valurent le surnom de *Pierre Mauclère*. Pierre Mauclère assemble à Redon les seigneurs de Bretagne, et leur fit jurer de ne plus tenir compte des excommunications, et de faire tous leurs efforts pour enlever aux cours d'Eglise la connaissance des questions relatives aux dîmes, aux testaments, à l'usure, et aux conventions confirmées par serment. Excommunié par les prélats bretons, il exila les évêques de Rennes, de Tréguier, de Saint-Brieuc. Honorius III et surtout Grégoire IX, savant canoniste, ne pouvaient pas laisser passer de pareilles prétentions sans les condamner. Les bulles de condamnation rencontrèrent naturellement beaucoup d'adhésions chez les justiciables des seigneurs, mais provoquèrent de la part de ces derniers une vive résistance, qui s'affirma dans une assemblée tenue à Saint-Denis en 1235, et que saint Louis semble avoir partagée dans une certaine mesure : c'est du



moins ce que lui reproche Grégoire IX, dans une lettre qu'il lui adressa à la suite de l'assemblée de Saint-Denis. Cette lettre changea-t-elle les dispositions du roi, en lui faisant comprendre dès lors la nécessité des *concordats*, c'est-à-dire des conventions synallagmatiques, pour régler les questions litigieuses entre les deux puissances spirituelle et temporelle ? Ce point est resté obscur; toujours est-il que pendant dix ans, le conflit parut assoupi.

Ce fut l'empereur d'Allemagne, Frédéric II, qui le raviva. En 1245, il était en pleine guerre avec le pape Innocent IV, et lui cherchait partout des ennemis. Exploitant habilement l'hostilité des barons français contre les officialités, il leur écrivit plusieurs lettres, en 1245 et 1246, dans lesquelles il se présentait comme le champion du pouvoir séculier contre la juridiction ecclésiastique. Ces excitations finirent par porter leurs fruits. Vers la fin de 1246, les principaux seigneurs français formèrent une ligue nouvelle, et prétendirent réduire la compétence des officialités, à l'égard des laïques, aux seules causes de mariage, d'usure, et d'hérésie. La réponse du pape ne se fit pas attendre : le 4 janvier 1247, il excommunia les confédérés, et en outre tous ceux qui d'une façon quelconque entraveraient l'exercice de la juridiction ecclésiastique dans les matières qui, « d'après le droit ou la coutume », seraient de sa compétence. Saint Louis ni ses frères ne prirent aucune part à cette dernière conjuration des seigneurs, bien que saint Louis eût alors avec Innocent IV quelques difficultés. Mais saint Louis était un esprit à la fois



pondéré et prudent, et, « grâce à son habileté jointe à la modération du clergé et au désir de conciliation du pape », il réussit, dit le chroniqueur Mathieu Paris, « à étouffer la conspiration » fomentée par Frédéric II.

Après la crise de 1247, la lutte cessa d'être générale, et ne persista plus que dans certaines régions. En 1254, il y eut comme une sorte de recrudescence, et saint Louis jugea utile d'intervenir. Il conclut avec Alexandre IV et Clément IV, en 1258 et 1268, de véritables concordats, qui donnaient en partie satisfaction aux seigneurs. Il se produisit alors une accalmie. Philippe-le-Hardi suivit la politique de son père, et sous son règne les conflits furent rares. — Le roi de France avait donc réussi, vers la fin du XIII^e siècle, à maintenir un certain équilibre entre les prétentions des clercs et celles des barons. Mais, avec Philippe-le-Bel, les temps sont venus où le roi, se substituant aux seigneurs, va conduire lui-même la lutte contre le pouvoir ecclésiastique; et cette fois, la lutte va s'élargir. Débordant le terrain judiciaire, elle s'étendra aux rapports mêmes des deux puissances.



QUATRIÈME CONFÉRENCE

L'ÉGLISE ET LA FÉODALITÉ

DEUXIÈME ÉPOQUE (xiv^e et xv^e siècles)

La période que nous abordons maintenant commence à l'avènement de Philippe-le-Bel et se termine à celui de François I^{er}. C'est l'époque où la féodalité décline; où, sous l'action de jour en jour plus énergique de la royauté, la France se reconstitue à la fois territorialement et politiquement; où la monarchie toutefois est encore « tempérée »; mais où divers symptômes font présager qu'elle finira par devenir *absolue*. L'un de ces symptômes, le plus net peut-être, est l'attitude que la royauté prend désormais vis-à-vis du pouvoir spirituel en général et du pouvoir pontifical en particulier. Avec Philippe-le-Bel, elle prétend s'émanciper complètement de l'espace de contrôle que l'Église exerçait alors sur les princes; elle force le pape à renoncer à la théorie du pouvoir *direct* de l'Église sur l'État. Sous les successeurs de Philippe-le-Bel, elle va plus loin: elle s'efforce d'établir le « pouvoir direct » de l'État sur l'Église, à la fois pratiquement et dogmatiquement. Elle y parvient en partie, grâce d'abord au séjour des papes à Avi-



gnon, grâce surtout au désordre matériel et moral causé par le grand schisme d'Occident, puis par le concile de Bâle. C'est précisément ce concile de Bâle qui rendra possible la promulgation par Charles VII, en 1438, de l'acte connu sous le nom de *Pragmatic Sanction* de Bourges, lequel troubla l'Eglise de France pendant trois quarts de siècle. Cette agitation ne cessa qu'après la conclusion du concordat de 1516, qui devait inaugurer une période nouvelle dans les rapports de l'Eglise et de la monarchie française. Tels sont en résumé les faits que nous allons maintenant raconter en détail.

§ I. — CONFLITS ENTRE PHILIPPE-LE-BEL
ET BONIFACE VIII.

Au moment où Philippe-le-Bel monta sur le trône (1285), la lutte entre les seigneurs laïques et les justices ecclésiastiques, qui avait agité à diverses reprises le XIII^e siècle, était entrée, grâce à saint Louis, dans une période d'accalmie. Mais le nouveau roi ne ressemblait en rien à son aïeul. Il était d'un caractère arrogant, emporté, sans scrupules. Il était de plus entouré de *légistes*, imbus des théories despotiques du droit romain, et cherchant déjà à les réaliser dans la pratique. Aussi la lutte recommença-t-elle, et de suite prit un caractère agressif de la part du roi et de ses officiers. Un certain nombre d'ordonnances, restreignant la compétence des officialités, avaient déjà soulevé les protestations de plusieurs conciles (Mâcon, 1286 ; Arles, 1288, etc.), lorsque Boniface VIII fut élu pape



(1294). La crise allait devenir plus grave et changer de nature.

I. — Le nouveau pape était d'un caractère aussi passionné que celui du roi. Un heurt était fatal entre eux. Il se produisit en 1296, à l'occasion d'une levée d'impôt faite par Philippe-le-Bel sur le clergé sans le consentement du souverain pontife. Or, d'après le droit canonique, ce consentement était nécessaire; Philippe-le-Bel lui-même avait déjà demandé à Nicolas IV, en 1288, et obtenu de lui la levée d'un décime ecclésiastique pendant trois ans. Boniface protesta vivement par la bulle *Clericis laicos* (1296), qui n'était pas personnelle au roi de France et visait aussi le roi d'Angleterre. Il y défendait à tout clerc de payer et à tout laïque de percevoir sur les biens ecclésiastiques un impôt non autorisé par le Saint Siège. Il n'y avait pas là quant au fond d'innovation : Boniface VIII ne faisait que répéter ce qu'avaient déjà dit Alexandre III, Innocent III, Alexandre IV, le 3^e et le 4^e conciles de Latran, ce que disaient tous les auteurs coutumiers du temps, Beaumanoir entre autres. Mais le style énergique de la bulle et sa sanction sévère irritèrent Philippe-le-Bel. Il prit des mesures de représailles, menaça de s'allier aux Colonna avec lesquels le pape était alors en guerre à Rome, et l'obligea ainsi à transiger. Par la bulle *Etsi de statu* (juillet 1297), Boniface déclara que la bulle *Clericis laicos* ne faisait point obstacle à la perception par les princes laïques des droits féodaux ou censuels qui pourraient, d'après les coutumes, grever les terres ecclésiastiques, ni à la réception des dons volontaires ou des prêts



d'argent que les prélats consentiraient, ni même à la levée de taxes sur le clergé si une nécessité urgente y contraignait le roi de France pour la défense de son royaume. Il y avait là trois restrictions : les deux premières étaient conformes aux principes; la troisième constituait une importante concession faite à Philippe-le-Bel. Le roi adoucit de son côté les mesures qu'il avait prises; et le conflit parut apaisé.

II. — Il devait bientôt renaître. Philippe-le-Bel n'avait pas cessé ses entreprises contre la juridiction ecclésiastique. Pour forcer les évêques à céder, il saisissait leur temporel. Il commettait encore divers autres abus, que les synodes de Saintes, Autun, Ronen, Bayeux, Compiègne, lui reprochaient vainement depuis trois ans. Boniface VIII intervint à son tour. Il le fit de nouveau en ces termes sees qui exaspéraient le roi et dont il ne semblait pas se rendre compte. Il eut de plus le tort d'employer comme négociateur et légat en France, un prélat attler, Bernard Saisset, qu'il venait de nommer évêque de Pamiers, et qui, en sa qualité de Languedocien, était antipathique à Philippe. — En 1301, après une enquête menée par eux, les conseillers du roi réussirent à impliquer le légat, coupable tout au plus de paroles imprudentes, dans un complot imaginaire de trahison, et le firent traduire devant une assemblée de prélats et de barons, réunie à Senlis. Le légat se défendit avec énergie, excipia de son privilège de clergie, et invoqua l'incompétence de l'assemblée, qui en droit n'était pas douteuse. Philippe-le-Bel, n'osant passer outre, envoya à Boniface un mémoire



absolument mensonger, rédigé par Guillaume de Nogaret, dans lequel il accusait Bernard Saisset de toutes sortes de crimes, et demandait que le pape lui enlevât le privilège de clergie, pour le livrer au bras séculier. — Le pape, comme il fallait s'y attendre, trouva l'accusation suspecte, refusa, et adressa au roi la célèbre bulle *Ausulta fili carissime* (déc. 1301), où il énumérait tous les griefs qu'avaient contre lui le peuple et le clergé de France. En même temps, par une autre bulle, il convoquait à Rome, pour le 1^{er} novembre 1302, un concile de prélats français, chargé : 1° de juger Bernard Saisset ; 2° de connaître « des excès, fautes, injustices et dommages », dont le roi de France s'était rendu coupable envers le clergé ; 3° d'aviser « à la conservation de la liberté ecclésiastique, à la réforme du royaume, et à la correction du roi ». Philippe était cité à comparaître devant ce concile.

Boniface VIII dépassait ici, non sans doute sur tous les points, ni autant qu'on l'a voulu dire, mais d'une façon indéniable cependant, les limites naturelles du pouvoir spirituel. Il lui appartenait bien de défendre l'Église contre les entreprises royales, par l'excommunication s'il le fallait. Il n'avait même pas besoin de délier les sujets du roi de l'obéissance à l'égard de ces actes ; car le droit positif de l'époque reconnaissait formellement ce principe de droit naturel que les ordres contraires à la foi ou à la morale ne peuvent obliger en conscience (Beaumanoir, XLIX, 6). Mais il ne lui appartenait pas de « réformer le royaume » en matière temporelle, ni de citer un prince devant un



concile pour y répondre de son administration. De plus, Boniface VIII, par les termes vagues qu'il employait, semblait ne plus s'en tenir à la distinction si claire d'Innocent III, entre le *peccatum* et le *feudum*, entre le péché et la souveraineté. Il affirmait d'une façon générale la prééminence du pape sur les princes : « Dieu nous a établi sur les rois et les royaumes », et paraissait donner des ordres à Philippe-le-Bel plutôt comme un supérieur politique que comme un chef religieux. Toutefois, cinquante ans plus tôt, sous saint Louis, la bulle *Ausculta fili*, rédigée d'une façon assez touchante, n'eût produit qu'une protestation de principe; au début du xiv^e siècle, elle fit passer le conflit à l'état aigu.

Les légistes, qui n'admettaient au-dessus du roi aucune supériorité, s'emparèrent de l'allégation de Boniface VIII et s'appliquèrent à en tirer parti. Parmi eux, se distinguaient surtout le chancelier actuel et le chancelier futur de Philippe-le-Bel, Pierre Flotte et Guillaume de Nogaret. A leur instigation, le roi se hâta de réunir à Paris, pour lui soumettre son différend avec le pape, cette assemblée de prélats, de barons, et de députés des bonnes villes, qu'on s'accorde à regarder comme les premiers Etats généraux de France (avril 1302). Mais comme il était à craindre que la bulle *Ausculta fili* ne fit sur l'assemblée une impression plus favorable que défavorable à Boniface VIII, Pierre Flotte se chargea de la résumer à sa façon. Au lieu d'une longue bulle de trois cents lignes, souvent assez vague, il lut à l'assemblée deux courtes pièces, de sept à huit lignes chacune, qui cons-



tittuaient deux faux. La première, qui commençait par les mots *Deum time*, était censée être la bulle; elle dénaturait la pensée du pape avec une remarquable mauvaise foi. « Sache, lui faisait-on dire au roi, que tu nous es soumis dans les choses spirituelles et temporelles. La collation des bénéfices ne t'appartient en aucun cas. Si tu as la garde de ceux qui sont vacants, tu dois réserver les fruits au successeur. Si tu en as conféré, nous déclarons la collation nulle, et nous la révoquons; et nous réputons hérétiques ceux qui croient le contraire. » La véritable bulle *Ausculta fili* affirmait simplement la subordination du roi au pape, sans spécifier s'il s'agissait du spirituel ou du temporel, se plaignait de l'abus et du mauvais emploi des régales, sans en nier le principe, déclarait que le roi ne pouvait conférer de bénéfices ecclésiastiques sans l'autorisation expresse ou tacite du pape, dont le droit était évidemment supérieur au sien, et ajoutait enfin que tous ceux qui affirmaient le contraire allaient « contre la vérité »; de là à l'imputation d'hérésie, il y avait loin. — D'un autre côté, le roi était censé avoir répondu à Boniface VIII de la façon injurieuse que voici : « Que ta très grande fatuité sache qu'en matière temporelle, nous ne sommes soumis à personne. La collation des églises et bénéfices vacants nous appartient par droit royal, ainsi que leurs revenus. Les collations faites et à faire par nous sont valides pour le passé et pour l'avenir, et nous défendrons contre tous et virilement ceux à qui nous les avons faites. Ceux qui pensent autrement, nous les réputons fats et fous. »



— Telle est la traduction des deux pièces apocryphes, sur lesquelles les Etats généraux de 1302 furent appelés à se prononcer. On sait que l'effet désiré fut atteint : trompée par la manœuvre des légistes, l'assemblée de Paris donna une entière adhésion aux théories de Philippe-le-Bel. A son tour, elle dépassait la limite; car si l'affirmation du roi concernant l'indépendance de sa couronne était conforme au droit, il n'en était pas de même de l'affirmation relative à la collation des bénéfices, laquelle prise dans sa généralité était certainement excessive.

Boniface VIII, surpris par l'attaque, voulut, dans une réponse qui fut faite en présence des cardinaux, expliquer en quel sens il entendait la subordination des princes séculiers au Saint-Siège. Il déclara, cette fois avec précision, que le « souverain pontife, à qui appartient le pouvoir spirituel, ne veut en aucune façon usurper le pouvoir temporel, lequel appartient au roi; que néanmoins il a le droit de connaître des affaires temporelles sous le rapport du péché (*ratione peccati*), et que ni le roi, ni un fidèle quelconque ne peut nier qu'il ne soit soumis au pape sous le rapport du péché ». Ces dernières propositions étaient conformes à la sage distinction d'Innocent III. Mais Philippe-le-Bel ne voulait rien entendre. Il refusa toute transaction, et interdit aux évêques français de se rendre au concile de Rome, où la supercherie des Etats généraux n'aurait pu se renouveler. Ce concile s'ouvrit cependant (30 octobre 1302), et Boniface VIII y publia (18 novembre) la bulle *Unam sanctam*, dont l'authenticité a été récemment cou-



testée, à tort, et où il exposait de nouveau, avec le même défaut de précision que dans la bulle *Ausculta fili*, sa doctrine sur les rapports de l'Eglise avec les princes. Il affirmait en terminant « que toute créature humaine est soumise au pontife romain ». Soumise à quel point de vue ? *spirituel* seulement ou *temporel* également ? La bulle ne le disait pas ; elle laissait ainsi la porte ouverte à la dénégation.

A la suite de la publication de la bulle *Unam sanctam*, les négociations recommencèrent entre Philippe et Boniface, le premier persistant à empêcher les évêques français de se rendre au concile, le second menaçant d'excommunier le roi s'il ne levait pas l'interdiction. A cette date, Pierre Flotte était mort (juillet 1302) et Guillaume de Nogaret, plus violent que lui, avait obtenu la direction de l'affaire. Dès lors, elle s'aggrave. Sous l'influence du nouveau dirigeant, elle prend, à partir de février 1303, un caractère tout à fait personnel. Aux arguments de principe, les légistes du roi substituent les arguments *ad hominem* ; aux discussions doctrinales, les accusations individuelles, calomnieuses ou puériles, qu'ils mettent en circulation avec une audace déconcertante. Deux fois, les Etats généraux sont réunis pour les entendre. Ce n'est plus un conflit entre les deux pouvoirs ; c'est une guerre entre deux ennemis. L'ère des violences est ouverte, violences de langage d'abord, qui préparent les violences matérielles. En mars 1303, Nogaret propose d'enfermer Boniface VIII et de faire nommer un autre pape : les évêques et les abbés qui protestent sont incarcérés. Nogaret décide en-



suite le roi à faire appel à un concile général. Pour notifier cet appel au pape, Nogaret se rend lui-même en Italie, y recrute une bande de spadassins ; et, accompagné de Sciarra Colonna, il envahit le palais du pape, à Agnani. Colonna, dit-on, frappa le vicillard au visage (7 septembre). Boniface VIII, alors âgé de 86 ans, resta ferme ; mais ne tarda pas à mourir de chagrin (11 octobre 1303).

III. — Tel fut le second conflit. Il faut en voir maintenant les conséquences et la fin. Au point de vue juridique, il n'y a qu'un fait à relever : pour la première fois en France, le roi appelle des décisions du pape à un concile général, dont il semble ainsi admettre la supériorité par rapport au Saint-Siège. Cette idée ne sera pas perdue : nous la retrouverons lors du grand schisme d'Occident, et aussi, avec l'affirmation de la pleine indépendance du pouvoir royal, dans la déclaration gallicane de 1682. A travers les siècles, Louis XIV donne en quelque sorte la main à Philippe-le-Bel, qui en est en somme le prototype. Les doctrines des légistes de l'an 1300 devaient avoir leur complète réalisation au XVII^e siècle. — Il faut retenir aussi cette idée que la question des rapports de l'Église et de l'État se trouvait désormais posée sur le terrain doctrinal comme sur le terrain des faits, et posée dans des conditions qui ne permettaient pas d'espérer l'accord de longtemps. Pendant plusieurs siècles, on l'agitait ; on l'agit encore.

La mort de Boniface VIII n'avait désarmé ni Philippe-le-Bel, ni Nogaret, qui s'acharnèrent sur le cadavre de leur ancien adver-



saire. Pendant près de dix ans, le roi négocia avec Benoît XI (1303-1304) et Clément V (1303-1314) pour en obtenir trois choses : 1° la main-levée des censures ecclésiastiques prononcées contre lui et ses officiers : il eut satisfaction partielle de Benoît XI, qui excepta Nogaret, et entière du faible Clément V ; 2° le retrait des bulles de Boniface VIII : Clément V lui fit encore une grande concession ; il annula la bulle *Clericis laicos*, et déclara par le bref *Meruit* (1306) que la bulle *Unam sanctam* n'était pas applicable à la France ; il l'expliquait d'ailleurs dans le sens traditionnel ; 3° la condamnation de la mémoire de Boniface : sur ce point, malgré ses efforts persévérants, Philippe ne put rien arracher à Clément V. Le concile de Vienne (15^e œcuménique), réuni pour statuer sur le sort des Templiers, proclama au contraire Boniface innocent des crimes dont on l'accusait, et sa mémoire fut enfin laissée en paix (1312). Malgré cette dernière résistance, il n'en est pas moins vrai que le pouvoir pontifical sortait de la lutte affaibli au point de vue temporel ; la théorie politique de Grégoire VII et d'Innocent III recevait un échec, et ce n'était pas « l'exil de Babylone », ni les désordres du grand schisme qui pouvaient permettre de le réparer.

§ II. — LA CAPTIVITE DE BABYLONE.

I. — A l'époque du concile de Vienne, le souverain pontife ne résidait plus à Rome, ni même en Italie. Elu après un interrègne de onze mois, grâce aux intrigues de Philippe-le-Bel et de Guillaume de Nogaret, Clé-



ment V, ancien archevêque de Bordeaux, s'était fait couronner à Lyon; puis jugeant que l'Italie, en proie alors aux guerres intestines, était peu sûre pour lui, il avait successivement résidé à Bordeaux et à Poitiers, et en 1309 était venu se fixer à Avignon, tout près du Comtat-Venaissin, qui était devenu, par le traité de Meaux (1229), la propriété du Saint-Siège. La papauté devait rester là soixante-huit ans ! Avignon toutefois n'appartenait pas au pape : ce n'est qu'en 1348 que Clément VI l'acheta à la reine Jeanne de Naples, moyennant 80.000 florins d'or.

Les Italiens ont l'habitude de désigner cette absence des papes sous le nom de « Captivité de Babylone ». Il est certain que la proximité du royaume de France était assez favorable à la main-mise des rois Capétiens sur la papauté; mais l'expression « captivité » est excessive. Le séjour d'Avignon était alors plus sûr que le séjour de Rome. A Rome, les papes avaient toujours à craindre les luttes intestines, la tutelle des barons féodaux, l'influence de l'empereur d'Allemagne; pendant vingt-cinq ans, plusieurs papes furent en guerre ouverte avec Louis de Bavière (1322-1347). Pendant tout le séjour à Avignon, au contraire, l'alliance du pape et des rois de France ne fut pas sérieusement troublée. Cependant la lutte contre les officialités, que nous avons vu commencer au xiii^e siècle, se continue au xiv^e; et c'est à cette lutte qu'il faut rattacher un épisode intéressant.

II. — En 1329, le roi Philippe VI de Valois sembla vouloir faire trancher d'une façon dogmatique la question litigieuse qui sé-



paraît la justice séculière et la justice ecclésiastique. A cette date en effet, il réunit, au Bois de Vincennes, une assemblée assez nombreuse d'évêques et de barons. Là, eut lieu une sorte de tournoi oratoire connu sous le nom de « dispute de Vincennes ». D'un côté, Pierre de Cugnières, alors conseiller au parlement de Paris, attaqua la juridiction ecclésiastique et releva contre elle jusqu'à 66 griefs. De l'autre, elle fut défendue par l'archevêque de Sens (le futur Clément VI) et surtout par le célèbre canoniste Pierre Bertrand, évêque d'Autun, qui porta la question sur le terrain dogmatique. Pierre de Cugnières répondit quelques jours après à Pierre Bertrand ; mais, comme il arrive souvent, on ne parvint pas à s'entendre.

La dispute toutefois eut un résultat pratique ; c'est à elle en effet qu'on a coutume de rattacher, avec une certaine vraisemblance, une institution qui prendra plus tard des développements considérables : *l'appel comme d'abus*, recours spécial qui pouvait être dirigé contre les actes du clergé, des évêques et des officialités surtout, et qui était porté devant le parlement. Il y avait nombre de cas, où, par ce moyen détourné, le parlement s'instituait juge d'une question ecclésiastique. C'était là un empiètement grave sur le domaine spirituel, dont les premiers exemples apparaissent vers 1335. De 1335 à 1350, plusieurs conciles français protestèrent énergiquement. — Un peu plus tard, en 1370, Charles V défendit aux évêques et aux officialités d'excommunier les officiers du roi « pour le fait de l'exercice de leur charge ». Là encore, le roi empiétait sur le domaine spirituel : le



roi en effet n'est pas le dispensateur de l'excommunication; tout ce qu'il pouvait faire était de refuser la sanction civile aux excommunications prononcées.

Peu après, Charles V fit traiter par écrit la question des rapports des deux puissances. C'est en effet sous son règne (et sous son inspiration évidente) qu'un légiste, resté inconnu, composa — vers 1376 — un livre avec ce titre poétique : *Le Songe du verger*. Malgré le titre, c'est un ouvrage ardu, une sorte de discussion contradictoire entre un clerc et un chevalier sur la juridiction ecclésiastique et la juridiction séculière. Le clerc soutient la prééminence du pouvoir ecclésiastique, en des termes exagérés à dessein; le chevalier soutient au contraire l'indépendance du pouvoir séculier et des justices laïques, et, conformément à la politique royale, c'est lui qui a le beau rôle. Le parlement de Paris fit réimprimer plusieurs fois le *Songe du verger*, qui exerça une grande influence en France. Il a été, on peut le dire, une mine inépuisable d'arguments contre l'Eglise, jusqu'au XIX^e siècle même!

III. — Pendant que ceci se passait en France, la situation des papes d'Avignon devenait très critique en Italie. Ils étaient menacés d'y perdre, non seulement leurs domaines, mais Rome même, où leurs sujets les rappelaient en vain. En 1366, la ville fut assiégée et prise par 30.000 routiers. Devant ce danger, Urbain V s'y rendit et y resta deux ans (1367-1369). Cédant ensuite aux suggestions des cardinaux français, il commit la faute de revenir à Avignon, où il mourut peu après (1370). Son successeur, Grégoire XI, lais-



sa se former en Italie, entre plusieurs princes, une ligue menaçante pour le pouvoir temporel. Si le pape ne voulait pas être forcé d'abandonner Rome et voir son exil volontaire transformé en exil obligatoire, il était urgent de retourner en Italie. Grégoire XI le comprit; et, en 1377, malgré le roi de France, il rentra à Rome : la captivité de Babylone était terminée. Malheureusement la papauté n'échappait à cette captivité que pour tomber dans les désordres infiniment plus graves du schisme d'Occident, qui pendant quarante ans devait agiter l'Eglise et tous les royaumes occidentaux, et qui eut à divers points de vue les conséquences les plus lamentables. Je n'ai pas à le retracer dans ses détails; il en faut parler cependant, pour préciser quelle part y prit la France.

§ III. — LE GRAND SCHISME D'OCCIDENT.

I. — Voici quelle fut l'origine du schisme. L'élection du pape Urbain VI s'était faite en 1378 au milieu des troubles. Pendant que les cardinaux, pour la plupart français, étaient enfermés au château Saint-Ange, pour y tenir le conclave, la population avait entouré le château, réclamant à grands cris un pape romain ou du moins italien. Les cardinaux effrayés, avaient élu à la hâte, dès le premier jour (8 avril), Barthélémy Prignano, archevêque de Bari, et s'étaient enfuis. Mais une fois le moment de frayeur passé, ils étaient revenus et avaient assisté au couronnement d'Urbain VI. Seize d'entre eux avaient déjà annoncé cette élection à leurs collègues restés à Avignon, et, pendant qua-



tre mois au moins, Urbain VI fut reconnu par tout le monde. Ce que son élection avait pu avoir d'irrégulier à l'origine se trouvait effacé par cette adhésion unanime. Si Urbain VI n'était pas légitime, il était au moins légitimé. Mais le nouveau pape était dur et cassant ; il froissa plusieurs fois les cardinaux français. Un beau jour, au mois d'août, treize d'entre eux se retirèrent à Agnani, déclarèrent que l'élection d'Urbain VI était nulle pour cause de violence, et lui firent demander sa démission.

Urbain refusa. Le 20 septembre, les cardinaux dissidents organisèrent un nouveau conclave à Fondi et élurent pape le cardinal Robert de Genève, qui prit le nom de Clément VII. La chrétienté « se coupa » alors en deux. Urbain VI retint dans son obédience Rome, l'Empire, l'Italie, l'Angleterre, etc. Clément VII, réfugié à Avignon, eut pour lui la France, et plus tard Naples, la Lorraine, la Castille et l'Écosse. Chaque compétiteur excommunia son adversaire et ses partisans, si bien qu'on vit ce spectacle étrange de la chrétienté tout entière excommuniée. — Cette situation intolérable ne se fût sans doute pas prolongée, si, au point de vue canonique, elle eût été moins obscure pour les contemporains. En présence de ces deux papes qui se prétendaient légitimes, de leurs partisans convaincus, des récits contradictoires mis en circulation, on ne savait plus qui croire. Dans cette longue dissidence, il y eut beaucoup de bonne foi des deux côtés. Encore actuellement, on discute pour savoir quel était le vrai pape, et M. Noël Valois, l'éminent historien du grand schisme, n'a pu se résoudre



à conclure. — La mort d'Urbain VI, en 1389, aurait pu arranger les choses et faire cesser le schisme ; mais les cardinaux romains, au lieu de reconnaître Clément VII, élurent Boniface IX. En 1394, à la mort de Clément VII, les cardinaux français élurent de leur côté l'intraitable espagnol Pierre de Luna, qui, sous le nom de Benoît XIII, devait tenir tête pendant trente ans aux rois et aux conciles, et mourir sans s'être soumis.

Les conséquences du schisme étaient pourtant déplorables. Au point de vue ecclésiastique, la légitimité des évêques et des autres dignitaires de l'Eglise se trouvait partout contestée, suivant qu'ils avaient reçu leurs pouvoirs de l'un ou de l'autre pape. Au point de vue social, la papauté, au lieu d'être comme autrefois un trait d'union entre les princes, devenait une source de division : toute guerre politique se compliquait fatalement d'une guerre religieuse, chaque belligérant se ralliant ordinairement à l'obédience d'un pape différent. Au point de vue moral, les choses n'allaient pas mieux : les papes, sans action sur les rois et les peuples, n'en avaient guère plus sur l'Eglise ; il leur était difficile, étant contestés, de combattre efficacement les désordres qui grandissaient dans le clergé. Ajoutons (car, pour être d'ordre inférieur, cet inconvénient n'en était pas moins vivement senti par les contemporains), que la chrétienté avait désormais deux cours pontificales à entretenir, sans compter les frais occasionnés par la lutte. Pour se procurer des ressources, les deux papes écrasaient de taxes les Eglises de leur obédience, ou trafiquaient des bénéfices ecclésiastiques. De là partout des



plaintes, qui rejaillissaient sur le Saint-Siège, dont on était arrivé, dans l'incertitude où l'on se trouvait, à nier tous les droits.

