

CATEDRA FEIJOO

INSTITUIDA EN LA UNIVERSIDAD  
POR EL EXCMO. AYUNTAMIENTO DE OVIEDO

JOËL SAUGNIEUX

LE JANSÉNISME  
ESPAGNOL DU  
XVIII<sup>E</sup> SIÈCLE, SES  
COMPOSANTES  
ET SES SOURCES



TEXTOS Y ESTUDIOS DEL SIGLO XVIII

6

---

EDITOR: Universidad de Oviedo  
IMPRIME: Grossi - Santa Susana, 12 - Oviedo  
I. S. B. N. 84-600-6924-9 - Depto. Legal: O - 140/76

LE JANSÉNISME ESPAGNOL DU XVIII<sup>e</sup> SIÈCLE:  
SES COMPOSANTES ET SES SOURCES

TEXTOS Y ESTUDIOS DEL SIGLO XVIII

N.º 6

CATEDRA FEIJOO  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD DE OVIEDO

JOËL SAUGNIEUX

LE JANSÉNISME ESPAGNOL  
DU XVIII<sup>e</sup> SIÈCLE:  
SES COMPOSANTES ET SES  
SOURCES

PRÓLOGO DE  
JOSÉ MIGUEL CASO GONZÁLEZ

1975

## PROLOGO

*La Cátedra Feijoo se honra ofreciendo a todos los que se interesan por el siglo XVIII español un libro quizás excepcional. Quienes hemos dedicado muchas horas de nuestra investigación dieciochista al problema religioso de la segunda mitad de aquel siglo sabemos hasta qué punto es necesario replantear a fondo, y al margen de actitudes polémicas, la verdadera historia del pensamiento y del quehacer religioso de entonces. Sin que sea necesario analizar aquí la bibliografía que en los últimos años ha ido abriendo cauces a este intento de conocer la auténtica realidad de la historia religiosa española de la segunda mitad del siglo XVIII, puedo afirmar que la aportación de Saugnieux es una de las más importantes que se nos han ofrecido hasta ahora, y que el panorama que nos presenta nos revela no sólo la verdad histórica de la época, sino también la de la historia española del siglo XIX.*

*Estoy de acuerdo con el autor en creer que el movimiento religioso de aquel tiempo fue el prólogo de una historia cuyo epílogo hemos vivido con el Concilio Vaticano II. Quiero insistir en esta afirmación, que he hecho ya en alguno de mis estudios anteriores, y ello por dos razones: primera, porque me parece que es la mejor manera de entender lo que entonces ocurrió, y segunda, porque a su vez clarifica de alguna forma los problemas religiosos que nosotros estamos viviendo, ya que, en mi opinión, no son simple consecuencia de un Concilio novedoso*

que abre, desde arriba, nuevos cauces, sino de nuevo el prólogo de una historia que durará probablemente bastante tiempo y tendrá también en su día otro epílogo.

Como en historia todos los momentos tienen relación con el pasado y con el futuro, Saugnieux consigue establecer una serie de relaciones que me parecen altamente interesantes, porque muestran una continuidad, lo que elimina posibles y absurdos hitos históricos. Nunca me han gustado los hitos históricos, por la sencilla razón de que en definitiva no son otra cosa que la mitificación de momentos históricos que nuestro habitual deseo de simplificar las cosas nos presenta como trascendentales. Es cierto que existen momentos más importantes que otros, en tanto que en ellos aparece clara la unión de las diversas fuerzas históricas que habían venido elaborando el futuro; pero la realidad es que históricamente no valen más que otros momentos anteriores aparentemente más oscuros o que otros momentos futuros que no son otra cosa que su consecuencia. De aquí la importancia que concedo al detallado, erudito y profundo estudio que Saugnieux ha realizado. Esto no quiere decir que con él hayamos agotado la materia. Al contrario, Saugnieux ha conseguido centrar unos cuantos problemas y en consecuencia ha puesto la base imprescindible y auténtica para continuar adelante en el estudio de esos problemas.

Si entre los especialistas ya no tienen vigencia una serie de ideas muy típicas del planteamiento polémico del siglo XIX y de gran parte de nuestro siglo XX, la verdad es que fuera de ese mundo especializado siguen rigiendo ideas carentes totalmente de base. Por ello, las clarificaciones que Saugnieux nos ofrece en su libro tendrán la gran virtud de ofrecer a los estudiosos no especialistas una base de comprensión de un fenómeno religioso que más cada día se nos aparece a todos como enormemente serio, fructífero y moderno. Pensar que muchas ideas entonces condenadas en los medios más ortodoxos son hoy el pan nuestro de cada día debe conducirnos al mismo tiempo a formularnos humildemente la siguiente pregunta: ¿Dónde termina la verdad indiscutible y dónde empieza todo aquello que no son más que opiniones, aunque se intenten presentar como dogmas incontrovertibles? O dicho de otra manera: ¿Cuántas ideas, cuántos aparentes dogmas, cuánto fanatismo, cuánta inflexibilidad doctrinal, son en realidad sólo producto de la ignorancia, de

*los intereses humanos, del miedo a que alguien nos descubra que nuestra verdad es menos verdad de la que nosotros creemos, del miedo por tanto a que se nos escape la tierra que pisamos? Mostrarnos con cierta profundidad un panorama de disensión, de contestación religiosa, en un mundo inquisitorial en el que era difícil que la disensión o la contestación se manifestaran, es sencillamente ofrecernos una gran lección de historia, de humildad y de enfrentamiento con la realidad intelectual y moral de ahora y de entonces.*

*El que con espíritu limpio contemple la historia de aquellos hombres del XVIII, el que medite un poco sobre lo que significa opinar de manera distinta a lo que opinaba no ya la Iglesia oficial, sino la Iglesia oficializada, que es lo malo, tendrá que reconocer la valentía, el coraje de aquellos hombres y al mismo tiempo ofrecerles la corona del respeto e incluso del reconocimiento por haber abierto, en un mundo tan difícil, cauces a un nuevo pensamiento, que aunque ahora empieza a ser histórico, es decir, pasado, tuvo su vigencia y abrió los cauces del futuro.*

*Acaso no sea lícito hacer la historia de la segunda mitad del siglo XVIII con nuestras propias ideas; pero dudo mucho que se pueda hacer ninguna historia en el fondo viva suprimiendo la perspectiva que nos puede dar el contemplar la evolución de dos siglos. Posiblemente no es ni siquiera lícito prescindir de esta perspectiva, creer que la historia se hace única y exclusivamente entrando dentro de los problemas existentes en un momento determinado, como si se tratara de algo muerto, de algo que se quedó ya grabado para siempre, ajeno a nuestra propia vividura actual. La historia si está muerta no nos interesa, y si nos interesa es porque nos está diciendo todavía algo a nosotros. Creo que cuando los libros de texto al uso nos cuentan muchos hechos gloriosos y lejanos de nuestra historia, nos están ofreciendo una historia absolutamente muerta, porque es incapaz de hablarlos, porque es incapaz de decirnos ni una sola palabra válida para nuestro vivir de hoy. Esa historia será acaso cultura, será acaso erudición, pero no es una historia viva.*

*Sin embargo, la que nos cuenta el profesor francés autor de este libro es una historia totalmente viva, válida todavía para nuestros problemas actuales. Pero no podemos confundir la validez de los presupuestos históricos con el aprovechamiento directo hoy de esos presupuestos. Cada momento tiene sus propias*

*circunstancias y sus condicionamientos, y esto nos obliga a pensar que la historia es historia, que por ser historia ha quedado ya escrita, aunque todavía nos hable de alguna manera a nosotros. La historia del Jansenismo español es una historia que todavía nos cuenta posibilidades de evolución, que nos plantea problemas que nos interesan directamente, pero sin que por ello necesitemos sacarla de su propio contexto. Es decir, no podemos perder la perspectiva que nos ofrece el tiempo, pero tampoco podemos olvidarnos de que en cada instante hay unos determinados elementos históricos, que condicionan el quehacer de los hombres que lo viven. Y en estas dos directrices, la de hacer una historia de aquel contexto histórico y la de verla con la perspectiva de nuestro tiempo, creo que el libro que ahora edita la Cátedra Feijoo es un libro ejemplar.*

José Miguel CASO GONZÁLEZ

Pour DON JOSÉ CASO GONZÁLEZ  
Recteur de l'Université d'Oviedo,  
en hommage admiratif et amical.

*«Combien fraternels à notre temps sont-ils,  
ces hommes! Rarement sans doute une gé-  
nération aura, au contact des Lumières,  
une révélation de son âme aussi nette que  
la nôtre».*

*(B. Plongeron, Théologie et politique  
au siècle des Lumières, Genève, 1973)*

## INTRODUCTION

Ce livre est la suite d'un autre. Dans l'ouvrage que nous avons publié en 1970<sup>1</sup> nous avons choisi de renoncer à tout essai de synthèse et de nous en tenir à la méthode traditionnelle des monographies: l'analyse de documents originaux. De nouvelles années de travail, le recul du temps aussi, nous ont amené à concevoir un dessein plus ambitieux: celui d'une étude sur les composantes et les sources du jansénisme espagnol. Nous avons donc tenté d'offrir ici cette vision plus nette de l'arrière-fond historique du mouvement que François Lopez, dans le *Bulletin Hispanique*, regrettait à juste titre de n'avoir pas trouvé dans notre premier ouvrage<sup>2</sup>. Nous avons pris le risque de soutenir une thèse relativement nouvelle et nous avons parfois donné à certaines pages un petit ton polémique. Mais nous faisons nôtres ces mots de Saint Augustin dans le *De trinitate* «Que mon lecteur, s'il communie pleinement à ma certitude, fasse route avec moi. S'il partage tous mes doutes, qu'il cherche avec moi. S'il me surprend dans l'erreur, qu'il m'en détourne».

Ce livre est aussi l'annonce d'un autre. J'ai cru préférable de publier séparément ce qui n'est en fait que la première

---

(1) *Un prélat éclairé, Don Antonio Tavira y Almazán (1737-1807). Contribution à l'étude du jansénisme espagnol*, Toulouse, France-Ibérie Recherche, 1970.

(2) Compte rendu de l'ouvrage cité à la note 1, *Bulletin Hispanique*, tome LXXV, n.° 1-2, 1973, p. 242-243.

partie d'une longue thèse consacrée au rôle tenu par les jansénistes espagnols de la seconde partie du XVIII<sup>e</sup> siècle dans le renouveau de la théologie pastorale en général et de la prédication en particulier. Thèse d'histoire religieuse et de théologie pastorale tout à la fois, qui ne pouvait être élaborée sans qu'ait été préalablement mis au jour le fondement théologique et juridique du mouvement janséniste. C'est ce fondement qu'on trouvera exposé ici. Le présent livre est né d'une réflexion sur des problèmes de théologie et de discipline ecclésiastique qui me préoccupaient personnellement. C'est également la théologie qui m'a permis de comprendre ce qui relie entre eux les différents aspects du jansénisme espagnol du XVIII<sup>e</sup> siècle. Je me suis donc efforcé de faire le lien entre deux disciplines qui sont rarement cultivées par les mêmes chercheurs et qui sont pourtant également utiles pour comprendre la réalité religieuse du XVIII<sup>e</sup> siècle.

J'ai emprunté l'essentiel de ma méthode à la linguistique structurale. Les linguistes, on le sait, distinguent les *analyses synchroniques* (à une époque donnée, hors de tout processus d'évolution) et les *analyses diachroniques* (évolution des phénomènes dans le temps) et aspirent à pouvoir décrire la diachronie des synchronies, c'est-à-dire faire l'histoire des états successifs de langue en expliquant comment, dans le temps, on a pu passer de l'un à l'autre. J'ai fait alterner dans ce livre les analyses synchroniques et diachroniques, étudiant tantôt, pour un problème déterminé, la solution ou la réponse donnée à une même époque en France, en Espagne et en Italie; et tantôt, au fil des siècles, la façon dont telle ou telle question a pu évoluer (filiation entre l'érasmeisme et le rationalisme des Lumières; entre le premier jansénisme français et le second, puis le jansénisme espagnol, etc...) J'ai intitulé ce livre «Le jansénisme espagnol, ses composantes et ses sources» pour bien montrer que je m'attacherais à la fois à la vue synchronique et à la vue diachronique. J'ai conçu cette étude un peu comme une broderie ou un contre-point, ce qui impliquait quelques répétitions mais, par l'espèce de gymnastique que cela imposait, obligeait à «enfo-car los problemas de varias maneras».

La linguistique nous apprend aussi qu'il faut toujours aller du général au particulier, expliquer la partie par le tout, le phénomène par la structure ou le système. Il est évident, de la

même façon, que ce qui est premier c'est la réalité du XVIIIe siècle. A l'intérieur de ce système, il y a un système plus particulier constitué par la réalité religieuse de l'époque. Puis, à l'intérieur de ce dernier, le système du jansénisme, puis, en allant toujours du général au particulier, nous trouvons l'influence du jansénisme français, celle de sa théologie pastorale en particulier, etc... Si, dans le travail de recherche, l'historien est contraint d'aller du particulier au général, au moment de la synthèse explicative il lui faut renverser la vapeur et aller du général au particulier. Cette méthode progressive-régressive, empruntée à la science linguistique, rendait nécessaire les considérations générales sur les Lumières que l'on trouvera éparpillées dans ce livre, mais aussi les développements purement théologiques qui occupent quelques chapitres. Dans mon esprit, il ne s'agit pas là de considérations accessoires ou annexes, mais de la partie essentielle de l'ouvrage, fruit du plus long travail, résultat de longues années de réflexion.

Je dirai également que l'histoire me semble être, comme la linguistique encore, la science de qui fut mais aussi de ce qui ne fut pas, de ce qui aurait pu être et n'a pas été. Il ne suffit pas de dire pourquoi Bourdaloue a été le plus admiré et le plus imité de nos orateurs sacrés, il faut expliquer pourquoi Mascaron et Fléchier n'ont eu aucune influence. Il ne suffit pas de montrer l'importance de Nicole, il faut expliquer le relatif silence des jansénistes espagnols sur Pascal ou Arnauld, Richard Simon ou E. Richer, Maimbourg ou E. Dupin. Ce ne sont pas là digressions mais façon indirecte, négative de faire comprendre la réalité.

Cela dit, je ne prétends pas offrir dans ce livre un tableau complet de ce jansénisme ondoyant et multiple du XVIIIe siècle. On trouvera sans doute que le tableau proposé est fait de pièces un peu disparates, qu'il prend parfois fâcheusement des allures de compilation indigeste, que les digressions sont nombreuses et rompent le fil du discours, que je laisse un peu trop voir les fondations de l'édifice, et même l'échafaudage. Mais cela s'explique par le fait que je crois avoir travaillé dans un domaine relativement nouveau où les préjugés, les idées reçues et les mythes cachaient la réalité. Il m'a fallu défricher, rectifier, compléter, réfuter, ce qui ne peut se faire qu'au coup pour coup, en employant de grands moyens pour arriver souvent à de mo-

destes résultats. En commençant mes recherches j'ai eu le sentiment de me trouver en face d'un puzzle dont seuls quelques rares morceaux auraient été en place. Je me suis efforcé de retrouver les autres et de les mettre où il fallait. Je ne prétends pas avoir reconstitué tout le puzzle mais je crois que l'on peut désormais se faire une petite idée de ce qu'il donnera une fois achevé. Certaines pièces se trouvent encore isolées, certains développements semblent peut-être encore mal rattachés au sujet. D'où cette impression de décousu qu'on éprouvera sans doute. Mais je crois avoir donné par ailleurs une idée précise de l'ensemble, avoir tracé des avenues suffisamment larges pour qu'on puisse désormais s'orienter dans le dédale de cette histoire.

J'ajouterai que, fidèle aux enseignements de Pascal, je n'ai cherché à atténuer ou à résoudre ni les contradictions de l'époque, ni celles de mes personnages, ni les miennes, préférant toujours le «clair-obscur» à la synthèse prématurée ou à la réduction forcée (donc fausse) des contradictions.

\* \* \*

Pour éclairer l'exposé qui va suivre, je voudrais présenter quelques-unes des idées simples que l'analyse des faits et des documents a fait peu à peu apparaître au cours des recherches et qui ont ensuite servi de lignes directrices pour la rédaction de l'ouvrage. J'irai ici, puisque telle est ma méthode, du général au particulier.

L'image du XVIII<sup>e</sup> qu'on trouvera dans ce livre est un peu différente de celle que j'avais pressentie dans mon précédent ouvrage. C'est celle d'un siècle plus religieux et moins novateur qu'on le croit d'ordinaire et qu'il paraît à première vue. Le second quart du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'époque de Descartes et de Galilée, voilà, comme l'a magistralement montré P. Chaunu, «le temps fort sur lequel la civilisation de l'Europe classique organise ses pensées et sur lequel l'Europe des Lumières et la civilisation scientifique de XX<sup>e</sup> siècle prennent extension et appui»<sup>3</sup>. Les soi-disant novateurs du XVIII<sup>e</sup> siècle ne sont le plus souvent que des rénovateurs, des hommes qui pour mieux aller

---

(3) *La civilisation de l'Europe des Lumières*, Paris, Arthaud, 1971, p. 16.

de l'avant aiment à se tourner vers le passé, le plus proche comme le plus lointain. Ils sont très fréquemment les héritiers des grands esprits du siècle précédent, au point qu'on a pu définir l'Europe des Lumières comme une «Europe classique bis»<sup>4</sup>. Un exemple suffit à en administrer la preuve: Dans les années 1660-1700 s'était accomplie une révolution tout aussi importante que la révolution scientifique des années 1620-1650: la révolution historique qui rendit possible l'apparition des sciences humaines. Le XVIIIe siècle, à la suite du précédent, fit entrer l'histoire au premier rang de la connaissance. La problématique religieuse des Lumières est ainsi, dans un large mesure, tributaire des héritages du passé. C'est ce qui explique que nous ayons consacré tant de pages à l'étude des sources du Jansénisme.

Mais le XVIIIe siècle fut, c'est certain, animé de préoccupations nouvelles. «Descartes avait laissé volontairement en dehors de la nouvelle méthodologie le domaine de la politique et de la religion, remarque encore Chaunu, la relation à Dieu et la relation à l'homme dans la cité»<sup>5</sup>. Les nouvelles générations vont remettre en cause ce secteur réservé du *Discours de la méthode*. «Les Lumières ainsi comprises, conclut notre auteur, cessent d'être anti-religieuses, elles sont adaptation et réinvention»<sup>6</sup>. Cette phrase dit en peu de mots tout l'essentiel et si je ne craignais pas de paraître trop prétentieux je dirais que mes conclusions recourent très exactement celles de P. Chaunu. J'ai écrit ce livre pour montrer que le XVIIIe siècle ne fut pas un siècle d'impiété mais de renouveau religieux, un siècle profondément intéressé par les problèmes religieux. On a dit que ce ne fut pas un siècle de théologiens parce qu'on a réduit la théologie à sa seule dimension spéculative et dogmatique. Mais qui ne voit qu'à une époque qui fut peut-être l'âge d'or de la pédagogie et des sciences utiles, la théologie pastorale, positive, prit un essor sans précédent? D'ailleurs, il n'est pas sûr que la vogue de la théologie soit en elle-même un indice de profonde religiosité. Si le XVIIIe siècle a consacré l'échec d'une conception immobi-

---

(4) *Ibid.*, p. 16.

(5) *Ibid.*, p. 17.

(6) *Ibid.*, p. 286.

liste, autoritaire et unitaire de la religion, il n'a pas consacré l'échec de la religion. Celle-ci s'est au contraire intériorisée par un double renoncement à l'établissement chrétien (institution ecclésiastique) et à la théologie. Ce fut le siècle des églises sans chrétiens mais surtout des chrétiens sans églises. Derrière le fatras théologique qui dénaturait le message initial, et en dehors des appareils ecclésiastiques, c'est Dieu qu'on se mit à chercher dans le secret des consciences. Le christianisme éclairé, fondé à la fois sur la réflexion personnelle et sur l'expérience historique trouve son origine dans la notion de pluralisme chère à la Réforme, dans la faillite du dogmatisme et du triomphalisme, dans la remise en question du principe d'autorité. Il est l'expression de ce que Plongeron appelle la «révolution copernicienne en matière de religion»<sup>7</sup>, celle par laquelle Dieu fit mouvement du dehors au dedans, des autels vers l'intimité des consciences.

En Espagne, cet effort de renouveau de la piété et d'intériorisation de la religion a été baptisé du nom de jansénisme. Après avoir replacé ce jansénisme dans son contexte européen (déchristianisation, «catholicisme éclairé», rationalisme des Lumières, etc...) nous avons tenté de montrer que, contrairement encore à l'idée reçue, il ne fut pas baptisé de la sorte «par hasard» ou «à tort». La thèse que nous soutenons est au contraire que le jansénisme espagnol tel qu'on peut en discerner les expressions changeantes dans la seconde partie du siècle repose sur une contradiction fondamentale. C'est d'une part un nouvel humanisme, fils du rationalisme des Lumières et où se décèle la lointaine influence du christianisme critique d'Erasme: on a parlé à son sujet d'«érasmisme d'état» et de «nouvelle Renaissance». Mais c'est aussi un mouvement de renouveau spirituel, héritier de l'esprit de Port-Royal et profondément opposé à certains aspects de l'esprit des Lumières. Il est donc à la fois le fils et l'adversaire de son siècle.

En France comme en Espagne le jansénisme, au XVIIIe siècle, s'écarte de la ligne dogmatique du jansénisme de Louvain et glisse peu à peu du problème de la grâce au problème du magistère suprême dans l'Eglise. L'influence de Jansénius

---

(7) Cf. *Théologie et politique au siècle des Lumières*, Genève, 1973.

—théologien ultramontain, ne l'oublions pas— cède rapidement le pas à celle de Saint-Cyran et de Port-Royal dont le jansénisme épiscopaliste et gallican, plus pastoral et plus pratique, soucieux de bonnes oeuvres et de pédagogie, préoccupé par les problèmes politiques, ne pouvait que séduire l'élite éclairée de l'Eglise des Lumières. Constatant que, dans l'Espagne du XVIIIe siècle on n'assiste à aucun débat théologique sur la grâce, les historiens ont conclu jusqu'ici qu'il n'y eut pas de jansénistes dans ce pays. C'est réduire le Jansénisme au seul système de Jansénius qui, effectivement, et à de rares exceptions près (González de Rosende), ne fit pas école dans la Péninsule, alors que le jansénisme de Port-Royal fut au contraire à l'origine du renouveau spirituel de l'Espagne au XVIIIe siècle et donna au jansénisme espagnol sa dimension proprement spirituelle.

Ce jansénisme administratif, moral et pastoral, teinté de gallicanisme, d'épiscopalisme, voire de richérisme, ne fut guère subversif. Il resta très attaché à l'esprit d'orthodoxie et, plus étroitement, au tridentinisme, ce qui marque indubitablement ses limites. Les problèmes relatifs à l'Histoire, à l'Ecriture et à la discipline l'intéressèrent au premier chef et c'est pourquoi il s'inspira de façon privilégiée de la science française et, à travers elle, de nos auteurs gallicans et jansénistes (Calmet, Duguet, Lamy, Massillon, Fleury, Rollin, Bossuet, etc...). Mais cette influence étrangère ne fit le plus souvent que réveiller d'anciennes traditions nationales, celle de l'érasme par exemple.

Le jansénisme espagnol du XVIIIe siècle apparaît en effet, dans une large mesure, comme une résurgence de l'érasme. Erasme, traducteur de la Bible, éditeur des Pères de l'Eglise, en révolte contre l'Ecole, contre les superstitions et les dévotions machinales, partisan d'une religion «en esprit et en vérité», adversaire de la Cour de Rome mais très attaché à l'unité de l'Eglise et à la possibilité de la réformer de l'intérieur exerça, par le canal de ses nombreux disciples espagnols du XVIe siècle, une influence indirecte mais forte sur les jansénistes espagnols. C'est un point qui mérite d'être souligné.

Erasme, certes, est peu attaché à l'idéal sacerdotal. Il y a chez lui un hédonisme intellectuel, un refus des contraintes (pauvreté, chasteté, obéissance), un refus de l'ascétisme, un «naturalisme évangélique» qu'on ne retrouve chez aucun de

nos prélats éclairés. Sa religion est si peu exigeante pour la doctrine et pour les observances qu'on a pu voir en lui un précurseur du déisme. C'est un intellectuel, pas un spirituel ni un homme d'action. Pourtant son christianisme critique, sa philosophie du Christ annoncent à bien des égards le rationalisme religieux des Lumières et certains aspects du catholicisme éclairé. Il fut en son temps le grand textuaire admiré de toute l'Europe, traducteur de la Bible, éditeur des Pères. Il prônait une religion fondée sur le contact direct avec le Christ par l'oraison et la lecture des Ecritures. Ce retour aux sources scripturaires s'accompagne chez lui, comme chez nos jansénistes, d'une hostilité marquée à l'égard de la scolastique, d'une grande défiance à l'égard de la théologie spéculative. Mais il s'en prend aussi aux pratiques superstitieuses, aux dévotions machinales, aux pratiques formelles. Il veut une religion en esprit et en vérité, un culte tout intérieur, une religion dégagée de tout l'attirail scolastique, des traditions et des dévotions récentes, une spiritualité pratique bien adaptée à son époque, aussi sévère pour les novateurs de tous ordres que pour les conservateurs endurcis. Il défend une religion du refus et de la liberté (*De libero arbitrio*) assez semblable à celle que cherchent à définir les jansénistes espagnols. Mais il y a entre les uns et les autres d'autres points communs.

Erasme est un adversaire de la Curie romaine et il est plein de défiance à l'égard du pouvoir pontifical, mais il est hostile à toute idée de schisme. Frappé par la magnificence romaine lors de son premier voyage dans la capitale de la chrétienté, il trouvera toujours auprès de la papauté appui et compréhension, et ne sera jamais tenté de rompre avec Rome. Cette aversion pour le schisme et pour la violence en général expliquent en partie ses dissensions avec Luther. Pour lui, si «contestataire» à bien des égards, l'esprit de contestation est condamnable parce qu'il est nuisible à l'unité du corps mystique. J'ai montré que, de même, lors de la grave affaire des dispenses matrimoniales il n'y eut chez les jansénistes espagnols aucune volonté de schisme.

Enfin, d'un autre point de vue, il faut constater que toute l'oeuvre d'Erasme est pédagogique par essence. Erasme s'intéressa toute sa vie à l'enseignement, à la catéchèse et à la prédication. Il y a chez lui une espèce de «philologie chrétienne», l'idée que la rhétorique n'est pas seulement l'art de bien parler, mais aussi de bien se conduire et qu'elle aide par conséquent au

progrès spirituel. Nous retrouvons chez les jansénistes le même lien entre les exigences formelles du discours et les exigences spirituelles. Erasme n'est théologien qu'au sens où le Christ a dit «allez enseigner toutes les nations». Son dernier ouvrage, *l'Ecclesiastes*, est un livre de pastorale. Les *Colloques*, *l'Enchiridion* sont des manuels. On trouve même dans son oeuvre l'ébauche d'une psychologie de l'enfant qui ne se rencontre après lui que chez les Messieurs de Port-Royal.

\* \* \*

Le XVIII<sup>e</sup> siècle remet en cause dans tous les domaines (politique, religieux, philosophique, pédagogique) le principe d'autorité à un moment où par ailleurs la pédagogie, la volonté d'enseigner, sont partout. Les représentants de *l'ecclesia docens* se trouvent de ce fait affrontés à des problèmes de fond que l'époque de la Réforme avait déjà soulevés et que nous voyons réapparaître aujourd'hui: opposition de la Loi et de la Liberté chrétienne, du Magistère et de l'Évangile, de la Tradition et de l'Écriture; rôles respectifs de l'Écriture, de l'Histoire, de la Tradition et de la Raison comme critères de vérité, etc... Ce n'est que placés dans ce contexte général que le renouveau scripturaire et patristique, le souci catéchistique et pastoral, et, de façon générale, les préoccupations propres aux jansénistes du XVIII<sup>e</sup> siècle, prennent tout leur sens et toute leur valeur.

## CHAPITRE I

### JANSÉNISME, DÉCHRISTIANISATION ET «CATHOLICISME ÉCLAIRÉ»

#### REMARQUES SUR L'HISTOIRE RELIGIEUSE DU XVIII<sup>e</sup> SIÈCLE

*Jansénisme et déchristianisation - Les nouvelles formes du sentiment religieux - Jansénisme et catholicisme éclairé (de la crise philosophique à la crise religieuse) - Théologie et politique - Jansénisme et laïcisation de la pensée - Conclusion.*

On ne peut comprendre l'histoire du Jansénisme au XVIII<sup>e</sup> siècle qu'en replaçant ce mouvement dans le contexte général de l'histoire religieuse de l'époque. L'une des conclusions auxquelles j'étais arrivé dans mon *Tavira* était que le Jansénisme fut entre autres choses mais essentiellement une réaction contre la laïcisation de la pensée et contre la déchristianisation du siècle. Mais que faut-il entendre au juste par déchristianisation?

C'est A. Aulard, le célèbre historien de la Révolution française, qui vulgarisa la formule «déchristianisation révolutionnaire» lors de sa polémique avec A. Mathiez en 1909. Mais depuis, les travaux de R. Cobbe, J. Dautry, A. Soboul, M. Vovelle et

B. Plongeront ont souligné son ambiguïté<sup>1</sup>. On trouvera un bon résumé des théories sur la déchristianisation dans J. Leflon, *La crise révolutionnaire* (1789-1846), tome XX de *l'Histoire de l'Eglise* de Fliche et Martin<sup>2</sup>. Les magnifiques travaux d'histoire régionale de E. Leroy Ladurie, P. Blois et A. Agulhon apportent aussi des précisions intéressantes sur le sujet<sup>3</sup>. Les uns distinguent une déchristianisation spontanée et une déchristianisation provoquée; d'autres une déchristianisation négative, destructive, et une déchristianisation positive qui substitue de nouveaux cultes aux anciens. Certains insistent à juste titre pour qu'on n'emploie pas indifféremment déchristianisation, sécularisation et laïcisation, «termes qui désignent sans doute des phénomènes voisins qui interfèrent même étroitement dans l'expérience historique, mais correspondent à des degrés inégaux et à des processus différents de séparation du religieux et du civil<sup>4</sup>». L'idée s'est imposée peu à peu qu'il n'y a pas une mais des déchristianisations, tout comme il n'y a pas un mais des jansénismes. R. Cobbe avoue que l'attitude des révolutionnaires devant la déchristianisation reste en grande partie impénétrable,

(1) R. Cobbe, *Les armées révolutionnaires*, Paris, 1963, 2 vol. — J. Dautry, *Nouveau christianisme ou nouvelle théophilanthropie*, in *Archives de sociologie des religions*, n.° 26, 1965. — A. Soboul, *Les Sans-culottes parisiens en l'an II*, Paris, 1958. *Paysans, Sans-culottes et Jacobins*, Paris, 1966. — M. Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle*, Paris, 1973. *Déchristianisation provoquée et déchristianisation spontanée dans le sud-est sous la Révolution française*, in *Bulletin de la Société d'Histoire moderne*, 1964. *Essai de cartographie de la déchristianisation révolutionnaire*, in *Annales du midi*, 1965. *Prêtres abdicataires et déchristianisation en Provence sous la Révolution française*, *Actes du Congrès des sociétés savantes de Lyon (1964)*, Paris 1965. — B. Plongeront, *Conscience religieuse en révolution*, Paris, 1969. *Théologie et politique au siècle des lumières*, Genève, 1973.

(2) Voir aussi R. Rémond, *La déchristianisation, état présent de la question et des travaux en langue française*, in *Concilium*, 1965, n.° 7.

(3) Dans ses *Paysans du Languedoc* (Paris, 1966, 2 vol.), E. Leroy Ladurie remarque que le fléchissement religieux est plus accentué dans les communes suburbaines. Voir aussi P. Bois, *Paysans de l'Ouest*, Le Mans, 1960. M. Agulhon, dans *La sociabilité méridionale* (Aix, 1966, 2 vol.) oppose le traditionalisme et la piété des gens de mer à l'ouverture laïcissante des gens de l'intérieur.

(4) R. Rémond, *op. cit.*, p. 132.

que ces hommes ne savaient pas eux-mêmes où ils voulaient en venir<sup>5</sup>. M. Vovelle, dans un article paru en 1967, propose une nouvelle problématique de la déchristianisation qu'il reprend d'ailleurs dans sa remarquable thèse<sup>6</sup>. Il préfère parler pour l'an II de flux déchristianisateur, d'onde déchristianisatrice et distinguer ce mouvement déchristianisateur de la déchristianisation comme état déjà effectif. Il refuse le schéma selon lequel la déchristianisation serait seulement fille de l'industrialisation, fruit de l'essor urbain et du brassage des populations. Il invite les historiens à étudier la crise de l'an II par une approche régressive remontant au XVIIIe siècle, car, dit-il, «le temps court du sociologue n'offre pas d'explications satisfaisantes pour rendre compte de tempéraments collectifs séculairement enracinés<sup>7</sup>». Reprenant enfin les conclusions de deux colloques tenus à Lyon et Cambridge<sup>8</sup> il constate que parallèlement au mouvement de déchristianisation s'est dessiné en France une réaction christianisatrice.

Il n'est pas sûr, en effet, que la déchristianisation ait été un phénomène populaire profond, que la foi vécue ait été réellement ébranlée. Les croyants, certains du moins, ont réagi aux agents d'agression, de sorte qu'il faut étudier ici le jeu des actions et des réactions. «Par là, remarque très intelligemment B. Plongeron, se voit rompu le processus impliquant irréversibilité de l'action agressive, dégradation lente ou accélérée, mais uniforme, d'un état que l'on se donne à l'origine et que l'on tient, par pure hypothèse, comme état de chrétienté<sup>9</sup>». De façon générale c'est dans le cadre de ce que R. Rémond appelle les

---

(5) *Op. cit.*, p. 688..

(6) *Vue nouvelle sur l'histoire des mentalités*, in *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, n.° 150, 1967, et *Piété baroque...*, *op. cit.*

(7) *Piété baroque...*, *op. cit.*, p. 18.

(8) — *Colloque d'histoire ecclésiastique de Cambridge (1968)*. Voir en particulier l'article de A. Latreille sur *La déchristianisation dans les pays de langue française aux XIX et XXe siècles*.

— *Colloque d'histoire religieuse de Lyon (1963)*.. Voir en particulier: Rémond, *Recherche d'une méthode d'analyse historique de la déchristianisation depuis le milieu du XIXe siècle* et G. Lebras, *Déchristianisation, mot fallacieux*.

(9) *Conscience religieuse...*, *op. cit.*, p. 132.

«causalités circulaires» et non dans celui d'une causalité linéaire que l'histoire religieuse doit être élaborée. On ne peut étudier aucun mouvement sans tenir compte du mouvement contraire car il n'est pas d'action qui ne soit aussi une réaction. En histoire comme en langue il n'existe pas de réalités *en soi* mais seulement des systèmes d'oppositions concrètes. Comme en linguistique encore, l'analyse synchronique doit se compléter par une analyse diachronique tenant compte de toutes les interactions possibles.

A la lumière de ces remarques méthodologiques il devient possible de se demander si la découpe de l'univers intellectuel du XVIII<sup>e</sup> siècle proposée par P. Hazard ou D. Mornet<sup>10</sup> suffit à rendre compte de la mentalité collective des hommes de cette époque. En fait, avec la notion de déchristianisation c'est la distinction même entre croyants et incroyants qui est remise en cause. En chaque conscience ou presque apparaissent, selon les moments et selon les problèmes envisagés, des marques de piété ou d'impiété, des traces de christianisation ou déchristianisation. D'où l'extrême difficulté qu'il y a à classer les hommes et à distinguer les familles d'esprit. C'est là un point capital sur lequel nous aurons souvent à revenir. L'histoire religieuse si elle veut rendre compte vraiment des fluctuations des mentalités doit renoncer à étiqueter, à figer la réalité et par là même la déformer, car en ce domaine tout est mouvement. Elle ne peut aspirer à saisir que des différences, des évolutions, des changements, des métamorphoses, des conflits, des réactions. Elle ne doit pas considérer l'objet de son étude de façon statique mais plutôt révéler des dynamismes. Elle doit renoncer à chercher la cohérence à tout prix car la réalité ne se laisse pas facilement couler dans des moules préfabriqués.