Il y avait donc là pour l'Eglise une crise terrible, au sujet de laquelle il importe toutefois de faire deux remarques. D'une part, au début du moins, personne ne resta *neutre* dans le conflit; chaque Etat reconnut l'un ou l'autre des deux papes; ce n'est que plus tard, sous l'influence de la France, qu'il se forma un tiers parti, qui avait pour principe la neutralité. D'autre part, le principe de l'unité religieuse de la chrétienté était affirmé partout; au moment même où il est le plus en danger, personne ne le perd de vue, ni les évêques, ni les fidèles, même de simples chroniqueurs, comme Froissart. On ne peut donc pas comparer le schisme d'Occident au schisme Grec, qui avait brisé l'unité de l'Eglise. Cette unité, les rois cherchèrent d'abord à la rétablir en attirant à leur parti le plus d'adhérents possible. C'était un fort mauvais moyen, frappé d'avance d'inefficacité. L'Université de Paris en chercha d'autres.

11. — L'Université de Paris, qui était alors la plus grande école de théologie du monde catholique, avait déjà tenté en 1380 de mettre un terme au schisme. En 1393, elle prit une grande initiative. Elle organisa, grâce à son influence, une sorte de *referendum*, comme vous dirions aujourd'hui, sur la question de savoir comment on pourrait sortir de la situation. Elle reçut 10.000 réponses qui se partageaient entre trois systèmes : l'abdication volontaire des deux compétiteurs; une transaction entre eux, fixée par des arbitres; ou enfin la convocation d'un concile œcuménique,



qui trancherait la question. Ces trois moyens devaient être successivement employés. Mais le premier, qui était le plus simple, ayant réuni une forte majorité, l'Université le proposa immédiatement. Une première fois, en 1394, ce moyen échoua devant le refus de Clément VII ; une seconde fois, en 1395, devant le refus de Benoît XIII. Quant à Boniface IX, le pape romain, il avait offert sa démission si son adversaire en faisait autant, puis il était revenu sur sa décision. L'Université de Paris, espérant vaincre la résistance de Benoît XIII, entre alors en lutte avec lui. Elle le menace de « se soustraire à son obédience », avec les différents Etats de l'Europe qui l'avaient suivi, la France notamment. Cette menace fut réalisée en mai 1398 ; Benoît XIII fut abandonné de presque tous ses partisans, mais resta inflexible. L'Université comprit bien vite que la *soustraction d'obédience*, loin de réussir, avait au contraire compliqué la situation, en créant un petit schisme dans le grand ; et en 1402 elle se décida à restituer l'obédience à Benoît XIII. — On songea alors au second moyen proposé en 1393 : le compromis. Pendant quatre ans, on négocia pour obtenir une entente entre les deux compétiteurs. Les pourparlers, qui avaient semblé près d'aboutir en 1407, échouèrent finalement, et il fallut y renoncer. — Il ne restait plus que le troisième moyen : le concile. C'est de ce côté que s'orienta la politique des rois et des cardinaux.

Dès 1408, deux ordonnances royales proclament la neutralité de la France, et cet exemple est suivi immédiatement par l'Allema-



gne, la Hongrie, la Bohême, la Navarre : une partie du monde se trouve ainsi sans pape. D'un autre côté, les cardinaux italiens, mécontents de Grégoire XII, élu en 1406, rompent avec lui, et se réunissent à Livourne avec leurs collègues à Avignon prêts à se séparer de Benoît XIII. Là, ils conviennent ensemble de convoquer l'année suivante un concile général à Pise, afin de rétablir l'unité de l'Eglise. Le concile se réunit en effet en 1409; mais ce que les cardinaux n'avaient pas prévu arriva : aucun des deux papes ne voulut y venir. Tous deux au contraire prennent les devants, et assemblent dans les pays qui leur étaient soumis un concile analogue, de sorte qu'il y eut en 1409 trois conciles, qui tous les trois se prétendaient œcuméniques. L'un d'eux ne l'était certainement pas, et c'était justement celui de Pise, qui n'avait avec lui aucun pape, même douteux. Il déposa cependant Grégoire XII et Benoît XIII, et dix jours plus tard, sous l'influence du cardinal Balthazar Cossa, donna la tiare à Alexandre V. A sa mort, arrivée quelques mois plus tard (1410), Alexandre V fut remplacé par Balthazar Cossa lui-même, qui prit le nom de Jean XXIII. Jean XXIII, qu'il était cependant impossible d'accepter comme canonique, fut reconnu par l'Allemagne, la France, l'Angleterre. Ce résultat était peu satisfaisant; car le schisme subsistait toujours, avec cette différence qu'il était plus complexe, et qu'au lieu d'un schisme bicéphale, on avait un schisme *tricéphale*.

III. — L'empereur d'Allemagne, Sigismond, résolut d'en finir. De concert avec Jean XXIII, il fit convoquer à Constance un concile qui



s'ouvrit en novembre 1414. Le concile réclama de suite l'abdication des trois papes. Jean XXIII, qui avait assisté au début des séances, dans l'espoir d'être confirmé dans sa dignité, voyant qu'il n'avait aucune chance, s'enfuit de Constance, et une fois hors des atteintes du concile, le déclara dissous. Les prélats de Constance décidèrent toutefois de continuer leurs sessions; mais ils ne pouvaient plus prétendre former un concile œcuménique, n'ayant plus de pape avec eux. On se retrouvait en présence de la même difficulté qu'à Pise. Ce fut pour la résoudre que la nécessité amena les évêques à rédiger sur les rapports des conciles avec le Saint-Siège une déclaration, qui était contraire à tous les principes canoniques, qui dépassait le but poursuivi, et qui devait jouer un grand rôle en France. Dans ses sessions 4 et 5, le concile déclara en effet que « régulièrement réuni et représentant l'Eglise militante tout entière, il constituait un concile œcuménique qui ne pouvait être ni dissous ni transféré en un autre lieu par la retraite du pape; que toutes les peines que Jean XXIII pourrait prononcer contre les membres du concile seraient nulles; et qu'enfin tout chrétien, y compris le pape, lui devait obéissance pour tout ce qui concernait la foi, l'extinction du schisme, et la réforme générale de l'Eglise dans son chef et dans ses membres ».

En s'exprimant ainsi, le concile de Constance proclamait, au moins indirectement, la doctrine de la supériorité des conciles généraux sur le pape, doctrine qui devait devenir une des thèses préférées du gallicanisme. En raison des circonstances, cette supériorité pa-



raissait sans doute nécessaire, alors qu'on était en présence de trois papes, sans qu'on pût savoir facilement lequel était légitime. Réduite au temps du schisme, la doctrine du concile était acceptable ; mais posée comme doctrine juridique, sur le terrain du droit, elle était incompréhensible. En effet, pour obliger en conscience le pape ou un chrétien quelconque, un concile doit être infaillible ; pour être infaillible, il doit être œcuménique, c'est-à-dire représenter l'Église entière ; et pour représenter l'Église entière, il est de toute nécessité qu'il soit en union avec son chef, union qui peut se manifester, soit par une adhésion immédiate, soit par une approbation donnée après coup aux décisions du concile. De toute façon, le pape ne peut être soumis qu'à des canons qu'il a lui-même sanctionnés : on ne peut donc pas dire qu'un concile, même œcuménique, lui soit supérieur. Telle est la véritable doctrine canonique ; elle diffère notablement de celle qui fut proclamée dans les sessions 4 et 5 du concile de Constance. En appliquant ces principes au concile lui-même, on voit que ses décrets n'avaient en soi qu'une autorité restreinte : ils étaient rendus par un concile qui n'était pas œcuménique au moment où il prenait ces décisions ; et plus tard, quand le pape Martin V, après l'extinction du schisme, voulut confirmer quelques-uns des canons du concile de Constance, il ne comprit pas dans son approbation les décrets rendus dans les sessions 4 et 5. — Malgré ce vice originel, le concile de Constance passa outre. Il déposa Jean XXIII, certainement illégitime, en mai 1415. En juillet, Grégoire XII



envoya son abdication. Quant à Benoît XIII, il résista, mais, après deux ans d'attente vaine, fut déposé comme schismatique et parjure, en juin 1417. Le terrain étant ainsi déblayé, le concile de Constance, le 11 novembre 1417, élut pape le vertueux cardinal Odon Colonna, qui prit le nom de Martin V. Le schisme était enfin terminé. Le concile fut clos en avril 1418, après trois ans et demi de lutte.

§ IV. — LE CONCILE DE BALE (1431-1449)
ET LA PRAGMATIQUE DE BOURGES.

1. — En montant sur le trône pontifical, Martin V trouvait l'Eglise dans un grand désordre. La situation était à peu près la même qu'au XI^e siècle. — En effet, pendant la captivité de Babylone et le grand schisme d'Occident, il s'était introduit dans les mœurs du clergé et dans la collation des bénéfices de graves abus. D'une part, l'incontinence des clercs, que les grands papes des siècles précédents avaient si énergiquement combattue, avait reparu, à tel point que certains évêques proposaient comme remède l'abolition du célibat ecclésiastique. D'autre part, les principales fonctions de l'Eglise étaient devenues l'apanage des cadets de familles nobles, que leur naissance dispensait de science et de vertu; aux XIV^e et XV^e siècles, l'épiscopat et la plupart des chapitres cathédraux étaient fermés en fait aux roturiers, surtout en Allemagne et en France. Pour obtenir un bénéfice, on recourait à des pratiques simoniaques, qui n'étaient plus réprimées. Le bénéfice obtenu, on s'occupait beaucoup plus d'en percevoir les revenus que d'en accom-



plier les obligations. La résidence dès lors était inutile; on s'en abstenait. La règle qui interdisait le cumul des évêchés et des cures était souvent violée. Les *commendes* devenaient fréquentes. Les papes, aux prises avec les difficultés du schisme, laissaient faire ou donnaient eux-mêmes le mauvais exemple.

Une nouvelle réforme de l'Eglise était donc urgente; les fidèles le proclamaient tout haut. C'était devenu un lieu commun de dire « qu'il fallait réformer l'Eglise dans son chef et dans ses membres ». Martin V promulgua bien quelques décrets de réforme sur divers points particuliers, conclut en 1418 des concordats avec la France, l'Allemagne et l'Angleterre, réunit enfin en 1423 un concile à Pavie; mais tout cela, ou était insuffisant, ou ne réussit pas. Le pape se découragea, et ce ne fut qu'après huit ans d'inaction qu'il convoqua un concile général à Bâle pour l'an 1431. Il mourut avant l'ouverture, et c'est à son successeur, Eugène IV, dont l'entêtement est resté proverbial, qu'échut la lourde charge de tenir le concile.

II. — Les débuts furent malheureux. Au jour fixé pour l'ouverture (23 juillet 1431), personne n'était arrivé. Eugène IV, craignant les Hussites de Bohême, dont l'hérésie faisait alors de grands progrès, voulant plaire en même temps aux Grecs, qui manifestaient le désir de revenir à l'unité, profita de cette circonstance pour déclarer le concile dissous et en convoquer un autre à Bologne. Mais dans l'intervalle, les prélats étaient arrivés à Bâle, et quand la bulle y parvint, le concile était commencé. Les évêques refusèrent de changer de résidence et demandèrent à Eugène IV



de retirer sa bulle. Ils lui représentaient qu'il y aurait de graves inconvénients à ne pas continuer le concile dans la ville où il s'était ouvert ; il était à craindre notamment que les fidèles et les hérétiques cités au concile ne fussent d'accord pour accuser le pape, les premiers de vouloir éluder la réforme, les seconds de vouloir éluder la discussion. Malgré ces bonnes raisons, appuyées par l'empereur Sigismond, Eugène IV résista, et un conflit très vif éclata entre le pape et le concile. — En février 1432, le concile renouvela la doctrine de la supériorité des conciles généraux sur le pape, et somma par trois fois Eugène IV de retirer sa bulle. Devant cette effervescence, Eugène IV céda, et reconnut la légitimité du concile. De son côté, celui-ci révoqua les mesures « dirigées contre la personne et la dignité du pape ».

L'harmonie, ainsi rétablie, dura deux ans, pendant lesquels des décrets énergiques furent pris contre le mariage des clercs, les interdits généraux prononcés pour des fautes particulières, les appels trop fréquents en cour de Rome, etc. Le concile ordonnait en outre la célébration régulière des synodes diocésains et des conciles provinciaux, et abolissait l'impôt des *annates*, que le pape percevait sur certains bénéfices ecclésiastiques et duquel il tirait de gros revenus. Privé d'une de ses principales ressources, Eugène IV fit des observations qui furent mal accueillies. Un nouveau conflit surgit. Le pape, se sentant débordé par le parti exalté, à la tête duquel se trouvaient les prélats français (archevêques d'Arles, Tours, Lyon) et l'Université de Paris, résolut de transporter ailleurs



Le concile de Bâle. En mai 1437, il le déclara dissous et transféré à Ferrare. A partir de ce moment, d'après les principes du droit canon, le concile de Bâle cessait d'être œcuménique et même légitimement réuni. Il n'était plus, selon le langage des théologiens, qu'un « conciliabule ». Pendant dix ans toutefois, un certain nombre de prélats persistèrent à rester à Bâle, où ils se livrèrent à des attaques furibondes contre le pape ; mais ils perdaient chaque jour des adhérents, tandis que les Pères qui étaient allés à Ferrare voyaient leur nombre s'accroître. La situation n'en était pas moins fort compliquée. Entre les deux conciles, comme jadis entre les deux papes, les princes se partageaient. Les uns, par exemple le roi d'Aragon et le duc de Milan, soutenaient le concile de Bâle. D'autres, comme le roi d'Angleterre, se rangeaient du côté d'Eugène IV. La France et l'Allemagne gardèrent quelque temps la neutralité, qu'il était de plus en plus difficile de maintenir en présence des excès des « Bâlois ».

11. — Charles VII eut alors une idée malheureuse. Voyant que les deux conciles se trouvaient réduits à l'impuissance, il voulut faire la réforme de l'Eglise à lui seul et, sans s'entendre avec le pape, d'une façon purement unilatérale, prétendit régler en même temps ses rapports avec le Saint-Siège et avec le clergé de France.

En 1438, n'ayant plus besoin du pape qu'il avait ménagé jusque-là pour avoir son appui contre le roi d'Angleterre, il accueillit favorablement une ambassade du concile de Bâle, qui venait lui présenter les décrets déjà rendus, avec prière de les faire appliquer



dans son royaume. Au mois de mai, il réunit les évêques français et les membres de son conseil dans la Sainte-Chapelle de Bourges, et là il procéda avec eux à une revision des décrets de Bâle. Après avoir entendu les légats du pape qui les attaquaient et les envoyés du concile qui les défendaient, l'assistance les adopta en principe.

Deux mois plus tard (7 juillet 1438), paraissait une longue ordonnance, élaborée par le conseil du roi et connue dans l'histoire sous le nom de *Pragmatique sanction de Bourges*. Cette ordonnance (qui n'a pas moins de 40 pages in-octavo) déclarait applicables à la France 23 canons du concile de Bâle, spécialement tous ceux qui limitaient le pouvoir pontifical. Elle débute par un préambule passionné, dénonçant les abus commis ou tolérés par le pape, tels que les *réserves* et les *expectatives*, qui livrent l'Église de France aux étrangers et à des cupidités insatiables. Le roi se plaint que l'argent français passe en Italie; que la faveur et non le mérite décide de l'avancement des clercs : il justifie ainsi l'adoption des remèdes proposés par le concile de Bâle. — Suivent alors les articles. Le premier reproduisant le décret *Frequens* du concile de Constance, exige la convocation obligatoire d'un concile œcuménique tous les dix ans. Le second proclame, dans les mêmes termes que les Pères de Constance, la supériorité du concile général sur le pape : c'est le premier exposé *officiel* de la doctrine gallicane sur ce point. Mais les articles capitaux pour le parti gallican sont ceux qui réduisent au minimum les droits du pape relativement à la collation des bénéfices et à la



juridiction; sous ce rapport, les décisions du concile de Bâle sont adoptées et même dépassées. Désormais, les évêques devront toujours être élus par les chapitres, et les abbés par les monastères, conformément aux canons; les *réserves* et les *expectatives* sont supprimées. Le pape ne pourra plus consacrer l'élu, à moins qu'il ne se trouve à Rome au moment de son élection. Le pape ne pourra plus juger en appel, que lorsque toutes les juridictions intermédiaires seront épuisées. Les *annales* sont abolies. On trouve encore des règles sur le choix des cardinaux, le mariage des clercs, la célébration de la messe, de l'office canonial, etc., toutes choses qui dépassaient évidemment la compétence du roi et même de l'assemblée de Bourges, qui n'était pas un concile. La seule excuse à cette incursion sur le domaine spirituel, c'est que le roi et ses conseillers prétendaient simplement « recevoir et accepter » les décrets du concile de Bâle. Mais l'ordonnance ajoutait, et cette fois contrairement aux décisions du concile, que le roi et les princes de son royaume, lors des élections des évêques et des abbés, pourraient recommander certains candidats aux électeurs, sans violence, « *par des sollicitations bénignes et bienveillantes* » : le roi ne devait rien perdre, on le pressent, à l'établissement officiel des « libertés » de l'Eglise gallicane et des sollicitations « bénignes ».

On le vit bientôt à la façon dont la *Pragmaticque* fut appliquée. Le roi ne l'appliquait pas toujours, ni partout : il s'inspirait des circonstances. Quand il avait besoin du souverain pontife, il oubliait volontiers la pro-



hibition des réserves, par exemple en 1445. La seule chose qu'il n'oubliait pas, c'est que la pragmatique avait en quelque sorte *légalisé* la candidature officielle. Son intervention dans les élections devient plus fréquente que jamais; les « sollicitations bénignes » se multiplient et deviennent des sommations. En 1444, il oblige les chanoines de Reims à élire pour archevêque son protégé Jacques Jouvenel des Ursins, âgé de 34 ans; en 1447, ceux de Bourges doivent accepter le fils de Jacques Cœur, Jean, âgé de 25 ans. Quand les évêques refusent de donner les bénéfices dont ils sont collateurs aux candidats que le roi indique, il les y force en saisissant leur temporel. Au bout de quelques années, amis et ennemis de la pragmatique sont d'accord pour dénoncer les excès du pouvoir laïque. Le pape Pie II, qui la déteste, dit que, grâce à elle, Charles VII et ses grands vassaux disposent des bénéfices à leur gré; que le parlement de Paris s'immisce dans des causes purement ecclésiastiques; que la pragmatique a fait des prélats « les esclaves des laïques ». Jean Jouvenel des Ursins, qui l'admire, se plaint amèrement de l'ingérence royale dans l'élection des évêques et l'administration des diocèses. La pragmatique protégeait le clergé français contre les exactions de la cour romaine, mais elle ne le protégeait pas contre les exactions des gens du roi.

III. — Si la *Pragmatique* n'a pas été favorable à la liberté de l'Église de France, quelle influence a-t-elle eue sur les rapports du roi et du Saint-Siège? Les papes ne l'acceptèrent jamais. Ils ne se montrèrent pas absolument intransigeants, mais ils en récla-



mèrent avec persévérance l'abrogation. C'était en effet un document rédigé sans leur consentement, et touchant cependant à la discipline de l'Eglise : il leur était impossible de l'admettre. Il était à craindre notamment, si l'exemple de la France était suivi par d'autres nations, qu'on n'aboutit ainsi à la constitution de véritables Eglises nationales, et qu'on ne portât atteinte à l'unité fondamentale de l'Eglise universelle. En fait, cela faillit se réaliser. Dix mois après Charles VII, le nouvel empereur d'Allemagne, Albert II, réunit une diète à Mayence et y promulgua une *Pragmatique* analogue à celle de Bourges, c'est-à-dire fondée, elle aussi, sur les décrets du concile de Bâle (mars 1439).

Pendant ce temps, le concile de Ferrare avait déclaré nulles toutes les décisions du conciliabule de Bâle, à partir de la 24^e session, c'est-à-dire à dater du jour où Eugène IV s'en était séparé. Il avait été ensuite transféré à Florence, où il travaillait activement au rétablissement de l'union avec l'Eglise grecque. Les « Bâlois » ripostèrent en votant, le 16 mai 1439, sous la présidence de l'archevêque d'Arles, les trois propositions suivantes : « 1^o C'est une vérité de foi catholique que le saint concile général a puissance sur le pape et sur tout homme ; 2^o c'est également une vérité de foi qu'un concile général légitimement réuni ne peut être, sans son propre consentement, ni dissous, ni transféré, ni prorogé par le pontife romain ; 3^o celui qui s'oppose avec obstination à ces vérités doit être déclaré *hérétique* ». Les « Bâlois » espéraient mettre ainsi l'apparence du droit de leur côté. En tous cas, la conclusion

était claire : Eugène IV, qui s'opposait notablement avec obstination aux « vérités » du concile, était par là même convaincu d'hérésie, et par suite devait être déposé. Le 26 juin 1439, le concile de Bâle procéda en effet à cette déposition, signée par sept évêques seulement; le 8 juillet, il nommait un antipape dans la personne du vieil Amédée, ancien duc de Savoie, qui prit le nom de Félix V. Allait-on donc avoir un nouveau « grand schisme d'Occident » ? Félix V ne fut reconnu que par la Savoie, l'Aragon, la Hongrie, et quelques princes allemands; mais il vit se liguier contre lui les grandes puissances peu désireuses de recommencer l'aventure. Charles VII réunit de nouveau le clergé de France à Bourges en août 1440, écouta tour à tour le légat d'Eugène IV et les envoyés de Bâle, et décida (2 septembre) qu'il resterait dans l'obédience du pape légitime; mais il refusait toujours d'abolir la pragmatique, et demandait qu'un nouveau concile œcuménique fût convoqué pour effacer les dernières traces des dissensions religieuses. L'adhésion de la France entraîna peu à peu celle des autres Etats, notamment en 1445 celle de l'empereur Frédéric III. Néanmoins, Eugène IV ne vit pas la fin du schisme : il mourut en effet en 1447, au moment où il négociait un concordat avec les princes allemands. Ce fut son successeur, Nicolas V, qui en 1449 reçut l'abdication de l'antipape obtenue grâce aux efforts de Charles VII.

Le roi de France ayant ainsi contribué à rétablir l'unité dans l'Eglise d'Occident, il eût été logique de compléter son œuvre en abolissant la pragmatique de Bourges, qui pla-



gait la France dans une situation à part. C'est ce que Nicolas V essaya de lui faire comprendre. Pour la forme, Charles VII consentit, en 1450, à réunir à Chartres une nouvelle assemblée du clergé et à lui soumettre la question. Mais quelques évêques ayant alors émis des doutes sur la légitimité de la pragmatique, les gens du roi se hâtèrent d'exhiber une prétendue *Pragmatique de saint Louis*, que celui-ci aurait rendue en 1268, et par laquelle il aurait institué les élections épiscopales et interdit les impôts extraordinaires perçus sur les églises de France par les collecteurs pontificaux. Cette pragmatique de saint Louis, dont on n'avait jamais entendu parler et dont personne aujourd'hui ne soutient plus l'authenticité, était une pièce fautive, fabriquée dans l'entourage de Charles VII, et destinée à couvrir du nom respecté de saint Louis les mesures critiquées par le pape. Elle ne laissa pas que d'embarrasser singulièrement les adversaires de la pragmatique de Bourges. On l'exhiba encore, avec le même succès, dans une autre assemblée tenue à Bourges en 1452, pour le même objet, lorsque le cardinal d'Estouteville vint encore une fois, au nom de Nicolas V, demander l'abolition de l'acte de 1438. Pendant trois siècles, les galliciens se feront de la « pragmatique de saint Louis » une arme contre le Saint-Siège.

La pragmatique de Bourges devait avoir jusqu'au xvi^e siècle une histoire fort mouvementée. Calixte III, Pie II avec véhémence renouvelèrent les protestations de leurs prédécesseurs : ils ne purent vaincre l'obstination de Charles VII, qui en 1460 menaça même Pie II d'un appel au concile général. — Sous



Louis XI, les papes se crurent plus près du succès. Le nouveau roi avait deux motifs d'être hostile à la pragmatique. D'abord, elle était l'œuvre des conseillers de son père, qu'il détestait. Ensuite, elle permettait aux grands seigneurs les « sollicitations bénignes », qu'il eût voulu se réserver seul; un concordat exclusif aurait mieux convenu à son caractère et à sa politique. Aussi le légat Jean Jouffroy obtint-il de lui l'abrogation de la pragmatique, le 27 novembre 1461. — Mais le pape Pie II n'ayant pas soutenu la politique française en Italie et ayant donné raison à François II de Bretagne contre Louis XI, celui-ci accueillit avec faveur en 1464 les remontrances du parlement de Paris, qui lui représentait que l'abolition de la pragmatique avait « ruiné » la France. En 1467, au moment de la guerre dite du Bien public, nouveau revirement : Louis XI abolit une seconde fois la pragmatique. En 1472, ayant besoin du pape, il conclut avec Sixte IV un concordat ; mais le parlement refusa de l'enregistrer, et Louis XI, n'ayant plus besoin du pape, refusa de l'exécuter. De là un conflit avec Sixte IV, contre lequel le roi menace de faire appel à un concile général. Il réunit même en 1478 un concile à Orléans, preuve du degré de sujétion où l'Eglise de France était déjà tombée par rapport au roi. — Sous Louis XII, même jeu. La pragmatique fut renouvelée en 1498. Elle fut condamnée une dernière fois au concile de Latran de 1512. Elle devait durer en fait jusqu'au concordat de Bologne (1516).

IV. — Pendant toutes ces luttes, que devenait la question de la réforme ? Personne



ne s'en occupait plus; rois et papes laissaient aller les choses, et avec la Renaissance païenne, les maux dont souffrait l'Eglise s'aggravaient : cumul des bénéfices, simonie, incontinence des cleres, vie mondaine des prêtres persistaient. — Avec le pape Sixte IV d'ailleurs (1471-1484), commenee pour la papauté une époque d'humiliation, qui ne prendra fin qu'avec le concile de Trente. Pendant un demi-siècle, les papes de la décadence, souvent sans mœurs, ne sont occupés qu'à pourvoir leurs familles, à agrandir leurs Etats, à se mêler aux intrigues des petites cours italiennes : les intérêts de la chrétienté les laissent indifférents. Ils semblent abandonner le gouvernement spirituel du monde pour se renfermer dans leur royauté temporelle. Le prince italien domine en eux le souverain pontife, quand ce n'est pas l'humaniste qui domine le prêtre. Avec de pareils papes, il ne pouvait être question de réforme, et cependant de jour en jour elle devenait plus urgente. Pour n'avoir pas su la faire à temps au xv^e siècle, on allait avoir au siècle suivant une véritable révolution, dont les esprits clairvoyants pouvaient déjà apercevoir les symptômes. Lorsque Sixte IV mourut, Luther était né (1483).



CINQUIÈME CONFÉRENCE

L'ÉGLISE ET LA MONARCHIE ABSOLUE

Au début du xvi^e siècle, la situation est singulièrement différente de celle que nous avons constatée au début de la période féodale. L'Église se trouve maintenant en présence d'un royaume centralisé, où le roi va bientôt exercer le pouvoir absolu. Il n'y a plus de seigneurs féodaux indépendants, jouissant du droit de légiférer : la Bretagne elle-même est réunie à la couronne en 1532. En sens inverse, le pouvoir pontifical, qui avait pu dominer les rois aux xi^e et xii^e siècles, est sorti très affaibli du grand schisme d'Occident. Non seulement le pape ne peut plus soutenir la théorie du pouvoir *direct* de l'Église sur l'État en face des royautés qui se sont émancipées ; mais il a même perdu son autorité ancienne sur l'Église, grâce aux pragmatiques et aux concordats, grâce aussi au concile de Bâle qui a fort contribué à développer les théories gallicanes. Ces pragmatiques et ces concordats, en édictant pour certains pays des règles particulières dérogeant au droit canon général, tendaient, comme nous l'avons dit, à l'établissement d'Églises nationales dominées par les rois ; ce qui, d'une part, favori-



sait l'avènement du pouvoir royal absolu, et d'autre part, menaçait l'unité de l'Eglise, plus ou moins soustraite à l'action pontificale. Au xvi^e siècle, la réforme protestante est venue réaliser ces deux menaces, en détachant de l'unité catholique des Etats entiers.

Il ne sera donc pas surprenant de voir rééditer la théorie de « l'évêque du dehors », et même apparaître ce qu'on peut appeler la théorie du « pouvoir direct des princes sur l'Eglise », c'est-à-dire le renversement de la doctrine du moyen âge. C'est ce que nous allons constater, en étudiant : 1^o le concordat de 1516 ; 2^o l'attitude de la France à l'égard du concile de Trente ; 3^o les servitudes de l'Eglise gallicane ; 4^o les querelles du jansénisme au xvii^e siècle.

§ I. — LE CONCORDAT DE 1516.

I. — Le concordat de 1516 est né de l'opposition faite par le pape à la pragmatique de Bourges ; et il était destiné à la remplacer. Ce concordat avait sur la pragmatique deux avantages : il réglait les rapports du roi de France et du pape d'une façon bilatérale, et non plus unilatérale ; en second lieu, il ne méconnaissait plus l'autorité du Saint-Siège à l'égard de l'Eglise de France, et ne portait pas atteinte par suite au principe d'unité de l'Eglise catholique.

C'est en 1515, dans l'entrevue qui eut lieu à Bologne entre le roi François I^{er} et le pape Léon X, que les principes du concordat furent adoptés. Le roi, qui avait besoin de l'alliance du pape pour sa politique italienne, consentit à abolir la pragmatique. En re-



tour, Léon X lui fit certaines concessions contenues dans une bulle datée au 18 août 1516. A cette bulle, fut annexée une ordonnance royale, du 13 mai 1517, qui la promulguait en France comme loi d'Etat. C'est l'ensemble de ces deux documents qui constitue le concordat de 1516, véritable traité au fond entre les deux puissances, quoique dans la forme il résulte de deux documents séparés. Quand l'ordonnance de promulgation fut présentée au parlement de Paris pour être enregistrée, elle souleva une vive résistance. Le parlement fit au roi plusieurs remontrances. Il fallut un ordre exprès pour obtenir l'enregistrement. Le parlement dut s'exécuter le 22 mars 1518, mais prétendit ne pas tenir compte d'un enregistrement qu'il n'avait pas consenti. Il continua en effet à juger suivant les principes de la pragmatique de Bourges les affaires ecclésiastiques dont il était saisi. — Cependant, le concordat, consenti par les deux puissances, n'en était pas moins en même temps loi de l'Eglise et loi de l'Etat; par conséquent il devait être observé à la fois par la juridiction ecclésiastique et la juridiction séculière. En fait, il le fut; car devant l'opposition du parlement, le roi dès 1527 évoqua au Grand Conseil, dont il était sûr, toutes les affaires concernant le concordat.

Pour abrégé, je laisse de côté les points secondaires dont il est traité dans le concordat de 1516, pour ne relever que les points principaux. Le concordat consacra d'abord explicitement l'abandon de la pragmatique, qui fut déclarée abolie par la bulle *Pastor æternus*. Il s'occupe ensuite de la collation des évêchés, des abbayes, des bénéfices inférieurs.



Pour les évêchés, la bulle pontificale rappelle que les élections par les chapitres, que la pragmatique avait prétendu rétablir dans tous les cas, donnaient lieu à des abus, notamment à l'ingérence du pouvoir séculier et à des pratiques simoniaques : à cause de cela, le pape les supprime. Elles sont remplacées par le système suivant. Dans les six mois de la vacance d'un évêché, le roi devra présenter un candidat au pape (nous nommer, *nobis nominare*, dit le texte). Ce candidat devra, bien entendu, remplir les conditions canoniques ordinaires, être docteur ou licencié en théologie ou en droit canon, et avoir au moins 27 ans. Le pape lui donnera la « provision », c'est-à-dire l'institution canonique, qui seule peut conférer ses pouvoirs au nouveau prélat. Si le pape juge que le candidat présenté ne remplit pas les conditions canoniques, il le réuse ; et, dans les trois mois qui suivent, le roi doit lui en présenter un autre. Si le roi n'en présente pas dans ce délai, le pape, pour qu'il n'y ait pas de vacance trop longue du siège, y pourvoira lui-même. Tel était le système général, sauf quelques exceptions que je néglige. — Pour les abbayes et les prieurés conventuels, la nomination du titulaire se fait de la même façon. Le roi présente, dans les six mois de la vacance, un moine de l'ordre auquel appartient l'abbaye vacante ; le moine présenté doit être idoine, et âgé de 23 ans au moins. Le pape lui donne provision, ou le réuse. Dans ce dernier cas, nouvelle présentation dans les trois mois. Là encore, il y avait quelques exceptions.

Quant aux bénéfices inférieurs, leur collation est réglementée par le concordat ; mais



le système était avant lui et reste après lui très compliqué. Le collateur était tantôt l'évêque, ou un abbé de monastère, ou le pape, tantôt le roi, ou un patron laïque, ou une personne ayant reçu un *indult* (c'est-à-dire une permission particulière). Quand le collateur était un laïque, il n'avait, bien entendu, que le droit de présentation; l'institution canonique était réservée aux supérieurs hiérarchiques. A cet imbroglio, le concordat apportait toutefois deux réformes importantes : il supprimait les *expectatives* et restreignait les *mandats* apostoliques. — On appelait *expectative* la promesse faite par le pape à un clerc de lui accorder un bénéfice non encore vacant. Ces sortes de nominations, faites ainsi d'avance, pour l'avenir, avaient donné lieu à des abus. La pragmatique de Bourges les avait déjà supprimées : le concordat la confirme sur ce point. D'ailleurs, le concile de Trente devait bientôt généraliser cette mesure. — On appelait *mandat apostolique* l'ordre donné par le pape au collateur ordinaire d'un bénéfice, par exemple à un évêque, de pourvoir de ce bénéfice un clerc déterminé. Le pape se substituait ainsi au collateur ; et de cette pratique, trop fréquente, étaient nés encore des abus. Dans certains cas, cependant, les mandats apostoliques pouvaient être nécessaires. La pragmatique et le concordat se contentent de les restreindre.

II. — Tel était (sauf les points secondaires) ce concordat de 1516, qui fut étendu ensuite aux pays annexés, par exemple à la Bretagne. Il avait un grand avantage : il réglait d'une façon régulière les rapports des deux pouvoirs. En outre, il supprimait plu-



sieurs abus qui s'étaient introduits dans l'organisation ecclésiastique en France. En sens inverse, il avait un grand inconvénient : il accordait au roi un pouvoir exorbitant; en lui donnant le droit de présentation, il lui donnait, en fait, la collation des évêchés et des abbayes. Ce fut la source d'un nouvel abus. Cet abus, qui au xviii^e siècle, prit un développement considérable, consista à conférer les principaux bénéfices par la faveur, par la considération de sa naissance, ou par l'influence des protections. Le roi de France s'occupera peu de la piété, de la science, de la capacité des candidats qu'il présentera : sur la « feuille des bénéfices », comme on disait, seront généralement inscrits des cadets de grandes familles nobles, entrés souvent dans les ordres, non par vocation, mais pour se créer une situation, étant donné que l'aîné, d'après la loi de l'époque, prenait la plus grosse part du patrimoine familial. Le clergé, ainsi recruté, sera déplorable comme moralité. Il ne cherchera qu'à accaparer et à cumuler les bénéfices, malgré la prohibition du droit canonique, pour vivre à la cour. Il « résidera » rarement. Sans doute, il y eut d'honorables exceptions, qui furent même assez nombreuses ; mais, pour le bien de l'Église, ces exceptions auraient dû être la règle.

Un autre abus que le concordat de 1516 ne parvint pas à supprimer, et qui se développa même après lui plus qu'auparavant, c'est l'abus de la *commendé*. On appelle ainsi le fait de confier un bénéfice régulier à un clerc séculier, contrairement à la règle canonique : *Secularia secularibus, regularia regularibus*, qui veut que les bénéfices réguliers soient



toujours laissés aux clercs réguliers, c'est-à-dire aux moines. Etant contraires au droit, les commendes, à l'origine, étaient exceptionnelles; elles n'étaient permises que pour six mois et seulement en cas de nécessité. Peu à peu, elles devinrent fréquentes et perpétuelles. Il y avait là une atteinte au concordat, d'après lequel le roi était tenu, pour les abbayes et certains prieurés, de présenter un moine du même ordre. Au xvii^e et au xviii^e siècle, les principales abbayes sont entre les mains des évêques ou d'autres clercs, appelés abbés commendataires, qui résidaient rarement.

Tous ces abus et quelques autres relatifs à la collation des bénéfices, engendraient des procès fréquents et compliqués. Les « matières bénéficiales » ont donné lieu sous l'ancien régime à toute une jurisprudence fort importante, mêlée de droit canon et de droit civil. A l'origine, les officialités, seules, avaient le droit de connaître de ces questions; mais, dès le xv^e siècle, le roi, par un moyen de procédure indirect, les avait attribuées aux juges civils, avec défense aux cours d'Eglise d'intervenir. — Le roi essayait dès lors de tout ramener à lui dans l'ordre religieux comme dans l'ordre politique. C'est cette tendance qui va marquer désormais ses rapports avec le clergé de France. Elle se manifesta très clairement à l'occasion du concile de Trente.

§ II. — LE CONCILE DE TRENTE ET LA FRANCE.

I. — Le concile de Trente, 19^e concile œcuménique, avait été résolu par Adrien VI dès



1522, c'est-à-dire au moment des premières prédications de Luther ; mais Adrien VI était mort prématurément sans réaliser son projet. Le concile ne se réunit que beaucoup plus tard, après bien des contre-temps et des tergiversations, le 13 décembre 1545 seulement, sous le pape Paul III. Il avait pour but de mettre fin à la Réforme protestante, soit par une entente avec les chefs protestants, soit au moins en faisant cette réforme catholique, si vivement désirée et si vainement réclamée. En 1545, il était beaucoup trop tard pour espérer réussir dans cette voie. L'unité de l'Eglise d'Occident était brisée. Il ne s'agissait plus de la maintenir, mais de la rétablir : ce qui était infiniment plus difficile. Le luthérianisme avait envahi l'Allemagne, le Danemark, la Suède ; le zwinglianisme s'était répandu dans la majeure partie de la Suisse ; le calvinisme avait conquis Genève, et entamé la France ; le schisme anglican était consommé. En vingt ans, la moitié de la chrétienté avait rompu avec l'Eglise catholique, rejetant à la fois l'autorité de son chef et l'autorité de ses dogmes ; rien de pareil ne s'était encore produit dans de telles proportions : c'était une *révolution* que Luther avait déchaînée, et qu'on ne pouvait plus arrêter.

Le concile de Trente, interrompu deux fois, et notamment pendant dix ans (de 1552 à 1562), ne devait s'achever qu'en décembre 1563, sous Pie IV. Au cours de ses sessions, il porta son attention sur deux ordres de questions : les questions de dogme et les questions de discipline, et fut ainsi amené à promulguer deux séries parallèles de décisions ; d'abord des canons dogmatiques (ca-



nonnes de fide), destinés à extirper les hérésies, puis des décrets de réforme (*decreta de reformatione*), destinés à réformer l'Eglise et les mœurs. Les uns et les autres, émanés d'un concile œcuménique, ayant par suite une compétence universelle, s'imposaient à l'obéissance de toute la chrétienté, mais avec une sanction inégale. Les canons relatifs au dogme, partie immuable de la religion, engageaient la foi, et avaient toujours comme sanction l'anathème; quiconque refusait d'y souscrire, cessait d'être catholique et devenait hérétique. Les décrets relatifs à la discipline, laquelle est variable suivant les temps et les lieux, étaient rarement sanctionnés par l'anathème; en refusant d'y souscrire, on pouvait être téméraire, révolté, schismatique même; on ne devenait pas, par là même, hérétique. Il faut tenir compte de cette distinction capitale, quand on veut apprécier l'attitude de certains princes catholiques à l'égard du concile de Trente. Or, parmi les diverses décisions prises par le concile, certaines donnaient satisfaction à ces princes; mais toutes n'étaient pas de nature à leur plaire, notamment celles qui concernaient leurs rapports avec le clergé.

Pendant toute la durée du concile, les princes séculiers avaient été mus par un double sentiment : ils voulaient d'une part arriver à la suppression des abus dont l'Eglise souffrait et, d'autre part, empêcher toute diminution de leurs propres pouvoirs, y compris ceux qu'ils s'étaient arrogés depuis deux siècles à l'encontre de l'Eglise, pouvoirs qui étaient cependant la source principale des abus dont ils se plaignaient. L'empereur d'Al-



Allemagne et le roi de France se montrèrent intransigeants sur ce dernier point. A chaque instant, les ambassadeurs français invoquaient devant les Pères les « libertés de l'Eglise gallicane », expression équivoque, qui produisait un effet étrange dans un concile œcuménique. C'est au nom de ces « libertés » que les ambassadeurs français avaient ordre de s'opposer à toute expression contraire à la théorie gallicane de la supériorité des conciles généraux sur le pape, et qu'en septembre 1563 ils présentèrent aux Pères un projet de réforme de l'Eglise entière, y compris l'Eglise romaine, particulièrement visée. En revanche, le concile ayant manifesté le désir de voir la réforme s'étendre au pouvoir séculier, ils lui dénièrent le droit de corriger les princes, ajoutant que le roi de France ne souffrirait aucune atteinte à son autorité, ni aux libertés de l'Eglise gallicane. Cette résistance obligea les légats du pape à changer trois fois le texte de leur projet, et finalement à l'abandonner. L'opposition du pouvoir civil avait donc fait échouer au concile de Trente certains décrets de réforme.

Le concile réussit néanmoins à en voter quelques-uns. C'est ainsi qu'il prononça l'excommunication contre tout seigneur temporel (empereur, roi, ou autre), qui autoriserait le duel sur ses domaines; qu'il prohiba l'appel comme d'abus, supprima la *commende* et le droit de patronage laïque sur les Eglises; qu'il conserva aux juridictions ecclésiastiques le droit de prononcer des peines temporelles, telles que l'emprisonnement et l'amende, droit que contestaient les princes. Toutes ces décisions étaient conformes aux règles ancien-



nes, mais plus ou moins contraires aux nouvelles prétentions des rois, et l'on pouvait se demander ce qui allait advenir.

II. — Quand le concile fut clos, en 1563, le pape Pie IV, conformément au droit public de l'époque, demanda aux princes catholiques de le *recevoir*, c'est-à-dire de donner à ses décrets, qui étaient déjà lois de l'Eglise, applicables par les juridictions ecclésiastiques, le caractère de lois d'Etat, applicables par les juridictions séculières. Venise, l'Italie du Nord, la Pologne, le Portugal, « reçurent » le concile sans résistance. En 1566, les princes catholiques allemands y adhérèrent, à la diète d'Augsbourg. En Espagne et à Naples, l'acceptation eut lieu également, malgré quelques objections. Dans les Pays-Bas, la résistance fut plus vive, et l'acceptation n'eut lieu que « sous réserve des privilèges locaux ». Ce fut en France que la question de la réception souleva le plus de difficultés. Elle devait agiter les esprits pendant un demi-siècle.

Dès le début, le pape put prévoir une résistance : les ambassadeurs français avaient refusé de signer les actes du concile, et quand il adressa sa demande à Catherine de Médicis, comme aux autres souverains, la régente, conseillée par le chancelier Michel de l'Hospital, chercha plusieurs fois à l'é luder. Les évêques français obtinrent toutefois que la question fût examinée au Conseil du roi dans une session qui se tint à Fontainebleau et qui dura huit jours (1564). Après une vive discussion, la décision fut ajournée. Catherine de Médicis répondit simplement au pape qu'elle ne voulait pas mécontenter les grands



personnages en supprimant la *commende* prohibée par le concile, et les huguenots en adhérant à leur condamnation; elle promettait toutefois de faire exécuter le concile en particulier, sans le publier en général. Pie IV se contenta provisoirement de cette réponse équivoque; mais le clergé français, comprenant que c'était un refus déguisé, continua à réclamer la publication des décrets du concile. Les évêques et la Sorbonne la réclamaient pure et simple; la Sorbonne déclarait même que « ceux-là étoient schismatiques qui tenoient que le concile de Trente devoit être publié avec modification ». Cependant le clergé inférieur admettait, peu logiquement, une distinction entre la partie relative à la *foi*, à laquelle le roi, comme tout autre chrétien étoit tenu de se soumettre, et la partie relative à la *discipline*, dont certains articles notamment ceux qui abolissoient les droits et privilèges des chapitres, pouvoient être écartés de la réception. Le clergé rencontra une résistance obstinée, moins chez le roi que chez les parlementaires et les légistes. Ceux-ci toutefois ne s'attaquaient qu'aux décrets de discipline. Ils faisoient ainsi, semble-t-il, la même distinction que le clergé inférieur. Au fond, il n'en étoit rien. Le clergé demandait la réception en bloc, sauf quelques dispositions de discipline qu'il exceptait. Parlementaires et légistes voulaient au contraire que la réception n'eût pas lieu, ou si elle devoit avoir lieu, qu'elle se limitât à des articles déterminés. Entre ces deux conceptions, il y avoit un abîme.

Sous Henri III, grâce à la Ligue, les évêques purent se croire un instant près du suc-



cés. L'édit d'union du 21 juillet 1587 avait imposé au roi la réception du concile, « sans préjudice toutefois des droits et autorité de Sa Majesté et des libertés de l'Eglise gallicane ». Mais en 1588, aux seconds Etats de Blois, Henri III profita des circonstances, c'est-à-dire de l'assassinat du duc de Guise, pour éluder sa promesse en se retranchant derrière la décision du conseil de Fontainebleau, qui avait considéré quinze ou seize articles comme contraires à ses droits; plus tard, on en trouva quatre-vingts ou cent ! — En 1593, aux Etats de la Ligue, la réception pure et simple fut votée, et Mayenne, en qualité de lieutenant général, publia les décrets du concile comme lois de l'Etat; mais l'avènement d'Henri IV empêcha cette promulgation de sortir son plein effet. Henri IV cependant, lors de sa « réconciliation » par Clément VIII, avait promis « de faire publier et observer le concile de Trente, excepté aux choses qui ne se pourroient exécuter sans troubler la tranquillité du royaume, s'il s'y en trouve de telles ». Cette promesse ne fut pas tenue. Tout le règne d'Henri IV se passa en négociations avec le pape, négociations qui n'aboutirent pas.

III. — Il y avait évidemment un parti pris. Aux Etats généraux de Paris de 1614, le clergé souleva une dernière fois la question. La noblesse se joignit à lui; mais le Tiers-Etat, par l'organe de son président François Miron, résista. Dans son discours, qui devait avoir des conséquences que son auteur n'avait sans doute pas prévues, Miron concluait naturellement à la non-réception du concile; mais, au lieu de reprendre les arguments or-



dinaires des gallicans, il en invoquait de tout différents. Il ne comprenait pas, disait-il, pourquoi le clergé demandait la publication du concile. A l'égard des canons touchant la foi, la publication par l'autorité royale était complètement inutile ; car tout bon catholique devait s'y soumettre, et en fait ils étaient respectés en France ; on n'avait jamais vu d'ailleurs le pouvoir séculier promulguer les canons d'un concile œcuménique. Quant aux décrets relatifs à la discipline, pourquoi le clergé ne prêchait-il pas d'exemple en appliquant de lui-même certains décrets, tels que ceux qui condamnaient la pluralité des bénéfices et autres abus ? Ce discours de Miron est digne d'attention : il proclamait un principe nouveau et peu observé en France, le principe de l'incompétence du pouvoir séculier en matière religieuse.

En présence de ce changement d'attitude, le clergé de France prit en 1615 une grande résolution. Dans l'une de ses assemblées générales, qui étaient alors périodiques, il vota à l'unanimité des voix la déclaration suivante (7 juillet) : « Les cardinaux, archevêques, évêques, prélats et autres ecclésiastiques soussignés, représentant le clergé général de France, ... ont unanimement reconnu, reconnaissent et déclarent être obligés, par leur devoir et conscience, de recevoir, comme de fait ils ont reçu et reçoivent aujourd'hui, ledit concile, promettant de l'observer, *autant qu'ils le peuvent*, par leurs fonctions et autorité pastorale et spirituelle. » — Ainsi le clergé, lassé des ajournements continuels de la royauté, suivait le conseil donné par Miron, et publiait *lui-même* le con-



cile. Il finissait par où il eût été plus simple peut-être de commencer. Cette réception ecclésiastique du concile fut annoncée officiellement au roi par François de Harlay, coadjuteur de Rouen, et le clergé considéra dès lors que sa déclaration de 1615 avait tranché la question.

Depuis 1615, il y eut encore quelques polémiques; car les légistes et les parlementaires n'avaient pas désarmé. Mais si de temps à autre ils attaquaient les décrets du concile contraires aux libertés gallicanes, ces attaques n'avaient plus qu'un intérêt rétrospectif. En droit, les décrets du concile n'avaient été ni acceptés ni rejetés; en fait, presque tous étaient appliqués. En 1677, le gallican Fleury reconnaissait que « les décrets de doctrine avaient été reçus en France sans difficulté comme venant d'un concile œcuménique »; et Bossuet ajoutait : « Il est même très véritable que la discipline du concile de Trente, autorisée dans la plus grande partie par l'ordonnance appelée de Blois (1579), ... s'affermir de plus en plus dans le royaume, et qu'à peu d'articles près, elle est universelle. » Les légistes objectaient que c'étaient les ordonnances royales et non les décrets conciliaires qu'on observait ainsi : juridiquement c'était exact. Les légistes avaient donc l'apparence de la victoire. Grâce à eux, le roi « très-chrétien » avait réussi à ne pas « recevoir » le concile.

§ III.—LES « LIBERTÉS » DE L'ÉGLISE GALLICANE

I. — Cette attitude du roi à l'égard d'un concile œcuménique montre quelle autorité il



était parvenu à conquérir dès le xvi^e siècle sur l'Eglise de France. C'était le terme, prévu depuis longtemps, d'une évolution continue, qui avait commencé sous Philippe le Be. qui s'était continuée à la faveur des désordres causés par le grand schisme d'Occident, et qui avait coïncidé avec l'avènement du pouvoir absolu en France. Après avoir combattu la théorie du pouvoir direct de l'Eglise sur l'Etat au nom de l'indépendance respective des deux pouvoirs, les légistes cherchaient maintenant à faire triompher la doctrine inverse, celle de la suprématie du pouvoir séculier sur l'Eglise. Au xvi^e siècle, ils parviennent à leur fin. Le gallicanisme, de l'état de tendance où il était resté longtemps, passe alors à l'état de doctrine constituée. C'est elle qui inspire tout cet ensemble de prescriptions, que l'on désigne sous le nom équivoque de « libertés de l'Eglise gallicane », et par lesquelles les rois et les parlements prétendaient régler, non seulement la situation temporelle de l'Eglise de France, ce qui était admissible, mais encore sa discipline, sans tenir compte des prescriptions parfois contraires au droit canonique, ce qui était inadmissible. Au xvi^e siècle, le gallicanisme a désormais ses règles indiquées dans des ouvrages *ad hoc*, par exemple dans le *Mémoire et avis* de Jean du Tillet (m. 1570), et surtout dans une espèce de code en 83 articles, rédigé en 1594 par un protestant converti, Pierre Pithou, élève de Cujas.

A ce « code », la jurisprudence du parlement de Paris finit par reconnaître une autorité quasi officielle, et c'est à lui que nous devons nous reporter pour savoir ce qu'on en-



tendait jadis par les « libertés » de l'Eglise gallicane. La lecture de ce code laisse une impression bizarre. Pithou en effet reconnaît au roi de France, entre autres prérogatives : — 1° le droit d'empêcher les évêques français de communiquer librement avec le pape, soit en leur défendant de sortir du royaume sans son autorisation, même s'ils sont convoqués à Rome par le pape, soit en *vérifiant* et supprimant ou mutilant au besoin les décrétales pontificales qui paraîtraient contraires aux libertés gallicanes; — 2° le droit d'interdire les appels à Rome et d'empêcher les réunions des conciles en France; — 3° le droit de s'opposer à la réception des canons des conciles, non seulement étrangers, mais même œcuméniques, sans les avoir *vérifiés* et au besoin mutilés : nous venons de voir comment ce principe avait été appliqué aux canons du concile de Trente. — De semblables théories se comprenaient à merveille dans les pays protestants, où les princes séculiers étaient devenus chefs de la religion; mais dans les pays catholiques, où l'Eglise ne pouvait avoir d'autre chef que le pape, elles étaient illogiques. Le roi de France déclarait tout haut qu'il agissait simplement comme « évêque du dehors », mais cet évêque du dehors empiétait singulièrement sur les prérogatives des évêques du dedans. Il tendait à devenir le chef d'une Eglise nationale. En somme, les *libertés* de l'Eglise gallicane, — il est banal de le répéter après Fénelon et le gallican Fleury, — si elles constituaient des libertés à l'égard du pape, étaient de véritables *servitudes* à l'égard du roi.

Pour maintenir ces « libertés », si profita-



bles au prince, les légistes avaient élaboré la théorie de *l'appel comme d'abus*. Sans doute, on ne pouvait pas appeler directement à une justice séculière d'une sentence rendue par une officialité ou d'une décision prise par un évêque ; mais ne pouvait-on pas se plaindre d'un *abus* qui serait contenu dans la sentence ou la décision en question ? la compétence de l'évêque et des officialités ne peut pas aller jusqu'à l'abus ; donc l'abus peut être réprimé par les parlements. Imaginée dès le xiv^e siècle, cette théorie ingénieuse prit une remarquable extension au xvi^e siècle. On en vint à soumettre aux différents parlements tout acte émané d'une autorité ecclésiastique, qui paraissait contraire aux libertés de l'Eglise gallicane. Le parlement supprimait l'acte considéré comme abusif, condamnait l'auteur à une amende ou à la saisie de son bénéfice, et par ce moyen détourné, arrivait à connaître de matières purement ecclésiastiques ou même dogmatiques. « Ce n'est plus de Rome, disait Fénelon, que viennent les empiètements et les usurpations ; le roi est en réalité plus maître de l'Eglise gallicane que le pape ; l'autorité du pape sur l'Eglise a passé aux mains des juges séculiers ; les laïques dominent les évêques. »

II. — Du gallicanisme au protestantisme, la distance était courte ; malgré quelques menaces, elle ne fut jamais franchie. Elle parut cependant devoir l'être sous Louis XIV. En 1673, ce prince entama contre le Saint-Siège, à propos du droit de *régale*, une lutte de vingt ans, dont l'Eglise de France devait payer tous les frais. Le droit de régale, dont l'origine est assez obscure, permettait au roi



on l'a vu, de se substituer aux évêques, pendant la vacance des évêchés, pour nommer aux bénéfices dont ils étaient collateurs, et percevoir en même temps les revenus de leurs diocèses. Le roi jouissait à la fois de la régale spirituelle et de la régale temporelle : donc le droit de régale lui conférait deux prérogatives importantes. La régale temporelle, la plus ancienne, semble n'avoir suscité aucune contestation de la part des souverains pontifes ; en 1641 du reste, Louis XIII en fait y avait renoncé. La régale spirituelle, au contraire, plus difficile à justifier, souleva à diverses reprises les protestations du Saint-Siège. Cet abus toutefois ne sévissait en France que dans un certain nombre de diocèses : beaucoup d'évêchés, notamment dans le Midi, en avaient toujours été exempts ; d'autres s'en étaient rédimés à prix d'argent. Juridiquement, la régale constituait une exception, qui ne pouvait, sans titre, être étendue aux diocèses exempts.

Cette extension contraire au droit, Louis XIV, qui aimait les règles générales, entreprit de la réaliser. Par un édit du 10 février 1673, il déclara « le droit de régale lui appartenir universellement dans tous les archevêchés et évêchés de son royaume, terres et pays de son obéissance, à la réserve seulement de ceux qui en étaient exempts à titre onéreux ». Il donnait en même temps compétence *exclusive* à la grand-chambre du parlement de Paris pour connaître des procès relatifs à la régale dans toute l'étendue du royaume. La plupart des évêques gardèrent le silence ; mais deux prélats du Midi, les évêques d'Alet et de Pamiers, dont les dio-



cèses étaient de temps immémorial exempts de la régale, protestèrent. Condamnés par leur métropolitain, l'archevêque de Toulouse, ils firent appel au pape. En 1678, Innocent XI admit leur appel, et condamna à plusieurs reprises les prétentions du roi. Le parlement de son côté ordonna la suppression des bulles. Ainsi le conflit s'élargissait singulièrement, et s'étendait aux rapports mêmes des deux puissances spirituelle et temporelle. Pour en finir, Louis XIV convoqua en 1682, à Paris, une assemblée générale du clergé de France, et lui demanda son avis. L'avis ayant été conforme aux désirs du roi, celui-ci, en janvier 1682, rendit un nouvel édit, approuvé par les prélats et confirmant la régale *universelle*. En même temps, l'assemblée adressait au pape Innocent XI une longue lettre, pour lui expliquer l'attitude qu'elle avait cru devoir prendre et le prier d'atténuer la sévérité des canons afin d'éviter un conflit.

La réponse d'Innocent XI devait être négative; mais elle n'était pas encore envoyée que déjà l'assemblée du clergé était allée beaucoup plus loin et avait accompli un acte beaucoup plus grave. Louis XIV, la trouvant bien disposée et voulant pousser son avantage, lui avait demandé une seconde déclaration, d'une portée plus générale, et destinée, dans sa pensée, à fixer les limites des deux puissances. Cette déclaration, rédigée en latin par Bossuet et divisée en quatre articles, constitue la fameuse *Déclaration gallicane de 1682*. Les « Quatre articles », qui ne faisaient guère que résumer un exposé de doctrine déjà formulé par la Sorbonne en



1663, furent souscrits le 19 mars par les 72 évêques ou prêtres présents à l'assemblée. De ces quatre articles, deux au moins portaient sur des questions dogmatiques qu'un concile œcuménique seul pouvait résoudre et qui sortaient de la compétence d'une assemblée même générale, du clergé français. En droit, la déclaration était nulle, quand même elle eût été exacte en fait. Mais était-elle exacte en fait ? Un rapide examen des quatre articles va nous le montrer.

Le premier article déclare que le pouvoir séculier est indépendant du pouvoir spirituel, que « les rois ne sont soumis dans les choses temporelles à aucune puissance ecclésiastique », que le pape ne peut les déposer « ni directement, ni indirectement », et ne peut « délier leurs sujets du serment de fidélité » ; à l'appui, l'assemblée invoque le texte évangélique : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. » — Il y a sur ce premier article deux observations à faire : 1° l'Eglise a toujours enseigné que les deux puissances temporelle et spirituelle étaient souveraines chacune dans leur domaine; mais il y a une double condition à observer. Il faut que l'indépendance soit réciproque, et que chaque puissance reste bien dans son domaine. C'est ce qui n'avait pas toujours lieu autrefois, où les parlements empiétaient souvent sur le domaine réservé de l'Eglise. — 2° L'article ne spécifie pas laquelle des deux puissances, quand il s'agit d'une matière mixte et qu'il y a conflit, doit avoir le dernier mot; or c'est là le point important. Sur ce point, les papes du moyen âge avaient élaboré et voulu imposer



la théorie du pouvoir *direct* de l'Eglise sur l'Etat : cette théorie, l'article 1^{er} la repousse nettement. Mais au xvii^e siècle, la plupart des théologiens soutenaient une autre théorie, plus exacte, celle du pouvoir *indirect* de l'Eglise. Ces théologiens disaient : en cas de conflit, l'Eglise ne peut déposer directement les rois, mais elle peut et elle doit indiquer aux fidèles quel est leur devoir ; c'est alors aux fidèles, comme *citoyens*, à l'accomplir, s'ils le peuvent. Ils sont avertis que le prince a excédé ses pouvoirs, qu'il est sorti des limites de sa souveraineté : à eux d'agir pour l'y faire rentrer. Ce que l'Eglise ne peut pas faire, la Nation peut le faire, soit en résistant au prince, soit en le révoquant. L'article 1^{er} de la déclaration de 1682 ne s'expliquait pas clairement sur cette théorie, absolument irréprochable.