\* \* \*

Les analyses qui ont été faites pour la France et plus particulièrement pour la crise de l'an II sont susceptibles de fournir

---

(10) Ces auteurs distinguent trois positions distinctes en matière religieuse:

- catholique et intolérante
- philosophique et déiste
- encyclopédique ou athée.

un modèle pour les chercheurs désireux d'étudier le XVIII<sup>e</sup> siècle espagnol. Pour l'heure, nous ne disposons d'aucun travail de la qualité de ceux qui ont été cités, mais il faut espérer que l'histoire religieuse de la Péninsule au siècle des Lumières attirera vite de nombreux spécialistes. La présente étude constitue l'une des premières contributions à cette oeuvre à peine amorcée. C'est pourquoi nous avons parfaitement conscience de ce qu'elle peut avoir d'imparfait. Il est certain que les impressions générales dont nous avons dû souvent nous contenter à la vue de quelques documents ne satisfont guère l'esprit et fournissent une base bien peu sûre pour la recherche. En particulier, nous étudions le mouvement de *christianisation* auquel se rattache indubitablement le Jansénisme sans avoir une idée très exacte de la nature du phénomène de *déchristianisation* contre lequel il est en réaction. Si nous n'avons pas cru devoir renoncer à notre entreprise c'est qu'il nous a semblé pourtant que quelques grandes lignes pouvaient être dessinées que les études ultérieures infléchiraient sans doute mais qui ne semblent pas devoir être remises en question. Pour la clarté de l'exposé il semble nécessaire de les présenter dès à présent.

Si nous ne savons encore que peu de choses du climat spirituel de l'Espagne, de ce qu'a été au juste la déchristianisation dans la Péninsule, si les divers mouvements qui ont agité les esprits n'ont pas encore été évalués, pesés, mesurés avec la précision relative à laquelle permettent de prétendre les méthodes nouvelles de l'historiographie, particulièrement les méthodes dites quantitatives, il n'en est pas moins possible de poser quelques affirmations relativement sûres, à condition de s'en tenir au témoignage des contemporains. Disons que les faits sont parfois possible à établir: c'est le *pourquoi*, le *comment*, le *dans quelle mesure* qui font problème. Dans l'Espagne du XVIII<sup>e</sup> siècle on constate une désaffection grandissante pour la théologie, une espèce de dissolution du sentiment religieux, de dépérissement de la foi. Mais on a déploré un peu vite la faillite du christianisme, la désacralisation générale de la pensée. En fait c'est à une *mutation* de la conscience religieuse qu'on assiste le plus souvent, non à sa *disparition*. Les statistiques qui font apparaître la diminution du nombre des religieux ou la baisse du nombre d'ouvrages de religion publiés chaque année risquent de nous induire en erreur en nous faisant confondre la religion

des «élites» et celle des «masses», en mêlant le qualitatif au quantitatif. Le nombre de prêtres et de livres pieux peut monter ou baisser sans que cela soit nécessairement l'indice d'un changement dans la pratique et la piété des fidèles. Il n'est pas certain que la vague de désacralisation qui a secoué les hautes sphères de la société se soit propagée jusque dans le peuple. Une sociologie religieuse recourant elle aussi aux méthodes quantitatives ne viendrait certainement pas renforcer les thèses un peu simplistes qui ont été celles de trop d'historiens.

Le sens chrétien se modifie, voilà ce qu'on peut dire. Certaines formes de dévotion sont remplacées par d'autres. Un nouvel esprit religieux se fait jour, de nouvelles exigences aussi. On ne peut plus être chrétien en 1790 comme on l'était en 1750: de nouvelles attitudes s'affirment, de nouvelles valeurs apparaissent. Le double conflit entre Jansénisme et ultramontanisme d'une part, «philosophie» et esprit chrétien d'autre part a engendré, dans la douleur certes mais aussi dans l'enthousiasme, un approfondissement de la conscience chrétienne. Peter Gay a souligné à juste titre qu'une histoire du christianisme qui se refuse aux simplifications se doit, au moins à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, d'éclairer en même temps deux courbes qui se croisent, dont l'une monte et l'autre descend. La première exprime une religion qualitative, la seconde une adhésion quantitative; la première traduit la fidélité à un message évangélique mieux compris; la seconde un conformisme qui craque à mesure que la civilisation se transforme<sup>11</sup>. Encore faut-il ajouter que cette montée et cette descente se font selon une courbe dont nous n'avons à peu près aucune idée. Nous voyons apparaître un nouveau type d'incroyants et, par réaction, un nouveau type de croyants ou plutôt de nouveaux types de croyants. A l'ancien régime religieux nous sommes en droit d'opposer le «catholicisme éclairé», notion certes un peu floue qui, en Espagne, recoupe sur bien des points celle de «Jansénisme».

G. Gusdorf pense que ce catholicisme éclairé a trouvé son origine dans la pensée protestante. «Le climat du débat religieux au XVIII<sup>e</sup> siècle, écrit-il, la position des questions et l'orienta-

---

(11) *The Enlightenment, an interpretation*, New York, 1967, p. 253, cité par Gusdorf, *Dieu, la nature et l'homme au siècle des lumières*, Paris, Payot, 1972, p. 38.

tion des réponses correspondent à l'état d'esprit du protestantisme libéral»<sup>12</sup>. Il est certain que le siècle des Lumières a réalisé une espèce de révolution en matière religieuse dont la source paraît bien être la pensée réformée ou, plus volontiers en Espagne, la pensée d'Érasme<sup>13</sup>. On voit s'affirmer un christianisme qui tente d'échapper aux autorités humaines pour n'être soumis qu'aux seuls enseignements de l'Écriture et de la Raison. La transcendance de l'Église est remise en question et la Révélation livrée à l'examen de la Raison. Nous assistons en un mot à un renversement des autorités. Cette nouvelle attitude trouvera son expression la plus achevée dans l'œuvre de Kant. Les *Pensées successives sur la théodicée et la religion*<sup>14</sup> et *La religion dans les limites de la simple raison*<sup>15</sup> proposent un christianisme raisonnable qui s'écarte parfois des enseignements de l'*Aufklärung* mais reprend, systématise et formule l'essentiel de ses conclusions. Kant oppose la «religion morale» aux «croyances ecclésiastiques», il s'efforce de démontrer l'union possible de la religion et de la Raison pratique en alignant la religion sur la morale<sup>16</sup>. Or, Karl Barth l'a montré, le christianisme du XVIII<sup>e</sup> siècle est une religion morale et moralisante<sup>17</sup>. En s'engageant dans la voie d'une justification rationnelle de la religion au-delà des limites de la Raison, Kant fait sienne l'aspiration de son siècle à une religion majeure, à

---

(12) *Op. cit.*, p. 56.

(13) «Alors que la conscience individuelle gravitait naguère autour de l'Église sainte et une, qui détenait le monopole de la présence divine, désormais l'engagement personnel décidera des appartenances ecclésiastiques. Dieu fait mouvement du dehors au dedans; il convient de le chercher dans l'intimité de la conscience plutôt que sur des autels de telle ou telle confession». (*Ibid* p. 53). Ailleurs, Gusdorf écrit encore: «Le siècle des Lumières apporte un défi qui renouvelle le défi de la Réforme. La mort d'une théologie n'est pas la mort de la théologie en dépit des protestations des tenants de l'ordre périmé» (p. 192).

(14) Traduction P. Festugière, Paris, 1931.

(15) Traduction par J. Gibelin, Paris, 1943.

(16) Cf. Jean-Louis Bruch, *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier, 1968.

(17) *Das problem der theologie im 18 Jahrhundert (die protestantische theologie*, p. 71 sq), cité par Bruch p. 249. Nous aurons à revenir sur ce point.

un christianisme éclairé et raisonnable. Et il n'est pas inintéressant pour nous de noter en passant que son itinéraire présente plusieurs analogies avec celui de Pascal. Car Kant s'oppose à tout son siècle en soutenant que les lumières viendront de la conversion des cœurs plus que de l'accroissement des connaissances. On peut donc s'étonner que sa philosophie religieuse n'ait pas été davantage prise en considération par ceux qui s'attachent à comprendre la XVIIIe siècle. Il faut regretter en particulier que le nom de ce philosophe ne soit à peu près jamais cité par ceux qui s'intéressent à l'Espagne.

\* \* \*

Le Jansénisme du XVIIIe siècle n'a-t-il été que la variante espagnole de l'*Aufklärung*? C'est S. Merkle qui vers 1909-1910, semble avoir parlé le premier de catholicisme éclairé<sup>18</sup>. Etudiant ce mouvement dans l'Allemagne du XVIIIe siècle, il constatait qu'il s'est caractérisé par la poursuite dans bien des domaines de la réforme tridentine (culture biblique, souci de la catéchèse) et par des traits nouveaux résultant de l'évolution du XVIIe siècle et du XVIIIe siècle: intérêt pour la liturgie, mépris pour les formes populaires de dévotion, sens historique, esprit critique, goût pour l'histoire de l'Eglise, opposition au scolasticisme, austérité morale (refus du probabilisme), attachement aux langues vulgaires, *critique du style baroque dans la prédication*, attitude compréhensive, oecuménique, à l'égard des protestants. Il ne s'agit donc pas, selon Merkle, d'un pur rationalisme mais d'une volonté de revenir aux usages primitifs de l'Eglise, d'un retour aux sources. Ce mouvement trouvera son expression dans le Joséphisme autrichien, où se mêlent l'influence du Jansénisme et celle du rationalisme, un esprit séculier fait d'érudition et d'éclectisme et un sens religieux très vif: contradictions que

---

(18) Cf. *Die Kirchliche Aufklärung im Katholischen Deutschland*, Berlin 1910, et *Die Katholische Beurteilung des Aufklärung-szeitalters*, 1909. Je n'ai de ces ouvrages qu'une connaissance indirecte puisque je ne lis malheureusement pas l'allemand.

nous retrouvons à la même époque dans la plupart des pays d'Europe<sup>19</sup>.

En Italie et en Espagne apparaissent des mouvements que l'on baptise du nom de Jansénisme. Mais est-ce bien la même chose? Certes les caractéristiques données par Merkle pour l'Illuminisme allemand correspondent bien à l'essentiel de ce que nous voyons chez les jansénistes espagnols. Mais le Jansénisme ne fut en Espagne que l'expression de la forme la plus spirituelle, c'est-à-dire la plus audacieuse de l'*Ilustración Católica*. Avant d'aborder l'étude du mouvement plus restreint que fut le Jansénisme il est donc nécessaire de rappeler ce que fut le mouvement plus vaste du catholicisme éclairé.

Dans un article paru en 1955, V. Rodriguez Casado s'est efforcé de distinguer les différentes attitudes spirituelles des hommes du XVIIIe siècle<sup>20</sup>. Il y a d'abord, selon lui, les conservateurs à outrance, qui sous couleur de religion défendent des privilèges sociaux, dont l'influence a été faible mais qui n'ont pas été inutiles dans la mesure où ils ont joué un rôle de contrepoids<sup>21</sup>. Puis les traditionalistes (Forner, Piquer, etc...), les *modernistes traditionnels ou chrétiens éclairés*<sup>22</sup> comme Feijoo, Floridablanca, Campomanes ou Jovellanos, et enfin, «los revolucionarios extranjerizantes, boquiabiertos intelectualmente más ante la ironía «snob» de Voltaire que frente al naturalismo pagano de Rousseau», dont le type est Aranda. Les outrances de langage montrent assez où vont les sympathies de l'auteur. Mais peu importe<sup>23</sup>. L'essentiel est pour nous cette définition des Ca-

---

(19) Nous aurons à parler encore du Joséphisme. Je signale ici les trois ouvrages les plus fréquemment cités et les plus récents en langue allemande:

— E. Winter, *Der Josephinismus und seine Geschichte*, Wien, 1943.

— F. Valjavec, *Der Josephinismus*, München, 1945.

— F. Maas, *Der Josephinismus*, Wien, 3 vol., 1953.

(20) *El intento español de «ilustración cristiana»*, in *Estudios Americanos* (Sevilla), vol. IX, n.º 42, mars. 1955, p. 141-169.

(21) «A los conservadores debemos también en parte que las luces del tiempo no deslumbraran indebidamente a los más de los innovadores» (p. 150).

(22) L'expression est de l'auteur.

(23) L'article contient beaucoup d'affirmations constestables, voire insoutenables. Ainsi, p. 154-155: «Interesa destacar también otro rasgo común

tholiques éclairés comme des modernistes traditionnels, c'est à-dire des esprits éclectiques. Avant même l'apparition du mouvement janséniste, on vit se développer en Espagne, dans les milieux Jésuites particulièrement, un éclectisme qui se voulait effectivement une forme éclairée de catholicisme. C'est un point qu'aucun des historiens du Jansénisme espagnol n'a souligné jusqu'ici. C'est pourtant sur cette toile de fond que va se développer le mouvement janséniste de la seconde partie du siècle, tantôt continuant et tantôt reniant ce catholicisme éclairé des débuts du siècle. Mario Góngora a pressenti l'importance du phénomène. Dans ses remarquables *Estudios sobre el galicanismo y la «ilustración católica» en América española*<sup>24</sup> il écrit (p. 44):

«La ilustración Católica aparece en Italia, Alemania, los dominios austriacos, Portugal, España, Polonia, etc.... Pero la fuente indiscutible de los pensamientos que en ella laten es la Francia del siglo XVII. La filosofía cartesiana, la crítica de los Maurinos (*Bénédictins de Saint-Maur*), el jansenismo, el galicanismo, son las ideas básicas, luego combinadas según los temperamentos y circunstancias nacionales». Mais l'auteur ne souligne pas assez que cette influence, sur laquelle nous reviendrons longuement, s'est exercée dès le XVII<sup>e</sup> siècle peut-être, en tout cas dès le début du XVIII<sup>e</sup> et qu'elle a joué dans le domaine philosophique avant d'apparaître dans le domaine théologique (dans la mesure bien sûr où l'un est séparable de l'autre). En Espagne, cet éclectisme critique apparaît d'abord chez les Jésuites de l'Université de Cervera<sup>25</sup>. Dès 1725, les *Seminarios de Nobles* de la Compagnie introduisent l'usage de la langue vernaculaire et des langues vivantes, puis l'étude de la physique expérimentale et de l'histoire. «Los jesuitas «modernos», con-

---

a los escritores del 18: su visión miope de la historia... El pasado se ve sin perspectivas, sin profundidad... se procura olvidar el pasado y, si se habla de él, es en general para denigrarlo... En resumen la historia está pensada para el futuro».

(24) Tiré-à-part de la *Revista chilena de Historia y Geografía*, n.° 125, 1957. Je remercie R. Ricard d'avoir bien voulu me communiquer cette étude difficile à trouver.

(25) Cf. Ignacio Casanovas, *La cultura catalana en el siglo XVIII. Finestres y la Universidad de Cervera*, Barcelona, 1953.

clut M. Góngora, habían iniciado ya una evolución hacia una típica ilustración católica que desarrollaron después en Italia»<sup>26</sup>. Ce premier catholicisme éclairé — par opposition à celui de la seconde moitié du siècle — peut se définir comme un courant essentiellement philosophique qui cherche à dépasser la scolastique sans la renier et à assimiler la philosophie moderne en la christianisant. C'est un éclectisme dont les plus ardents défenseurs sont des Jésuites et qui n'a été étudié jusqu'ici que par deux auteurs<sup>27</sup>. Comment se caractérise-t-il?

«Por lo que respecta a filiaciones históricas del movimiento, tenemos que se trata de las corrientes cartesiana y gassendista, que aparecen en España aproximadamente a medio siglo de distancia de la aparición en Europa de las obras que las representan. Ya antes, pues, del advenimiento de la dinastía de los Borbones al trono de España, advenimiento que marca el principio de un redespertar cultural español, con la introducción del pensamiento filosófico extranjero, los pensadores franceses ejercen influjo entre los intelectuales del país. Del cartesianismo se enteran más que por las obras de Descartes, por las de sus secuaces de segundo orden. El gassendismo lo reciben no sólo de Gassendi, sino también de sus seguidores Maignan y Saguens. Hay que señalar además las sugerencias de Bacon, principalmente por lo que se refiere a conceptos metódicos»<sup>28</sup>.

L'introduction de la philosophie française va donc provoquer une crise qui annonce à bien des égards la crise religieuse de la seconde partie du siècle et qui tourne toute entière, elle aussi, autour du problème de l'autorité. Il s'agit de savoir s'il existe une philosophie chrétienne et si cette dernière doit être obligatoirement la scolastique. Comment s'ouvrir au monde contemporain sans rejeter le joug de celle-ci, mais au nom de quelle autorité se défaire de ce joug? Ceux qui prêchent en *philosophie* le libre examen, la liberté, l'esprit critique sont appelés les *modernos* ou les *novadores*, mais ils refusent ce qualificatif

---

(26) *Op. cit.*, p. 43.

(27) Pour l'Amérique, P. González Casanova, *El Misionismo y la modernidad cristiana*, El colegio de México, 1948. Pour la Péninsule: O. V. Quiroz-Martínez, *La introducción de la filosofía moderna en España. El eclecticismo español de los siglos XVII y XVIII*, El colegio de México, 1949.

(28) Quiroz Martínez, *op. cit.*, p. 355.

qu' ils jugent infamant, indécent, peu chrétien, et synonyme en un mot d'hérétique. C'est dire combien la philosophie est encore pensée, à cette époque, en termes de théologie et combien finalement ces deux disciplines sont fortement imbriquées l'une dans l' autre. Aussi la crise de la première préfigure-t-elle celle de la seconde et les contradictions des *modernos jesuitas* annoncent-elles celles des jansénistes qui seront pourtant leurs adversaires parfois acharnés.

Ces éclectiques se veulent à la fois «introductores y sustentadores de los sistemas modernos europeos» et «continuadores de tradiciones vernáculas»<sup>29</sup>; ils estiment que la décadence de l'Espagne s'explique par l'isolement où le pays s'est enfermé, ils veulent s'ouvrir aux influences étrangères, mais ils sont constamment désireux de souligner la valeur de l'héritage national. C'est chez les philosophes espagnols du XVII<sup>e</sup> siècle, les Vives ou les Francisco Sánchez, qu'ils cherchent leur inspiration au moins autant que chez Descartes. Les jansénistes connaîtront, dans le domaine religieux, les mêmes dilemmes. L'honnêteté veut donc qu'on ne leur attribue pas une originalité excessive et qu'on reconnaisse la dette qu'ils ont contractée *volens nolens* à l'égard des éclectiques des générations précédentes. C' est un point que nous n'avions pas assez souligné dans notre *Tavira*. Il n'est pas jusqu'aux considérations sur l' autorité qui ne rapprochent ces hommes par ailleurs si différents<sup>30</sup>. Les uns et les autres en appellent aux témoignages de l'Écriture, des Pères, des Conciles, des théologiens, refusent d'être pris pour des novateurs, soutiennent au contraire qu'ils sont les défenseurs d'une tradition plus ancienne que les *novedades* des siècles passés ont fait oublier. Ils se veulent en somme des *renovadores* et renvoient à leurs ennemis l'accusation de nouveauté qu'on leur jette.

Parmi les éclectiques il faut pourtant distinguer deux groupes: ceux qui veulent à tout prix assimiler la philosophie à la religion et ceux qui cherchent au contraire à séparer nettement l'une de l'autre, ceux qui veulent christianiser la philosophie et et ceux qui veulent la laïciser. Zapata, par exemple, montre que Descartes fut toujours soumis à l'Église et à ses théologiens et

---

(29) *Ibid.*, p. 355.

(30) Les jansénistes rejettent tout probabilisme, etc...

trouve dans cette «catolicísima voluntad» du philosophe la preuve de la «bonté» de sa doctrine. Mais d'autres, parfois aussi les mêmes, développent l'idée que la philosophie aristotélicienne n'est pas nécessaire pour expliquer les dogmes et les mystères de la religion. Cette liberté pour chacun de choisir sa propre philosophie présuppose une laïcisation de la philosophie. Il doit exister une philosophie chrétienne, mais nulle philosophie particulière ne peut revendiquer le privilège d'être la seule philosophie chrétienne. Saint Augustin et Saint Thomas eux-mêmes autorisent à affirmer cette liberté du philosophe chrétien au nom de laquelle ont pu remettre en question certaines vérités de la scolastique:

«Se trata, pues, de una expurgación del atomismo con vistas a su cabida en el seno de la doctrina cristiana. Si Santo Tomás hizo una expurgación y purificación de las doctrinas de Aristóteles a fin de que fueran admitidas en el seno del cristianismo, los filósofos modernos, como Gassendi o Maignan o Saguens, han efectuado una operación semejante con las de Demócrito y Lucrecio. Sólo en cierto modo, pues, afirman nuestros atomistas una separación entre religión y filosofía. La afirman en el sentido de una separabilidad entre la primera y la filosofía que se consideraba necesariamente unida a ella, con el fin de asegurar una adaptabilidad a otras filosofías que se tenían también por necesariamente separadas de la religión.<sup>31</sup>»

C'est donc bien le principe d'autorité qui est remis en question par les philosophes modernes. Ce faisant ils ouvrent la porte (sans le vouloir toujours) à des remises en question plus graves. Les principes une fois posés, comment éviter que certains ne les transposent dans le domaine de la théologie? L'éclectisme du début du siècle porte déjà en lui le Jansénisme qui suivra:

«Como han mostrado los eclécticos que Aristóteles fue hombre y nada más, y que como hombre pudo haber errado en muchas cosas, muestran lo propio de los Santos Padres. Lo anterior nos muestra cómo se va introduciendo el espíritu de laicismo en este movimiento de innovación. Los eclécticos hacen descender a las figuras que la tradición cristiana colocaba por encima de la condición humana: a las de los santos, y advirtiendo

---

(31) *Ibid*, p. 163-164.

su falibilidad, hacen ver que no es pecaminoso separarse de sus opiniones, que en muchos casos pueden ser falsas.<sup>32)</sup>

Le refus du principe d'autorité en matière philosophique doit être mis en parallèle avec la contestation du magistère de l'Eglise évoqué plus haut. Combien, parmi les jésuites modernes ont dû être effrayés par les conséquences de leur propre système! Combien de ceux qui se raidirent dans leurs positions ultramontaines de défense de l'autorité avaient d'abord été partisans de la *moderna filosofía*! Il y eut, c'est certain, chez les jésuites, des drames et des crises de conscience qui ne pouvaient laisser indifférents les jansénistes honnêtes en bute aux mêmes difficultés et aux mêmes contradictions. Les uns et les autres n'étaient-ils pas finalement contraints d'avoir recours au principe d'autorité pour justifier leur refus du principe d'autorité? Ils ne se voulaient pas, répétons-le, des novateurs; ils invoquaient le témoignage de l'antiquité pour justifier leur attitude présente. Ce que O. V. Quiroz Martínez écrit des philosophes modernes s'applique très exactement aux jansénistes de la fin du siècle:

«La antigüedad da gran prestigio a las doctrinas, es razón que justifica el defenderlas. El movimiento de los innovadores pretende ser una vuelta a la pureza de las doctrinas, deformadas por obra de la escolástica. La autoridad de los antiguos da el apoyo necesario para efectuar la crítica del aristotelismo primitivo, el genuino aristotelismo... La filosofía moderna se presenta como un redespertar de antiquísimos sistemas. Lo único que los modernos han hecho es enriquecerlos con experimentos y descubrimientos. Los eclécticos se dicen innovadores a medias. Teniendo en cuenta el sagrado texto: «nihil sub sole novum», dice Zapata, consideran sus doctrinas sólo «nuevamente ilustradas» y no «absolutamente nuevas»... Mayans dice en elogio de la obra de Berni que ésta no es ni nueva ni vieja: «escribe siempre, con novedad, i sin ella. Con novedad muy agradable por la juiciosa unión de sentencias tan varias, que juntas forman un admirable sistema filosófico. Sin novedad, porque no es aficionado a inventar opiniones caprichosas. Sabe que en el mundo se ha sabido mucho; i no afecta enseñar peligrosas novedades.» Esta frase nos indica con claridad el matiz de esta síntesis novo-

---

(32) *Ibid.*, p. 168.

antigua: novedad sólo la hay en la ordenación de los materiales recibidos de los predecesores; los innovadores lo son sólo relativamente. El eclecticismo es una semi-innovación. <sup>33</sup>»

Nous aurons l'occasion de mesurer ce qui sépare le premier catholicisme éclairé, celui de ces philosophes qui s'efforcent de rénover la scolastique, du second, proprement religieux, généralement appelé Jansénisme. Mais il fallait d'abord montrer comment l'un procède en partie de l'autre.

\* \* \*

Pouvons-nous maintenant donner une définition plus précise du catholicisme éclairé espagnol qui ne recouvre pas seulement l'opposition bien artificielle «philosophie-théologie» ou celle, plus arbitraire encore, «première moitié du siècle-deuxième moitié»? La *ilustración católica* semble se caractériser par une volonté de rationaliser, de laïciser la religion; volonté toujours présente, même et surtout quand elle n'est pas affirmée, et contre laquelle les jansénistes s'efforcent de réagir vigoureusement. C'est là un foin fondamental. Dans la mesure où le catholicisme éclairé, plus soucieux de raison que de tradition, de morale que de religion est l'expression spirituelle des aspirations de la classe bourgeoise <sup>34</sup>, il faut considérer le Jansénisme comme un mouvement qui va à contre-courant de l'histoire et, en dépit de tous ses aspects si novateurs et si modernes, comme un mouvement fondamentalement réactionnaire (*en réaction contre*).

On peut donc considérer la notion de catholicisme éclairé de façon plus ou moins large. D'où bien des malentendus et bien des ambiguïtés. Un même historien, et de la qualité de Mario Góngora, peut en donner à quelques pages de distance des définitions assez différentes bien qu'également justes. A la page 52 de ses *Estudios*, il écrit:

---

(33) *Ibid.*, p. 178... 181.

(34) «El pensamiento se racionaliza y, en consecuencia, la Tradición, base del poder político y de los privilegios económicos de la nobleza, pierde su justificación», écrit Rodríguez Casado (*op. cit.*, p. 142). Plus loin il ajoute: «Los filósofos y juristas importan luego una fundamentación ideológica al servicio y en función del hecho político provocado por el cambio social» (p. 143).

«Biblisto, concordancia y casi identificación de los elementos sobrenaturales del cristianismo con la religión y moral natural, con la virtud filosófica y cívica; tales elementos pueden caracterizar muy bien los rasgos de un «iluminismo católico» peculiar de las décadas de la Ilustración y la Independencia.»

Mais à la page 56, voulant se montrer plus précis, il donne une idée bien distincte de ce nouveau style, de cette nouvelle attitude religieuse:

«Evidentemente, la constelación denominada «Ilustración Católica» es difícil de reducir. Es un estilo que no se puede definir demasiado precisamente. En el fondo, el rasgo más perdurable es la sustitución de la formación de base latino-escolástica por la formación inspirada en la cultura francesa; en este caso, en la cultura eclesiástica francesa. Pero se pueden dibujar, además, ciertos caracteres propios de la tendencia, tanto en los países europeos como americanos. Ellos podrían ser: eclecticismo filosófico; criticismo frente a la constitución y las prácticas actuales de la Iglesia (influjo de Fleury, del galicanismo, crítica de las devociones populares, etc.); biblismo; apologética contra los «filósofos» del siglo XVIII; moralismo (oposición al laxismo, al atricionismo y al probabilismo, adoptando tal oposición ya la forma teológica del probabillorismo, ya de un moralismo pietista); oposición al barroquismo y churriguerismo en el culto; *reforma de la oratoria sagrada*; en fin, en cuanto a la doctrina del poder, oscilación entre la doctrina galicana y (después de la Guerra de la Independencia) una reinterpretación liberal del tomismo y de la escolástica»<sup>35</sup>.

---

(35) C' est nous qui soulignons. Dans *Aspectos de la ilustración católica en el pensamiento y en la vida eclesiástica chilena (1770-1814)* tiré-à-part du n.º 8 de *Historia*, Santiago, 1969, Mario Góngora écrit dans le même sens, au sujet de cette *Ilustración católica*:

«Ella es una actitud frente a múltiples problemas, constituye un momento de la historia interna de la Iglesia. Fue heredera del jansenismo en su rigorismo moral, si bien se distanció paulatinamente de la preocupación por el misterio de la Gracia, esencial en la fase temprana de aquel movimiento. Distanciamiento general, efecto específico de la Ilustración y de la conciencia burguesa, tal como ha sido tan bien descrito en el conocido estudio de Groethuysen. El catolicismo ilustrado favoreció la traducción de la Biblia a lenguas vernaculares; elevó la tradición antigua de la Iglesia en desmedro de la Edad Media y de la escolástica; fue liturgista y hostil

Nous avons là une définition à peu près complète du Jansénisme, moins soucieux de philosophie que de piété. moraliste lui aussi, mais plus préoccupé de discipline ecclésiastique et de pastorale que de problèmes métaphysiques. L'expression catholicisme éclairé peut donc induire en erreur. C'est pourquoi, à l'encontre de ceux qui, comme Peñalver Simó, ne semblent pas distinguer le Jansénisme du catholicisme éclairé<sup>36</sup>, nous croyons qu'il faut différencier le premier du second. Cela est d'autant plus nécessaire que l'*Aufklärung* a revêtu en Europe des formes plus accentuées encore qu'en Espagne, qui le distinguent franchement du Jansénisme espagnol, et que le danger est grand pour un lecteur non prévenu d'assimiler celui-ci au vaste mouvement européen auquel il se rattache en partie seulement<sup>37</sup>.

\* \* \*

Les pages qui précèdent ont fait voir l'intérêt qu'il y a à étudier les rapports de la théologie avec la philosophie. Mais pour bien comprendre l'histoire religieuse du XVIIIe siècle on ne saurait négliger d'étudier les rapports de la théologie avec la politique. On sait en général que les esprits éclairés de l'Eglise furent régalistes, que certains comme Tavira furent très liés au clergé constitutionnel français; on dit et on répète que le Jansénisme a cessé d'être une mystique pour devenir une politique, mais peu d'études sérieuses ont été consacrées à la façon dont, au siècle des Lumières, on concevait les rapports de l'Eglise et de la Cité. Le débat, ici encore, n'est pas propre à l'Espagne, il intéresse l'Europe entière et il s'agit à nouveau de savoir dans quelle me-

---

a las devociones populares; crítico en la historiografía eclesiástica; entusiasta de la Parroquia y reticente frente a las órdenes; favorable al poder de los obispos y concilios en menoscabo del Papado; adicta, en fin, a las autoridades seculares y a su intervención en la disciplina interna de la Iglesia. Muchos de sus representantes colaboraron con el Estado bajo el josefinismo austriaco y toscano, con la Constitución del Clero, y con el nuevo galicanismo napoleónico.»

(36) Voir *Modernidad tradicional en el pensamiento de Jovellanos*, Sevilla, 1953. P. 1-10.

(37) Sur l'*Aufklärung* catholique, voir L. J. Rogier et G. de Bertier de Sauvigny, *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, tome IV: *Siècle des Lumières, Révolutions, Restaurations*, Paris, Seuil, 1966, chapitre V.

sure la Péninsule a participé au mouvement d'esprit qui a agité tout le continent, dans quelle mesure elle a partagé les problèmes et les contradictions des hommes de ce temps. Cet aspect de l'histoire religieuse n'est pas avouons-le franchement celui qui nous intéresse le plus, mais on nous en voudrait de passer totalement sous silence une si grave question.

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, ceux qui s'interrogent sur ce que doit être une «philosophie chrétienne» se demandent aussi ce que pourrait être une «politique chrétienne». C'est ici sans doute que le Jansénisme français a exercé l'influence la plus grande sur le catholicisme éclairé. Comme nous reviendrons plus tard en détail sur quelques aspects de cette question, contentons-nous pour l'instant de remarques générales. A l'époque qui nous intéresse, la remise en question du principe d'autorité entraîne l'apparition de pluralismes qui sont la conséquence, voulue ou non, de la laïcisation de la philosophie, de la politique et parfois même de la théologie (religion ramenée à une morale). Une théologie sécularisatrice se fait jour, qui n'est plus seulement orientée vers Dieu, bien surprême, mais qui se fixe parfois sur le bien social producteur de valeurs jusqu'ici négligées (le bonheur, la richesse, etc...). Ainsi la théologie se politise, ou, si l'on préfère, la politique s'assujettit la théologie, de plus en plus préoccupée par la sociabilité du christianisme. Celui-ci tend à devenir plus extérieur et social qu'intérieur et métaphysique. L'Eglise n'est plus considérée comme une société parfaite que dans les affirmations dogmatiques; pour le reste on estime qu'elle dépend de la société civile et de ses lois qui ont toujours influencé la discipline ecclésiastique. Aussi ne saurait-elle se soustraire aux exigences de la politique. Les sciences religieuses naissantes, en soulignant que l'invariabilité des dogmes s'oppose à la variation des décrets disciplinaires, ne font que renforcer cette introduction de la politique dans la théologie. Le même rôle a été joué par la coutumière distinction janséniste entre l'excellence des institutions de l'*Ecclesia antiquior* et la contingence de la tradition subséquente, qualifiée de «moderne» avec une nuance péjorative.

Ce processus de sécularisation aboutira en France à la Constitution Civile du Clergé. L'abbé Grégoire s'est efforcé toute sa vie de réconcilier le chrétien et le citoyen comme d'autres avaient tenté de concilier la Raison avec les exigences de la

Foi. Il a recherché l'harmonie du politique et du religieux; il a conçu la philosophie des *Droits de l'Homme* comme la projection sociale des droits du baptisé. On connaît la formule célèbre: «Qui n'aime pas la République est un mauvais citoyen et conséquemment un mauvais chrétien»<sup>38</sup>.

Cette évolution progressive des rapports entre la politique et la théologie a sans aucun doute semé un grand trouble dans l'esprit du clergé. Il faut savoir gré à Bernard Plongeron d'avoir bien montré dans son livre<sup>39</sup> que les positions de chacun sont ici d'autant plus difficiles à définir que beaucoup hésitaient, revenaient sur leur choix ou ne savaient trop que penser. Les chassé-croisés furent nombreux. C'est ainsi qu'en Italie la querelle qui opposa Nicolas Spedalieri au célèbre Tamburini mit aux prises un tridentin d'abord anti-«philosophe», puis défenseur de la nouvelle anthropologie révolutionnaire, avec un janséniste, ancien moliniste, pionnier de l'*Aufklärung* dans son pays, devenu farouche conservateur par réaction contre la Révolution française. Dans toute l'Europe on vit certains jansénistes défendre la monarchie de droit divin, ce qui allait à l'encontre de tout leur système de pensée, par souci pratique de faire servir le bras séculier contre l'«incrédulité philosophique». Ils se retrouvaient ainsi aux côtés des ultramontains dont ils continuaient par ailleurs à dénoncer l'inféodation à Rome. On verra de même des jansénistes anticonstitutionnels rejoindre le camp des conservateurs, persuadés que la démocratie, fruit de la Révolution, équivaut à l'athéisme, tandis que d'autres —comme Tavira— applaudissaient des deux mains aux audaces de l'abbé Grégoire.

Sans doute les jansénistes français pensaient-ils qu'introduire une possibilité d'émancipation de l'homme par la voie politique équivaldrait à reconnaître le libre arbitre, contraire à la fois à l'initiative de la grâce divine en ce monde et à la nature de l'homme déchu par le péché. La position politique des hommes de Port-Royal s'explique sans doute par leur volonté de réagir contre toute idée de sécularisation. En Espagne cette attitude fut

---

(38) Lettre pastorale du 12 mars 1792.

(39) *Théologie et politique au siècle des Lumières, 1770-1820*, Genève, Droz, 1973.

défendue par la majeure partie des jansénistes de la fin du XVIIIe siècle, souvent par ceux là même qui se voulaient les amis de l'abbé Grégoire. En ce domaine comme en d'autres le Jansénisme nous apparaît donc comme un mouvement de résistance à l'*Aufklärung*, ce qui n'exclut pas, répétons-le, son caractère moderne, voire prophétique. Car n'oublions pas que le processus de sécularisation, de politisation de la théologie trouve son aboutissement ultime dans le système de Bonald et de J. de Maistre, qui consacre véritablement la mort de la religion <sup>40</sup>.

Que les esprits éclairés de la fin du siècle n'aient pas toujours su choisir entre la politique et la théologie, qu'ils aient prêché à la fois pour et contre l'autonomie du politique, cela ne doit pas étonner. Nous avons observé les mêmes contradictions dans les rapports entre la philosophie et la théologie. Dans le domaine politique la crise du principe d'autorité aboutit à opposer à la stabilité métaphysique de la loi (droit divin), secrétée par une mentalité fixiste et unitaire, la variation empirique des lois (droit naturel) défendue par les novateurs attentifs aux pluralismes du siècle. Les jansénistes espagnols étaient naturellement portés à opter pour la seconde conception qui correspondait mieux à leurs positions philosophiques et théologiques, et ils le firent en général. Mais ils n'en furent pas moins de fervents régalistes de même qu'ils s'efforcèrent de réagir contre les dangers d'une sécularisation excessive de la théologie à laquelle ils contribuaient par ailleurs. C'est dire que rien n'est simple dans cette histoire <sup>41</sup>.

\* \* \*

---

(40) «En multipliant les réductions du théologique au politique Bonald fait aisément l'économie d'un Dieu trinitaire, de la grâce salvifique de Jésus-Christ, présenté, dans l'épisode des marchands du temple, comme le vengeur d'un ordre social profané, le purificateur du temple qui symbolise «la société chrétienne, véritable lieu saint dont la monarchie est le parvis et la religion le sanctuaire». (B. Plongeron, *op. cit.*, p. 301).