L'article 2 proclame qu'en matière spirituelle, « le pape, vicaire de Jésus-Christ, a pleine puissance, mais sous la réserve que les décrets du concile de Constance rendus dans les sessions 4 et 5, sur l'autorité des conciles généraux, demeureront dans leur force et vertu » ; il ajoute qu'on doit repousser « l'opinion des théologiens qui les considèrent comme douteux, ou non approuvés, ou comme se rapportant seulement au temps du schisme ». — Ces décrets, on le sait, admettaient la supériorité des conciles œcuméniques sur le Saint-Siège. J'ai montré précédemment qu'ils étaient incompréhensibles, que Martin V ne les avait pas approuvés, et que, dans la pensée du concile lui-même (c'est là son excuse), ils ne se rapportaient qu'au temps du schisme. L'assemblée



de 1682 en s'appropriant ces décrets, à la suite de la pragmatique de Bourges, commettait donc une double erreur.

L'article 3, assez vague, se borne à dire « qu'on doit observer vis-à-vis du pape les canons inspirés de Dieu et consacrés par le respect du monde entier, et aussi les règles, coutumes et constitutions admises dans le royaume de France et dans l'Eglise gallicane ». — Il ne devait pas être facile d'observer à la fois le droit canonique et les libertés de l'Eglise gallicane, en désaccord sur plus d'un point. L'article, du reste, ne définissait pas exactement ce qu'il fallait entendre par les coutumes de l'Eglise gallicane ; et à ce sujet, il s'éleva un conflit entre les parlements et les évêques. Les parlements prétendaient que les coutumes visées n'étaient autres que les 83 articles du code de Pithou ; les évêques et Bossuet affirmaient, au contraire, qu'ils avaient voulu « exclure les abus introduits par les magistrats contre les droits de l'Eglise ». Leurs protestations furent vaines ; et, en fait, les parlements regardèrent le code de Pithou comme consacré législativement par la déclaration de 1682.

Le 4^e article, très court, tranche une question de dogme importante : « Quoique le pape ait la principale part dans les questions de foi, et que ses décrets s'adressent à toutes les Eglises et à chacune d'elles, cependant son jugement n'est irréfutable que si le consentement de l'Eglise s'y ajoute. » En d'autres termes, qui seront mieux compris de nos jours, le pape, même dans les questions de foi et quelle que soit à cet égard sa grande autorité, n'est cependant pas infallible. —



Cet article était contraire à l'enseignement de saint Bernard et de saint Thomas d'Aquin, fort net sur ce point (1) ; il était contraire aussi aux symboles de foi imposés aux Grecs lors des conciles œcuméniques de Lyon (1274) et de Florence (1439) (2), et, ce qui est plus piquant, aux déclarations faites en 1625 et 1653 par deux assemblées générales du clerc-

(1) Voici le texte de saint Thomas : « Appartient-il au souverain pontife d'ordonner un symbole de foi ? — Je réponds en disant qu'une nouvelle édition du symbole est nécessaire pour éviter les erreurs qui le concernent : l'édition du symbole appartient à l'autorité de celui-là, à l'autorité duquel il appartient de déterminer finalement les choses qui sont de foi, afin qu'elles soient tenues par tous d'une foi ferme ; or, cela appartient à l'autorité du souverain pontife, à qui les plus importantes et les plus difficiles questions de l'Eglise sont soumises... La raison de cela est que la foi doit être une dans toute l'Eglise, selon saint Paul I ad Cor., I), ce qui ne pourrait avoir lieu, si la question de foi soulevée n'était pas tranchée par celui qui préside à toute l'Eglise, et de telle façon que sa décision soit tenue fermement par toute l'Eglise » (*Secunda secundæ*, Questio I, art. 10).

(2) Après avoir affirmé la primauté et le principal de l'Eglise romaine sur l'ensemble de l'Eglise catholique, « tels que Dieu les a transmis à saint Pierre, dont le pape est le successeur », le symbole de 1274 ajoute : « Et de même que l'Eglise romaine est tenue avant les autres de défendre la vérité de la foi, de même, si quelques questions s'élèvent au sujet de la foi, elles doivent être définies par son jugement (*suo debent iudicio defini*). »



gé de France lui-même. Néanmoins, pour employer les expressions des canonistes, la doctrine de l'infaillibilité du pape, non sanctionnée par l'anathème, n'était pas encore *de fide*; elle était seulement *prope fidem*. — Il n'en reste pas moins acquis que, sur les quatre articles de 1682, deux au moins n'étaient pas conformes à la doctrine commune de l'Eglise.

Louis XIV, dont la volonté avait été si complètement obéie, se hâta de confirmer la déclaration du clergé par un édit, faisant défense à tous ses sujets d'enseigner ou d'écrire « aucune chose contraire à la doctrine contenue dans la déclaration », enjoignant aux professeurs de la commenter chaque année dans les Facultés de théologie et de droit, et prescrivant de refuser aux examens les candidats qui ne la soutiendraient pas dans leurs thèses de doctorat ou de licence ! Le parlement de Paris, reconnaissant dans l'édit du 22 mars 1682 les principes de la pragmatique, l'enregistra avec empressement dès le lendemain (23 mars). — En revanche, le pape Innocent XI protesta (11 avril), puis refusa l'institution canonique aux prêtres qui avaient pris part à la déclaration et que Louis XIV lui présentait pour être évêques; or, précisément le roi ne choisissait que ceux-là. En janvier 1688, c'est-à-dire en moins de six ans, trente-cinq évêchés se trouvèrent ainsi vacants.

A la mort d'Innocent XI, Louis XIV chercha à se rapprocher du pape; mais Alexandre VIII fut plus catégorique encore que son prédécesseur. Par la bulle *Inter multiplices* (1690), il déclara que les quatre articles



« ayant été votés sous l'impulsion et l'effet d'une volonté séculière », étaient « nuls de plein droit, invalides, sans effet, entièrement destitués de force et valeur ». A cette bulle, que le pape fit lire sur son lit de mort (1691), Louis XIV, ébranlé, ne répondit rien. Ce ne fut toutefois qu'en 1693, sous Innocent XII, que l'entente se fit. Les évêques français, craignant un schisme, avaient consenti à signer une rétractation pleine et entière. Louis XIV dut céder. En septembre 1693, il écrivit à Innocent XII disant « qu'il avait donné les ordres nécessaires, afin que les choses contenues dans son édit du 22 mars 1682, à quoi les conjonctures passées l'avaient obligé, ne soient pas observées ». De son côté, le pape accepta l'extension du droit de régale en France, et le conflit sembla ainsi apaisé. Cependant la déclaration n'en subsistait pas moins. Louis XIV paraît même n'avoir jamais renoncé à en « prouver » l'exactitude. Il engagea Bossuet à poursuivre cette fameuse *Défense de la déclaration* qui fit le tourment de ses dernières années et qu'il n'osa jamais publier. En outre, dans le cours du XVIII^e siècle, les parlements l'invoquèrent souvent. Louis XV la renouvellera même en 1766, et, plus tard, nous la verrons revivre dans les fameux articles organiques de Napoléon I^{er}.

III. — Cet esprit de réglementation autoritaire et restrictive des droits de l'Eglise apparaît encore dans un long édit que Louis XIV rendit en matière politico-religieuse en avril 1695, et qui (entre autres choses) consacrait définitivement la situation de plus en plus réduite faite aux cours d'Eglise par une foule d'ordonnances antérieures, qu'il ne peut être



question de commenter ici. Cet édit devait être appliqué sans modification sensible jusqu'à la Révolution. — On y lit que « la connaissance des causes concernant les sacrements, les vœux de religion, l'office divin, la discipline ecclésiastique, et autres purement spirituelles, appartiendra aux juges d'Eglise », ainsi que « la connaissance et le jugement de la doctrine concernant la religion », et « le règlement des honoraires des ecclésiastiques » : c'est tout. Il s'agit uniquement de questions religieuses ou disciplinaires, c'est-à-dire de celles qui rentrent dans la juridiction *spirituelle* de l'Eglise, à laquelle les princes ne peuvent pas toucher. L'Eglise a donc perdu toute espèce de juridiction *temporelle*. Cette juridiction que Constantin lui avait accordée, le roi l'a reprise en entier.

Il ne reste plus en cette matière aux cours d'Eglise qu'un seul privilège : celui de recourir, en cas de besoin, à l'autorité séculière pour faire exécuter leurs sentences. En d'autres termes, les jugements rendus par les officialités étaient encore sanctionnés par le pouvoir civil, à la condition toutefois que la sentence rendue ne fût pas déclarée *abusive* par le parlement du ressort. Le roi, en effet, tout en défendant aux juges séculiers de s'immiscer dans les questions religieuses ou disciplinaires, leur permettait d'en connaître sous prétexte d'*abus* : l'exception détruisait à peu près complètement la règle. Au moyen âge, on avait reproché aux cours d'Eglise d'empiéter sur la justice civile; le reproche au xvii^e siècle pouvait être retourné. L'édit de 1695 marque le terme d'une longue évolution, et indique le dernier état de la



juridiction ecclésiastique en France sous l'ancien régime.

— § IV. — LA QUERELLE DU JANSÉNISME
AU XVIII^e SIÈCLE

I. — Cette tendance à envahir le domaine spirituel se manifesta surtout au XVIII^e siècle à propos de la querelle du jansénisme. — On sait qu'à la suite de la Réforme protestante, l'attention des théologiens avait été ramenée sur les questions relatives au rapport de la grâce et du libre arbitre, qui figurent parmi les plus ardues de la théologie : de là diverses hérésies, dont le *jansénisme* (qui accordait trop à la grâce et pas assez au libre arbitre) était l'une des plus subtiles. De 1640 à 1668, l'hérésie nouvelle avait déjà troublé les esprits en France ; mais elle n'était pas sortie du domaine des discussions théologiques, mettant seulement aux prises les solitaires de Port-Royal et Pascal d'une part, la Sorbonne et les Jésuites d'autre part. Après deux condamnations du jansénisme prononcées en 1653 par Innocent X et en 1656 par Alexandre VII, le pape Clément IX avait imposé aux partis une trêve qui dura trente-quatre ans, mais qui fut brusquement rompue en 1702 par la publication d'une brochure intitulée : *Un eas de conscience*. Cette publication, qui raviva la querelle, devait aboutir en France à une longue agitation, et avoir sur le domaine politique et social un puissant et funeste contre-coup. Pour terminer la discussion qui devenait très vive, Clément XI, à la demande expresse de



Louis XIV, fulmina en 1705 la bulle *Vineam Domini*, qui renouvelait les condamnations antérieures, mais qui ne mit pas fin à la controverse. Les religieuses de Port-Royal notamment refusèrent d'accepter la bulle sans restriction. En 1709, sur l'ordre du roi, elles furent dispersées par la police en différents couvents; l'année suivante, leurs bâtiments furent rasés.

Pendant ce temps, les Jésuites soumettaient au jugement du Saint-Siège un livre intitulé : *Le Nouveau Testament avec des réflexions morales*, œuvre de l'oratorien Quesnel, qui était alors le chef du parti janséniste. Le livre, examiné longuement et mûrement par deux commissions successives, fut censuré une première fois en 1708, et enfin condamné en 1713 par la célèbre bulle *Unigenitus*. Cette bulle, rendue en matière dogmatique, aurait dû être acceptée par tous les fidèles sans restriction et sans réserve : il n'en fut rien. D'une part, les jansénistes étaient opiniâtres. D'autre part, Mme de Maintenon, qui avait la manie de vouloir régenter l'Église de France, à l'aide d'un petit cénacle de prélats qu'on appelait par dérision *le concile des Gaules*, poursuivit le jansénisme partout, dans le clergé, les couvents, l'administration. Poussé par elle et toujours imbu de ses idées gallicanes, Louis XIV songeait à réunir un concile national pour trancher la question (que la bulle tranchait déjà), lorsqu'il fut prévenu par la mort (1715).

Sous la régence septennaire du duc d'Orléans, il y eut une réaction janséniste, et il se forma contre la bulle *Unigenitus* un assez fort parti. Les Facultés de théologie de Paris, Reims, Nantes, qui l'avaient acceptée, révo-



quèrent leur adhésion. Quatre évêques, puis le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, et cent docteurs de Sorbonne interjetèrent appel de la bulle au futur concile œcuménique, comme on faisait autrefois. Vainement Clément XI en 1718 et le concile de Latran en 1725 ordonnèrent d'accepter la bulle comme règle de foi. Pendant plusieurs années, la France, seule entre tous les pays catholiques, se divisa entre *acceptants* et *appelants* : les premiers, soutenus par le gouvernement, qui, désireux d'en finir, cherchait par tous les moyens à obtenir l'adhésion à la bulle ; les seconds, encouragés par l'attitude des parlements, qui admettaient facilement les appels comme d'abus contre les ecclésiastiques *acceptants*. La politique s'en mêla, comme il n'arrive que trop souvent en France : quiconque était de l'opposition, le clergé inférieur, les bourgeois, le peuple, les femmes même, étaient jansénistes « en gros et sans savoir la matière » (Barbier). Un diacre obscur, François Paris, connu seulement par sa charité et sa résistance à la bulle, étant venu à mourir (1727), son tombeau, au cimetière Saint-Médard, devint l'objet de scènes étranges : extases, convulsions, prétendus miracles, que les *appelants* exploitèrent auprès des gens crédules, mais qui commencèrent à les discréditer auprès des gens sensés. Pour dégager sa responsabilité, le cardinal de Noailles, qui s'était d'ailleurs attaché plutôt à des questions de forme qu'à la question de fond, se soumit sans réserve à la bulle *Unigenitus* (1728). Son exemple entraîna l'adhésion de la plupart des prélats appelants. Seuls les évêques de Troyes, Au-



xerre, Montpellier, les parlements et quelques avocats s'obstinèrent.

Ces diverses circonstances changèrent complètement en France le caractère du jansénisme. En bas, il dégénéra en une secte superstitieuse. En haut, et principalement parmi les parlementaires, il devint un parti politique, caractérisé surtout par son attachement aux « libertés » de l'Eglise gallicane, sa haine des Jésuites, et son hostilité contre quiconque, pape, évêque, ou roi, semblait menacer les premières et protéger les seconds. Cet esprit, qui s'était déjà manifesté en 1728 à propos de la canonisation de Grégoire VII, se manifesta de nouveau en 1731. Quelques prêtres du diocèse d'Orléans ayant voulu obliger leurs ouailles à adhérer à la bulle, le parlement de Paris les décréta d'*abus*; puis, par un singulier oubli des limites de sa compétence, il enjoignit par arrêt à l'évêque d'Orléans de s'opposer au renouvellement de ces faits. Le cardinal Fleury, alors ministre, finit par évoquer au Conseil du roi toutes les affaires relatives au jansénisme, ce qui provoqua de la part des parlementaires et des avocats une véritable « grève », les premiers refusant de siéger, les autres de plaider. Fleury tint bon, et fit fermer le cimetière Saint-Médard, où les convulsions tournaient à l'épidémie.

II. — Un nouveau conflit eut lieu quelques années plus tard, à propos des *refus de serments*. L'archevêque de Paris, Christophe de Beaumont, avait enjoint à son clergé d'exiger des mourants une déclaration d'adhésion à la bulle *Unigenitus*. — En 1752, le curé de Saint-Etienne-du-Mont, se confor-



mant à ces ordres, refusa les sacrements à l'oratorien Lemère, accusé de jansénisme. Ce fut le signal d'une lutte étrange. Le parlement de Paris cite le curé à sa barre et lui ordonne de conférer les sacrements au malade ! Le roi évoque la cause, et casse l'arrêt du parlement. Sur ces entrefaites, Lemère meurt sans avoir été administré. Le parlement rend un nouvel arrêt, décrétant le curé de prise de corps et confisquant ses biens. L'arrêt est cassé par le roi. Le parlement fait des remontrances, puis par arrêt de règlement, défend « à tout ecclésiastique de faire acte tendant au schisme ».

A cet arrêt, affiché partout, l'archevêque et les curés de Paris répliquent en remontrant à leur tour au roi que l'autorité ecclésiastique est seule compétente pour juger des conditions dans lesquelles les sacrements doivent être administrés, et que c'est là une matière, non pas même *mixte*, mais purement spirituelle. Ce point aujourd'hui ne serait pas même discuté. Sous l'ancien régime, malgré la confusion qui subsistait à certains égards entre le spirituel et le temporel, il n'aurait pas dû l'être non plus. A défaut du bon sens, l'édit de 1695 était là, qui réservait aux juges d'Eglise la connaissance des causes sacramentelles et disciplinaires. Malgré les arrêts du Conseil leur défendant de s'immiscer dans les matières spirituelles, les parlementaires ne se tinrent pas pour battus. Ils multiplièrent les procédures sur les refus de sacrements, examinèrent les bréviaires, condamnèrent les mandements.

La lutte continua quelque temps. Puis Louis XV, que tout cela ennuyait, finit par



céder à l'opiniâtreté du parlement, interdit les refus de sacrements, et exila à Conflans l'archevêque de Paris (1754). De son côté, Benoît XIV déclara que les ordonnances de l'archevêque seraient maintenues, mais ne s'appliqueraient plus qu'à ceux qui seraient « publiquement » réfractaires à la bulle *Unigenitus* (1756). — Ainsi se termina le conflit, dont une des plus tristes conséquences fut l'ingérence arbitraire du pouvoir civil dans les affaires religieuses, et par cet empiètement sur un domaine qui n'est pas le sien, le trouble apporté à la fois dans les juridictions et dans les consciences. En France toutefois, il n'y eut pas de schisme, et les jansénistes n'en vinrent pas, comme dans les Pays-Bas, à une rupture de communion.

III. — La querelle suscitée par l'opposition à la bulle *Unigenitus* eut une autre conséquence grave. Elle attira aux Jésuites, qui avaient pris une grande part à la condamnation des jansénistes, de nouvelles inimitiés. Ils avaient déjà contre eux les protestants, les philosophes, les encyclopédistes, les franc-maçons, que Clément XII et Benoît XIV venaient de condamner (1738, 1751), en un mot tous ceux qui rêvaient de la destruction du catholicisme. Ils eurent encore les jansénistes, les parlementaires, les gallicans, en un mot tous ceux qui rêvaient seulement de la diminution du pouvoir pontifical, et qui voyaient en eux des auxiliaires dévoués du Saint-Siège. Ces nombreux ennemis finirent par s'entendre; et dans plusieurs États, la suppression de la Compagnie de Jésus fut résolue en principe. Le Portugal lui porta les premiers coups, sous le ministère de



Pombal, en 1758 ; le parlement de Paris suivit son exemple en 1761 ; puis en 1762, ceux de Rouen et de Rennes, ce dernier mené par le procureur général La Chalotais, affilié aux encyclopédistes, ami de Voltaire, et en cette affaire fort ardent. En 1764, Louis XV, sous la pression du ministre Choiseul, confirma l'arrêt des parlements et supprima les Jésuites en France. En Espagne, Charles III les fit tous arrêter dans la nuit du 2 au 3 avril 1767. Les deux rois réunirent ensuite leurs efforts pour arracher au pape Clément XIV, nommé grâce à leurs intrigues, l'abolition de l'Ordre. Après une résistance de plusieurs années, le pape céda. Le 21 juillet 1773, la Compagnie de Jésus fut déclarée abolie.

La suppression des Jésuites fut le signal de diverses mesures contre les autres ordres religieux. Dès 1776, une Commission dite *des réguliers* fut nommée par Louis XVI pour « réformer » le clergé régulier. Cette commission, qui ne comptait guère que des laïques, inspira l'édit du 24 mars 1778, qui, sous prétexte de réforme, préparait la ruine d'un grand nombre de congrégations, par suite des restrictions apportées à leur développement ou même à leur recrutement. La commission des réguliers succomba en 1784, sous l'opposition du clergé, auquel s'étaient joints les parlements. Mais pendant les sept années de son existence, elle avait été vite en besogne. Neuf congrégations avaient disparu de France. D'autres subsistaient, mais fort ébranlées. — C'est avec ces exemples tout récents sous les yeux que se réunirent en 1789 les États généraux. Nous verrons dans la prochaine conférence qu'ils s'en inspirèrent largement.



SIXIEME CONFERENCE

L'EGLISE ET LA REVOLUTION

La période révolutionnaire n'a pas été — il est inutile d'insister sur ce point — une époque favorable à l'Eglise. Dès le début, les pouvoirs publics se sont montrés hostiles au catholicisme. Cette hostilité ne peut surprendre l'historien; car à la fin du xviii^e siècle, trois courants peuvent être discernés, qui devaient conduire à ce résultat. — 1^o En présence des abus qui s'étaient glissés dans l'organisation de l'Eglise et de ses biens, beaucoup de catholiques sincères sentaient la nécessité d'une réforme nouvelle. — 2^o Cette réforme aurait dû et aurait pu se faire de concert avec le pape; mais il fallait compter avec les gallicans et les jansénistes, hostiles à l'intervention du Saint-Siège. Un grand nombre des Constituants étaient imbus de ces doctrines, qui tendaient à l'établissement d'une Eglise nationale placée sous la main du pouvoir civil. Mirabeau exprimera le sentiment des plus exaltés quand, dans la chaleur d'une discussion, il dira : « Il faut *décatholiciser la France* » ; c'est ce que tentera de faire la Constitution civile du clergé. — 3^o Enfin, un troisième courant entraînait ceux qui ne connaissaient le christianisme que par



Voltaire et les Encyclopédistes, ou n'admettaient, en fait de religion, que celle du *vicaire savoyard* de J.-J. Rousseau. A ceux-là, il ne suffisait pas de déatholiceiser la France ; Hébert dira : « Il faut la *déchristianiser* », et il inventera le culte de la Raison.

Sous cette triple poussée, l'Assemblée constituante se départit complètement, en matière religieuse, de l'esprit de modération intelligente qu'elle a montré dans d'autres matières. Les mesures qu'elle prit dès 1789 pouvaient faire prévoir aux esprits clairvoyants une persécution à bref délai. Une fois lancé sur une pareille pente, il est difficile de s'arrêter ; aussi la gradation fut rapide : en 1789, on s'attaque aux propriétés ecclésiastiques, en 1790 et 1792, au clergé, en 1793, au culte lui-même. Il y a là une première période (1789 à 1795), caractérisée par l'inauguration de plusieurs *cultes officiels* : d'abord l'Eglise constitutionnelle, puis le culte de la Raison, puis celui de l'Être suprême. Après 1795, vient la réaction qui se manifeste sous deux formes successives : d'abord sous la forme de *séparation* de l'Eglise et de l'Etat, qui prévaudra jusqu'en 1801 ; puis sous celle du *Concordat*, conclu la même année.

§ I. — LE REGIME DES CULTES OFFICIELS.

I. — On n'arriva pas du premier coup à introniser les cultes officiels. Aussitôt après la fameuse Nuit du 4 août 1789, on s'occupa des biens ecclésiastiques. On commença par la *dîme*, contre laquelle les plaintes des paysans avaient été très vives au XVIII^e siècle. Il faut reconnaître qu'elle était alors singulière-



rement mal organisée. Une grande partie appartenait aux monastères, au lieu d'appartenir aux curés, à qui en principe la dime était destinée; une autre partie, malgré la prohibition des conciles, avait été inféodée aux seigneurs laïques, qui la percevaient pour leur compte. Enfin, au point de vue de l'assiette et de la perception, il régnait entre les diverses provinces une extrême inégalité. On évaluait en 1789 le revenu des dîmes ecclésiastiques à 70 millions de livres, et à 10 millions celui des dîmes inféodées.

Les unes et les autres, dans la Nuit du 4 août, avaient été déclarées rachetables; mais quand on revisa les décrets pris à la hâte dans cette nuit fameuse, Mirabeau demanda l'abolition pure et simple et immédiate des dîmes (10 août). Sieyès combattit cette proposition avec une certaine énergie, et la discussion devenait orageuse, lorsque Mgr de Juigné, archevêque de Paris, monta à la tribune (11 août) et fit la déclaration suivante : « Au nom de mes confrères et de tous les membres du clergé, qui appartiennent à cette auguste assemblée, nous remettons toutes les dîmes ecclésiastiques entre les mains d'une nation juste et généreuse. » Cette déclaration tranchait la question de droit : les dîmes ecclésiastiques étaient *abandonnées*. Le même jour, un décret les déclarait abolies, « sauf à aviser aux moyens de subvenir d'une autre manière aux dépenses du culte divin, à l'entretien des ministres des autels, au soulagement des pauvres, aux réparations et reconstructions des églises et presbytères, et à tous les établissements, séminaires, écoles, collèges, hôpitaux, communautés et autres, à l'entretien desquels les



dîmes sont actuellement affectées ». — Quant aux dîmes inféodées aux laïques, encore plus critiquées, car leur origine était illicite et elles étaient détournées de leur but, elles furent rachetées par la Nation.

Deux mois après le décret du 11 août, l'Assemblée constituante s'occupa des *benefices* ecclésiastiques, qui servaient, concurremment avec la dime, à l'entretien des prêtres et aux frais du culte. Ces *benefices*, dont la création remonte au début de la période féodale, résultaient du partage des biens des diocèses entre les évêques et les prêtres, et du partage des biens des monastères entre les abbés et les moines. Depuis que ce partage était effectué, les *benefices* ecclésiastiques formaient la dotation des différentes circonscriptions ou dignités ecclésiastiques, érigées en personnes morales capables de posséder, en vertu du droit canon et du droit civil. Ce sont ces *benefices* que, le 10 octobre 1789, Talleyrand, évêque d'Autun, proposa de mettre à la disposition de la Nation, alors très obérée. Cette proposition, c'était pour le clergé de France, déjà dépouillé de ses dîmes, la suppression de ses dernières ressources. Une discussion célèbre s'engagea entre Mirabeau, qui soutenait la proposition de Talleyrand avec une grande véhémence, et l'abbé Maury, qui voulait la faire rejeter. L'abbé Maury n'eut pas de peine à réfuter Mirabeau en se plaçant sur le terrain juridique ; son adversaire n'avait guère à lui opposer que des arguments politiques ou moraux, plus ou moins vagues.

Malgré cette réfutation, sous la pression des besoins d'argent, l'Assemblée rendit le 2



novembre 1789 le décret suivant : « Tous les biens ecclésiastiques sont à la disposition de la Nation, à la charge de pourvoir, d'une manière convenable, aux frais du culte, à l'entretien de ses ministres, au soulagement des pauvres, sous la surveillance et d'après les instructions des provinces. » Quelques jours après, une nouvelle discussion s'engagea sur le sens des mots : « sont à la *disposition* de la Nation ». Il fallait savoir ce que cela signifiait. L'Assemblée décida que la Nation, pouvant *disposer* des biens du clergé, en était par là même devenue propriétaire. C'est alors que commença la grande expropriation des bénéfices ecclésiastiques. Cependant, quelques mois auparavant, l'Assemblée avait voté la Déclaration des droits de l'homme, dont l'art. 17 dit : « Les propriétés étant un droit inviolable et sacré, nul ne peut en être privé, si ce n'est lorsque la nécessité publique, légalement constatée, l'exige évidemment, et sous la condition d'une *juste et préalable indemnité*. » L'Assemblée constituante violait donc la première le principe d'équité qu'elle avait consacré. Il ne faut pas se le dissimuler : ce qu'on a appelé la « sécularisation » des biens du clergé était une véritable confiscation. Sieyès souligna ce caractère : « Vous voulez être libres, dit-il aux constituants, et vous ne savez pas être justes ! » Il faut noter comme circonstance atténuante, que l'Assemblée s'engageait formellement à pourvoir aux frais du culte et à donner aux prêtres un traitement, qui constituait pour eux la représentation *partielle* des propriétés confisquées. C'est là l'origine du budget des cultes, qui se présente ainsi dans l'histoire comme une compensation à



une confiscation, qui autrement serait sans excuse.

II. — Après avoir « sécularisé » les biens du clergé, l'Assemblée constituante s'occupait de « séculariser » le clergé lui-même. Déjà le clergé ne formait plus un ordre dans la nation, et n'avait plus de prérogatives ni de propriétés particulières. Au point de vue politique, cela, semble-t-il, aurait dû suffire. Mais la Constituante obéissait alors à des inspirations jansénistes et philosophiques, qui la firent aller plus loin. Elle entreprit de « constituer » le clergé de France sur des bases nouvelles, sans s'entendre au préalable avec le souverain pontife. En votant la *Constitution civile du clergé*, l'Assemblée envahit le domaine spirituel, et commit sa plus grande faute. La Constitution civile du clergé eut en effet pour résultat de troubler les consciences, d'ouvrir l'ère des discordes religieux, d'empêcher les catholiques sincères d'adhérer à la Révolution, et de précipiter celle-ci dans les excès qui faillirent la compromettre.

Il est assez difficile d'expliquer rationnellement la mesure prise par la Constituante. On a prétendu que le *Comité ecclésiastique* chargé d'élaborer la nouvelle charte du clergé était composé de canonistes savants, qui désiraient revenir aux traditions primitives de l'Église et réformer les abus qui s'y étaient glissés. Cette explication n'a pas grande valeur; car ces canonistes savants ne pouvaient ignorer que le pouvoir séculier n'a pas par lui-même compétence pour opérer une réforme religieuse. A défaut des principes, l'histoire de la Réforme protestante aurait dû les éclairer. La véritable explication



nous paraît avoir été donnée par le janséniste Camus et par Mirabeau. Camus ne cachait pas son hostilité contre le pape et les pouvoirs qu'il exerçait sur l'Eglise : « Qu'est-ce que le pape ? Un évêque, ministre de Jésus-Christ, comme les autres, dont les fonctions sont circonscrites dans le diocèse de Rome... Il est temps que l'Eglise de France, toujours jalouse de ses libertés, mais pas toujours assez forte pour les maintenir, soit délivrée de cette servitude. » Mirabeau ne se contentait pas de détacher de Rome l'Eglise de France ; il voulait encore la soumettre à l'Etat : « Tous les membres du clergé sont des officiers de l'Etat ; le service des autels est une fonction publique. » C'était revenir à l'ancienne conception païenne, et c'est bien la double idée que prétendait réaliser la Constitution civile, votée le 12 juillet 1790.