(41) B. Plongeron remarque fort justement que «ce ne sont pas les rationalistes de l'*Aufklärung* qui décident de répudier la théologie, mais les théologiens qui prennent cette initiative. La scolastique abatardie, jointe à un cartésianisme mal digéré a travesti les théologiens en canonistes». (*op. cit.*, p. 43).

Le XVIII<sup>e</sup> siècle n'est pas un siècle d'hérésie mais de perte du sens religieux. La pensée se «laïcise», se «naturalise» chez ceux-là même qui croient rester fidèles à l'enseignement de l'Eglise<sup>42</sup>. Certains esprits éclairés prennent l'habitude de considérer l'Eglise comme une société humaine et ils réduisent peu à peu la religion à une simple morale: «La Iglesia es considerada no como la comunión de los fieles, sino como una organización con un poder tal que del dominio de bienes temporales pasa a dominar en los espíritus, exigiendo obediencia a una autoridad y a una disciplina, con potencialidad para substraer a los súbditos de la obediencia al poder civil»<sup>43</sup>. Il n'y a pas hérésie, ni même athéisme, mais désacralisation de la pensée: on perd le sens du surnaturel. Le Jansénisme ne demeure pas étranger à cette tendance générale. Comment l'aurait-il pu alors que, nous l'avons vu, il a le plus souvent coïncidé avec les aspirations nouvelles de la bourgeoisie? Aussi les jansénistes ne se privent-ils pas, au XVIII<sup>e</sup> siècle, d'effectuer d'incessants passages de la théologie à la politique, du plan divin au plan mondain. Il y a, bien sûr, tous les degrés de laïcisation, mais certains se font de l'Eglise une idée qu'ils tirent de l'analyse de la société de leur temps. Ils parlent des choses de la religion en des termes qu'on n'appliquait jusque-là qu'au domaine politique. Ce sont souvent des esprits implicitement laïcisés, peu préoccupés par les problèmes dogmatiques et qui ne

---

(42) J'insiste ici sur ce qui a été dit plus haut au sujet de la déchristianisation: Toute étude sérieuse de ce problème devrait être nécessairement sociologique, c'est-à-dire sérielle et quantitative car même si l'essentiel transcende toute mesure, les signes de la foi, les attitudes et les pratiques sont traduisibles en chiffres. On sait toute l'importance prise par les études de type sociologique dans l'histoire religieuse depuis les travaux de Durkheim (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912) et Le Bras (*Etudes de sociologie religieuse*, 1955-56). La sociologie religieuse, qui cherche à retrouver le «chrétien quelconque» d'autrefois peut nous renseigner sur les représentations, les systèmes de croyance, les organisations et les pratiques religieuses. En s'attachant à décrire les variétés et les variations constatées dans chaque domaine, elle peut contribuer à reconstituer la psychologie collective d'une époque, ses formes de sensibilité (cf. Delumeau, *Le catholicisme...*, *op. cit.*, p. 192-226).

(43) Carlos Corona, *Revolución y reacción en el reinado de Carlos IV*, Madrid, Rialp, 1957, p. 169-170.

s'intéressent guère qu'à la vie de l'Eglise. Même s'ils ne vont pas jusqu'à réduire la religion à une simple philosophie de l'existence ou à une pure morale privée de toute dimension transcendante, on ne peut nier qu'ils soient victimes à leur insu du courant naturaliste et rationaliste de l'époque, et qu'ils semblent avoir bien oublié des leçons de Port-Royal.

On comprend dès lors que certains historiens aient laissé échapper la dimension proprement religieuse du mouvement. R. Herr, dans son livre pourtant si précis et si rigoureux, ne s'attache guère qu'à souligner l'influence du nouveau «concepto de la vida»<sup>44</sup>. Pour lui, tout se réduit à l'opposition de deux morales, au conflit entre les jansénistes, défenseurs d'une conception très stricte, et les jésuites soutenus par l'Inquisition<sup>45</sup>. Opposition qui n'est d'ailleurs pas seulement celle de deux morales mais de deux conceptions du pouvoir, le jansénisme n'étant guère autre chose qu'une forme particulière de régéralisme<sup>46</sup>. Pour R. Herr, un *janséniste* est en somme un *esprit éclairé*, un *libéral*. Les jansénistes espagnols, dit-il, «socavaron la muralla más recia que se levantaba entre España y la Ilustración». Ils servirent de caution aux réformateurs: «El tenor de sus reformas hubiera podido suscitar una oposición sistemática del clero, pero su tacto, su moralidad intachable y su carácter animoso lo evitaron»<sup>47</sup>. A l'époque de la Révolution française on vit d'ailleurs fort bien que cette alliance entre jansénistes et libéraux était solide: «La Revolución cimentó en España una alianza entre los partidarios de la Ilustración y aquellos eclesiásticos á quienes sus enemigos habían tildado, con poca justicia, de «jansenistas»... La tradición liberal y el nuevo jansenismo episcopal recuerdan no poco algunas de las instituciones que los revolucionarios franceses habían fundado»<sup>48</sup>.

---

(44) *España y la revolución del siglo XVIII*, Madrid, Aguilar, 1964, p. 8.

(45) «Estas instituciones representaron una sola fuerza», écrit-il, p. 11.

(46) «El regalismo o jansenismo» (p. 22). Plus loin, l'auteur précise cependant que l'appellation janséniste n'était pas totalement injustifiée puisque ces régéralistes réformateurs prêchaient, comme les «vrais» jansénistes, une discipline plus stricte et condamnaient le luxe.

(47) *Ibid*, p. 30.

(48) *Ibid*, p. 369.

On voit mal qui pourrait répondre en Espagne à cette définition étroite et strictement politico-morale du Jansénisme. Urquijo, peut-être, mais certainement pas Jovellanos dont R. Herr fait à juste titre le «proponente más sobresaliente de la tradición liberal y del jansenismo episcopal»<sup>49</sup>.

Jean Sarrailh donne du mouvement une interprétation moins «laïque». Ce qui l'intéresse, c'est le petit bataillon de ceux qui «s'étant mis à l'école de l'étranger, ayant relu leurs ancêtres du XVI<sup>e</sup> siècle, sont sensibles aux «abus» —ils ne redoutent pas le mot— qui se sont introduits au cours des âges dans l'organisation ecclésiastique». Il s'efforce de montrer comment s'est formulée peu à peu «la doctrine d'un christianisme intérieur, dépouillé, contraignant et excitateur de l'âme endormie dans des pratiques mécaniques et sans flamme»<sup>50</sup>. Le Jansénisme est donc pour lui une exigence de perfection, une forme de religion qui joint à la pratique d'une vertu austère le respect de la Raison. C'est un christianisme intérieur, où se retrouve l'écho de la pensée d'Erasme. Ses principes fondamentaux sont la charité, la bonté, l'amour, la fraternité, la sincérité; il flétrit l'hypocrisie, la méchanceté, l'egoïsme, et, de façon générale, tous les compromis avec le monde.

Apparemment donc, le Jansénisme du XVIII<sup>e</sup> siècle n'est pas pour J. Sarrailh ce «jansénisme extérieur, factice et comme plaqué» dont parle l'abbé Brémond, dans lequel il n'y aurait rien de réel et de vivant que la haine des jésuites. Certains, comme le chanoine Blasco, le P. Rosell, Climent, Mayoral, Posada, Jovellanos ou Meléndez Valdés, par leur conception rigide de la religion ont été selon lui de vrais jansénistes: «Ils veulent revenir, dit-il, à une Eglise primitive, humble et pure, écouter la loi de l'Evangile non adultérée par des commentateurs intéressés, donner à l'homme une religion que ne dégradent plus les pratiques superstitieuses et qui n'opposera plus sans cesse la raison à la foi. Ils désirent un culte tout de sincérité, de ferveur,

---

(49) *Ibid.*, p. 370.

(50) *L'Espagne éclairée de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, p. 613-614. Le Jansénisme est étudié plus précisément dans les pages 701-708. J'utilise l'édition de 1964 (Paris, Klincksieck).

animé d'un ardent désir de charité et de fraternité»<sup>51</sup>. Pourtant, on voit bien que l'auteur de *L'Espagne éclairée* est surtout sensible, dans le Jansénisme, à la «morale supérieure». Il place au second rang les préoccupations véritablement religieuses du groupe, il ne voit pas ce qui justifie l'emploi du mot janséniste<sup>52</sup> et, après bien d'autres, il réduit l'histoire du mouvement à celle d'une opposition à la Compagnie de Jésus. «Par le conflit Jésuite-Janséniste, écrit-il, il faut entendre sans doute l'opposition entre le pouvoir de Rome et celui du roi d'Espagne, au sujet des droits régaliens, et surtout la querelle entre une religion extérieure et un culte intérieur»<sup>53</sup>. Ainsi en dépit de quelques passages qui donnent un écho un peu différent, c'est à nouveau à la politique et à la morale que nous sommes renvoyés.

Nous pensons au contraire, et nous le montrerons plus en détail dans le prochain chapitre, que le Jansénisme à d'abord été en Espagne un mouvement de réaction contre la perte du sens religieux. Il se rattache au mouvement de rechristianisation au moins autant qu'à l'esprit des Lumières. Sa dimension nous paraît même être avant tout spirituelle. Aussi la description que nous proposent J. Sarrailh et surtout R. Herr nous semble-t-elle trop partielle. Quand on lit la littérature du temps on s'aperçoit que les jansénistes étaient à peu près les seuls défenseurs de la spiritualité. La piété était alors généralement fondue avec les bonnes oeuvres et l'Église conçue comme une simple entreprise de charité publique. Dans son *Viaje de España*<sup>54</sup>, Ponz parle de «la insigne obra pía de construir pedazos de caminos, de edificar puentes y otras cosas útiles al género humano», il s'efforce de montrer ce que doit être une piété bien entendue et, paraphrasant Caraccioli, il va jusqu'à écrire que «la obra de hacer un puente es mucho más piadosa, laudable y meritoria que la de fundar un templo, un convento, o cosa

---

(51) *Ibid.*, p. 708.

(52) «Le sens, la valeur historique du terme janséniste en sont complètement absents. Au reste n'avaient-ils pas disparu très tôt du mot français?» (p. 702). Il faut dire que Sarrailh suit ici l'abbé Brémond, qui s'efforce tout au long du tome IV de son *Histoire littéraire du sentiment religieux* de dépouiller le Jansénisme de toute originalité.

(53) *Ibid.*, p. 704.

(54) Madrid, 1772-1794, 18 vol.

semejante»<sup>55</sup>. Ce n'est qu'un exemple parmi beaucoup d'autres. Mais on voit que pour se faire du Jansénisme une idée exacte il faudra attendre que l'étude de la morale au XVIII<sup>e</sup> siècle dans ses rapports avec la religion soit mieux connue. Pour l'Espagne, nous ne disposons à peu près d'aucune étude sérieuse. Pour la France, on peut se reporter aux travaux de M. Pellisson, R. Déra-thé, J. P. Zimmermann et surtout R. Mauzi et B. Groethuysen<sup>56</sup>. Il est certain qu'on ne saurait pousser bien loin la comparaison entre l'évolution de la société française et celle de la société espagnole. Il n'est pourtant pas inutile de rappeler comment, chez nous, certaines couches de la société ont peu à peu glissé vers l'incrédulité car le même mouvement s'est dessiné en Espagne, pour les mêmes raisons à peu près et vers la même époque. Le mouvement a revêtu des proportions bien moindres, il n'a que rarement été conduit jusqu'à son terme, mais il était de même nature. Ce qui s'est passé en France peut donc servir de miroir grossissant et nous aider à mieux comprendre la nature du danger que les jansénistes pressentaient et contre lequel ils se sont efforcés de lutter.

La bourgeoisie s'affirme peu à peu tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle et secrète une pensée laïcisante. Souvent croyante et même sincèrement, elle éprouve toujours des difficultés à croire parce que la foi ne lui est pas aussi «naturelle» qu'au peuple. Le bourgeois, esprit généralement éclairé, cherche à se distinguer du peuple et des croyances du peuple. Même lorsqu'il reste

---

(55) Cité par J. de la Puente, *La visión de la realidad española en los viajes de Don Antonio Ponz*, Madrid, Moneda y crédito, 1968, p. 126 et 129. Né en 1721, Caraccioli était oratorien. Il publia de très nombreux ouvrages, dont *La Religion de l'honnête homme* (1766).

(56) —Pellisson, *La sécularisation de la morale au 18<sup>e</sup> siècle*, in *Revue Française*, 1903.

— Déra-thé, *Les rapports de la morale et de religion chez J. J. Rousseau* in *Revue Philosophique*, 1949 (cf. aussi *Le rationalisme de J. J. Rousseau*, Paris, PUF, 1948).

— Zimmermann, *La morale laïque au commencement de 18<sup>e</sup> siècle*, *Madame de Lambert*, in *Revue d'histoire de la Littérature Française*, 1937.

— R. Mauzi, *L'idée du bonheur au 18<sup>e</sup> siècle*, 4<sup>e</sup> éd., Paris, Colin, 1969, p. 180-222: «Bonheur mondain et vie chrétienne».

— B. Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France*, tome I, *L'Eglise et la Bourgeoisie*, Paris, Gallimard 1927.

croyant, il se refuse à tout croire. La théorie de la foi implicite qui établit une différence entre ce qu'il faut croire de façon explicite et ce qu'il est permis de ne croire qu'implicitement est déjà un premier pas dans la voie de la désacralisation; on est porté désormais à ne croire effectivement que ce qu'on comprend, on refuse le mystère. Ainsi se forment dans le sein même du christianisme, deux types de croyants, deux conceptions de la religion, deux mondes qui parlent le même langage sans donner aux mots le même sens, et en même temps deux groupes sociaux qui ne se comprennent plus. Soucieux de fuir toute superstition, le bourgeois éclairé reproche au peuple de «croire trop», il est fier de n'avoir pas une foi naïve, il sait faire la part des choses et tient à ne pas trop mêler Dieu à ses affaires de tous les jours. Il glisse vers l'incrédulité parce qu'il n'a plus le sens du surnaturel. Mais le mouvement est général et il n'est guère d'esprit qui y échappe totalement: c'est la loi du siècle. Les jansénistes, si désireux pourtant de s'opposer à ce glissement, ne font pas exception à cette règle générale<sup>57</sup>. Toute la différence entre les croyants se mesure alors au degré de contamination de la pensée religieuse par la pensée profane.

En Espagne l'incrédulité fut rare nous dit-on. Mais est-il si facile de le savoir? Il est trop aisé d'opposer naïvement les croyants aux incroyants, les défenseurs et les ennemis des Lumières et de confondre en plus les uns avec les autres. Nous savons bien qu'en Espagne comme en France ceux qui tendent à l'incrédulité affirment souvent leur fidélité à la foi de leurs pères et que ceux qui se croient tout à fait fidèles ne sont pas exempts de toute influence de l'esprit du siècle. Cette confusion s'explique en partie par la raison que les positions philosophiques, morales et religieuses recouvrent en fait des options politiques. Deux classes sociales se forment peu à peu, et ce qui les différencie entre elles c'est précisément leur attitude envers le monde reli-

---

(57) C'est ce que souligne un spécialiste aussi éminent que L. Cognet, qui après avoir noté le rôle joué à leur insu par les jansénistes dans la diffusion du rationalisme conclut ainsi son petit livre: «Par-là, Port-Royal prend sa place dans le vaste mouvement sociologique qui devait provoquer l'effondrement de l'Ancien Régime. Ce n'est point sans raison que certains jansénistes virent dans le 21 janvier 1793 une vengeance posthume du monastère disparu» (*Le Jansénisme*, Paris P. U. F., p. 125).

gieux. A travers les polémiques anticléricales ou les attaques contre la religion menées par les «philosophes», c'est toute une classe sociale qui cherche à s'émanciper d'une tutelle séculaire, à affirmer son autonomie. Sous les dehors de discussions qui semblent purement métaphysiques, nous assistons en fait à la lutte de la bourgeoisie pour son indépendance.

Cette crise générale du sentiment religieux, reflet d'une profonde crise sociale, a revêtu en Espagne un double aspect: crise des croyances et crise de la foi. Chez certains croyants, on assiste à une diminution qualitative de la foi, à une baisse de la ferveur; chez d'autres à une réduction quantitative de la foi, c'est-à-dire à l'élimination progressive de certains articles de foi auxquels on ne peut plus croire. Certaines vérités sont oubliées ou mises au second plan. D'autres sont peu à peu sécularisées et intégrées dans une vision profane du monde. Ces transformations de l'objet même de la foi s'effectuent au prix de tensions et de conflits intérieurs plus ou moins douloureux. Parfois elles s'accomplissent subrepticement, sans que personne n'y prenne garde. Ajoutons que les modifications qualitatives de la croyance ne se combinent pas toujours avec les changements quantitatifs, que la réduction de la foi peut s'accompagner d'une grande ferveur, et l'on aura une idée de l'incroyable complexité de la situation. La foi s'altère et se dissout dans certains milieux, mais que de façons elle a de le faire et comme il est difficile de juger de chaque cas particulier!

La crise de la doctrine pose des problèmes plus complexes encore. Les croyances varient, leur contenu change. Mais la foi, la doctrine restent-elles au moins immuables? Si les catholiques changent, le catholicisme peut-il rester le même? Les variations dans la conscience des fidèles peuvent-elles ne pas en entraîner d'autres dans le domaine de la foi? Le trouble des croyants peut-il ne pas trouver d'écho chez les théologiens? Voilà les questions essentielles qui se posent partout, en Espagne comme ailleurs. Les esprits éclairés, à l'heure où ils s'interrogent de la sorte, découvrent que les théologiens eux-mêmes professent des opinions opposées et cela ne peut qu'accroître leurs doutes. Faut-il dès lors s'étonner qu'ils aient élaboré peu à peu cette morale teintée de religion, fondée sur le refus de toute transcendance, qui est, en dernier ressort, la négation même de la religion? A cet égard les longues polémiques entre les jésuites

et les jansénistes ont indubitablement favorisé l'avènement de la pensée laïque.

R. Mauzi s'est efforcé d'illustrer ce phénomène de laïcisation de la pensée en étudiant les rapports de la conception chrétienne et de la conception mondaine du bonheur. Je crois utile, en l'absence de tout ouvrage de ce genre concernant l'Espagne de rapporter ici certaines de ses conclusions, susceptibles de fournir au moins aux historiens du sentiment religieux espagnol des points de comparaison et des hypothèses de travail. L'humanisme dévot, la morale jésuite avaient proposé dès le XVII<sup>e</sup> siècle un compromis entre la pensée chrétienne et l'esprit du monde. Les moralistes du début du XVIII<sup>e</sup> siècle poursuivent donc à bien des égards l'effort des jésuites du siècle précédent. Ils affirment qu'il existe une correspondance entre la recherche active du bonheur ici-bas et l'aspiration de l'âme à l'éternité, ils essayent de concilier les exigences de l'homme de la Nature avec celle de l'homme de la Grâce. Ce n'est que vers le milieu du siècle, quand pour répondre à la virulence des «philosophes» les chrétiens durcissent leur attitude et reviennent à l'intransigeance d'autrefois, que le divorce entre deux attitudes opposées ressurgit. Mais un nouveau compromis apparaît de lui-même à la fin du siècle grâce à la «sensibilité» où se fondent en un même élan l'amour du monde et l'amour de Dieu, la Nature et la Grâce: «Dans le finalisme sentimental de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle se résorbe le conflit entre le monde et Dieu. Il n'y a plus à choisir entre bonheur terrestre et Au-delà, qui ne sont que les deux moments successifs d'une merveilleuse aventure»<sup>58</sup>.

Dans l'histoire des rapports entre la Nature et la Grâce, la morale et la religion, qui occupe tout le siècle les jansénistes ont joué un rôle de premier plan. Ils se sont opposés à la solution trop facile que proposaient la plupart des esprits éclairés et qui consistait à montrer que les leçons de la philosophie et celles de la religion se rejoignent souvent, que la synthèse de la morale, de la philosophie et de la religion est possible<sup>59</sup>. Les rapports de la philosophie et du christianisme en matière de morale sont au

---

(58) Mauzi *op. cit.*, p. 182.

(59) De nombreux traités de l'époque développent cette idée. Citons ceux de Caraccioli (*La Religion de l'Honnête homme*, Paris, 1766; *La*

XVIII<sup>e</sup> siècle plus ambigu qu'il n'y paraît à première vue. Nous l'avons dit, la sagesse bourgeoise s'efforce de laïciser la religion et de teinter la morale de religiosité à seule fin de sauver l'une et l'autre. Ces conciliations discrètes et répétées sont responsables pour une grande part de la laïcisation des esprits à laquelle la foi elle-même n'a pas échappé. A trop vouloir accorder la religion avec la loi naturelle, c'est la religion qu'on a «naturalisée».

On schématise à l'excès quand on réduit l'histoire spirituelle du XVIII<sup>e</sup> siècle à un conflit entre la philosophie et la religion. Il y eut plutôt opposition entre des formes de piété et des attitudes philosophiques, ce ne fut pas un duel mais une offensive lancée dans plusieurs directions, une guerre à la fois contre l'ennemi extérieur et l'ennemi intérieur. Replacé dans ce contexte, le Jansénisme du XVIII<sup>e</sup> siècle apparaît comme une réaction contre l'hédonisme spirituel qui imprègne alors toute la morale chrétienne beaucoup plus que contre l'impiété des philosophes. Il est significatif que l'offensive ait été déclenchée en France par la publication du *Traité de la nature et de la grâce* où Malebranche soutient que c'est le même élan, le même désir qui porte l'homme à la conquête du bonheur terrestre et à son salut; qu' Arnauld se soit aussitôt insurgé contre cette confusion entre le domaine de la Nature et celui de la Grâce et que Bayle ait immédiatement envenimé le débat en soutenant que le seul vrai bonheur est celui d'ici-bas. Les trois attitudes sont d'emblée définies. Elles vont, tout au long du siècle, jouer pour ainsi dire à cache-cache: «Au zèle des hommes d'Eglise à prôner l'honnêteté et les bonnes manières, à favoriser d'harmonieuses alliances entre la piété la plus stricte et la plus exquise sociabilité, répondait la bonne volonté des honnêtes gens à inclure les exigences chrétiennes dans leur idéal de vie brillante»<sup>60</sup>. Il

---

*jouissance de soi-même*, Utrecht, 1759; *De la Gaieté*, Paris, 1762); Soubeiran de scoyon (*Considérations sur le génie et les moeurs du siècle*, Paris, 1739); Maupertuis (*Essai de philosophie morale*, Berlin, 1749); Ladvoeat (*Entretiens sur un nouveau système de morale et de physique*, Paris, 1721); Para du Phanjas (*Les principes de la saine philosophie conciliés avec ceux de la religion*, Paris, 1774); Formey (*Anti-Emile*, Berlin, 1763), etc...

(60) R. Mauzi, *op. cit.* p. 187-188. L'auteur cite de très nombreux ouvrages où la recherche du bonheur est présentée comme le meilleur che-

y a là tout un jeu d'actions et de réactions dont l'Eglise fit en dernier ressort les frais, car les «mondains raisonnables», comme les «dévots conciliants» trahissaient finalement les leçons de l'Écriture. Il était grave qu'un abbé puisse en venir à écrire par exemple: «Un homme qui est pieux et bon chrétien, mais qui d'ailleurs manque de certains principes propres à l'honnête homme, qui est rustique et impoli dans ses manières, à quoi est-il bon? A prier. Pour qui est-il bon? Pour lui-même; et voilà tout»<sup>61</sup>; grave aussi qu'un autre n'hésite pas à dire: «un des grands avantages de la sincère piété, pour cette vie, c'est qu'elle est le meilleur moyen d'éviter l'ennui»<sup>62</sup>. L'Eglise fut finalement la victime de ce pacte équivoque que, par opportunisme, certains de ses membres avaient voulu conclure avec l'esprit du monde. Il avait sans doute fallu du courage pour accepter de telles conciliations, mais ce courage n'était-il pas teinté parfois de lâcheté, de naïveté ou de maladresse? «Si la pensée chrétienne, remarque encore Mauzi, renonce d'elle-même, afin de se concilier l'esprit du monde, à ses justifications surnaturelles, comment s'étonner que la critique philosophique réduise la doctrine du christianisme à des modes naturels?»<sup>63</sup>.

Rien n'est donc plus normal que de voir certains esprits de la seconde partie du siècle choisir de faire front, de se replier sur des positions plus intransigeantes et de renoncer à des concessions inutiles. Cette réaction courageuse, qu'on retrouve en

---

min vers l'Au-delà. En voici quelques-uns dont le titre est lui-même tout un programme:

— J. J. Calmel, *Méthode facile pour être heureux en cette vie et assurer son bonheur éternel* (Paris, 1727).

— Mme Aubert, *Les charmes de la société du chrétien* (Paris, 1730).

— Abbé du Préaux, *Le chrétien parfait honnête homme, ou l'Art d'allier la piété avec la politesse et les autres devoirs de la vie civile* (Paris, 1750) et surtout:

— Le Maître de Claville, *Traité du vrai mérite* (Paris, 1734), l'un des livres les plus lus de l'époque où J. Sarrailh a cru reconnaître l'influence de Gracián (*Notes sur Gracián en France, Bulletin Hispanique*, 1937). Voir aussi Stanislas Leczinski, *Oeuvres du philosophe bienfaisant* (Paris, 1763, t. III, *Le philosophe chrétien*).

(61) Abbé du Préaux, cité par Mauzi, p. 187.

(62) *Ibid.*, p. 197.

(63) *Op. cit.*, p. 197.

Espagne comme en France, venait sans doute un peu tard, mais il serait pessimiste de dire qu'elle fut totalement inutile. De la souplesse à la rigidité, tout un éventail d'attitudes, va se dérouler. Ceux qui tenaient ferme sur un point étaient plus conciliants sur un autre. Ici encore les classifications sont impossibles. Ce qu'on peut dire c'est que les jansénistes du XVIII<sup>e</sup> siècle furent à la fois les fils et les adversaires de leur siècle. En chacun d'eux nous trouvons une synthèse originale et spécifique de composantes très variées. Les uns sont des croyants sincères, fervents, zélés, soucieux de renouveau spirituel; d'autres, tout aussi sincères, sont des incroyants qui s'ignorent. Les deux attitudes se retrouvent parfois chez un même individu, selon les époques de sa vie ou selon les problèmes étudiés. Tous sont à la fois conscients de la désacralisation générale des esprits et victimes de ce mode profane de pensée. M. Ricard n'a pas tort de montrer que l'épuration à laquelle on assiste à l'intérieur de l'orthodoxie à l'époque de Jovellanos s'inspire dans une certaine mesure de l'esprit qui préside au développement du déisme, du rationalisme et de l'athéisme naturaliste. Il est vrai qu'il y eut en Espagne comme en France des esprits «inconsciemment naturalisés et laïcisés, privés de toute sensibilité religieuse et pour qui l'Eglise n'était plus qu'une institution pareille aux autres»<sup>64</sup>. Mais M. Ricard pêche par pessimisme en ne distinguant pas des degrés différents dans cette laïcisation de la pensée et en ne voyant pas que le courant rationaliste et naturaliste, s'il a souvent causé un grand tort au sentiment religieux, a également servi à le fortifier en provoquant une réaction de ferveur et de piété. Il est des concessions déplorable, nous l'avons vu, mais il est une ouverture aux préoccupations du temps qui est nécessaire. Entre les deux, le partage est difficile à faire et il faut se garder de juger des problèmes du XVIII<sup>e</sup> siècle avec nos yeux d'hommes du XX<sup>e</sup>. On fait peut-être un injuste procès d'intention en ne voyant dans l'attitude de certains «qu'une simple hypocrisie qui dissimule avec prudence ou habileté d'autres sentiments»<sup>65</sup> ou en dénonçant la «cam-

---

(64) *De Campomanes a Jovellanos, les courants d'idées dans l'Espagne du 18<sup>e</sup> siècle*, in *Les Lettres romanes*, tome XI, 1957, p. 31 à 52.

(65) *Ibid.*, p. 39.

pagne sournoise» des jansénistes. On tend la perche aux historiens peu scrupuleux en disant d'un Jovellanos: «Il est catholique de doctrine, ou il veut l'être, mais il est de sensibilité protestante»<sup>66</sup>. J'ai dit ailleurs et je montrerai encore dans le prochain chapitre que les jansénistes espagnols diffèrent fondamentalement des protestants en ce qu'ils ne sont point théologiens et ne remettent pas le dogme en question. Ils pensent<sup>67</sup>, en parfaits catholiques, que la Révélation est close et la tradition établie. Leur piété est volontiers tournée vers l'extérieur, elle a tendance à favoriser les oeuvres et la prédication aux dépens de la méditation et de la recherche personnelle du salut, elle ignore tout mysticisme. Sur ce joint elle est donc à l'opposé de la tradition luthérienne comme de celle de Port-Royal. Victimes à leur insu du courant rationaliste et naturaliste qui a soufflé sur tout le siècle, les jansénistes espagnols ne sont souvent que des moralistes. Mais ils s'intéressent aussi à la vie de l'Eglise, à son organisation, à la théologie pastorale. Ils sont soucieux de renouveau spirituel et veulent réagir contre la laïcisation de la pensée. Telle est leur contradiction intime<sup>68</sup>.

\* \* \*

J'ai essayé de présenter dans ce chapitre la toile de fond sur laquelle il va falloir tracer le portrait du jansénisme espagnol de la seconde moitié du siècle. Chemin faisant cela m'a permis de poser quelques principes méthodologiques, de signaler les plus importantes lacunes de nos connaissances et de préciser dans quelles directions, faute de tout pouvoir faire, je comptais m'engager. Il me faut aborder maintenant le sujet même de mes recherches, aller du général au particulier. A ceux

(66) *Ibid.*, p. 40.

(67) *Tavira*, p. 299. Voir aussi l'ensemble de la conclusion du livre.

(68) C'est à la même conclusion qu'aboutit L. Cognet au terme de sa présentation du jansénisme français. «Lorsqu'en 1751 la fameuse thèse de l'abbé de Prades montra que le déisme des philosophes avait pénétré jusqu'en Sorbonne, écrit-il, les jansénistes s'indignèrent sans comprendre qu'ils avaient malgré tout une certaine responsabilité dans cette diffusion du rationalisme au siècle des lumières, mais il restait vrai, bien sûr, qu'ils n'avaient pas voulu cela» (*op. cit.*, p. 125. C'est nous qui soulignons).

qui me reprocheraient de m'être trop attardé jusqu'ici à des généralités ou d'avoir fait la part trop belle au jansénisme français je répondrai que je trouve difficile de s'aventurer dans une épaisse forêt sans disposer au moins d'une boussole, que les idées n'ont de sens que replacées dans un contexte et que, puisque l'objet de cette thèse est de montrer notamment qu'on ne peut couper le jansénisme espagnol du jansénisme français, il ne m'a pas semblé déplacé de recourir aux historiens du XVIII<sup>e</sup> siècle français pour trouver dans leurs livres des remarques méthodologiques, des hypothèses de travail ou des points de référence susceptibles de m'aider dans mes propres recherches et de m'éclairer utilement sur des points qui, le plus souvent, n'ont encore fait l'objet d'aucune étude sérieuse pour ce qui est de l'Espagne.

## CHAPITRE II

### JANSÉNISME OU JANSÉNISMES? UNITÉ ET DIVERSITÉ DU MOUVEMENT

*Le jansénisme est un et multiple - Jansénisme politique et Jansénisme dogmatique - Le mythe janséniste en France - Le mythe janséniste en Espagne - Le prétendu schisme d'Urquijo - Jansénistes et jansénisants - Les liens avec le XVII<sup>e</sup> siècle - Jansénisme et oecuménisme - Echec et actualité du Jansénisme - Conclusion.*

La bibliographie sur le jansénisme est immense. La seule *Bibliotheca janseniana belgica* de L. Willaert<sup>1</sup>, qui laisse de côté tout ce qui concerne Racine et Pascal, recense plus de 13.000 titres. Parmi cette énorme production, les ouvrages des historiens de langue française occupent une place de choix<sup>2</sup>, mais nos compatriotes se sont relativement moins intéressés au Jansénisme du

---

(1) Paris-Namur, 1949-1951, 3 vol.

(2) Citons ceux de A. Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste*, Paris, 1922, 2 vol.

XVIII<sup>e</sup> siècle qu'ils appellent souvent le deuxième Jansénisme et dont ils s'accordent à dire qu'il n'a que peu de rapports avec le premier<sup>3</sup>. Cette distinction entre les deux Jansénismes n'est

---

— Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1967, t. IV.

— Ceyskens, *Sources relatives aux débuts du jansénisme et de l'anti-jansénisme*, Louvain, 1957 et *Le Jansénisme. Considérations historiques préliminaires à sa notion*, in *Analecta gregoriana*, vol. LXXI, Rome, 1954.

— J. Orcibal, *Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran et son temps*, Paris, 1947-1948, 2 vol.; *Saint-Cyran et le Jansénisme*, Paris, 1961, et *Qu'est-ce que le Jansénisme?* in *Cahiers de l'association internationale des études françaises*, juillet 1953, p. 39-53.

— G. Le Bras *Etudes de sociologie religieuse*, Paris, 1955-56, 2 volumes.

— J. Laporte, *La Doctrine de Port-Royal*, tome 1 *Saint-Cyran*, Paris, 1923, tome 2 *Les vérités de la grâce*, Paris, 1923; tome 3 *La Doctrine de Port-Royal, la morale (d'après Arnauld)*, Paris, 1951-1952, 2 vol.

— L. Cognet, *Les origines de la spiritualité française au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1949, et *Le jansénisme*, Paris, 1961.

— J. Carreyre, articles *Jansénisme*, *Quesnel*, *Unigenitus (bulle)* et *Utrecht (église d')* in *Dictionnaire de théologie catholique* de Vacant et Mangenot.

(3) On peut cependant signaler en dehors des articles déjà cités de Jean Carreyre:

— E. Préclin, *Le Jansénisme du XVIII<sup>e</sup> siècle et la Constitution Civile du Clergé*; Paris, 1929.

— L. Sèche, *Les derniers jansénistes depuis la ruine de Port-Royal jusqu'à nos jours (1710-1870)*, Paris, 1891, 3 vol.

— Appolis, *Entre jansénistes et Zelanti le «Tiers-parti» catholique au 18<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1960.

— Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France*, t. 1, Paris, 1956, (4<sup>e</sup> éd.).

— Hardy (Georges), *Le Cardinal Fleury et le mouvement janséniste*, Paris, 1925.

— Le Roy (Albert), *Le Gallicanisme au 18<sup>e</sup> siècle. La France et Rome de 1700 à 1715*, Paris, 1892.

— Parguez (Jacques), *La Bulle Unigenitus et le jansénisme politique*, Paris, 1936.

— Vaussard (Maurice), *Jansénisme et gallicanisme aux origines religieuses du Risorgimento*, Paris, 1959.

— Préclin et Jarry, *Les luttes politiques et doctrinales au XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, t. XIX de *l'Histoire de l'Eglise* de Fliche et Martin, Paris, 1956.

— Sciout, L., *Histoire de la Constitution Civile du Clergé (1790-1801)*, Paris, 1872-1881, 4 vol.

pas la seule qu'on puisse faire. Mais avant d'en établir de nouvelles précisons l'idée maîtresse qui nous a guidé: le Jansénisme est à la fois un et multiple. Sujet à variations dans le temps comme dans l'espace, il revêt des modalités différentes selon les époques et selon les pays. Mais ce n'est pas un fantôme, une nébuleuse incohérente ou hétéroclite. Il est fait seulement, comme certaines partitions musicales, d'un thème avec variations. Ce qui le caractérise, c'est la continuité dans le changement et la diversité dans l'unité. Pour l'étudier, il semble donc qu'on puisse avoir recours à une méthode de type linguistique: en diachronie, il importe de souligner les différences entre le Jansénisme du XVII<sup>e</sup> siècle et celui du XVIII<sup>e</sup> tout en montrant comment s'effectue le passage de l'un à l'autre; en synchronie il faut s'attacher à analyser les composantes du mouvement ainsi que ses liens avec les mouvements étrangers de la même époque (Jansénisme français, italien, etc...). On aura aussi recours à une méthode de type sociologique. On s'est égaré, en effet, à ne juger les hommes que selon des critères théologiques (orthodoxie - hétérodoxie) ou politiques (conservateurs - libéraux). Ces classifications ne rendent compte que trop imparfaitement de la réalité. Plus intéressante est l'étude sociologique des différents courants qui composent, animent et agitent le Jansénisme. Il faut faire ici la part des idéologies (politiques et religieuses) mais ne pas oublier les données psychologiques du problème car le Jansénisme a regroupé des hommes fort différents par la nature et par la caractère.