En voici les dispositions principales : — 1° les 134 diocèses qui existaient alors en France sont supprimés et remplacés par 83 diocèses nouveaux, dont les limites seront les mêmes que celles des 83 départements et qui seront groupés en dix métropoles. Ainsi 51 sièges épiscopaux disparaissent ; — 2° les évêques et les curés seront élus désormais dans la même forme que les députés et les fonctionnaires, d'après les règles du décret du 22 décembre 1789. Dans ce système étaient électeurs, non seulement les catholiques, mais aussi les protestants, et plus tard les Juifs. Pour les écarter, on exigeait l'assistance à la messe qui devait précéder l'élection, mais cela ne supprimait pas leur droit ; — 3° les évêques ainsi élus devaient, dans le mois de leur élection, se présenter devant leur mé-



tropolitain, chargé de les examiner sur leur doctrine et leurs mœurs : s'il les juge capables et dignes, il devra leur donner l'institution canonique; sinon, indiquer par écrit le motif de son refus, dont le candidat pourra appeler *comme d'abus*. Seulement, comme il n'y avait plus de parlements pour recevoir cet appel, un décret du 15 novembre 1790 vint compléter la Constitution civile en décidant que l'élu se présenterait, assisté de deux notaires, devant tous les évêques de la province successivement. Si aucun évêque ne consent à lui donner la confirmation canonique, l'appel *comme d'abus* devra être porté au tribunal civil du district où se trouve le siège vacant. Ce tribunal statuera en dernier ressort, et, s'il juge qu'il y a abus, désignera l'évêque qui sera tenu de donner la confirmation canonique; — [4° quant aux rapports des nouveaux évêques avec le pape, ils sont simplifiés : il leur est interdit de lui demander aucune bulle de confirmation comme autrefois; ils lui adresseront seulement des « lettres de communion », pour l'avertir de leur élection; la bulle d'institution est remplacée par une lettre de « faire-part » !

La Constitution civile du clergé opérerait dans la condition des évêques et des prêtres catholiques en France une véritable révolution. Elle consacrait l'absorption de l'Eglise par l'Etat, en faisant des fonctions ecclésiastiques un rouage de l'administration, comme sous l'empire païen; c'était un recul de quinze siècles en arrière. Une pareille déchéance était inadmissible; aussi les évêques se préparèrent à la résistance. Le 30 octobre 1790, trente d'entre eux, députés à la



Constituante, publièrent une « Exposition des principes sur la Constitution du clergé » à laquelle adhérèrent tous les évêques français, sauf quatre. Les divers points sur lesquels la Constitution civile était en opposition avec les principes canoniques y sont nettement établis. Les évêques montrent comment l'Assemblée constituante empiète sur le domaine spirituel, comment elle porte atteinte aux droits du souverain pontife, droits reconnus par le concordat de 1516, et comment, en supprimant tous rapports avec lui, elle aboutit à faire de l'Eglise de France une église *nationale* : ce qui, en matière de religion, constitue une véritable aberration, et ne peut qu'amener un schisme en France. — Pour éviter ce schisme qu'ils prévoient, les évêques se serrent autour du « centre de l'unité », c'est-à-dire autour de Rome. Ils envoient coup sur coup dans leurs diocèses plus de 200 mandements dans lesquels on ne lit, chose inouïe depuis un siècle dans l'Eglise gallicane, que des protestations d'amour et de fidélité au Saint-Siège.

La Constituante sentait la résistance grandir : au lieu de reconnaître ses torts, elle s'obstina et prépara des mesures coercitives. Le 27 novembre 1790, un nouveau décret enjoignit « à tous les évêques, ci-devant archevêques, curés et autres ecclésiastiques fonctionnaires publics », de prêter *serment* « d'être fidèles à la nation, à la loi et au roi, et de maintenir de tous leurs pouvoirs la Constitution décrétée par l'Assemblée nationale et acceptée par le roi », sous peine d'être considérés comme démissionnaires et, dans le cas où ils prétendraient continuer



leurs fonctions, d'être « poursuivis comme perturbateurs de l'ordre public ». On voulait ainsi peser sur la conscience des ecclésiastiques et les placer entre le serment ou la destitution. C'est cette obligation au serment qui consumma le schisme et précipita les événements. Quatre évêques seulement le prêtèrent (notamment Talleyrand), auxquels il faut ajouter deux évêques *in partibus*, Miroudot et Gobel, ainsi qu'un tiers environ des membres du bas-clergé parmi lesquels l'abbé Grégoire. D'autre part, 130 évêques et 46.000 prêtres le refusèrent, à raison de son caractère schismatique. Quelques prêtres crurent pouvoir le prêter avec des restrictions qui le rendaient orthodoxe ; mais cette échappatoire fut fermée par le décret du 4 janvier 1791, qui exigea la prestation du serment dans les termes mêmes de la loi. Les prêtres qui se soumièrent furent appelés *assermentés* ou *constitutionnels* ; les prêtres restés fidèles, *insermentés* ou *réfractaires*. Le premier effet de la Constitution civile avait donc été de couper en deux le clergé français.

En mars 1791, la réponse du pape arriva en France ; elle était formelle et condamnait la Constitution civile comme anti-catholique. Le 13 avril, par le bref *Charitas*, le pape interdit la prestation du serment, et approuva l'« Exposition des principes », que les évêques lui avaient adressée le 10 octobre précédent. Désormais la situation était nette : seuls les *insermentés* restaient en communion avec le pape et pouvaient se dire orthodoxes ; les autres ne pouvaient former qu'une Église schismatique. Quelques *assermentés* se rétractèrent, dès qu'ils connurent la décision pontificale ; la plupart per-

sistèrent. « Voilà la guerre civile préparée, guerre religieuse, guerre inexpiable » (Aulard)

Cependant, il s'agissait d'organiser l'Eglise officielle. Les évêques insermentés ayant été déclarés démissionnaires, il y avait, de par la Constitution civile, vacance générale de tous les sièges épiscopaux, sauf quatre. Les procureurs généraux syndics des départements furent chargés de faire procéder aux élections. On trouva des électeurs ; on trouva des candidats ; il fut plus difficile de trouver des évêques consécrateurs. Pour faciliter les choses, un décret du 21 février 1791 décida que la consécration pourrait être faite par un évêque de France quelconque. Ce fut alors que Talleyrand, assisté de Miroudot et de Gobel, se décida à donner la vie à l'Eglise constitutionnelle. Il sacra l'abbé Expilly pour le Finistère, et l'abbé Marolles pour l'Aisne. Gobel sacra 48 évêques à lui seul. Bref, à la fin de 1791, l'Eglise constitutionnelle était au complet. La prise de possession des nouveaux évêchés se fit sans difficulté dans certaines villes ; dans d'autres, il y eut des troubles et des scandales de tous genres. Dans beaucoup de campagnes, les assermentés ne réussirent pas à entrer en relations avec leurs paroissiens ; notamment dans le Midi, en Poitou, en Vendée, en Bretagne, les *intrus* furent tenus à l'écart, chassés, parfois battus et blessés.

Quant aux prêtres insermentés, privés de leurs fonctions et de leurs églises, ils continuèrent à dire la messe, et pendant quelques mois ne furent pas inquiétés. Le 21 janvier 1791, la Constituante avait même déclara-



ré qu'elle était « éloignée du dessein de dominer les opinions, plus éloignée encore du projet de tyranniser les consciences ». Leur situation ne s'aggrava que lorsque l'Assemblée constituante eut cédé la place à l'Assemblée législative. Celle-ci renouvelle en effet l'obligation du serment pour les prêtres sous peine d'être *suspects* (novembre 1791), puis sous peine d'être *déportés* (mai 1792). Le 26 août 1792, elle enjoint à tous les prêtres insermentés de sortir de leur département dans les huit jours et du royaume dans les quinze jours ; passé ce délai, ceux qui n'auront pas obéi seront arrêtés et déportés à la Guyane ; ceux qui rentreront en France seront condamnés à dix ans de détention. Cette fois, non seulement le schisme était consommé, mais la persécution religieuse était commencée.

IV. — Que devenait pendant ce temps le clergé *régulier*, autrement dit les ordres religieux ? Sous l'ancien régime, les religieux profès, c'est-à-dire ceux qui avaient prononcé les trois vœux solennels de chasteté, pauvreté, obéissance, étaient soumis à une triple incapacité, par laquelle la loi civile sanctionnait ainsi leurs vœux : 1° ils ne pouvaient se marier, même s'ils n'étaient pas engagés dans les ordres majeurs ; 2° ils étaient incapables de posséder, et par suite de recueillir ou de transmettre une succession ; 3° ils ne pouvaient quitter leur couvent sans autorisation du supérieur, sous peine d'y être réintégrés par les soins de l'autorité civile, au besoin *manu militari*. Avec la Révolution, un autre système va être adopté.

L'Assemblée constituante commença par



donner aux religieux des deux sexes pleine liberté, tout en cherchant à diminuer leur nombre. Le décret du 13 février 1790 disait en effet : « *Art. 1* : La loi constitutionnelle du royaume ne reconnaît plus de vœux monastiques solennels de l'un ni de l'autre sexe; en conséquence, les ordres et congrégations réguliers dans lesquels on fait de pareils vœux sont et demeureront supprimés en France, sans qu'il puisse en être établi de semblables à l'avenir. — *Art. 2* : Les religieux ou religieuses « pourront sortir de leurs monastères en faisant une déclaration devant la municipalité », et recevront une pension convenable. Ceux « qui ne voudront pas profiter de la disposition du présent décret » se retireront dans les maisons qui leur seront indiquées; les religieuses pourront rester dans celles qu'elles occupent actuellement. Rien n'est changé à l'égard des établissements de charité et d'instruction (*art. 3*). — C'est tout. Il résulte d'abord de là que l'ancienne « mort civile » qui frappait les religieux est abolie, et notamment que la loi ne les oblige plus à rester dans leur couvent malgré eux. Mais la loi ne les oblige pas non plus à sortir de leur ordre : les couvents sont ouverts; ils ne sont pas fermés.

Ce n'est qu'après l'émeute du 10 août 1792 que commencèrent les mesures vraiment anti-libérales à l'égard des congrégations. Dès le 17 août, l'Assemblée législative, « considérant qu'il importe de faire jouir les religieux et religieuses de la *liberté* qui leur est assurée par les lois précédemment faites », ordonne : 1° d'évacuer tous les couvents, soit d'hommes, soit de femmes; — 2° de vendre,



au profit de la Nation, « qui ne doit négliger aucune de ses ressources », tous les bâtiments et terrains monastiques. — Le lendemain 18 août, un autre décret supprime « toutes les corporations religieuses et congrégations séculières d'hommes et de femmes, ecclésiastiques ou laïques, même celles vouées uniquement au service des hôpitaux et au soulagement des malades » ; de plus, il interdit pour l'un et l'autre sexe le port du costume ecclésiastique et religieux. — Cette fois, il n'y a plus à s'y tromper : c'est l'expulsion par la force ; les couvents sont fermés. Les expulsés devaient toucher une pension, à la condition, pour les religieux hommes, de prêter le serment civique.

Huit jours plus tard (26 août), paraissait le décret relatif aux prêtres insermentés, lequel pouvait s'appliquer aussi aux religieux ; mais, avant même que le délai qui leur était donné pour sortir du royaume fût expiré, les religieux et les prêtres trouvés à Paris furent arrêtés et incarcérés. Quelques jours plus tard, avaient lieu les massacres de septembre, dans lesquels 300 ecclésiastiques périrent. A Meaux, Châlons, Rennes, Lyon, il y eut des massacres analogues. Ceux qui échappèrent se cachèrent où ils purent, ou se « déportèrent » à l'étranger, particulièrement en Angleterre, en Allemagne, en Suisse, en Italie, en Espagne. Ainsi le sang avait déjà coulé et l'émigration forcée commençait, lorsque se réunit la Convention, le 21 septembre 1792.

V. — Avec la Convention ce fut la persécution ouverte, souvent sanglante, non plus seulement contre le clergé réfractaire et les moines, mais contre le culte catholique dans



toutes ses manifestations. Il est impossible d'examiner ici toutes les mesures prises. Chaque jour amène un nouveau décret, plus draconien que celui de la veille. La Révolution traverse une période de vertige que l'on a peine à s'expliquer. Voici les principaux décrets.

La série s'ouvre par celui du 21 avril 1793, qui décide que « tous les ecclésiastiques séculiers, réguliers, frères convers et laïcs, qui n'ont pas prêté le serment, seront embarqués et transférés sans délai à la Guyane française », ainsi que « tous ceux qui seront dénoncés pour cause d'*incivisme*, par six citoyens dans le canton » ; « les déportés qui rentreraient en France seront punis de mort dans les vingt-quatre heures ». L'Église constitutionnelle était encore couverte par la loi ; mais elle était déjà attaquée par les conventionnels et les orateurs des clubs qui réclamaient la « déchristianisation » de la France et « l'extirpation du fanatisme ». Quelques évêques constitutionnels, ayant voulu s'opposer au mariage de leurs prêtres, sont dénoncés par Danton comme « évêques impies », et la Convention décrète (juillet 1793) : « Les évêques qui apporteront, directement ou indirectement, quelque obstacle aux mariages des prêtres, seront déportés et remplacés. » Les prêtres mariés, au contraire, devront continuer leurs fonctions en toute tranquillité, et ne seront « sujets ni à la déportation, ni à la réclusion » (25 brumaire an II). A la suite de ces mesures et de quelques autres de ce genre, on estime qu'il y eut environ 30.000 prêtres déportés ; 10.000 émigrèrent ; 20.000 restèrent cachés ; 2.000, d'après Grégoire, se marièrent.



En septembre 1793, on était arrivé au moment où Hébert, Chaumette, et quelques représentants en mission, comme l'ex-oratorien Fouché, le futur chef de la police de Napoléon, essayaient d'activer le mouvement de déchristianisation. L'idée de s'attaquer, non plus au clergé, mais au dogme, d'essayer de détruire le catholicisme avait pris naissance. Dans les départements, les outrages au culte catholique préparaient le culte de la Raison. Le mouvement hebertiste avait fini par gagner la Convention. Le 6 octobre 1793, elle vota le calendrier républicain, qui fut, dans son inspiration, « une mesure anti-chrétienne » (Aulard) ; en substituant le décadi au dimanche et en interdisant de célébrer la messe un autre jour que le décadi, il devint l'occasion d'une longue persécution. Le 15 brumaire (6 novembre 1793), Marie-Joseph Chénier demanda l'établissement d'une religion « laïque » et la Convention applaudit. Ce vœu n'allait pas tarder à être réalisé. Deux jours plus tard, en effet, l'évêque constitutionnel de Paris, Gobel, étant venu à la barre de l'Assemblée, déposer ses ornements, son anneau, ses lettres de prêtrise, se coiffer du bonnet rouge, et déclarer qu'il se « déprêtrisait », Laloï, qui présidait, lui répondit : « L'Être Suprême ne veut d'autre culte que celui de la Raison; il n'en prescrit pas d'autre, et ce sera *désormais* la religion nationale. » Ainsi fut décidé le culte de la Raison.

Il fut inauguré à Paris, le 20 brumaire (11 novembre 1793), par une fête pompeuse célébrée à Notre-Dame. Une actrice de l'Opéra, vêtue d'une robe blanche, d'un manteau bleu, et d'un bonnet rouge, représentait la liber-



té. Assise sur un trône de verdure, « au lieu et place de la ci-devant sainte Vierge », elle reçut les hommages des assistants; puis quatre hommes la portèrent à la Convention, où Chaumette prononça un discours tendant à transformer Notre-Dame en un temple consacré à la Raison et à la Liberté. L'Assemblée vote le vœu, pendant que le président et les secrétaires donnent à la déesse de la Liberté « un baiser fraternel au milieu des applaudissements ». — Des scènes du même genre eurent lieu dans les départements, où les Hébertistes avaient envoyé un mot d'ordre. Partout les églises sont fermées ou transformées en temples de la Raison, les clochers abattus, les reliques brûlées, les statues brisées, les prêtres pourchassés. Un grand nombre d'assermentés, suivant l'exemple de Gobel, abdiquent. A Paris, constate M. Aulard, on arrive à la période culminante de la déchristianisation dès la fin de novembre. C'est à peine si le culte constitutionnel put continuer quelque temps dans deux ou trois chapelles louées par des particuliers; il dut cesser partout en février 1794. Les Hébertistes triomphaient complètement.

Mais une redoutable opposition s'annonçait déjà, celle de Robespierre, qui n'était pas satisfait du culte de la Raison et en rêvait un autre dont il serait le grand pontife. Le 6 décembre 1793 (16 frimaire), il avait fait voter le principe de la liberté des cultes, mesure préparatoire au culte de l'Être suprême. Cette liberté d'ailleurs ne devait pas profiter au culte catholique; car le décret maintenait toutes les lois antérieures contre les prêtres réfractaires; jusqu'à la chute de Robespierre, il y eut encore 200 prêtres guil-



lotinés. Après avoir frappé Hébert, Danton, et leurs partisans, Robespierre fit annoncer par Couthon la nouvelle religion d'Etat, que la Convention décréta le 18 floréal an II (7 mai 1794). Pour le dogme, il n'y avait qu'un article : « Le peuple français reconnaît l'existence de l'Être suprême et l'immortalité de l'âme. » Pour la morale, un seul article également : « Le peuple français met au rang de ses devoirs de détester la mauvaise foi et la tyrannie, de punir les tyrans et les traîtres, de secourir les malheureux, de respecter les faibles, de défendre les opprimés, de faire aux autres tout le bien qu'on peut, et de n'être injuste envers personne. » Quant au culte, il devait consister en une double série de fêtes : les unes, purement politiques, étaient fixées au 14 juillet, 10 août, 21 janvier, 31 mai ; les autres, au nombre de 36, une pour chaque décadé, étaient dédiées à l'Être suprême et à la Nature, au Genre humain, au Peuple français, à l'Amour conjugal, etc... La première fête, celle de l'Être suprême, fut célébrée le 20 prairial (8 juin 1794), avec une pompe inouïe, dont les détails avaient été réglés par le peintre David. Robespierre y joua le principal rôle, avec une ostentation telle qu'elle indisposa plusieurs de ses collègues. Cette fête de l'Être suprême fut le signal de sa perte : cinquante jours plus tard, il tombait du pouvoir.

§ II. — LE RÉGIME DE LA SÉPARATION
(1795-1801).

I. — La chute de Robespierre n'améliora pas immédiatement la situation religieuse ; aucune des lois hostiles au catholicisme ne



fut rapportée. En décembre 1794, le Comité de Salut public enjoignait encore de « surveiller tous ceux qui voudraient ressusciter l'imbécile liturgie du sacerdoce ». Cependant, de tous côtés, on commençait à se lasser de la persécution; on réclamait la liberté du culte, et le 21 décembre Grégoire la défendait courageusement à la Convention. Accueilli par les clameurs de l'Assemblée, il dut descendre de la tribune sans rien obtenir. Mais l'idée faisait son chemin. Dès janvier 1795, on voit çà et là les populations reprendre spontanément les exercices religieux. En Loir-et-Cher, dont Grégoire était l'évêque, en Alsace, dans la Meuse, dans la Nièvre, des églises se rouvrent. En Bretagne, le mouvement est si marqué que, le 13 janvier, les représentants en mission proclament à Lorient la liberté des cultes. Sous la pression de l'opinion publique la Convention céda, mais avec une mauvaise grâce manifeste. Après un rapport du calviniste Boissy d'Anglas, outrageant pour tous les cultes et concluant cependant à les laisser libres, la Convention vota, le 3 ventôse an III (21 février 1795), le décret suivant, rédigé en un style net et tranchant : « L'exercice d'aucun culte ne peut être troublé. La République n'en salarie aucun. Elle ne fournit aucun local ni pour l'exercice des cultes, ni pour le logement des ministres. Les cérémonies de tous cultes sont interdites hors de l'enceinte choisie pour leur exercice. La loi ne reconnaît aucun ministre du culte. Nul ne peut paraître en public avec les habits, ornements ou costumes affectés à des cérémonies religieuses. Aucun signe particulier à un culte ne peut être placé dans un lieu public. Aucune inscription ne peut désigner



Le lieu qui y est affecté. Aucune proclamation ni convocation publique ne peut être faite pour y inviter les citoyens. Les communes ou sections de communes en nom collectif ne pourront acquiescer ni louer de local pour l'exercice du culte. »

C'est ce décret qui est habituellement considéré comme établissant la *liberté* des cultes. Mais il y avait, on le voit, de fortes et singulières restrictions : tout devait se passer à huis clos; aucune église n'était restituée. Cependant, malgré ces entraves, le décret de ventôse n'en constituait pas moins un progrès sensible; car avec lui disparaissait, ce qui était important, toute espèce de religion d'Etat : la Constitution civile du clergé était abrogée; le culte de la Raison et le culte de l'Être suprême perdaient leur caractère officiel. C'était un régime tout différent qui prévalait : celui de la *séparation de l'Église et de l'Etat*. — Le décret fut accueilli avec enthousiasme par les populations. Les prêtres insermentés reparurent de tous côtés, et déployèrent un grand zèle. Habités à se contenter de peu, à dire la messe où ils pouvaient, dans des caves ou dans des granges, ils ne tardèrent pas à reformer autour d'eux les anciennes paroisses.

Les évêques constitutionnels, qui n'étaient plus évêques officiels, étaient beaucoup moins satisfaits. La Constitution civile était leur raison d'être : elle allait désormais leur manquer. Déjà, depuis le mois de novembre 1794, quelques-uns d'entre eux étaient réunis à Paris sous la présidence de Grégoire pour chercher à reconstituer leur Église; elle avait été fort entamée, en effet, par les mariages, les abdications, les déprétrisations d'un grand



nombre de ses prêtres. En lui enlevant sa base légale, la loi du 3 ventôse an III lui portait le coup de grâce. Aussi, tout en prenant diverses mesures d'ordre intérieur, les « évêques réunis » firent-ils réclamer par leur journal, les *Annales de la Religion*, la révision du décret de ventôse, et attaquer les prêtres « réfractaires » (expression qui n'avait plus de sens), avec une acrimonie telle qu'elle indisposait même certains assermentés.

II. — La politique des « évêques réunis » porta bientôt ses fruits. Dès le 11 prairial (30 mai 1795), sur le rapport de Lanjuinais, une loi nouvelle revisait le décret du 3 ventôse et donnait aux évêques ci-devant constitutionnels une double satisfaction. D'abord les églises non aliénées étaient rendues provisoirement aux communes qui pouvaient en disposer « tant pour les assemblées ordonnées par la loi que pour l'exercice de leurs cultes ». En revanche, nul ne pourrait remplir un ministère dans ces édifices ainsi restitués, s'il ne prêtait auparavant le serment « de soumission aux lois de la République ». C'était un nouveau serment que la Convention exigeait, « pour lier les prêtres à la République ». Mais ce serment n'avait pas, comme le précédent, un caractère schismatique. Aussi l'ancien clergé constitutionnel ne fut pas seul à en avoir le bénéfice; sur le conseil de M. Emery, prêtre de Saint-Sulpice, qui joua un grand rôle dans l'histoire religieuse de la Révolution, beaucoup de prêtres « insermentés » le prêtèrent également.

Mais en septembre 1795 leur situation s'aggrave. La Convention ordonne le bannisse-



ment à perpétuité de tous les prêtres déportés rentrés en France et l'incarcération de tous ceux qui, n'ayant pas prêté le serment de soumission aux lois, « exerceraient encore un culte quelconque dans les édifices publics ou les maisons particulières ». Après la conspiration royaliste du 13 vendémiaire an IV, dans laquelle les constitutionnels impliquèrent les « réfractaires », la Convention, sur le point de se séparer, vota un dernier décret rétablissant toutes les lois de 1792 et 1793 relatives aux prêtres insermentés (3 brumaire an IV). Malgré ce retour offensif de l'esprit jacobin, les églises réclamées par les communes se rouvraient partout. Au début de 1796, d'après Grégoire, plus de 32.000 étaient régulièrement desservies par des prêtres *as-sermentés*. Par ce dernier mot, il faut entendre évidemment les prêtres ayant prêté le serment du 11 prairial.

Le Directoire surveilla avec beaucoup de rigueur l'application du décret du 3 brumaire; mais les élections antiterroristes de l'an V le forcèrent à fermer les yeux sur un mouvement qu'il était impuissant à comprimer. Au Conseil des Cinq-Cents, en août 1797, plusieurs représentants demandent l'abrogation de toutes les lois relatives aux prêtres insermentés, et le 7 fructidor an V, la majorité du Conseil, « cédant au vœu général et à la voix de l'humanité », vote cette abrogation. — Malheureusement, onze jours après, le Directoire procédait au coup d'Etat du 18 fructidor (4 sept. 1797), abrogeait à son tour le décret du 7 fructidor, et substituait au serment de « soumission aux lois », un troisième serment de « haine à la royauté et de fidélité à la République ». Ce nouveau



serment, très discuté, fut le point de départ d'une nouvelle persécution, la persécution *fructidorienne*, qui dura près de deux ans et rappela celle de la Terreur. Beaucoup de prêtres furent condamnés à mort et fusillés. Il fut interdit de célébrer la messe le dimanche et ordonné de la célébrer le décadi. Les moindres contraventions entraînaient la déportation : 1.500 prêtres en furent victimes. Dans ces conditions, la liberté des cultes n'était plus qu'un vain mot. — Lorsque Siéyès devint le véritable chef du Directoire, en juin 1799, la persécution se ralentit sensiblement; mais il n'en effaça pas les traces. Cet honneur était réservé au général Bonaparte.

§ III. — LE CONCORDAT DE 1801.

I. — Lorsque Bonaparte arriva au pouvoir, après le coup d'Etat du 18 brumaire (9 novembre 1799), la France était dans une véritable anarchie au point de vue religieux. Le pape Pie VI venait de mourir à Valence (29 août), et n'était pas encore remplacé. Le clergé *réfractaire* était dispersé par la persécution. Le clergé *constitutionnel*, discrédité, essayait en vain de se ressaisir. De là, un schisme persistant, qui entretenait le trouble dans la société et dans les familles. La validité d'une foule de mariages était contestée. Celle des ventes des biens ecclésiastiques l'était également. Les sectes disputaient aux catholiques la jouissance des édifices du culte. Enfin, chez beaucoup de fonctionnaires et jusque dans l'entourage du Premier Consul, l'esprit jacobin subsistait, avec



son intolérance étroite, et perpétuait les difficultés. Bonaparte comprit la nécessité de remettre de l'ordre dans ce chaos : de là lui vint la première idée du Concordat.

On a beaucoup discuté sur les mobiles qui l'ont décidé à accomplir ce grand acte. Ils sont cependant bien connus. Bonaparte avait d'abord sur le rôle de la religion dans l'Etat des idées arrêtées, que, dès le 5 juin 1800, il faisait connaître en ces termes au clergé de Milan : « Nulle société ne peut exister sans morale, et il n'y a pas de bonne morale sans religion. Il n'y a donc que la religion qui donne à l'Etat un appui ferme et durable. Une société sans religion est comme un vaisseau sans boussole... La France, instruite par ses malheurs, a enfin ouvert les yeux : elle a reconnu que la religion catholique était comme une ancre qui pouvait seule la fixer dans ses agitations. » D'un autre côté, Bonaparte avait constaté les rapides progrès faits par le clergé « réfractaire » pendant les quelques mois de liberté qui avaient suivi la promulgation du décret de ventôse an III et l'apaisement de la persécution après le 30 prairial an VII. Il craignait qu'une trop grande indépendance laissée au clergé ne fût contraire aux intérêts du pouvoir séculier, et il voulait la limiter. Déjà Royer-Collard avait dit au Conseil des Cinq Cents : « C'est une vérité consacrée par l'expérience que toutes les fois qu'il existe dans un Etat une religion qui est celle du plus grand nombre, il faut, ou que le gouvernement contracte avec elle une alliance fondée sur l'intérêt d'un appui réciproque, ou qu'il la détruise, ou qu'il coure le risque d'être détruit par elle. » C'était aussi l'avis du Premier Consul. Or la



Révolution avait essayé de détruire l'Eglise catholique et n'avait pas réussi. Bonaparte ne voulait pas que l'Etat fût détruit par elle. Il ne restait donc qu'un parti à prendre : conclure un concordat. Bonaparte le comprit, et c'est pour cela qu'il engagea des négociations avec le nouveau pape, Pie VII.

Les négociations furent longues et pénibles; et l'attitude du Premier Consul, si diversement appréciée, fut, à mon avis, à la fois courageuse et incorrecte : courageuse, parce qu'il eut à lutter contre une foule d'opposants : ses compagnons d'armes, ses collègues dans le Consulat, les grands corps de l'Etat ; incorrecte, parce qu'il essaya, par l'intimidation ou la ruse, d'arracher au souverain pontife des concessions que ce dernier ne pouvait pas ou ne voulait pas faire, et plus tard, d'imposer par la force ce qu'il n'avait pu obtenir par la persuasion. Ces procédés étaient tout à fait dans le caractère de Bonaparte; il n'y a pas lieu d'en être autrement surpris. — Dès le début, les négociateurs rencontrèrent les plus graves difficultés. Le Premier Consul voulait beaucoup de choses : 1° un remaniement complet des diocèses français, avec réduction de leur nombre et changement de leurs limites; 2° le droit de nommer les nouveaux évêques; 3° le maintien dans leurs dignités d'un certain nombre d'évêques constitutionnels, auxquels le pape donnerait l'institution canonique; 4° la reconnaissance de l'aliénation des biens d'Eglise; 5° enfin un droit de police *illimité* à l'égard du culte, qui aurait mis en fait l'Eglise de France sous la main des consuls, comme jadis l'Eglise anglicane sous la main du roi. — Le pape demandait de son côté une déclai-



ration portant que la religion catholique était la religion de la France, et Bonaparte s'y refusait.

Après des prodiges de diplomatie trop longs à raconter ici, on transigea. D'une part, la religion catholique fut déclarée « la religion de la grande majorité du peuple français », et l'exercice public du culte fut garanti. D'autre part, le pape accordait deux des points auxquels Bonaparte tenait le plus : 1° le remaniement des diocèses, ce qui entraînait comme conséquence l'abdication des évêques légitimes entre les mains du pape et la renonciation des évêques ci-devant constitutionnels entre les mains du Premier Consul ; 2° la reconnaissance de l'aliénation des biens ecclésiastiques. L'entente fut plus difficile à réaliser au sujet du droit de police. Pie VII craignait (et on ne saurait l'en blâmer), qu'entre les mains de Bonaparte le droit de police ne devint singulièrement étendu. Aussi les négociations furent-elles près de se rompre. Finalement le cardinal Consalvi, légat du pape, céda, en stipulant que le droit de police serait limité au cas « où la *tranquillité publique* serait intéressée ». — Ce fut sur ces bases que, dans la nuit du 15 au 16 juillet 1801, après une séance de douze heures, les plénipotentiaires échangèrent leurs signatures : pour le pape, le cardinal Consalvi, Mgr Spina, archevêque de Corinthe, le moine servite Caselli; pour Bonaparte, son frère Joseph, le conseiller d'Etat Cretet, et l'abbé Bernier, curé de Saint-Laud d'Angers. — Le Concordat (rédigé en latin) fut ratifié le 10 septembre, et promulgué en français le 18 germinal an X (8 avril 1802).

II. — A la différence de celui de 1516, le



Concordat de 1801 offre la *forme* d'un contrat synallagmatique (*conventio*) entre les deux puissances spirituelle et temporelle. C'est aussi au *fond* son caractère, ainsi que l'ont toujours reconnu le Saint-Siège et les divers gouvernements français (du moins jusqu'à 1900) ; c'est donc, pour les catholiques français, à la fois une loi de l'Etat et une loi de l'Eglise. Il comprend un préambule et dix-sept articles que nous allons analyser avec soin ; car le Concordat est un de ces actes dont on parle le plus et qu'on lit le moins.

Dans le *préambule*, « le Gouvernement de la République reconnaissait que la religion catholique, apostolique et romaine était celle de la grande majorité du peuple français » et particulièrement « celle des Consuls ». Le texte ne dit pas : « la religion de la France », comme l'aurait désiré le cardinal Consalvi, et par suite ne rendait pas à la religion catholique son ancien caractère de religion d'Etat. — *L'article 1^{er}* dispose « qu'elle sera librement exercée en France, que son culte sera public, en se conformant aux règlements de police que le gouvernement jugera nécessaires pour la tranquillité publique ». Ces derniers mots tendaient à limiter le droit de police réclamé par Bonaparte. — *Article 2* : « Il sera fait par le Saint-Siège, de concert avec le gouvernement, une nouvelle circonscription des diocèses français », qui devaient être diminués en nombre et étendus en superficie. A cet effet, le pape, par *l'article 3*, s'engage à demander aux évêques légitimes leur démission et, en cas de refus, à passer outre. Des 81 évêques survivants, quarante-cinq acquiescèrent aux exhortations



du souverain pontife et abdiquèrent. Les autres furent déposés et se résignèrent, sauf treize, qui persistèrent dans leur résistance et organisèrent dans l'ouest et le sud-est le schisme de la *Petite Eglise* ou schisme anticoncordataire, à peu près éteint aujourd'hui. Quant aux évêques constitutionnels, ils remirent tous, sauf deux, leur démission entre les mains du Premier Consul. Les nouveaux évêques devaient être nommés comme sous l'ancien régime, c'est-à-dire *présentés* par le gouvernement dans les trois mois de la vacance du siège, et *institué*s par le pape « suivant les formes établies par rapport à la France avant le changement de gouvernement » (articles 4 et 5), c'est-à-dire suivant le concordat de 1516. En cas de refus du pape, par conséquent, le gouvernement devait présenter d'autres candidats. Ce résultat, qui offre des inconvénients et peut susciter des conflits, a été évité par les gouvernements sages, grâce au système de l'*entente préalable*. Les articles 6 et 7 rétablissaient l'ancien serment de fidélité demandé aux évêques et aux ecclésiastiques du second ordre ; pour ces derniers, il tomba vite en désuétude.

Article 8 : « La formule de prière suivante sera récitée à la fin de l'office divin dans toutes les églises catholiques de France : *Domine, salvam fac Rempublicam; Domine, salvos fac consules.* » Cet article, auquel le Premier Consul tenait fort et dont il devait si vite faire modifier la formule, avait pour but de montrer que l'Eglise n'entendait pas se solidariser avec l'ancien régime, qu'elle n'était liée à aucune forme de gouvernement. C'était la doctrine constante de l'Eglise. L'ar-



ticle passa sans difficulté. — Les *articles* 9 à 12 déterminent les pouvoirs des évêques concernant : 1° la délimitation des parcsises de leurs diocèses et la nomination des curés pour lesquelles l'agrément du gouvernement était réservé; 2° l'établissement de chapitres et de séminaires, qui sont autorisés à raison d'un par diocèse, « sans que le gouvernement s'oblige à les doter »; 3° l'usage des églises métropolitaines, cathédrales, paroissiales et autres, non aliénées, « qui sont mises à la disposition des évêques ». Ces derniers mots rappellent le texte de la loi de 1789, qui mettait les biens ecclésiastiques à la disposition de la Nation; on a vu plus haut que l'Assemblée constituante avait interprété l'expression en ce sens qu'elle conférait à la Nation la propriété. Il eût été logique de l'interpréter de même en 1801 et de déclarer les églises non aliénées propriété des évêques; mais la jurisprudence ne crut pas devoir suivre la logique : elle décida qu'en 1801 « mettre à la disposition » signifiait simplement donner un droit d'usage sur les édifices restitués, dont la propriété restait à l'Etat ou était attribuée par lui aux communes !

Par l'article 13, le pape, « pour le bien de la paix », déclare que « ni lui ni ses successeurs ne troubleront, en aucune manière, les acquéreurs des biens ecclésiastiques aliénés, et qu'en conséquence la propriété de ces mêmes biens demeurera incommutable entre leurs mains ou celles de leurs ayants-cause ». Cette déclaration consacrait évidemment une injustice, mais on peut dire qu'elle était imposée par les circonstances. En retour, par l'article 14, le gouvernement s'engage, comme



l'avait déjà fait l'Assemblée constituante, à assurer « un traitement convenable aux évêques et aux curés dont les diocèses et les paroisses seront compris dans la circonscription nouvelle ». Le tribun Siméon fit remarquer que l'Etat ne rendait ainsi que le *quinzième* de la valeur que lui avait procurée la sécularisation des biens du clergé. Le gouvernement devait en outre prendre « des mesures pour que les catholiques puissent, s'ils le veulent, faire en faveur des églises des fondations » (art. 15). — Enfin le pape, par l'article 16, « reconnaissait dans le Premier Consul de la République française les mêmes droits et prérogatives dont jouissait auprès de lui l'ancien gouvernement ». On entendait par là les privilèges *personnels* concédés jadis aux rois de France par les papes. Dans le cas où quelqu'un des successeurs du Premier Consul ne serait pas catholique, l'article 17 spécifiait que ces privilèges seraient « réglés par une nouvelle convention », ainsi que le mode de nomination aux évêchés.

Tel est, dans son entier, le contrat, très précis sur certains points, beaucoup moins sur d'autres, qui ferma, pendant plus d'un siècle, la base des rapports de l'Eglise catholique et de l'Etat français. Lors de sa promulgation, il y eut à Paris un *Te Deum* solennel, célébré à Notre-Dame, le jour de Pâques (18 avril), par le cardinal Caprara, légat. Le nombre des nouveaux évêques pour la France, la Savoie, la Belgique, était seulement de soixante (y compris dix archevêques). Bonaparte força le légat Caprara à accepter quinze évêques constitutionnels ; les quarante-cinq autres sièges furent donnés à des prélats ou à des curés in-



sermentés. Dans chaque canton fut installé un curé, nommé par l'évêque avec l'agrément du gouvernement et déclaré inamovible. Le culte public fut rétabli partout. Le pape reprit en France la direction spirituelle que la constitution de l'Eglise lui confère et qu'il lui était depuis dix ans impossible d'exercer. Son indépendance temporelle fut reconnue. Un nonce fut envoyé à Paris et un ambassadeur à Rome. La protection des pouvoirs publics fut rendue aux ecclésiastiques français. Le Concordat inaugurait donc une ère nouvelle dans les rapports de l'Eglise et de l'Etat.

III. — Le Concordat posait des principes ; mais il ne réglait pas les détails. Pour les régler, le Premier Consul fit préparer par le Conseil d'Etat une loi organique qui fut annexée au Concordat, présentée avec lui au Corps législatif, et promulguée le même jour, le 18 germinal an X. C'est elle qu'on appelle ordinairement : *les Articles organiques*. Il ne faut pas confondre, comme on le fait parfois, ces Articles organiques avec le Concordat lui-même. Leur caractère est tout différent. Le Concordat a été concerté entre les deux puissances ; il est à la fois loi de l'Eglise et loi de l'Etat. Les Articles organiques, au contraire, n'ont pas été soumis au pape, qui ne les a jamais approuvés. Ils sont l'œuvre exclusive du gouvernement français. Bien plus, sur certains points, ils sont en contradiction avec le Concordat qu'ils sont censés compléter. Le Premier Consul cherchait évidemment à revenir, d'une façon détournée, sur certaines concessions qu'il avait dû faire pendant les négociations. Il essayait



de rétablir à son profit sur la nouvelle Eglise de France les droits que s'étaient arrogés les rois absolus à l'égard de l'ancienne.

En promulguant les Articles organiques, Bonaparte prétendait exercer le droit de police que lui reconnaissait le Concordat : il n'ignorait pas qu'il le dépassait. Le Concordat en effet, après une longue discussion, avait restreint le droit de police aux cas où la *tranquillité publique* serait intéressée. Or les 77 Articles organiques débutaient par reproduire : 1° les anciennes règles gallicanes relatives à la « vérification » des actes du Saint-Siège et des décrets des synodes étrangers, « même ceux des conciles généraux », avant leur introduction en France (art. 1, 2) ; 2° l'interdiction aux évêques de se réunir en concile, sans l'autorisation du gouvernement (art. 4), ou de sortir de leur diocèse même pour se rendre à Rome, sans une permission expresse (art. 20) ; 3° l'ancien appel comme d'abus, sous la forme d'un recours au Conseil d'Etat (art. 6). Toutes ces mesures avaient au cours des négociations fait l'objet d'une opposition très nette de la part des envoyés pontificaux. — Les Articles organiques s'occupaient ensuite de questions relatives à la discipline ecclésiastique, à la doctrine, même au dogme (1), c'est-à-dire de questions purement spirituelles qui sont en dehors de la compétence du pouvoir civil, et à l'égard desquelles plusieurs articles sont en contradiction avec le droit canon ou avec le Concordat lui-même. Tels sont par exemple : l'art. 10, qui abolit « tout privilège portant exemption de la juridiction épiscopale » ; l'art. 11, qui subordonne à l'autorisation du gouver-



nement l'établissement des échapitres et séminaires, qu'autorise le Concordat ; l'art. 24, qui impose aux professeurs des séminaires l'obligation « de souscrire la déclaration de 1682 » (cfr. encore les art. 13, 14, 15, 21, 22, 23, 26, 39). Portalis, pour les justifier, a dit que les Articles organiques « n'introduisaient pas un droit nouveau, qu'ils n'étaient qu'une nouvelle sanction des antiques maximes de l'Eglise gallicane ». Ils sont donc un legs de l'ancien régime : c'est précisément ce qui les condamne.

Les Articles organiques furent la source des querelles ultérieures entre le Saint-Siège et le gouvernement français. Pie VII protesta vivement contre la duplicité du général Bonaparte, au consistoire du 24 mai 1802. Il chargea en 1803 et 1804 le cardinal Caprara de réclamer auprès de Talleyrand devenu ministre. Celui-ci finit par répondre (18 juillet 1804) : « Le Concordat est le résultat de la volonté des deux puissances contractantes. Les lois organiques, au contraire, ne sont que le mode d'exécution adopté par l'une de ces deux puissances. On ne peut donc, sans injustice, confondre indistinctement l'un et l'autre dans les mêmes expressions. » Le cardinal Consalvi, au nom du pape, prit acte de cette déclaration, et exprima l'espoir d'« obtenir de Sa Majesté impériale le changement et l'amélioration » des dites lois organiques (28 août).

Mais l'espoir du pape n'était pas fondé. Il ne put rien obtenir de Napoléon, et dut se borner à renouveler à diverses reprises ses protestations, notamment en 1809 et 1817. — Ainsi, à côté d'un acte pacificateur, le Pre-



mier Consul avait introduit un germe de discorde. Qu'allait-il en advenir au XIX^e siècle ? C'est ce que nous examinerons dans la prochaine conférence.



SEPTIEME CONFERENCE

L'ÉGLISE ET L'ÉTAT AU XIX^e SIÈCLE

Nous nous sommes arrêtés au début du XIX^e siècle avec le Concordat et les Articles organiques promulgués tous les deux le 18 germinal an X (8 avril 1802). Il faut maintenant, pour terminer, étudier les rapports de l'Église et de l'État pendant la période qui s'étend de l'année 1802 à l'année 1900, que je m'interdis de dépasser. — Cette période est loin d'être homogène. En moins d'un siècle, depuis 1804, la France a changé six fois de gouvernement. Il y eut d'abord le Premier Empire, de 1804 à 1815 ; puis la Restauration, de 1815 à 1830 ; la Monarchie de juillet, de 1830 à 1848 ; la Seconde République, de 1848 à 1852 ; le Second Empire, de 1852 à 1870 ; enfin, depuis 1870, la Troisième République, successivement conservatrice, opportuniste, maçonnique. Mais dans la synthèse très rapide que nous faisons ici, où les nuances disparaissent forcément, nous pouvons nous contenter de distinguer, dans l'histoire du XIX^e siècle, trois périodes, caractérisées, non par de simples modifications dans l'attitude politique, mais par de véritables différences dans les rapports juridiques (si je puis m'exprimer ainsi) entre l'Église et l'État : — 1^o d'abord, le Premier Empire, où Napoléon essaya d'asservir l'Église et abou-

tit à la rupture complète avec le Saint-Siège; — 2° une seconde période, beaucoup plus longue, allant de 1815 à 1870, pendant laquelle le Concordat fut appliqué plus ou moins loyalement, où il y eut des incidents, des conflits même, mais n'atteignant pas le fond des choses; — 3° enfin la période qui commence avec 1870; cette année-là a été vraiment, en notre matière, un *tournant de l'histoire*; elle a déterminé une orientation nouvelle de l'Eglise et un changement capital dans ses rapports avec les Etats. — Nous allons étudier successivement ces trois périodes.

§ 1. — L'EGLISE ET LE PREMIER EMPIRE.

I. — Après la conclusion du Concordat, et sauf l'affaire des Articles organiques, il y eut un moment d'accalmie, qui dura jusqu'à la fin du Consulat. L'Eglise peut se reconstituer; les ordres religieux, dont il n'avait pas été question dans le Concordat (ce qui était une lacune), parce qu'ils n'existaient plus, renaissent, et le Premier Consul les laisse libres. Mais quand le général Bonaparte fut devenu, en 1804, Sa Majesté Impériale Napoléon I^{er}, l'ivresse du pouvoir absolu lui monta au cerveau; et l'esprit autoritaire dont il avait fait preuve dans les Articles organiques se développa dans toute sa laideur. Napoléon fit alors deux rêves successifs. Le premier fut de soumettre l'Eglise de France à l'Empire, et de la faire servir à la consolidation de son pouvoir; Napoléon disait volontiers: « *mes évêques, mon clergé* », comme il disait: « *mes gendarmes* ».



Le second rêve fut de soumettre le pape lui-même, et de le transformer en une sorte de chapelain de l'Empire napoléonien. Le premier rêve ne dépassait pas les bornes du vieux gallicanisme de Louis XIV ; le second était singulièrement plus hardi. Napoléon ne l'avoua pas de suite ; mais un jour, à Sainte-Hélène, il expliqua qu'il aurait voulu placer dans sa dépendance le gouvernement spirituel lui-même : « L'établissement de la Cour romaine à Paris aurait eu, dit-il, des résultats importants... Paris fût devenu la capitale du monde chrétien ; j'aurais dirigé le monde religieux aussi bien que le monde politique. »

Un mois après son avènement, Napoléon commence l'exécution de son plan. Il s'aperçoit d'abord qu'il y a dans son Empire des hommes qui ne sont pas dans sa main, sur lesquels le Concordat ne lui donne pas de moyens d'action, et qui pourraient lui résister : ce sont les religieux, voire les religieuses. Les Pères de la Foi notamment lui paraissent dissimuler les anciens Jésuites abolis par Clément XIV. Il rend aussitôt le décret du 3 messidor an XII, qui déclare dissoute l'association des Pères de la Foi, et interdit « toute autre agrégation ou association formée sous prétexte de religion et non autorisée ». L'autorisation devra être donnée « par un décret impérial, sur le vu des statuts et règlements », c'est-à-dire d'une façon arbitraire. Seules, cinq congrégations de femmes, déjà autorisées par des arrêtés consulaires, sont maintenues, à la charge de faire vérifier leurs statuts en Conseil d'Etat, dans le délai de six mois. Les procureurs gé-



néraux près les cours d'appel et les procureurs impériaux étaient chargés de poursuivre l'exécution de ce décret « même par la voie *extraordinaire* », (c'est-à-dire *criminelle*, selon l'ancien langage de la procédure). — Le décret de messidor transformait en associations *illicites* les associations religieuses non autorisées; il créait un délit nouveau, non prévu par les lois pénales : il était par conséquent inconstitutionnel. Mais telle était la terreur que Napoléon inspirait déjà, que personne n'osa le déférer au Sénat conservateur de la Constitution. Il fut inséré sans opposition au *Bulletin des Lois*, et obéi sans résistance.

En même temps, Napoléon s'occupait de circonvenir le pape et de le décider à venir le sacrer à Paris, comme jadis l'avait fait Etienne II pour Pépin le Bref. Pie VII fut long à acquiescer. Il avait sur le cœur les Articles organiques et le décret de messidor, sans compter les considérations internationales qui pouvaient le retenir. Cependant, après plusieurs mois de négociations, il prit son parti (2^o octobre), et vint en France. Son voyage fut triomphal; mais, dès son arrivée à Paris, le pape dut comprendre qu'il s'était fourvoyé. Napoléon mit une certaine affectation à le traiter « comme son grand aumônier ». Le jour du sacre, le 2 décembre 1804, il se couronna lui-même, arrachant presque la couronne des mains du pontife, très mortifié. Pie VII profita de l'occasion pour formuler quelques réclamations au sujet des Articles organiques, de la déclaration de 1682, du divorce admis par le Code civil : il n'obtint rien. Il n'était même plus libre



de quitter Paris. Napoléon semblait vouloir l'accaparer; il le retint cinq mois. Le 4 avril 1805, le pape put enfin partir. On lui rendit à Lyon et à Turin des honneurs extraordinaires; mais il revenait convaincu que les difficultés allaient bientôt commencer avec son redoutable allié.

Pie VII ne se trompait pas. Dès 1806, la tentative d'asservissement de l'Eglise se précise par une série de mesures diverses. Napoléon se fait envoyer la liste des jeunes cleres que les évêques se proposent d'ordonner : la liste revient toujours mutilée, quelquefois supprimée. En sept ans, l'évêque d'Angers ne put ordonner que dix-huit prêtres; celui de Grenoble, huit ! L'empereur fait surveiller l'éducation des cleres et prétend (contrairement au Coneordat) créer des séminaires *métropolitains*; en 1808, n'ayant pas réussi, il les remplace par des Facultés de théologie faisant partie de l'Université, dont il nomme les professeurs, et qui auront pour mission de refuser aux grades tout eandidat qui professerait des principes ultramontajns. Napoléon se fait communiquer les mandemens des évêques, frappe durement ceux qui sont inspirés « d'un mauvais esprit ». Il en arrive à mettre en interdit certains diocèses, auxquels il n'accorde rien. Des vicaires généraux et des prédicateurs sont incarcérés, et restent en prison jusqu'à la fin de l'Empire, pendant huit, neuf, dix ans ! Enfin, Napoléon fait rédiger un catéchisme, dans lequel il y a tout un chapitre pour le nouveau culte impérial, où on lit : « *Que devons-nous à notre Empereur ? — Nous devons à Napoléon, l'amour, le respect, l'obéissance, le ser-*



vice militaire. Honorer et servir notre Empereur, c'est honorer et servir Dieu lui-même. »

II. — Avec un pareil caractère, une seule issue était possible : la rupture. Elle ne tarda pas. En janvier 1806, en sa qualité de « protecteur du Saint-Siège » et « d'empereur », Napoléon envoie de Munich à Pie VII l'ordre de fermer ses ports aux vaisseaux anglais. Le pape refuse, déclarant qu'il est maître chez lui et qu'il entend rester neutre. Napoléon riposte en s'emparant des principautés de Bénévent et de Ponte-Corvo, qu'il donne à l'ex-évêque Talleyrand et au protestant Bernadotte; puis de la Marche d'Ancône et du littoral de l'Adriatique (1807), parce que, disait-il, « la donation faite par Charlemagne, notre illustre prédécesseur, des pays formant l'Etat pontifical, a été faite au profit de la chrétienté et non à l'avantage des ennemis de notre sainte religion ». Les ennemis de la religion, c'étaient les Anglais. Le pape ne cédant pas, le général Miollis entra à Rome en février 1808. Pendant quatorze mois, Pie VII resta prisonnier au Quirinal, « avec une garde d'honneur », sans pouvoir communiquer avec ses cardinaux, dont vingt-quatre furent déportés.

Au bout de ce temps, Napoléon rendit le décret de Vienne. Par ce décret (17 mai 1809), il annexait les Etats pontificaux à l'Empire français, et déclarait Rome « ville libre et impériale ». Le pape ne gardait plus que son palais, ses propriétés personnelles, et une rente de deux millions que l'empereur lui servirait s'il se conduisit bien. Napoléon avait donc révoqué la donation de son « illustre



prédéceseur ». Le décret de Vienne fut exécuté le 10 juin 1809. Le même jour, Pie VII fit afficher à Rome l'excommunication de l'empereur. Napoléon affecta de se moquer de cette excommunication, prétendit qu'elle retomberait sur son auteur, etc. Il prit toutefois diverses mesures pour empêcher la publication de la bulle, fit insérer au *Moniteur* une exposition des principes de l'Eglise gallicane, qui déniait au pape le droit d'excommunier un souverain, notamment celui de la France, et finalement s'assura de la personne de Pie VII. Dans la nuit du 5 au 6 juillet 1809, il le fit enlever par le général de gendarmerie Radet, renfermer dans une voiture dont les portes étaient clouées, transporter successivement à la Chartreuse de Florence, à Turin, à Grenoble, puis ramener à Savone, où le pape arriva le 20 août, et où il fut étroitement gardé dans l'hôtel de la sous-préfecture. C'était le commencement d'une captivité qui devait durer quatre ans.

Napoléon n'allait pas tarder à s'apercevoir qu'on ne détruit pas par la force matérielle la force spirituelle. Ayant eu à nommer quelques évêques, il fit demander à son prisonnier de leur donner l'institution canonique. Pie VII répondit que, « dans sa captivité, étant privé du conseil de ses cardinaux », il ne pouvait examiner utilement les présentations faites, et refusa l'institution. Napoléon lui fit proposer diverses combinaisons plus ou moins détournées; le pape les repoussa dédaigneusement le 26 août 1809. C'était le fameux conflit des investitures épiscopales, qui renaissait à sept siècles de distance et donnait lieu à une nouvelle lutte



du Sacerdoce et de l'Empire. Pour sortir d'embarras, Napoléon réunit un *Comité ecclésiastique*, présidé par son oncle le cardinal Fesch; mais, malgré ses instances, il ne put lui faire déclarer qu'il était possible de se passer de l'assentiment du pape. Il fit une nouvelle tentative auprès de Pie VII, et lui envoya les cardinaux Caselli et Spina, pour le déterminer à céder; les deux cardinaux échouèrent dans leur mission. — Ce fut l'Eglise de France qui supporta le poids des déceptions impériales. Les évêques furent soumis à la surveillance de la gendarmerie, qui envoya des rapports sur eux. En février 1810, Napoléon renouvela et étendit à tout l'Empire la déclaration de l'Eglise gallicane de 1682. Tout cela ne résolvait pas la question. L'Empereur prit un moyen détourné. Il enjoignit aux évêques « nommés » de prendre possession de leurs sièges, sans attendre l'institution canonique. Le cardinal Maury, prélat ambitieux, « nommé » archevêque de Paris, ayant cru devoir obéir, le pape lui adressa de Savone (5 novembre 1810), la défense de s'immiscer dans l'administration du diocèse. Le bref parvint à destination vers le 25 décembre; mais, dès le 31, Napoléon, averti, entra dans une violente colère, faisait incarcérer à Vincennes l'abbé d'Astros, coupable d'avoir reçu le bref, et redoublait de rigueur envers le pape prisonnier. On lui enleva tous ses papiers, et on le mit au secret dès le commencement de janvier 1811.

Napoléon, en même temps, était revenu à son comité ecclésiastique, dont il accrut le personnel, pensant former ainsi une majorité



favorable à ses projets (16 novembre 1810). Il lui fit poser les deux questions suivantes : 1° A qui faut-il s'adresser pour obtenir les dispenses nécessaires, quand toute communication se trouve rompue entre les fidèles et le pape ? Le Comité distingua entre les lois générales et spéciales de l'Eglise : pour les premières, il était impossible d'obtenir des dispenses ; pour les secondes, les fidèles pouvaient s'adresser à l'Ordinaire. — 2° Quel est le moyen légal de procurer l'institution canonique aux évêques nommés par l'empereur, lorsque le pape s'obstine à la refuser ? Le Comité, pour plaire à Napoléon, blâma Pie VII ; mais il n'indiqua aucun moyen de suppléer à l'institution par le pape. Il suggéra seulement l'idée de demander à Pie VII d'ajouter au Concordat une clause nouvelle, par laquelle il s'engagerait à donner l'institution canonique dans un délai déterminé, faute de quoi elle pourrait être donnée par le concile provincial. Si Pie VII repoussait cette addition, l'empereur pourrait convoquer un concile national, qui peut-être résoudrait la question. — Napoléon s'empara de l'idée. Le 16 mars 1811, il réunit dans une séance d'apparat les membres du Comité ecclésiastique et les grands dignitaires de l'Empire, ouvrit la séance par un discours violent contre la papauté ; puis, sa colère exhalée, se retourna vers le supérieur de Saint-Sulpice, M. Emery, alors âgé de quatre-vingts ans, et, à brûle-pourpoint, lui demanda : « Monsieur Emery, que pensez-vous de cela ? » Il s'engagea alors contre l'empereur et le sulpicien un dialogue qu'il est utile de méditer, car il précise bien la question et montre dans quelle impasse s'était aventuré Napoléon.



M. EMENY : Sire, je ne puis pas avoir d'autre sentiment sur ce point que celui qui est contenu dans le catéchisme enseigné par vos ordres dans toutes les églises de l'Empire. Or on lit, dans plusieurs endroits de ce catéchisme, que le pape est le chef visible de l'Eglise, à qui tous les fidèles doivent obéissance, comme au successeur de saint Pierre, d'après l'institution même de Jésus-Christ. — NAPOLEON : Je ne conteste pas la puissance spirituelle du pape, puisqu'il l'a reçue de Jésus-Christ; mais Jésus-Christ ne lui a pas donné la puissance temporelle : c'est Charlemagne qui la lui a donnée, et moi, comme successeur de Charlemagne, je veux la lui ôter, parce qu'il ne sait pas en user, et qu'elle l'empêche d'exercer ses fonctions spirituelles. Monsieur Emery, qu'avez-vous à dire à cela ? — M. EMENY : Sire, je ne puis avoir là-dessus d'autres sentiments que celui de Bossuet, dont Votre Majesté respecte avec raison la grande autorité et qu'elle se plaît à citer souvent. Or, ce grand prélat, dans sa *Défense* de la déclaration du clergé de France, soutient expressément que l'indépendance et la pleine liberté du chef de la religion sont nécessaires pour le libre exercice de sa suprématie spirituelle. — NAPOLEON : Je ne récusé pas l'autorité de Bossuet. Tout cela était vrai de son temps, où l'Europe reconnaissant plusieurs maîtres, il n'était pas convenable que le pape fût assujéti à un souverain particulier. Mais quel inconvénient y a-t-il à ce que le pape me soit assujéti à moi, maintenant que l'Europe ne connaît que moi seul ? — M. EMENY : Sire, Votre Majesté connaît aussi bien que moi l'histoire des révolutions. Ce qui existe maintenant, peut... ne pas tou-



jours exister ; et, dans ce cas, tous les inconvénients prévus par Bossuet pourraient reparaître. Il ne faut donc pas changer un ordre si sagement établi. — NAPOLÉON : Mais n'ai-je pas le droit de déclarer au pape que s'il ne donne pas l'institution canonique aux évêques, dans un délai déterminé, je passerai outre et me servirai d'un concile provincial ? — M. EMERY : Jamais, Sire, le pape ne fera cette concession, qui rendrait *illusoire* son droit d'institution. » — Alors, l'empereur, se retournant vers les autres membres du Comité ecclésiastique, s'écria : « Vous vouliez donc me faire faire un pas de clerc ? » Là-dessus, il lève brusquement la séance. Les courtisans, effrayés du langage de M. Emery, entourent Napoléon, lui prodigent des excuses : « Taisez-vous. Vous vous trompez. Je ne suis pas fâché contre M. Emery. Il a parlé comme un homme qui possède bien son sujet. » (GOSSELIN, *Vie de M. Emery*, t. II, p. 304-310).

Malgré la réponse faite par l'abbé Emery, Napoléon n'avait pas renoncé à l'espoir d'arracher au pape la concession qui devait rendre illusoire son droit d'institution. Pour y arriver, il usa de ruse. Il envoya à Savone les évêques de Tours, Nantes, Trèves, qui lui étaient tout dévoués, avec mission de circonvenir Pie VII et de lui extorquer quelque déclaration, de nature à faire impression sur un concile national. Cinq jours après (25 avril 1811), il expédiait aux évêques français et italiens une circulaire laconique les convoquant en concile à Paris. Les trois évêques envoyés à Savone réussirent à effrayer le pape, lui firent un tableau lamentable des mal-



heurs qui menaçaient l'Eglise de France, et, le 19 mai, lui arrachèrent une promesse, par laquelle il consentait éventuellement à l'addition de la clause proposée par l'empereur « dans l'espoir que cela faciliterait des arrangements nouveaux. » Ce n'était qu'une promesse *conditionnelle*, qui ne pouvait suffire à Napoléon. Il fit donc ouvrir le concile, le 17 juin, sous la présidence du cardinal Fesch.