Nous n'aspérons pas à donner ici une définition du Jansénisme car tout étiquetage fausse l'étude de la réalité. Nous voudrions nous en tenir plus modestement à une espèce de phénoménologie du Jansénisme et montrer clairement que — quoi qu'en pensent les uns — le Jansénisme n'est pas un mais multiple, et que pourtant — quoi qu'en pensent les autres — son existence ne saurait être discutée. Jansénismes? Certes. Mais, Jansénisme? Certainement.

Cela est vrai déjà du jansénisme français. L'un des premiers qui aient abordé son étude d'une façon neuve est sans aucun doute Lucien Goldmann<sup>4</sup>. Nous ne partageons pas toutes les con-

---

(4) — *Le Dieu caché, étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris, Gallimard, 1959. J'utilise l'édition de 1967.

clusions de cet auteur, mais la méthode qu'il a proposée a rendu service à plus d'un historien et nous confessons ici la dette que nous lui devons personnellement<sup>5</sup>. Certains historiens comme A. Gazier ou Jean Laporte considèrent que la pensée janséniste forme un système cohérent, une sorte de bloc unitaire, et ils mentionnent à peine les divergences internes du groupe. A l'opposé, J. Orcibal s'attache à tel point à marquer les différences entre les diverses personnalités qu'il en vient presque à nier l'existence d'un mouvement idéologique et théologique d'ensemble. Le terme «janséniste», dit-il, n'a aucun contenu réel et concret puisqu'il n'existe aucun critère qui corresponde à tous les personnages et seulement à eux. Ce qui revient à dire avec Nicole que le Jansénisme n'a aucune réalité propre, qu'il n'est qu'une «hérésie imaginaire», un fantôme inventé par les jésuites pour combattre les disciples orthodoxes de Saint-Augustin.

En fait, c'est le concept de définition qui est contestable et c'est le souci de définir qui a égaré les historiens. On n'a jamais pu proposer pour aucun mouvement idéologique quel qu'il soit une définition unique qui rende compte de tout ce qui le compose et de cela seulement. «En l'exigeant, remarque avec humour L. Goldmann, on pourrait tout aussi facilement prouver qu'il n'y a jamais eu de Girondins, de Jacobins, de Socialistes, etc...»<sup>6</sup>. S'agissant de réalités historiques et idéologiques, les

---

— *Correspondance de Martin de Barcos, abbé de Saint-Cyran*, Paris, P. U. F., 1956.

(5) J'utilise ici la *Correspondance* plus que le *Dieu caché* où Goldmann soutient que le refus du monde du premier jansénisme fut la réaction idéologique de la classe de robe victime de la centralisation étatique. N'est-ce pas oublier qu'il fut essentiellement un phénomène religieux intéressant le milieu ecclésiastique plus que la classe de robe? Un autre historien marxiste, H. Lefèbvre a essayé de relier l'idéologie janséniste à une attitude de classe. Dans son *Pascal* (2 vol., Paris, 1949-1954) il oppose le Jansénisme au cartésianisme, le volontarisme de l'un au pessimisme de l'autre: «La bourgeoisie, écrit-il, qui devait se vouloir et se montrer «progressiste» se réfugie (d'abord) dans un mécontentement «réactionnaire» et couvre ce mécontentement sous une idéologie périmée» (t. I, p. 92). Le succès du Jansénisme s'expliquerait donc par la «conscience malheureuse des catholiques traditionalistes dans un monde qui leur devenait chaque jour plus étranger» (I, 55), et Jansénius aurait paru subversif «alors qu'il était seulement archi-réactionnaire» (I, 41).

(6) *Correspondance...*, *op. cit.*, p. 16.

définitions recherchées, loin de souligner seulement les traits communs aux individus, doivent mettre en lumière tout autant leurs différences et leur diversité. Le reproche qu'on peut faire à des historiens comme Laporte ou Orcibal c'est d'avoir non pas mal étudié mais mal découpé leur objet, d'avoir considéré comme étant le Jansénisme «ce qui n'était en réalité qu'une partie, un courant de ce mouvement théologique, moral et intellectuel»<sup>7</sup>.

Dès les origines, plusieurs «courants» se distinguent dans le «milieu», le «groupe», le «mouvement» janséniste. Le jansénisme extrémiste qui groupait autour de Martin de Barcos des personnalités comme Mère Angélique ou Singlin, et dont l'influence fut si forte sur Pascal peut se définir par la catégorie du *tout ou rien*, par un primat des principes par rapport à l'efficacité, par le refus radical de toute activité pratique dans le monde et à la limite dans l'Eglise militante, par son hostilité à tout rationalisme même mitigé et subordonné à la Révélation. Il s'oppose au Jansénisme Arnaldien, qui se définit, lui, «par une tendance vers le thomisme, par un souci primordial d'efficacité tant qu'elle n'exigeait pas l'abandon des valeurs fondamentales et par l'idée du droit et même du devoir de défendre dans le monde et dans l'Eglise militante ce qu'on croit être la vérité»<sup>8</sup>.

Le jansénisme espagnol, fait de multiples composantes, regroupe, lui aussi, toute une variété de courants. Notre tâche consistera à analyser les uns et les autres. Mais il faudra aussi, dans un effort de synthèse, montrer ce qui, en dépit de toutes ces variations, fait l'unité du mouvement. Il faudra donc aller toujours et alternativement du général au particulier et du particulier au général.

\* \* \*

En Espagne, le Jansénisme prend très vite une coloration politique, mais est-ce une raison pour prétendre qu'il n'a rien à voir avec le jansénisme français? Ce serait ne rien connaître de l'histoire de Port-Royal. «Sans doute, écrit L. Cagnet, les éléments politiques sont présent dès les origines même du jansé-

---

(7) *Ibid.*, p. 8.

(8) *Ibid.*, p. 54.

nisme français, issu en grande partie de l'opposition entre Richelieu et le milieu dévôt... Les grands coryphées du second jansénisme, même Quesnel, apporteront peu d'éléments nouveaux: leur gallicanisme et même leur appel à un futur Concile leur viennent du XVIIe siècle<sup>9</sup>. Il est donc trop facile d'opposer le «premier» jansénisme au «second», de dire que l'un fut théologique et l'autre politique et d'ajouter que le jansénisme espagnol n'a rien à voir ni avec l'un ni avec l'autre et qu'il fut baptisé de la sorte par pur hasard. Nous ne croyons pas au hasard. Nous pensons au contraire que le jansénisme espagnol est une des variantes du Jansénisme, qu'il se rattache au «second» jansénisme français et, par lui, au premier.

Pourquoi le Jansénisme, né d'une querelle théologique, est-il devenu rapidement un mouvement aux implications politiques si évidentes qu'on a très vite parlé à son égard de «parti» et distingué en son sein une «gauche», un «centre» et une «droite»? Ce recours au vocabulaire politique est très significatif et ne saurait être considéré comme gratuit<sup>10</sup>.

Le Jansénisme s'est exprimé sur des modes divers selon les lieux, les temps et les milieux, mais il n'a jamais été étranger à la politique. Cela est d'autant plus paradoxal que la politique suppose l'engagement dans le monde et que le Jansénisme implique une conception du salut fondée sur le refus du monde. Si Jansénius ne songe guère qu'à faire triompher ses thèses sur la Grâce ses disciples français, Saint-Cyran, Arnauld, Pascal mettent déjà au premier plan les problèmes moraux et les engagements pratiques. Ainsi dès l'origine la doctrine connaît une première altération. Il ne faut pas s'étonner dès lors de la diversification du mouvement liée à cet inflexionnement vers la morale et la politique. René Taveneaux, dans son remarquable petit livre *Jansénisme et Politique*<sup>11</sup> constate après bien d'autres

---

(9) *Le Jansénisme, op. cit.*, p. 84.

(10) L. Cognet (*op. cit.*) parle de «mentalité minoritaire» (p. 117), de «milieu fermé d'opposition» (p. 119), d'«esprit de parti» (p. 121), et il écrit: «D' où l'aspect du second jansénisme: politique, gallican et parlementaire, il constitue vraiment un parti qui se dresse peu à peu contre l'absolutisme monarchique» (p. 84).

(11) Paris, A. Colin, 1965. Du même auteur, *Le Jansénisme en Lorraine, 1640-1789*, Paris, 1960.

qu'il serait faux d'imaginer le Jansénisme comme un système clos, immuable dans ses structures et son économie interne, comme une doctrine monolithique: «Divers dès ses origines, écrit-il, le Jansénisme a accru, en se développant, la variété de ses différences ou de ses nuances. Ce trait d'évolution ne saurait étonner: il est le résultat d'une croissance organique propre à toute doctrine. Il est aussi la conséquence de tendances propres au Jansénisme: sa conception de l'homme et sa vision du monde impliquaient des règles morales, donc des comportements pratiques et finalement des attitudes politiques variables selon la conjoncture. Il y eut des échanges constants et réciproques entre le Jansénisme et les milieux idéologiques où il s'est développé»<sup>12</sup>. Stricte doctrine théologique au départ, le Jansénisme devint vite tributaire des structures mentales, économiques et politiques de son temps, et cela fut d'autant plus aisé que l'imbrication était alors étroite entre l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel. On le vit dans l'Espagne du XVIII<sup>e</sup> siècle aussi bien que dans la France du XVII<sup>e</sup> siècle. Le Jansénisme s'est développé à une époque où, un peu partout, les rapports entre les hommes et, avec eux, ceux du spirituel et du temporel subissaient de profonds changements; une époque où s'effectua une révolution considérable et où la notion d'une chrétienté ordonnant dans son principe universaliste la vie des individus et des collectivités fut remplacée en occident par la notion moderne d'autonomie et de liberté de la personne. Cela explique en grande partie son évolution.

Il ne nous appartient pas de faire ici l'histoire des rapports des jansénistes avec le pouvoir. Soulignons seulement la précocité du conflit. Celui-ci s'ouvre en France avant même la publication du *Mars Gallicus* de Jansénius en 1635: dès 1620, Saint-Cyran entre en lutte contre Richelieu. Deux visions du monde s'opposent, celle d'une Europe catholique parachevant la Contre-Réforme, celle d'un état souverain soucieux de ne rien laisser échapper de sa toute-puissance. Sous Mazarin, le Jansénisme n'est déjà plus une simple doctrine, il est devenu un mouvement qui se développe surtout parmi la noblesse de robe à la fois hostile aux jésuites, très attachée aux prérogatives de l'épiscopat et désireuse de sauvegarder ses «libertés» politiques aussi bien que les droits de la conscience contre l'arbitraire du pouvoir. Dès lors le

---

(12) *Op. cit.*, p. 10-11.

Jansénisme devient ce *Janus Bifrons* qu'il restera toujours. En même temps qu'il affermit ses assises sociologiques, il se constitue comme idéologie politique et comme parti d'opposition: dès 1654, le sieur de Marandé note dans ses *Inconvéniens d'Etat procédans du jansénisme* que «le jansénisme est plus une secte d'Etat que de Religion»<sup>13</sup>, ce qui est excessif mais montre bien que le pouvoir fut d'emblée sensible aux implications politiques du mouvement et vit en lui à juste titre un allié naturel de la Fronde. Bientôt Louis XIV, aux dires de Saint-Simon reprochera aux jansénistes d'être des «républicains», c'est-à-dire des esprits indépendants, naturellement rebelles à toute contrainte<sup>14</sup>. De fait, si le mépris de l'ordre temporel conduit les extrémistes à refuser tout engagement mondain, les modérés choisissent de lutter sans relâche et justifient le principe d'une «politique chrétienne». Ce sont eux, les Arnauld, les Nicole, les Duguet qui auront le plus d'influence sur les prélats espagnols du siècle des Lumières. Mais le refus du monde est une attitude politique qui risque de priver l'Etat de ceux qui auraient dû constituer ses cadres. Aussi fut-il jugé inacceptable par le pouvoir qui se lança rapidement dans une politique de persécution<sup>15</sup>. Ceux qui mettent le développe-

---

(13) Cité par Taveneaux, *op. cit.*, p. 16.

(14) Cf. *Mémoires*, Paris, Hachette 1908, tome V, p. 68-76 (année 1709). Il faut lire ces pages enthousiastes qui se terminent par «le simple et court récit d'une expédition si militaire et si odieuse». Saint Simon reprend l'idée de Nicole que le jansénisme n'est qu'un fantôme, une «hérésie qui n'avait ni auteur ni sectateur», une «hérésie idéale inventée par les jésuites pour faire perdre terre aux adversaires de Molina.» Il nous assure que toute l'Eglise de France prit parti contre les jésuites et «se souleva contre ces agréables nouveautés qui faisaient tant de conquêtes par la facilité du salut et l'orgueil de l'esprit humain», mais que le roi se laissa convaincre par les jésuites que cette «secte d'indépendants» en voulait à son pouvoir et entreprit de les persécuter. Les jansénistes furent ainsi victimes d'un roi «très-ignorant en ces matières et qui n'avait jamais écouté la-dessus que les jésuites et les leurs; suprêmement plein de son autorité et qui s'était laissé persuader que les jansénistes en étaient ennemis; qui voulait se sauver et qui, ne sachant point la religion, s'était flatté toute sa vie de faire pénitence sur le dos d'autrui et se repaissait de la faire sur celui des huguenots et des jansénistes qu'il croyait peu différents et presque également hérétiques».

(15) C'est un point que L. Goldmann et R. Taveneaux mettent bien en lumière. Le conservatisme de Pascal, son refus de l'action, son statisme

ment du Jansénisme en parallèle avec celui de la bourgeoisie ne sont donc pas dans l'erreur. L'individualisme bourgeois, avec son goût de la liberté et des libertés trouvait son compte dans un mouvement qui fut en quelque sorte le pendant spirituel de la Fronde.

Ceci dit, ne faisons pas des premiers jansénistes des hommes soucieux de progrès social. Un homme comme Arnauld préconise par moments un conservatisme qui ressemble fort à celui des extrémistes. Les préoccupations sociales n'apparaissent que vers la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, chez l'abbé Duguet par exemple dont l'influence en Espagne fut profonde. Oratorien, ami d'Arnauld et de Quesnel, Duguet écrit son *Institution d'un prince* vers 1700. Il défend l'idée qu'existe un droit naturel, fondement de l'ordre chrétien comme du bonheur terrestre, que le prince est tenu de respecter. Avec lui, le souci du bonheur, préoccupation majeure des hommes du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>16</sup> fait son entrée dans la littérature religieuse. On s'explique le succès de ses livres dans les milieux éclairés du clergé espagnol.

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est la querelle suscitée par la Bulle *Unigenitus* (1713) qui cristallise les passions. En la publiant, le Souverain Pontife faisait un nouveau pas dans la voie de l'infailibilisme (le premier avait été la bulle *Cum occasione* de 1653 qui condamnait les cinq propositions de l'*Augustinus*). Les conceptions de l'Eglise gallicane sur l'épiscopat se trouvaient remises en question; deux partis se dressèrent aussitôt: d'un côté ceux qui défendaient le système de l'Eglise nationale liée au pouvoir politique, jalouse de l'autonomie de ses évêques et n'accordant au pape qu'une primauté d'honneur et non de juridiction; de l'autre ceux qui défendaient les droits universels du saint-siège et la dépendance des évêchés, des princes et conciles de cette autorité suprême. Dans ce combat les jansénistes se trouvèrent placés aux côtés des gallicans face à l'adversaire commun ultramontain. De la collusion qui s'établit alors, le Jansénisme reçut une di-

---

politique répondent à sa vision immuable de l'homme prisonnier du péché: La politique est abandonnée à l'ordre du péché parce que l'histoire n'est susceptible d'apporter aucun changement à la condition de l'homme. Pascal n'a pas le sens de l'histoire. Le temps est pour lui un vaste présent immobile et immuable.

(16) Cf. le chapitre précédent.

mension politique nouvelle: il usa dès lors une partie de ses forces à résoudre le problème insoluble des rapports de l'Eglise et de l'Etat, ce qui fut peut-être sa plus grave erreur et sa plus grande faiblesse.

Parmi les ouvrages condamnés par la Bulle *Unigenitus* figuraient les *Réflexions morales* de Quesnel, publiées pour la première fois en 1668. Arrêté en 1703, l'auteur s'était réfugié à Utrecht en 1704. Son oeuvre d'inspiration richériste est, avec celles de Domat, Nicole, Duguet et Pascal, l'une des plus importantes qui ait été écrite sur la politique par un janséniste. Dans son *De ecclesiastica et politica potestate libellus* de 1611, Richer soutenait que l'Eglise est gouvernée par les évêques, successeurs des Apôtres, et les prêtres, successeurs des 72 disciples réunis au concile de Jérusalem. Monarchique dans son principe spirituel, elle doit être dirigée de façon démocratique, par les synodes pour les églises locales et par les conciles pour la chrétienté. Ces idées, reprises par Quesnel, reçurent en Espagne un accueil chaleureux de la part de certains prélats. Cela constitue une preuve manifeste de cette laïcisation de la théologie dont nous avons parlé au chapitre précédent puisque Quesnel juge des choses de l'Eglise d'après la société civile. Après 1715 les disciples de Quesnel professeront des idées franchement «libérales». Nicolas le Gros dans son livre *Du renversement des libertés de l'Eglise gallicane dans l'affaire de la constitution Unigenitus* (1716) et Jérôme Besoigne dans son *Catéchisme sur l'Eglise pour les temps de trouble* (1737) dépassent les thèses gallicanes et soutiennent que l'autorité appartient à l'ensemble de la société plus qu'à son chef. On assiste donc à une «transposition du richérisme dans la démocratie politique»<sup>17</sup> qui développe le thème de la délégation enseigné par Saint Thomas. Dans la seconde partie du siècle, les passages de la politique à la religion, la stratégie du double plan deviennent règle générale. La politique est alors considérée comme l'instrument du progrès et du bonheur. Le jansénisme français se laisse influencer de plus en plus par la philosophie et par l'idéologie bourgeoises<sup>18</sup>, il se démocratise, pénètre dans des milieux

---

(17) Taveneaux, *op. cit.*, p. 43.

(18) Se reporter aux ouvrages des canonistes Nicolas Maultrot et Claude Mey et à ceux de l'abbé Barral (voir références dans Taveneaux, *op. cit.*, notes biographiques de la fin du livre).

plus vastes ce qui ne va pas sans concessions fréquentes aux manières de penser à la mode.