L'empereur croyait pouvoir diriger tous les mouvements du concile, comme il dirigeait ceux de ses armées : il fut vite détrompé. Dès la première séance, l'évêque de Troyes, bien que gallicien, fit un discours si favorable à l'autorité pontificale que le ministre des cultes en interdit l'impression. Les prélats non encore institués furent exclus des délibérations. Le coadjuteur de Munster, appuyé par plusieurs évêques, demanda qu'avant tout on priât l'empereur de mettre le pape en liberté. Napoléon répondit en envoyant l'ordre péremptoire au concile de limiter ses discussions à la seule question qu'il lui posait, celle de savoir comment on pourrait suppléer aux bulles pontificales pour l'institution des évêques. Les prélats, froissés, nommèrent une commission de onze membres, qui conclut, à une forte majorité, qu'il n'y avait aucun moyen de suppléer aux bulles pontificales, et que le concile lui-même était incompétent à cet égard, même provisoirement et en cas d'urgence. Quand le cardinal Fesch lui apporta cette réponse, Napoléon l'accueillit avec une vive irritation; puis, sur le conseil de Duvoisin, évêque de Nantes, il se ravisa, et invoqua la promesse arrachée au pape à Savone, en la présentant comme une concession



ferme, qu'il s'agissait simplement de sanctionner. La ruse fut déjouée par l'évêque de Tournai, qui demanda pourquoi, s'il était vrai que le pape eût fait cette concession, on réclamait du concile une ratification tout au moins inutile ? La séance tournait mal : le cardinal Fesch se hâta de la lever (10 juillet). Dans la nuit, Napoléon déclara le concile dissous, et fit enfermer à Vincennes les évêques de Troyes, Tournai, et Gand.

Quelques jours après, l'empereur usa d'un autre procédé. Il fit appeler chaque évêque individuellement au ministère des cultes, et là, en présence du ministre de la police, leur fit présenter une feuille d'adhésion à un projet de décret, donnant le droit d'institution canonique aux métropolitains à défaut du pape. Quatre-vingt-huit évêques signèrent ; quelques-uns ajoutèrent : « si le pape y consent » ; quatorze, plus fermes, refusèrent. Napoléon était donc assuré d'une forte majorité ! Il fit rouvrir le concile le 5 août ; mais pour éviter toute discussion, il promit que le décret serait soumis à la ratification du pape. Sur cette assurance, le projet de décret fut voté sans débat. — Restait à obtenir la ratification de Pie VII. Six évêques furent envoyés à Savone, et présentèrent au pape le décret comme le vœu du clergé français. Pie VII malade, découragé, trompé, ratifia le prétendu vœu du concile, avec quelques restrictions (bref *Ex quo*, 20 septembre). Ces restrictions suffirent pour que, à la surprise générale, Napoléon refusât d'accepter le bref. Il voulait davantage, mais comprenant qu'il n'obtiendrait rien de plus, il affecta de se désintéresser « de cette querelle de prêtres »



et, le 20 octobre, congédia le concile, sans autre forme de procès.

Cependant, il était loin de renoncer à ses projets. Il y pensait toujours. Il y pensait d'autant plus qu'il y avait maintenant en France et en Italie jusqu'à 27 évêchés vacants. Le 27 mai 1812, pendant le séjour qu'il fit à Dresde avant la campagne de Russie, il envoya l'ordre de transporter le pape de Savone à Fontainebleau, où il voulait l'avoir sous la main, pour tenter sur lui, à son retour, un dernier effort d'intimidation. Ce fut un voyage terrible, pendant lequel Pie VII, malade, faillit mourir au passage du Mont-Cenis. Arrivé à Fontainebleau, il dut garder le lit plusieurs mois; et pendant ce temps, quelques cardinaux et évêques dévoués à Napoléon eurent seuls le droit de l'approcher. Leur mission était simple : ils devaient lui représenter sous les couleurs les plus sombres les maux de l'Église de France, l'état lamentable du pays, etc. C'était pour le pape une véritable obsession, et toujours on lui répétait qu'il n'y avait qu'un seul remède : la réconciliation avec l'empereur. A la vérité, l'empereur la désirait plus que personne, presque autant que le pape. Revenu vaincu de Russie, il sentait qu'il était grand temps d'en finir. Il lui fallait à tout prix se débarrasser d'un prisonnier devenu gênant. En janvier 1813, il apparut tout à coup à Fontainebleau avec l'impératrice. Là, pendant cinq jours, il tourmenta Pie VII, lui demandant de fixer sa résidence en France ou dans le royaume d'Italie, de lui donner le droit de nommer à tous les évêchés français et italiens, sauf aux six évêchés suburbicaires



et dix autres à déterminer, de conférer aux métropolitains le droit de donner l'institution canonique après un délai de six mois. En retour, Napoléon promettait de restituer les domaines du Saint Siège, non aliénés, et de créer quelques nouveaux évêchés en Hollande. Il osait encore demander au pape d'approuver la déclaration gallicane de 1682, et de donner aux princes séculiers le droit de nommer les deux tiers des cardinaux. — Pie VII repoussa ces deux dernières propositions; mais, épuisé par la maladie, il n'eut pas la force de rejeter les autres, qui devaient former onze « articles préliminaires » à un nouveau concordat.

Toutefois, par une heureuse précaution, le pape s'était réservé de ne soussigner le concordat qu'après en avoir discuté les termes en consistoire secret. Dès qu'il put conférer avec les cardinaux restés fidèles, notamment Pacca, Di Pietro, Consalvi, il comprit les conséquences désastreuses que ses concessions ne manqueraient pas d'avoir : donner le droit d'institution aux métropolitains, c'était en somme livrer les Eglises de France et d'Italie au pouvoir séculier. Il écrivit alors de sa propre main une lettre de rétractation, rédigée par Consalvi (24 mars 1813). Pour prévenir l'effet de ce repentir du pape, Napoléon, qui le prévoyait, s'était hâté, dès le mois de février, de promulguer comme loi de l'Etat ce nouveau « concordat », non encore signé ! Au reçu de la lettre du pape, le 25 mars, il s'empressa de rendre un nouveau décret déclarant le concordat obligatoire pour tout l'empire. Pie VII, de son côté, envoya aux cardinaux un bref déclarant nulles les



institutions qui seraient données par les métropolitains, intrus les évêques ainsi institués, schismatiques les évêques consécrateurs (9 mai) : le souverain pontife s'était ressaisi.

En même temps, les événements se précipitaient. Napoléon était à la veille de perdre le pouvoir suprême, et son prisonnier l'embarrassait. Le 23 janvier 1814, il donna l'ordre de le reconduire de Fontainebleau à Savone. Le 10 mars, réduit maintenant à défendre le sol français, il le fit remettre en liberté, lui rendit Rome, et nâta son retour dans ses Etats. Le pape entra à Bologne le jour même où les alliés entraient à Paris (31 mars). Quand il arriva à Rome, le 24 mai suivant, après un voyage triomphal, Napoléon avait abdiqué depuis un mois, dans ce même palais de Fontainebleau, témoin des dernières souffrances du souverain pontife. — Pie VII n'eut plus aucun rapport avec Napoléon. Après les Cent Jours, il offrit à sa famille un asile à Rome, et il intercêda auprès de l'Angleterre pour lui adoucir la captivité de Sainte-Hélène.

§ II. — L'EGLISE ET LES GOUVERNEMENTS DE 1815 A 1870

I. — Après la première abdication de Napoléon, il y avait eu la première restauration, et Louis XVIII avait *octroyé* une charte constitutionnelle aux Français. Dans cette charte (art. 5, 6), la religion catholique était proclamée « religion d'Etat », comme sous l'ancien régime. C'était l'indice qu'un esprit nouveau allait présider aux rapports de l'Eglise



et de l'Etat. L'union officielle était rétablie. Louis XVIII arrivait avec l'intention de mettre fin à la situation pénible où la rupture de Napoléon avec le Saint-Siège avait placé l'Eglise de France. Beaucoup d'évêques n'étaient pas *institués*. Le pape protestait toujours contre les Articles organiques. Certains évêques émigrés, dont les sièges épiscopaux avaient été supprimés en 1801, réclamaient. Le roi désirait, autant que possible, pour effacer les traces de la Révolution, revenir à l'ancien ordre de choses. Il était donc nécessaire de conclure avec le souverain pontife un nouveau concordat.

Dès 1814, Louis XVIII entama les pourparlers. Ils ne réussirent pas tout d'abord. Le roi aurait désiré que le pape procédât comme en 1801, c'est-à-dire remaniât complètement les diocèses et demandât les démissions des évêques nommés par Napoléon. Pie VII, plus sage, voulait maintenir les droits des évêques concordataires. Après les Cent Jours, Louis XVIII entra dans les vues du pape; et le duc de Blacas, son envoyé, finit par conclure avec le cardinal Consalvi un projet de convention qui, bien qu'incomplet, fut ratifié par le roi et le pape en juin 1817. Par ce nouveau concordat, celui de 1516 était remis en vigueur. Les Articles organiques de 1802 étaient abrogés « en tout ce qu'ils avaient de contraire à la doctrine et aux lois de l'Eglise », et les sièges supprimés en 1801 étaient rétablis *en principe*. Le 2 août suivant, une bulle pontificale éleva de 50 à 92 le nombre des diocèses français et investit les évêques expectants. Tout paraissait terminé, lorsque les ministres de Louis XVIII,

par scrupule constitutionnel, voulurent soumettre le Concordat aux Chambres. Il y eut des protestations, des résistances, si bien que le roi finit par retirer son projet (mars 1818). Pie VII, froissé de ces perpétuelles variations, déclara alors, *motu proprio*, qu'il maintenait provisoirement le Concordat de 1801. Ce maintien provisoire est devenu définitif. — Cependant, le nombre des évêchés n'ayant pas été augmenté était notoirement insuffisant. En juillet 1821, après une vive discussion, les Chambres votèrent la création de 30 sièges nouveaux qui furent érigés l'année suivante, après entente avec le Saint-Siège (oct. 1822). La « convention de 1822 » portait à 80 le nombre des diocèses français.

Dans ses rapports avec les évêques, Louis XVIII s'appliqua à leur laisser toute liberté d'action, afin de restaurer la religion, qui, à la fin du premier Empire, était tombée dans une situation déplorable. Il encouragea les « missions à l'intérieur », que des missionnaires allèrent prêcher de ville en ville, et qui eurent quelque succès. Il soumit l'Université impériale, très attaquée par les catholiques à cause de ses tendances rationalistes, à une direction ecclésiastique : pendant plusieurs années, Mgr de Frayssinous fut à la fois grand-maître de l'Université et ministre des affaires ecclésiastiques. En même temps, il laissait se développer, en dehors d'elle, un enseignement secondaire ecclésiastique, sous la forme des petits séminaires. Dans les collèges royaux, la plupart des professeurs, des censeurs, et des professeurs de philosophie furent des ecclésiastiques. Enfin, la surveillance des écoles primaires fut con-



fiée à des comités, dont le curé-doyen était le président. L'Université impériale qui avait été, sous Napoléon, un instrument de règne, le resta sous la Restauration. Seulement, elle ne le fut plus uniquement pour la monarchie ; elle le fut aussi pour l'Eglise. Les deux choses étaient mêlées.

De là vint le mal. Il se forma des partis qui étaient à la fois des partis politiques et des partis religieux. On ne distinguait plus entre le trône et l'autel, qui semblaient faire bloc. Dans le parti *prêtre*, ou parti de la *Congrégation* (nom d'une association pieuse formée en 1801), ou encore parti des *Jésuites*, se rencontraient tous les catholiques et les royalistes, Lamennais en tête. Dans le parti dit *libéral*, se rencontraient les ennemis de la Restauration : bonapartistes et républicains ; les ennemis de l'Eglise en général : protestants, voltairiens, francs-maçons ; les ennemis des Jésuites en particulier : gallicans et jansénistes. Sous Charles X, en 1826, les « libéraux » troublèrent les missions à Rouen, Lyon, Brest. La même année, M. de Montlosier, janséniste ardent, dénonçait à la Cour de Paris, aux ministres, à la Chambre des pairs, les congrégations non autorisées, les doctrines « ultramontaines », les envahissements du clergé, etc. Sous le ministère Martignac, ces attaques répétées finirent par amener les deux ordonnances du 16 juin 1828. Par ces ordonnances, le nombre des élèves des petits séminaires était limité à 20.000 pour toute la France ; ces établissements étaient soumis au régime de l'Université royale, et les professeurs devaient prêter le serment qu'ils n'appartenaient pas à



une congrégation non autorisée. C'était un moyen d'écarter les Jésuites, dont les collèges furent fermés. Le monopole de l'Université se trouvait ainsi renforcé. On commença alors à s'apercevoir que ce monopole, qu'on trouvait dangereux sous l'Empire, ne l'était pas moins sous la Restauration. Un revirement se fit dans les esprits. On attaqua à la Chambre des députés les ordonnances de 1828 comme un acte d'intolérance contraire à la charte. Les évêques déclarèrent ne pouvoir s'y soumettre; le pape Léon XII dut prêter son concours à Charles X pour les y obliger. La cause de la liberté de l'enseignement avait fait ainsi un grand pas : les catholiques la réclamaient maintenant aussi énergiquement que les « libéraux ».

II. — La Révolution de 1830, qui amenait Louis-Philippe au trône, se fit avec un caractère nettement anti-clérical, qui dura pendant toute la première moitié du règne. La nouvelle charte avait eu soin d'abolir l'article de la charte de 1814, qui déclarait la religion catholique religion d'Etat. Il y eut plutôt alors une « irreligion » d'Etat. De tous côtés, les curés sont espionnés; ils sont placés sous la surveillance des maires et des préfets. Le gouvernement laisse saccager l'archevêché de Paris, et, au lieu de poursuivre les auteurs de ces désordres, il lance un mandat d'amener contre l'archevêque, Mgr de Quélen ! Les missions sont interdites. Les prédicateurs sont poursuivis. Lamennais passe en police correctionnelle pour avoir osé parler de « l'oppression des catholiques ».

Ces mesures finirent par provoquer une réaction catholique très remarquable. La-



mennais, et à sa suite Gerbet, Lacordaire, Montalembert, comprirent qu'il n'y avait plus d'alliance possible entre l'Eglise et un gouvernement voltairien. Pour assurer l'indépendance de l'Eglise, ils réclamèrent sa séparation d'avec l'Etat, comme en Belgique, et fondèrent, pour soutenir leurs idées, le journal *l'Avenir* (octobre 1830). Ils mêlèrent malheureusement à leurs revendications politiques des erreurs philosophiques assez graves, qui entraînèrent la condamnation du journal *l'Avenir*, par l'encyclique *Mirari vos*, en août 1832. Ce fut un coup rude pour les champions des libertés catholiques. Lamennais ne s'en releva pas, et quitta l'Eglise. Les autres se soumièrent franchement, et reprirent peu après le combat pour la liberté et le droit commun, avec une nouvelle et précieuse recrue, l'abbé Dupanloup. En 1840, ils avaient obtenu ce résultat de réveiller partout l'esprit catholique. Ce réveil était constaté à la tribune de la Chambre, et cette fois le catholicisme qui renaissait était un catholicisme pur, dégagé de l'esprit gallican si général avant la Révolution. Le gallicanisme pouvait bien être encore la doctrine des gouvernements; dès cette époque, il n'était plus celle des peuples.

III. — La réaction qui suivit la chute de Louis-Philippe fut favorable à l'Eglise. Partout, en 1848, on appelle le clergé pour bénir les arbres de la Liberté. Les évêques accueillent avec une sympathie marquée le nouveau régime, et l'aident à se défendre contre les fauteurs de désordres. Mgr Affre se fait tuer sur les barricades de Paris, au faubourg Saint-Antoine, en essayant de mettre fin à



l'effusion du sang dans les sanglantes journées de juin. De son côté, le gouvernement laisse les évêques tenir quelques conciles provinciaux, liberté que Louis-Philippe n'avait jamais accordée. En 1849, il envoie une armée à Rome pour y rétablir Pie IX, chassé en novembre 1848 par une révolution. En 1850, la loi Falloux accorde aux catholiques la liberté de l'enseignement secondaire, qu'ils avaient vainement réclamée sous la Monarchie de juillet.

Après le coup d'Etat du 2 décembre 1851, la crainte des passions démagogiques, très réelle, la politique extrêmement habile de Napoléon, qui inspirait confiance en répondant de l'ordre, et qui parlait vaguement de la suppression possible des Articles organiques, rallièrent au nouveau régime la plupart des évêques et la plus grande partie du clergé. Quelques conciles provinciaux furent encore tenus sans opposition du gouvernement. En 1855, l'évêché de Laval fut créé. D'autres créations ultérieures portèrent le nombre des évêchés à 90, groupés en 18 provinces ecclésiastiques. Quelques esprits clairvoyants observaient bien que l'empereur n'accordait rien de vraiment positif, qu'il se bornait à de bonnes paroles; mais ces paroles étaient si charmantes que les évêques, qui n'y étaient pas habitués, jouissaient pleinement de cette « lune de miel ». Elle devait cesser brusquement en 1858, après l'attentat d'Orsini.

Le 14 janvier 1858, Orsini, avec quelques complices, avait jeté sur le passage de l'empereur et de l'impératrice, qui se rendaient à l'Opéra, trois bombes, qui avaient tué huit personnes et en avaient blessé 150; mais les



souverains n'avaient pas été atteints. Cet Orsini était le fils du comte Orsini, qui jadis avait reçu le prince Louis-Napoléon dans la loge des *carbonari* de Césenne. Que se passa-t-il dans l'âme de l'ancien carbonaro ? quels souvenirs furent réveillés ? ou quel pacte rappelé ? Toujours est-il que quelques mois plus tard (20 juillet), Napoléon III, qui prenait les eaux à Plombières, eut là une entrevue secrète avec le comte de Cavour, ministre de Victor-Emmanuel, et l'un des diplomates les plus dépourvus de scrupules de son temps. Entre eux, l'expédition d'Italie fut décidée. Je n'ai pas à l'apprécier ici au point de vue des intérêts français. Mais il était évident que la maison de Savoie, dont on servait ainsi les convoitises, ne s'arrêterait pas en chemin, et que d'ores et déjà le pouvoir temporel du pape était menacé. Les évêques de France ne tardèrent pas à le comprendre. Il y eut un moment de douloureuse surprise : ils sentirent qu'ils avaient été « trompés ». Après l'attentat de Castelfidardo (18 septembre 1860) où 45.000 Piémontais écrasèrent 5.600 zouaves pontificaux, avec l'autorisation tacite de Napoléon III, il n'était plus possible de fermer les yeux. Quelques évêques protestèrent tout haut, notamment Mgr Dupanloup et Mgr Pie, évêque de Poitiers ; ce dernier compara l'empereur à Ponce-Pilate et fut condamné.

L'empereur change alors de tactique. Dès le mois d'avril 1860, il s'était fait remettre par son ministre des cultes, M. Rouland, dont le galléanisme était bien connu, un mémoire qu'on a retrouvé dans un tiroir des Tuileries en 1870, et qui était intitulé : *Mémoire sur*



la politique à suivre vis-à-vis de l'Église. Ce mémoire éclaire la situation; et il est nécessaire d'en parcourir quelques passages. — « Faut-il, demande le ministre, changeant brusquement de système, expulser les congrégations religieuses d'hommes, modifier la loi sur l'enseignement, appliquer tous les articles organiques, et arriver à ce point que la légalité absolue ressemblera à une persécution? Non, car on douterait de la sincérité du souverain passant si vivement de la protection large et affectueuse à la rigueur de toutes les prohibitions... » Mais ce qu'on ne peut faire « brusquement », comme dit le ministre, on peut le faire « doucement ». Ainsi, à l'égard des congrégations, on peut faire trois choses : « 1° Ne plus tolérer aucun nouvel établissement des congrégations d'hommes ; 2° apporter désormais la plus grande sévérité dans les autorisations de congrégations de femmes ; 3° ramener le Conseil d'État à une grande sévérité dans l'autorisation des dons, legs, et libéralités. » A l'égard de l'enseignement, le ministre s'exprime en ces termes sur la loi libérale de 1850, qui avait donné la liberté de l'enseignement : « La loi de 1850 est un grand mal. Mais, si grand qu'il soit, il est impossible de songer à supprimer la loi..... Ce serait une lutte immense, acharnée, et contraire au droit..... Soutenons donc énergiquement l'enseignement de l'État : car c'est le véritable enseignement national..... » Conséquence : la loi de 1850 fut entourée d'une série de décrets interprétatifs et limitatifs, si bien qu'au bout d'un an, en 1861, on ne savait plus exactement ce qui en restait. Enfin, ces fameux *Articles organiques*



qu'il avait été question de supprimer, le mémoire explique comment on peut s'en servir. Pour la nomination des évêques, par exemple, il faut « choisir résolument les évêques parmi les ecclésiastiques pieux et honorables, mais connus par leur attachement sincère à l'empereur et aux institutions de la France..... sans que le nonce y ait le moindre regard. » Pour les conciles provinciaux, il faut « éteindre peu à peu la faculté laissée, depuis dix ans, aux évêques d'assembler périodiquement des conciles provinciaux sans l'autorisation spéciale du gouvernement » ; et en effet, jusqu'à la fin de l'Empire, il n'y eut plus de conciles provinciaux. En mai 1863, sept évêques, ayant signé, à propos des élections prochaines, une réponse collective à quelques catholiques, se virent traduits devant le Conseil d'Etat, « pour avoir tenu une espèce de concile particulier », dit la lettre signée Rouland ! — Le mémoire de 1860 indique une dernière tactique : « Il faut, dit-il, augmenter le traitement du clergé inférieur. » Pourquoi cette subite générosité ? « C'est ainsi qu'il faut l'attacher au gouvernement. Si l'épiscopat abandonnait l'empereur, il faudrait se concilier le clergé inférieur, qui ne demande pas mieux que d'avoir un peu plus d'indépendance ecclésiastique et qui souffre parfois du despotisme épiscopal. » Le ministre Rouland se faisait, on le voit, une haute idée des âmes sacerdotales !

IV. — Telles étaient les dispositions nouvelles du gouvernement impérial, lorsque, en 1864, une occasion propice se présenta d'appliquer les Articles organiques. Le pape Pie IX, dans ses divers rapports avec les gou-



vernements, n'avait pas été sans éprouver certains obstacles provenant de théories politiques ou philosophiques, contraires aux principes chrétiens, et qui s'étaient répandues de tous côtés par les livres, les brochures, ou les journaux hostiles au catholicisme. Il se sentait enveloppé d'une sorte de conspiration qui prenait son mot d'ordre dans les sociétés secrètes (comme les *ventes* des carbonari en Italie, les loges maçonniques en France, en Espagne, etc.), et qui cherchait à éliminer de la société toute influence chrétienne. Déjà, dans plus de quinze lettres ou allocutions, il avait signalé et condamné ces théories, au nom desquelles on combattait l'Eglise et son autorité; mais depuis longtemps, il désirait résumer dans un document unique, que les évêques pourraient toujours avoir sous la main, les principales doctrines condamnées. Il choisit, pour réaliser son projet, la date du 8 décembre 1864, premier anniversaire décennal de la proclamation du dogme de l'Immaculée-Conception.

Ce jour-là, il adressa à tous les évêques l'Encyclique *Quanta cura*, dans laquelle il condamnait de nouveau un grand nombre « d'erreurs et de doctrines perverses », que ses prédécesseurs et lui-même avaient déjà réproouvées, notamment : 1° le *naturalisme*, qui conduit à soutenir que « les Etats doivent se constituer et se gouverner sans tenir compte de la religion », et « que la volonté du peuple constitue la loi suprême indépendante de tout droit divin et humain » ; 2° le *socialisme* et le *communisme*, qui tendent à exclure la religion de la famille, en prétendant que « tous les droits des parents sur



leurs enfants découlent de la loi civile », et que « l'instruction et l'éducation de la jeunesse doivent être enlevées au clergé ennemi des lumières, de la civilisation, et du progrès » ; 3° le *régalisme*, affirmant que « l'Eglise de Jésus-Christ est soumise à l'autorité civile », etc., avec toutes les conséquences plus ou moins contraires à la liberté de l'Eglise, que le gallicanisme, le josphisme, le protestantisme ont tirées de ces prémisses.

A l'encyclique *Quanta cura*, qui devait être communiquée aux fidèles, était annexé un autre document, qui n'était pas destiné à la publicité : c'était le *Syllabus* ou « Recueil renfermant les principales erreurs de notre temps signalées dans les allocutions consistoriales, encycliques, et autres lettres apostoliques de N. T. S. P. le pape Pie IX ». Ce recueil ou catalogue contient, réparties en dix paragraphes, un ensemble de 80 propositions, rédigées en latin, que le pape rejette comme erronées. Les premières propositions sont relatives à des questions purement religieuses ou philosophiques; puis en viennent d'autres se rapportant à l'Eglise et à ses droits; les dernières concernent la société civile, la morale, et le mariage chrétien. A la suite de chaque proposition, le rédacteur inconnu du *Syllabus* a eu soin d'indiquer les allocutions ou les encycliques dont la proposition est tirée, et auxquelles il est indispensable de se reporter pour connaître le sens exact de cette proposition et en quel sens elle est déclarée fautive. Le *Syllabus* en effet n'a aucune valeur *par lui-même*; il ne prononce aucune condamnation, et n'a d'intérêt que ce-



lui qu'il emprunte à ses sources. « Il faut aussi observer, dit Mgr Dupanloup, que le *Syllabus* se place toujours au point de vue théorique et jamais au point de vue pratique. » Il pose toujours, pour employer les termes de l'Ecole, la thèse sans s'occuper de l'hypothèse.

Etant données sa nature et sa forme, on comprend que le *Syllabus* ne fut pas destiné à être publié. Il le fut cependant, dans des circonstances restées obscures, et, bien qu'il ne contint rien de nouveau, sa publication eausa un scandale soigneusement entretenu. « Il fut accueilli avec joie par les ennemis de l'Eglise qui le représentèrent comme une déclaration de guerre du pape à la société moderne, avec ennui par les gouvernements, qui essayèrent d'empêcher de le publier, avec un embarras visible par les catholiques libéraux » (Seignobos). Cet embarras pouvait se comprendre sur le moment, alors que la nature du document n'apparaissait pas clairement; mais il devait disparaître dès la première explication, et il a disparu. Quant aux ennemis de l'Eglise, ils dénaturèrent complètement le sens du *Syllabus*. Le *Journal des Débats* en publia une traduction, qui ne contenait pas moins de 70 contre-sens. En présence de cette levée de bouilliers, certains gouvernements, notamment celui de Napoléon III, interdirent la publication de l'encyclique *Quanta cura* et du *Syllabus*. De leur côté, les évêques protestèrent à la fois contre cette interdiction et contre l'interprétation donnée au *Syllabus* par les adversaires de l'Eglise. Mgr Dupanloup, dans une célèbre brochure, établit le véritable sens du docu-



ment pontifical et en donna les règles d'interprétation. Cette brochure reçut l'adhésion de 630 évêques du monde entier et de Pie IX lui-même (4 février 1865), ce qui tranche la question.

A l'émotion factice causée par la publication du *Syllabus*, vint s'ajouter une émotion plus réelle, causée par les progrès des Piémontais en Italie. Napoléon III, en 1867, comprit qu'il avait été dupe, ou regretta d'avoir été complice. Il tenta alors un rapprochement avec le pape et l'Eglise. Il accomplissait cette tardive évolution, quand on apprit que Pie IX venait de convoquer le 20^e Concile œcuménique.

§ III. — L'EGLISE ET L'ETAT DEPUIS 1870

I. — Dans cette année 1870, qu'on peut regarder comme un *tournant de l'histoire*, le premier fait saillant à relever est précisément la réunion de ce concile du Vatican, qui s'ouvrit le 8 décembre 1869. Son annonce avait provoqué en France et ailleurs une agitation incroyable. Il y eut une véritable « pluie » de livres et de brochures, publiés à son sujet, dans les sens les plus divers. Ce qu'il y eut de remarquable, dans les préliminaires du concile, c'est que Pie IX n'invita pas les princes catholiques à s'y faire représenter, comme cela s'était fait pour les conciles précédents, notamment celui de Trente. Cet oubli volontaire était grave; car il risquait de rendre définitive l'hostilité de certains chefs d'Etat. Mais les gouvernements, sentant la différence des temps, se tinrent sur la réserve et ne réclamèrent pas.



L'agitation redoubla en France et en Allemagne, lorsque, dans les premiers jours de janvier 1870, on apprit que 18 évêques avaient présenté une motion tendant à faire définir par le concile l'infaillibilité dogmatique du pape, déjà enseignée par saint Thomas d'Aquin et devenue depuis doctrine commune dans l'Eglise. A la nouvelle venue de Rome, l'émotion fut grande en France, et le nouveau ministre des affaires étrangères, M. Daru, songea à intervenir. Il envoya d'abord une note à Rome, puis entra en correspondance avec divers cabinets d'Europe, notamment ceux de Berlin et de Vienne, malgré M. Emile Ollivier, qui, plus logique, était partisan du silence. Le 6 avril, M. Daru finit par expédier un memorandum à Pie IX, qui refusa de le communiquer au concile. Le 10 juillet 1870, la définition du dogme fut votée par 533 voix, sur 535 évêques présents, et approuvée par Pie IX. Les évêques de la minorité, 55 en tout (allemands, autrichiens, français), avaient quitté Rome la veille.

La définition donnée par le concile avait deux avantages. — D'abord, elle indiquait les limites exactes de l'infaillibilité pontificale, qui n'existe qu'à une double condition : il faut que le pape se prononce sur des questions de *foi* ou de *mœurs*, et non sur des questions étrangères; et il faut qu'il parle *ex cathedra*, c'est-à-dire en qualité de docteur de l'Eglise universelle. Quand ces deux circonstances sont réalisées, ce que *définit* le pape doit être cru par tous les fidèles, sans qu'il soit besoin, comme le disait la déclaration gallicane de 1682, « que le consentement de l'Eglise vienne s'y ajouter ». Ce ca-



non évitait désormais toute discussion entre les catholiques : les uns voulant restreindre, les autres voulant étendre l'infailibilité pontificale. — Le second avantage de la définition apparut bientôt. Le jour même où le pape avait promulgué le canon du concile, la guerre était déclarée entre la Prusse et la France. L'horizon politique s'obscurcissait. Le pape avait prorogé le concile. Puis les troupes françaises avaient quitté Rome, et le 20 septembre 1870, les Piémontais y étaient entrés. Le pape était désormais prisonnier au Vatican; les conciles œcuméniques devenaient impossibles; celui du Vatican fut ajourné à « des temps meilleurs » (20 octobre). Il était donc providentiel que l'autorité spirituelle du pape sur l'Eglise eût été clairement définie et affermie avant ces événements.

11. — Le concile du Vatican n'alla pas sans quelques conséquences douloureuses. En Allemagne et en Suisse, il y eut d'abord le schisme des *Vieux-Catholiques*, qui fut soutenu par les gouvernements, et occasionna contre l'Eglise une véritable persécution. En France, il n'y eut qu'une tentative insignifiante, celle de l'ex-carde Hyacinthe Loyson.

En Allemagne encore, le chancelier de Bismarck, croyant pouvoir s'appuyer sur les Vieux-catholiques, organisa le *Kulturkampf*, autrement dit « la lutte pour la civilisation » : c'est la forme moderne des persécutions contre l'Eglise. Il faut insister sur cette expression vraiment significative, qui montre combien les rapports de l'Eglise et de l'Etat ont changé de nature depuis 1870. Jusqu'alors, — et la longue étude que nous allons



achever nous en fournit maintes preuves, — les gouvernements, gallicans en France, josphistes en Autriche, régalistes un peu partout, avaient cherché à diminuer l'autorité du pape sur l'Eglise pour augmenter la leur. Mais ces conceptions gallicanes ou régaliennes n'étaient plus du tout celles du clergé et des fidèles. Depuis 1850, tous se tournaient vers Rome. L'autorité du pape était raffermie sur l'ensemble de la catholicité. La vieille formule catholique « Rome a parlé : la cause est finie », était redevenue une réalité. De là une attitude nouvelle de la part des gouvernements; ce n'est plus le pape qu'ils combattent, c'est le catholicisme lui-même. Ils ne cherchent plus à dominer l'Eglise et, par elle, les masses; ils cherchent au contraire à arracher les masses à l'Eglise, à leur inculquer des doctrines à eux, des doctrines d'Etat; en un mot, ils luttent pour substituer la « culture laïque », comme ils disent, à la culture chrétienne. C'est tout cela qu'exprime le mot *Kulturkampf*. En Allemagne, grâce à la merveilleuse résistance des évêques et de cet admirable parti du Centre, que j'ai tant souhaité à la France, Bismarck dut céder et s'avouer vaincu.

C'est à ce moment même que le *Kulturkampf* fut introduit en France, qui, jusque-là, en avait été préservée par Thiers et MacMahon. Le *Kulturkampf* commença avec Jules Ferry; et l'on peut dire que de 1880 à nos jours il ne s'est pas écoulé une seule année, sans qu'une mesure nouvelle, directement ou indirectement hostile à l'Eglise catholique, n'ait été prise en France, le plus souvent après avoir été élaborée dans les loges ma-



çonniques. Il est inutile de retracer ici ce tableau lamentable : nous en souffrons tous les jours. Il suffira de faire remarquer que l'Eglise a suivi les gouvernements dans leur évolution. Puisqu'ils se détournent d'elle, elle se détourne d'eux. Tout en maintenant en théorie le principe de l'*union*, qui est son idéal, elle s'est retournée vers les peuples. Elle a cessé de compter sur une alliance à laquelle elle s'était trop accoutumée. Sous la direction intelligente de Léon XIII, elle est redevenue ce qu'elle était à ses origines : démocratique et sociale. Que résultera-t-il de cette évolution ? Va-t-elle conduire à une orientation nouvelle des rapports de l'Eglise et de l'Etat ? C'est le secret de Dieu.

III. — L'historien a terminé sa tâche : sera-t-il permis au catholique d'ajouter un mot ? — De cette longue course à travers les siècles, il me semble qu'on peut déduire une double conclusion.

La première, c'est que Jésus-Christ a dit la vérité lorsqu'en envoyant ses apôtres évangéliser la terre, il leur adressait cette parole : « Voici que Je vous envoie comme des brebis au milieu des loups... Défiez-vous des hommes. Ils vous traduiront devant leurs tribunaux, et vous flagelleront dans leurs synagogues. A cause de moi, vous serez conduits devant les gouverneurs et les rois... Vous serez en haine à tous à cause de mon nom » ; et lorsque d'autre part, il affirmait que contre son Eglise, « les portes de l'enfer ne prévaudraient point ».

La seconde, c'est que, si les persécutions n'ont point manqué à l'Eglise, ce n'est pas là le danger le plus à craindre pour elle.



L'épreuve l'affermnit. La persécution la purifie. Elle la débarrasse des éléments indignes, de ceux que Lactance appelait « les adorateurs de la pourpre ». Ce qu'il faut craindre, ce sont les périodes trop tranquilles, où les fidèles s'amollissent dans les délices de Capoue, où ils se laissent envahir par la corruption du siècle; d'où la nécessité d'une réforme énergique, qui est toujours trop lente, et qui parfois, comme au xvi^e siècle, risque d'arriver trop tard. Il faut donc se garder de l'indolence, de l'inertie. L'ennemi veille : il est du devoir des catholiques de « veiller » aussi ! Et pour cela, pour accomplir dans sa plénitude féconde ce commandement de leur Maître, il faut qu'ils soient toujours à l'avant-garde de tous les progrès : scientifique, moral, social. « Ils sont le sel de la terre ; si le sel perd de sa force, avec quoi le salera-t-on ?



BIBLIOGRAPHIE⁽¹⁾

PREMIÈRE CONFÉRENCE

L'Eglise et l'Empire romain

* Abbé BEURLIER, *Le monde juif au temps de Jésus-Christ et des Apôtres*, Paris, Bloud, 1900, 2 vol. in-16. — Mgr BATIFFOL, *L'Eglise naissante et le catholicisme*, Paris, Lecoffre, 3^e éd., 1909, in-12. — PAUL ALLARD, *Hist. des persécutions pendant les trois premiers siècles*, Paris, Lecoffre, 1894-1903, 5 vol. in-oct. — PAUL ALLARD, *Julien l'Apostat*, Paris, Lecoffre, 1900-1903, 3 vol. in-8°. — * PAUL ALLARD *Le Christianisme et l'empire romain, de Néron à Théodose*, Paris, Lecoffre, 5^e éd. 1903, in-12. — A. DE BROGLIE, *L'Eglise et l'empire romain au iv^e siècle*, Paris, 6 vol. in-8. — * DUFOURGO. *La christianisation des foules*, Paris, Bloud, 1903, in-16. — Gaston BOISSIER, *La fin du paganisme*, Paris, 1891, 2 vol. in-8°. — Mgr BATIFFOL, *La hiérarchie primitive*, dans ses *Etudes de théologie positive*, Paris, Lecoffre, 1902, in-12.

(1) Destinée aux Cereles d'études de jeunes gens, la présente bibliographie est nécessairement élémentaire. Nous avons dû en écarter les documents originaux, les livres en langue étrangère, les ouvrages ou articles de pure érudition. Nous avons tenu toutefois à ne citer que des œuvres ayant un caractère scientifique. Les ouvrages marqués d'une astérisque * constituent des résumés, qui, par leur petit volume, conviennent particulièrement aux Cereles d'études.



DEUXIÈME CONFÉRENCE

L'Eglise et l'Empire frank

* GUIZOT, *Histoire de la civilisation en France*, nombreuses édit., leçons 12 à 15, 26 et 27. — P. IMBART DE LA TOUR, *Les paroisses rurales en France du IV^e au XI^e siècle*, Paris, Picard, 1900, in-8°. — G. KURTH, *Clovis*, 2^e éd., 1901. — FUSTEL DE COULANGES, *Hist. des instit. politiques de la France*, tome III : *La monarchie franque*, Paris, Hachette, 1888, in-8°, p. 507-597. — Abbé VACANDARD, *Les élections épiscopales sous les Mérovingiens*, dans la *Revue des questions historiques*, année 1898. — * G. KURTH, *Origines de la civilisation moderne*, Paris, 1886. — Abbé CHEVALARD, *L'Eglise et l'Etat en France au IX^e siècle*, Lyon, 1868, in-8°. — * Mgr DUCHESNE, *Les premiers temps de l'Etat pontifical*, dans la *Revue d'hist et de littérat. religieuses*, années 1896 à 1898. — P. IMBART DE LA TOUR, *Les élections épiscopales du IX^e au XII^e siècle dans l'Eglise de France*, Paris, 1891, in-8°. — * J. DE LA SERVIÈRE, *Charlemagne et l'Eglise*, Paris, Bloud, 1904, in-16.

TROISIÈME CONFÉRENCE

L'Eglise et la Féodalité

- 1^e Epoque -

R. P. BRUCKER, *L'Eglise au temps de Léon IX (1002-1054)*, Strasbourg et Paris, 1889, 2 vol. in-8°. — P. IMBART DE LA TOUR, *op cit.* au § précédent. — * E. CHÉNON, *L'Eglise et le pouvoir pontifical de Grégoire VII à Boniface VIII.* dans l'*Histoire générale* de Lavissee et Ram-



band, tome II (1893). — *Abbé DELARC, *Saint Grégoire VII et la réforme de l'Eglise au XI^e siècle*, Paris, 1889, 3 vol. in-8. — L. PAULOT, *Un pape français, Urbain II (1088-1099)*, Paris, 1903. in-8. — ROCQUAIN, *La Cour de Rome et l'esprit de réforme avant Luther*, tome I *La théocratie et l'apogée du pouvoir pontifical*, Paris, 1893. in-8. — * PAUL FOURNIER, *Les officialités au moyen âge*, Paris, 1880, in 8°. — JULIEN HAVET, *L'Hérésie et le bras séculier jusqu'au xiii^e siècle*, dans ses *Œuvres*, tome II, Paris, Leroux, 1896, in-8°. .. TANON (protestant), *Histoire des tribunaux de l'Inquisition en France*, Paris, 1893, in-8°. — ELIE BERGER (protestant), *Saint Louis et Innocent IV*, Paris, 1893, in-8°.

QUATRIÈME CONFÉRENCE

L'Eglise et la Féodalité

- II^e Epoque -

Rocquain, *op. cit* au § précédent, tomes II et III (allant de 1217 à 1484) Paris, 1895 et 1897. — * CH.-V. LANGLOIS, *Philippe le Bel et Boniface VIII*, dans l'*Hist. de France* de Lavisse, tome III, 2, Paris, Hachette, 1901, in-4°. — * E. GUÉNON, *l'Eglise et la papauté de Clément V à Innocent VIII*, dans l'*Histoire générale* de Lavisse et Rambaud, tome III (1893). — J. ROY, *La conférence de Vincennes et les conflits de juridiction*, dans la *Bibliothèque de l'Ecole des Hautes-Etudes*, fasc. 73, Paris, 1887. — OLIVIER MARTIN, *L'assemblée de Vincennes et ses conséquences*, Paris, A. Picard,



in-8°, 1909. — NOEL VALOIS, *Hist. du grand schisme d'Occident*, Paris, Picard, 1896 à 1902, 4 vol. in-8°. — * Abbé SALEMBIER, *Le grand schisme d'Occident*, Paris, 1900, in-12. — NOEL VALOIS, *Le pape et le concile (1418-1450)*, Paris, A. Picard, 1909, 2 vol. in-8°. — * E. CHÉNON, *La crise religieuse du xv^e siècle*, dans le *Journal des Savants*, janv. 1911. — * PETIT-DUTAILLIS, *Charles VII et l'Eglise*, dans l'*Histoire de France* de Lavisse, tome IV, 2, Paris, Hachette, 1902, in-4°. .. DE BEAUCOURT, *Charles VII et la pacification de l'Eglise (1444-1449)*, dans la *Revue des questions historiques*, année 1888. — COMBET, *Louis XI et le St-Siège*, Paris, Hachette, 1903, in-8°.

CINQUIÈME CONFERENCE

L'Eglise et la Monarchie absolue

* H. LEMONNIER, *Le concordat et le clergé*, dans l'*Hist. de France* de Lavisse, tome V, 1, Paris, Hachette, 1903, in-4°. — L. MADELIN, *Les premières applications du concordat de 1516*, dans les *Mélanges de l'école française de Rome*, tome XVII (1897). — * Abbé SICARD, *La nomination aux bénéfices ecclésiastiques avant 1789*, Paris, Lecoffre, 1896, in-8°. — * E. CHÉNON, *La cour de Rome et la réforme catholique, de 1545 à 1648*, dans l'*Histoire générale* de Lavisse et Rambaud, tome V (1894). — ALBERT DESJARDINS, *Le pouvoir civil au concile de Trente*, dans la *Revue critique de législat. et de jurisprud.*, année 1869. — * E. CHÉNON, *l'Eglise catholique : de 1648 à 1715, et : de 1715 à 1788*, dans l'*Histoire générale* de Lavisse et Rambaud, tome VI (1895), et tome VII



(1896). — CH. GERIN, *Recherches historiques sur l'assemblée du clergé de 1682*, Paris et Lyon, 1869. — CH. GERIN, *Louis XIV et le St-Siège*, Paris, 1894, 2 vol. in-8°. — A. REBELLIAU, *Les embarras catholiques de Louis XIV*, dans *l'Histoire de France* de Lavisse, tome VIII, 1 (1908) in-4° p. 288-339. — FUZET, *Les jansénistes au XVII^e siècle*, Paris 1876. — A. CAUCHIE, *La paix de Clément IX*, dans la *Revue d'hist. et de littérat. relig.*, année 1898. — * P. DE CROUSAZ-CRETET, *L'Eglise et l'Etat ou les deux puissances au XVIII^e siècle (1715-1789)*, Paris, 1894. — LEON MENTION *Documents relatifs aux rapports du clergé avec la royauté de 1682 à 1789*, Paris, 1893 et 1903, 2 vol. in-8°.

SIXIÈME CONFÉRENCE

L'Eglise et la Révolution

* E. CHÉNON, *L'Eglise et la Révolution (1789-1799)*, dans *l'Histoire générale* de Lavisse et Rambaud, tome VIII (1896). — LUD. SCIOUT, *Hist. de la Constit. civile du clergé (1790-1801)*, Paris, 2^e éd., 1887, 4 vol. — GAZIEN, *Etudes sur l'histoire religieuse de la Révolution*, Paris, 1887, in-12. — * Abbé MAILFAIT, *La Constitution civile du clergé et la persécution religieuse sous la Révolution*, Paris, Bloud, in-16. — Abbé SICARD, *Les évêques pendant la révolution*, Paris, Lecoffre, 1894 et 1903, 2 volumes, in-8°. — E. DE BEAUFOND *L'épiscopat constitutionnel (1791-1801)*, dans *la Revue des questions historiques*, année 1892. — * AULARD, *Le culte de la raison et de l'Être suprême*, Paris 1892, in-12. — VICTOR PIERRE.



Le rétablissement du culte catholique en 1795 et 1802. dans la *Revue des questions historiques*, année 1888. — VICTOR FIERRE, *Après fructidor*, trois articles, même *Revue*. années 1882, 1883, 1884. — Abbé MERIC, *Histoire de M. Emery et de l'Eglise de France pendant la Révolution et le premier Empire*, 5^e éd., Paris, 1895, 2 vol. — * E. CHÉNON, *L'Eglise et les cultes sous le Consulat et sous l'Empire (1800-1814)*, dans l'*Histoire générale* de Lavissee et Rambaud tome IX (1896). — LÉON SÉCHÉ, *Les origines du Concordat*, Paris, 1894, 2 vol. in-8° (ouvrage hostile à Pie VII). — BOULAY DE LA MEURTHE, *La négociation du Concordat d'après de nouveaux documents*, dans le *Correspondant* années 1881-1882. — BOULAY DE LA MEURTHE, *Documents sur les négociations du Concordat et les autres rapports de la France avec le Saint-Siège en 1800-1801*, Paris, 1891-1892, 2 vol. in-8°. — * Abbé CROUZIL, *Le concordat de 1801*, Paris, Bloud, 1903, in-16. — * Cardinal MATHIEU, *Le Concordat*, Paris, 1903, in-8°. — Abbé SEVESTRE, *L'histoire, le texte, la destinée du Concordat*, Angers, 1903, in-8°. — DROCHON *La petite Eglise*, Paris, 1893.

SEPTIÈME CONFÉRENCE

L'Eglise et l'Etat au XIX^e siècle

* Mgr BAUNARD, *Un siècle de l'Eglise de France (1800-1900)*, Paris, 1901, in-8°. — ETIENNE LAMY, *Les luttes entre l'Eglise et l'Etat au XIX^e siècle*, Paris, 1900, in-8°. — Abbé BOURGAIN, *L'Eglise de France et l'Etat au XIX^e siècle*, Paris, 1901, 2 volumes in-12. — * E. CHÉNON, *L'Eglise et les cultes sous le*



consulat et sous l'Empire, *loc. cit.* — Vte DE MEAUX, *Pte VII et Napoléon*, dans la *Revue des questions historiques*, année 1867. — D'HAUSSONVILLE, *L'Eglise romaine et l'Empire*, Paris, 1868-1870, 5 vol. in-8°. — * E. CHÉNON, *L'Eglise et les cultes : de 1814 à 1846, et : de 1846 à 1870*, dans l'*Histoire générale* de Lavisse et Rambaud, tome X (1898) et tome XI (1899). — DE VIEIL CASTEL, *Histoire de la Restauration*, Paris, 1860-1877, 20 vol. *passim.* — THUREAU-DANGIN, *Histoire de la monarchie de juillet*, 2^e éd., Paris, 1888-1892, 7 vol., *passim.* — THUREAU-DANGIN, *L'Eglise et l'Etat sous la monarchie de juillet*, Paris, 1880, in-8°. — P. DE LA GORCE, *Histoire de la seconde République française*, Paris, 1887, 2 vol. in-8°, *passim.* — P. DE LA GORCE, *Histoire du second Empire*, Paris 1895-1905, 7 vol. in-8s, *passim.* — POUGEOIS, *Histoire de Pie IX*, Paris, 1877-1886, 6 vol. — FOISSET, *Vie du P. Laeordaire*, Paris, 1870, 2 vol. — FOISSET, *Vie de Montalembert*, Paris, 1877. — R. P. LECANUET, *Montalembert*, Paris, Poussielgue, 3 vol. in-8°, 1910. — Abbé LAGRANGE, *Vie de Mgr Dupanloup*, Paris, 1883, 3 vol. in-12. — Mgr BAUNARD, *Vie du cardinal Pie*, Poitiers, 1893, 2 vol. — Mgr DUPANLOUP, *La Convention du 15 septembre et l'encyclique du 8 décembre*, Paris, 1865 broch. in-8°. — * Abbé HOURAT, *Le Syllabus*, Paris, Bloud, 1904, 3 vol. in-16. — EMILE OLLIVIER, *L'Eglise et l'Etat au concile du Vatican*, 3 éd., Paris, (1877) 2 vol. in-12. — * E. CHÉNON, *L'Eglise et les cultes de 1870 à 1900*, dans l'*Histoire générale* de Lavisse et Rambaud, tome XII (1900). — R. P. LECANUET, *L'Eglise de France sous la Troisième République*, Paris, de Gigord, tomes I et II (de 1870 à 1894), in-8s, 1910. — Mgr



DE T'SERCLAES, *Vie de Léon XIII*, Paris-Lille, 1894, 2 vol. — * G. GOYAU, *La Franc-maçonnerie en France*, Paris, Perrin, 1900, in-16. — P. NOURRISSON, *Le Club des Jacobins sous la troisième République*, Paris, Perrin, 1900, in-12. — * Card. PECCI (Léon XIII), *L'Eglise et la civilisation*, trad. Lapeyre, Paris, 1878.



TABLE DES MATIERES

PREMIÈRE CONFÉRENCE

L'EGLISE ET L'EMPIRE ROMAIN

X. Les chrétiens sous les empereurs païens. — I. Les premières persécutions. — II. Le rescrit de Trajan (112) et la persécution au II^e siècle — III. Les édits de proscription du III^e siècle, et l'édit de Milan (313) p. 10.

XI. Constitution de l'Eglise au IV^e siècle. — I. Origines de la hiérarchie ecclésiastique. — II. Les évêques au IV^e siècle; origine de la juridiction temporelle de l'Eglise — III. Les membres supérieurs de la hiérarchie; les concilesp. 22

XII. Rapports de l'Eglise et du Bas-Empire. — I. Problème nouveau — II. L'empereur « évêque du dehors ». — III. La réaction païenne de Julien l'Apostat, et la fin du paganisme p. 30.



DEUXIÈME CONFÉRENCE

L'EGLISE ET L'EMPIRE FRANK

I. L'Eglise franke. — I. L'unité de l'Eglise. — II. Organisation de l'Eglise Franke: 1° clergé séculier; 2° clergé régulierp. 40.

II. L'Eglise et les Mérovingiens. — I. Situation de la Gaule en 476; la conversion de Clovis. — II. Les Mérovingiens et les évêques. — III. Les Mérovingiens et le Pape P. 47

III. L'Eglise et les Carolingiens — I. Les Carolingiens et le Saint-Siège; commencements de l'Etat pontifical. — II. Les Carolingiens et les évêques franks: 1° Pépin et Charlemagne « évêques du dehors »; 2° les évêques « fonctionnaires royaux »; 3° réaction ecclésiastique après Charlemagne p. 58

TROISIÈME CONFÉRENCE

L'EGLISE ET LA FEODALITE

1^{ère} Epoque

I. L'anarchie féodale. — I. La mainmise laïque: 1° sur la papauté; 2° sur l'épiscopat par les investitures; 3° sur les



églises, par l'appropriation privée. — II. Les conséquences de la mainmise laïque ..p. 72

II. La réforme grégorienne. — I. Lutte contre la simonie et le mariage des clercs. — II. Lutte contre la mainmise laïque : 1° la réglementation des élections pontificales; 2° la querelle des investitures et la réglementation des élections épiscopales; 3° le droit de patronage p. 79

III. Apogée du pouvoir pontifical. — I. La distinction d'Innocent III. — II. La théorie du pouvoir direct p. 87

IV. Apogée de la juridiction ecclésiastique. — I. Codification du droit canonique. — II. Compétence des officialités, *ratione personæ* et *ratione materiæ*. — III. Origines et organisation de l'Inquisition. — IV. Conflits entre les juridictions ecclésiastique et laïque au XIII^e sièclep. 92

QUATRIÈME CONFÉRENCE

L'ÉGLISE ET LA FEODALITÉ

II^e Époque

I. Les conflits entre Philippe le Bel et Boniface VIII. — I. Premier conflit (1295-1297). — II. Second conflit (1301-1303) — III. Les suites des conflits p. 104



II. La « captivité » de Babylone. — I. Séjour des papes à Avignon. — II. La dispute de Vincennes (1329) — III. Retour à Rome (1378). p. 113

III. Le grand schisme d'Occident. — I. Origines (1378) et conséquences. — II. Intervention de l'Université de Paris — III. Le concile de Constance (1414-1418)p. 117

IV. Le concile de Bâle et la Pragmatique de Bourges . — I. Le concile de Bâle (1431-1449). — II. La pragmatique de Bourges (1438). — III. De la pragmatique au concordat (1516). — IV. Les papes de la décadence. p. 125.

CINQUIÈME CONFÉRENCE

**L'EGLISE
ET LA MONARCHIE ABSOLUE**

I. Le concordat de 1516. — I. Caractère et teneur. — II. Conséquences p. 138

II. Le concile de Trente et la France. — I. L'objet du concile; ses canons de foi et ses décrets de réforme (1545-1563). — II. La « réception » du concile; attitude du roi de France. — III. Suite; réception par le clergé (1615) p. 143.



III. Les libertés de l'Eglise gallicane. — I. Le code de Pierre Pithou. — II La déclaration gallicane de 1682 : 1° la régale universelle; 2° les quatre articles; 3° le conflit. — III. L'édit de 1695p. 151

IV. La querelle du Jansénisme au XVIII^e siècle. — I. La bulle *Unigenitus* (1713). — II. Les refus de sacrements. — III. La suppression des Jésuites, et la Commission des réguliers p. 164.

SIXIÈME CONFÉRENCE

L'EGLISE ET LA REVOLUTION

I. Le régime des cultes officiels. — I. Mesures relatives aux biens d'Eglise : 1°. dime; 2°. bénéfices ecclésiastiques. — II. Constitution *civile* du clergé (1790). — III. Les prêtres assermentés et insermentés. — IV. Décrets relatifs aux ordres religieux (1790 et 1792) — V. La persécution sous la Convention. p. 172

II. Le régime de la séparation. — I. La loi du 3 ventôse de l'an III (février 1795). — II. Nouveaux serments; la persécution fructidorienne p. 188



- III. Le concordat de 1801. — I. Les négociations. — II. Analyse du concordat. — III. Les articles organiques p. 193

SEPTIÈME CONFÉRENCE

L'ÉGLISE ET L'ÉTAT AU XIX^e SIÈCLE

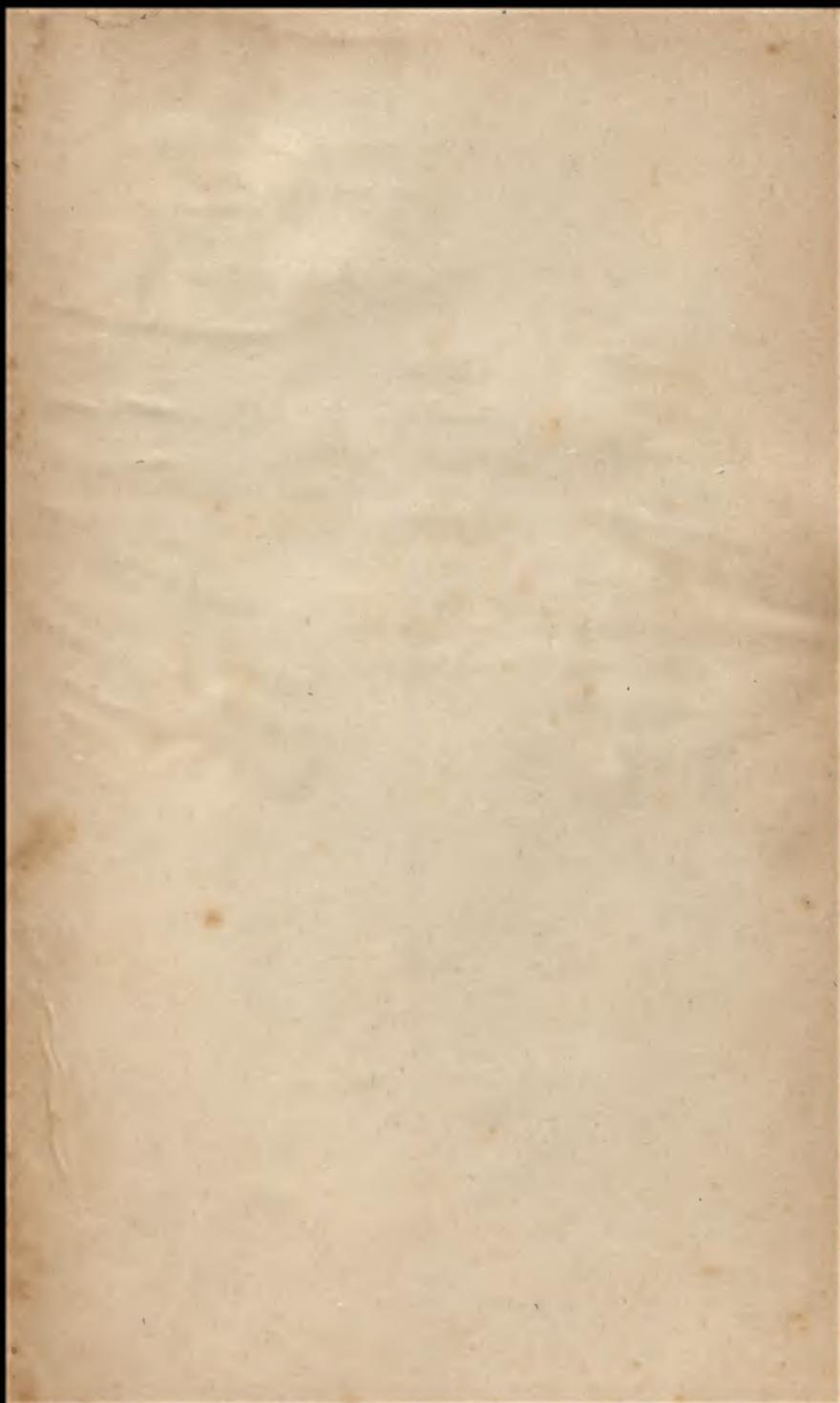
- I. L'Église et le Premier Empire. — I. Tentative d'asservissement de l'Église. — II. Rupture avec le Saint-Siège (1808). — III. Le concile de Paris (1811). — IV. Le « concordat » de Fontainebleau. (1813) p. 205

- II. L'Église et les gouvernements de 1815-1870. — I. L'Église sous la Révolution. — II. L'Église sous la Monarchie de juillet. — III. L'Église sous la seconde République et le second Empire. — IV. Le *Syllabus* (1864) p. 220

- III. L'Église et l'État depuis 1870. — I. Le concile du Vatican — II. Le *Kulturkampf*. — III. Conclusion p. 233

Imp. de *La Démocratie*, 34, bd Raspail, Paris.





DU MÊME AUTEUR

SAINTE SÈVÈRE, VIERGE, Rennes, 1880
chure in-16.

HISTOIRE DE L'ÉGLISE, DE 1050 à 1900
l'Histoire générale de LAVISSE et RAMBAUD,
in-8°, de 1893 à 1900.

L'ORDRE DE CLUNY ET LA RÉFORME
L'ÉGLISE, dans *La France chrétienne*
l'histoire, Paris, gr. in-8, 1896.

THÉORIE CATHOLIQUE DE LA SOUVERAINETÉ
NATIONALE, extrait de la *Revue catholique*
Paris, in-8, 1898 (épuisé).

L'ÉGLISE ET L'ÉTAT, Paris, 1903, brochure
(épuisé).

LA HIÉRARCHIE CATHOLIQUE ET LES
CULTES DITES « CULTUELLES », Paris
brochure in-16 (épuisé).

LA SPOLIATION DE L'ÉGLISE DE FRANCE
Paris, 1908, brochure in-16.

SAINTE THOMAS D'AQUIN ET LA GUERRE
le Bulletin de la Ligue des catholiques /
pour la paix, Brignais, 1910, in-8.