Ainsi le jansénisme français du XVIII<sup>e</sup> siècle, si différent soit-il de celui du XVII<sup>e</sup> siècle, en est issu directement. R. Taveneaux conclut sa brillante étude en ces termes :

«Le Jansénisme a contribué à développer l'individualisme, la morale de la conscience, le libéralisme: ces valeurs répondaient à l'idéal politique de la bourgeoisie et il a trouvé dans cette classe son support sociologique. Le Jansénisme a rejeté par contre, et souvent avec violence, les valeurs bourgeoises fondées sur la seule recherche du bonheur temporel, sur la réussite terrestre et l'accumulation des biens... Ainsi, proche de la bourgeoisie par ses aspirations politiques, il s'est éloigné d'elle par son idéal social: ces ruptures contribuent à expliquer les incertitudes les tâtonnements et finalement l'effacement du mouvement janséniste à la fin du 18<sup>e</sup> siècle.<sup>19</sup>»

Le jansénisme français du 18<sup>e</sup> siècle, a, il est vrai, mal fini. Ceux qui l'accusent d'avoir frayé la voie à l'impiété n'ont sans doute pas tort. Mais ce n'est pas cela qui nous intéresse. L'important est que dès l'origine le jansénisme dogmatique et le jansénisme politique aient été étroitement mêlés car cela permet, répétons-le, de relier le jansénisme espagnol au jansénisme français d'une façon beaucoup plus étroite qu'on ne l'a fait jusqu'ici.

Ceci dit, l'aspect politique du jansénisme espagnol est difficile à analyser parce qu'il repose, lui aussi, sur des contradictions. Il y a ceux qui adhèrent sans restriction aux thèses régalistes, ceux qui sont seulement gallicans, ceux qui s'opposent sans réserve à la Bulle *Unigenitus* et, vers la fin du siècle, ceux qui prennent parti pour le clergé constitutionnel français. En un mot, on est à la fois soucieux de démocratie et défenseur de la monarchie absolue.

Je ne m'étendrai pas sur les rapports du jansénisme et de l'église constitutionnelle que j'ai déjà étudiés dans mon *Tavira*<sup>20</sup>. Pour ce qui est de ses rapports avec le réganisme un certain

---

(19) *Ibid.*, p. 49-50.

(20) Ce qui ne veut pas dire qu'une étude approfondie sur ce point ne fasse pas défaut. Le gallicanisme et la querelle de l'*Unigenitus* seront étudiés quant à eux dans la suite de cet ouvrage.

nombre de mises au point s'imposent parce qu'on a souvent confondu, en Espagne, le jansénisme avec le régéralisme<sup>21</sup>. Menéndez Pelayo écrit dans son *Historia de los Heterodoxos*:

«Cuando los llamados en España jansenistas querían apartar de sí la odiosidad y el sabor de la herejía inseparables de este dictado, solían decir, como dijo Azara, que tal nombre era una calumnia, porque jansenista es sólo el que defiende todas o algunas de las cinco proposiciones de Jansenio sobre la Gracia, o bien las de Quesnel, condenadas por la Bula Unigenitus. En este riguroso sentido, es cierto que no hubo en España jansenistas; a lo menos, yo no he hallado libro alguno en que de propósito se defienda a Jansenio. Es más; en el siglo XVIII, siglo nada teológico, las cuestiones canónicas se sobrepusieron a todo, y a las lides acerca de la predestinación y la presciencia, la gracia santificante y la eficaz, sucedieron en la atención pública las controversias acerca de la potestad y jurisdicción de los Obispos; primacía del Papa o del Concilio; límites de las dos potestades, eclesiástica y secular; regalías y derechos majestáticos, etc....; etc. La España del siglo XVIII apenas produjo ningún teólogo de cuenta, ni ortodoxo, ni heterodoxo; en cambio hormigueó de canonistas, casi todos adversos a Roma.» (Ed. BAC, tome II, p. 473).

Il y a bien du vrai dans ces affirmations, mais l'erreur de Menéndez Pelayo consiste à réduire le Jansénisme au régéralisme, c'est-à-dire à ignorer la dimension spirituelle du mouvement pour n'en voir que le côté politique. C'est ce que lui reprochera

---

(21) Sur le régéralisme espagnol, cf., en dehors des remarques de Menéndez Pelayo dans son *Historia de los Heterodoxos*:

— Manuel Fraile Miguélez, *Jansenismo y Regalismo en España*, Valladolid, 1895.

— A. de la Hera, *El regalismo borbónico, en su proyección indiana*, Madrid, Rialp, 1963.

— C. Martín Gaité, *El proceso de Macanaz*, Madrid, Moneda y crédito, 1969.

— Santiago Alonso, *El pensamiento regalista de F. Salgado de Mendoza*, Salamanca, C.S.I.C., 1973 (ouvrage important).

— M<sup>a</sup> Giovanna Tomsich, *El jansenismo en España*, Madrid, Ed. siglo veintiuno de España, 1972. Toute une partie de ce petit livre intelligent et bien documenté est consacrée aux rapports du jansénisme avec le régéralisme.

M. Fraile Miguélez dès 1895, ce qui n'empêchera pas les historiens de rester longtemps prisonniers de ce schéma simpliste.

L'idée la plus couramment reçue est que le régéralisme date en Espagne des Bourbons. Rien de plus faux. La pratique de l'*exequatur* et de la *retención de bulas*, confirmée par décret de Philippe II en 1569<sup>22</sup>, date des Rois catholiques. Le droit de présentation des évêques, fondement du *Real patronato*, date de la même époque (1479) et fut confirmé à trois reprises au moins, par Hadrien IV en 1523, par Clément VII en 1529 et par Paul III en 1534. Quant au *recurso de fuerza*, il est défini pour la première fois dans la *ley regia* de Charles Quint (1525) qui, limitant la compétence des juridictions ecclésiastiques, autorisait ceux qui le désiraient à faire appel des sentences prononcées devant un tribunal civil<sup>23</sup>. L'âge d'or du régéralisme espagnol fut sans doute le règne de Philippe IV (1621-1665). Les intrusions du pouvoir civil dans les affaires religieuses se firent alors plus nombreuses et plus directes. C'est ainsi que, les économistes du pays s'étant inquiétés à juste titre de la prolifération des couvents, une *real cédula* de 1638 interdit toute nouvelle fondation. Les *Cortes* réclamèrent de même que les revenus ecclésiastiques puissent être imposés et que l'on interdise à l'Eglise d'acquérir de nouvelles propriétés. Urbain VIII dut accepter que le clergé paye tribut et que cesse tout amortissement. L'Index romain condamna les ouvrages des régéralistes de la Péninsule, mais les inquisiteurs espagnol refusèrent de faire de même, ce qui provoqua, en 1639, la fermeture de la Nonciature. Ces ouvrages, nombreux et de qualité, fournirent aux jansénistes du siècle suivant tout un arsenal d'arguments et de citations. «Durante los reinados de Felipe III y Felipe IV, *écrit un spécialiste*, se multiplicaron los recursos de fuerza, y a los tiempos de este último monarca corresponde el florecimiento de los más destacados regalistas prácticos y la publicación de los más famosos tratados, como los de Cevallos, González de Salcedo y Salgado de Somo-

---

(22) L'application des décrets du Concile de Trente ne se fit pas en Espagne sans difficultés malgré ce qu'affirment B. Llorca (*Aceptación en España de los decretos del Concilio de Trento*, in *Estudios Eclesiásticos*, 1964, p. 344-360 et 459-492) et Menéndez Pelayo, (*op. cit.*, II 336).

(23) Voir sur ce point l'ouvrage déjà cité de Santiago Alonso, *El pensamiento regalista de F. Salgado de Somoza*.

za, que constituyen las fuentes doctrinales y los estimulantes más poderosos de la práctica regalista de su tiempo y de todo el siglo XVIII»<sup>24</sup>. Pour l'étude de ces ouvrages, je renvoie aux livres cités plus haut et me limite à signaler les principaux titres:

— P. Cenedo, *Practicae quaestiones canonicae et civiles tam utriusque juris quam sacrarum litterarum*, 1614.

— J. Sesse, *Decisionum sacri senatus Regii Regni Aragonum et Curiae Domini Aragonum, causarum civilium et criminalium*, 1611 et 1615.

— F. Torreblanca, *Epitome delictorum in quibus aperta vel occulta invocatio daemonis intervenit*, 1618, et *Jus spiritualium practicabilium*, 1635.

— J. Cevallos, *Tractatus de Cognitione per viam violentiae in causis ecclesiasticis et civilibus*, 1613.

— Solorzano Pereira, *De jure indiarum disputationes*, 2 vol., 1629 et 1639.

— J. Castillo de Sotomayor, *De tertiis debitis catholicis de invictissimis regibus ex fructibus et rebus omnibus quae decimantur*, 1634.

— P. Salcedo González, *De Lege politica eisque naturali executione et obligatione tam inter laicos quam inter ecclesiasticos*, 1642.

— J. B. Larrea, *Allegationes Fiscalium*, 1642.

— Ramírez, *De manu regia*, 1643.

— N. Peralta, *Tractatus regularium*, 1644.

— Martí y Villamayor, *Defensa de la autoridad real en las personas eclesiásticas*, 1646.

— A. Ripoll, *Tractat de potestat secular en eclesiastica*, 1656 (en catalan).

— F. Salgado de Somoza, *Tractatus de regia protectione vi oppressorum appellantium a causis et iudiciis ecclesiasticis, de supplicatione ad sanctissimum a litteris et bullis apostolicis nequam et importune impetratis in perniciem Reipublicae aut Re-*

---

(24) I. Martín, *Panorama del regalismo español hasta el Concordato de 1953*, in *Revista Fac. Derecho Univ. Madrid*, 1961, p. 279-303 (c'est moi qui souligne). Je n'ai pas lu, du même auteur, *Contribución al estudio del regalismo en España. Un índice de las prácticas regalistas desde los visigodos hasta Felipe V*, in *Rev. Esp. de Derecho Canónico*, 1951, p. 1191-1208

*gis aut tertii praejudicium et earum retentione in senatu*, 1639 (réédité en 1664 et 1758).

Ces deux derniers ouvrages, condamnés à Rome respectivement en 1627 et 1640 ne furent jamais inclus dans l'Index espagnol. Ils furent, avec ceux de Van Espen et Febronius, les livres de chevet de Campomanes, l'auteur du *Tratado de la regalía* et du *Juicio imparcial*<sup>25</sup>. Ils exercèrent une influence très profonde sur les théoriciens du XVIIIe siècle comme Manuel Arredondo, auteur du livre intitulé *Senatus consulta historiae illustrata* (Valladolid, 1729); José de Covarrubias, auteur des *Máximas sobre recurso por vía de fuerza* (4e éd., Madrid, 1830); A. F. de Elizondo, dont la *Práctica universal forense* parut à Madrid en 1788; José Patino, dont on connaît le *Propugnáculo histórico-canónico-legal que descubre los fondos de la más preciosa piedra de la corona de España* (Madrid, 1736); José Ledesma à qui nous devons un traité *Sobre el conocimiento de los artículos de inmunidad y posesión inmemorial* (Madrid, 1768); Domínguez Vicente, dont le livre, *Ilustración y continuación de la Curia Philípica y corrección de las citas que en ellas se hallan erradas* (Madrid, 1736) est toute truffé de citations de Salgado, et surtout le Conde de la Cañada, gouverneur du Conseil de Castille, dont les *Instituciones prácticas de los juicios civiles así ordinarios como extraordinarios en todos sus trámites, según empiezan, continúan y acaban en los Tribunales Regios*, parurent à Madrid en 1794. Van Espen et Febronius eux-mêmes, maîtres à penser des jansénistes espagnols<sup>26</sup>, sont sur bien des points des disciples de Salgado<sup>27</sup>. Le *Tractatus de promulgatione legum ecclesiasticarum ac speciatim bullarum et rescriptorum curiae Romanae* (Bruxelles, 1712) paraphrase à plusieurs reprises les ouvrages de

---

(25) *Tratado de la regalía de la amortización, o sea el derecho real a nombrar los beneficios eclesiásticos de toda España y guarda de las iglesias vacantes*, Madrid, 1765, et *Juicio imparcial sobre letras en forma de Breve que ha publicado la Curia Romana, en que se intentan derogar ciertos edictos del serenísimo Sr. Infante-Duque de Parma y disputarle la soberanía temporal con este pretexto*, Madrid, 1769.

(26) Cf. chapitre III.

(27) Je suis ici les analyses de Santiago Alonso, et je reprends ses conclusions.

cet auteur<sup>28</sup>. De même, dans les passages du *De statu ecclesiae et de legitima potestate Romani Pontificis liber singularis ad reuendos disidentes in religione christiana compositus* où il traite de la rétenion des bulles, Febronius suit Salgado presque mot à mot et le cite plus fréquemment même que De Marca. C'est dire combien les jansénistes du XVIIIe siècle ont souvent retrouvé, à travers les auteurs étrangers, des sources vraiment hispaniques.

Mais plusieurs remarques s'imposent ici. D'abord la littérature régaliste, dont nous venons de citer l'essentiel, ne saurait se confondre, au XVIIIe siècle, avec la littérature janséniste. Ce ne sont ni les mêmes auteurs ni les mêmes livres. Toute confusion entre ces deux mouvements doit donc être imputée à l'ignorance ou à la mauvaise foi. Les jansénistes ne sont pas des théoriciens du réganisme, ils trouvent dans cette doctrine des arguments qui leur servent à étayer leurs propres thèses mais n'adhèrent pas à tout le système. Il faut d'ailleurs bien voir — et ce sera la seconde remarque — que le réganisme est sans aucun doute la composante la plus périmée du Jansénisme, celle aussi qui est la plus difficile à comprendre dans la mesure où elle est en contradiction avec tout ce que nous savons par ailleurs de la mentalité, de la psychologie janséniste. Le Jansénisme est une religion du refus, de la « contestation », et le réganisme implique une défense du pouvoir absolu. Les théoriciens du 17e siècle soutiennent contre Vitoria, Suárez ou Bellarmin que le pouvoir ne procède ni du peuple ni du Pape mais de Dieu seul. C'est Salgado qui jette les fondements de la conception du « droit divin » au nom de laquelle le roi va être progressivement assimilé à l'envoyé de Dieu sur terre et déclaré comme tel intouchable et infaillible. Les jansénistes ne tombent pas dans de tels excès, mais le soutien plus ou moins inconditionnel qu'ils apportent au pouvoir temporel paraît difficile à concilier avec ce que nous avons appelé la recherche du pluralisme, la remise en question du principe d'autorité, la volonté de démocratisation des institutions. Cette contradiction s'explique par la méfiance professée à l'égard de la Curie romaine. Opposés au pouvoir excessif de cette dernière et au principe de l'infailibilité, les jansénistes ont trouvé chez les Bourbons et leurs fidèles ministres des alliés privilégiés, dési-

---

(28) Van Espen cite aussi José Sessé, Diego Covarrubias et J. Cevallos.

reux comme eux de fixer des limites au pouvoir romain. Mais ce fut, il faut bien le reconnaître, un marché de dupes car un homme comme Campomanes n'aspirait, sous couleur de piété, qu'à interdire toute ingérence de l'Eglise dans les affaires de l'Etat: il servait le Trône, pas l'Autel. Sa pensée tenait en trois points: 1) ôter au clergé tout droit de regard dans les affaires de l'Etat. 2) donner à l'Etat toute liberté d'ingérence en matière de religion. 3) consoler les prélats en adoptant leurs thèses episcopaliennes et en admettant qu'ils ont un pouvoir égal à celui du Pape.

On assiste, entre jansénistes et régalistes, à des alliances tactiques qui rappellent très exactement celles que nous décrivont les historiens du gallicanisme. Aussi n'est-ce pas un hasard si l'on a souvent réduit le jansénisme espagnol à un mouvement gallican, anticurialiste et anticanonique, ce qui est une autre façon de la ramener à sa seule dimension politique. Pour Fraile Miguélez, il n'y eut en Espagne que des gallicans qui cherchaient à ériger les évêques en juges de l'Eglise universelle et qui lièrent parti avec les régalistes<sup>29</sup>. Ils ne sauraient être considérés comme des hérétiques puisque «si bien se apartaban de la verdad tradicional, aun no se había declarado dogma de fe la necesaria infalibilidad pontificia, que, más o menos a las claras era lo que en resumen atacaban no pocos, aumentando la aguerrida falange de los galicanos»<sup>30</sup>. Mais ils ont indubitablement joué le rôle d'un ferment révolutionnaire. Ils ont semé impunément la confusion et l'anarchie dans le camp catholique parce que, protégés par l'Etat et n'ayant pas de doctrine bien concrète, ils ont échappé aux coups mortels que Rome aurait pu leur asséner. C'est ce que notait déjà Inguanzo dans sa *Carta Pastoral sobre las doctrinas perniciosas de este siglo* (4 avril 1827):

---

(29) «Prescindiendo de unos cuantos teólogos, como los solitarios de Port-Royal, de varios Benedictinos de San Mauro, y no pocos Oratorianos, que abiertamente defendieron las cinco proposiciones condenadas en el libro de Jansenio, puede afirmarse que el jansenismo, aun en Francia, se confundió é identificó en el galicanismo; pues consultado el Diccionario de escritores jansenistas del P. Colonia, abundan más los que iban derechos contra la autoridad del Papa, rebajándola y sometiéndola al fallo del Concilio.» (*Op. cit.*, p. 11-12).

(30) *Ibid.*, p. 384.

«(Fueron) las primeras semillas del dogma político revolucionario de la soberanía del pueblo, de la superioridad de los congresos nacionales sobre los reyes, de la depresión de la autoridad legítima de éstos... Fueron los anarquistas de la iglesia, como los filósofos fueron los anarquistas del Estado»<sup>31</sup>.

On le voit, le P. Miguélez ne s'efforce de distinguer le réganisme du Jansénisme que pour mieux assimiler ce dernier au gallicanisme, voire au jacobinisme. Or il est certain que si gallicans et jansénistes sont d'accord, en Espagne, pour attribuer plus de pouvoir aux évêques, leurs mobiles sont bien différents. Pour les uns, les évêques sont les représentants et les piliers de l'Eglise gallicane, pour les autres ils sont les successeurs des Apôtres chargés de veiller sur la pureté de la foi. Impossible donc de classer ces hommes dans la même famille spirituelle.

Mais il n'est pas facile non plus de dire exactement en quoi ils diffèrent. Certains historiens se sont efforcés de distinguer les pratiques régalistes du XVIIIe siècle de ce qu'on peut appeler le réformisme religieux, mais ils se sont heurtés à de graves difficultés. M. G. Tomsich vient de montrer qu'il existe en fait «una íntima unión entre las medidas desamortizadoras y el movimiento de reforma religiosa» et que des hommes comme Tavira, Clement ou Jovellanos «verán en las prácticas regalistas un instrumento para materializar sus aspiraciones»<sup>32</sup>. Elle souligne donc ce qu'elle appelle *el aspecto jurisdiccional del movimiento*, mais d'une part elle insiste (à très juste titre) sur le fait que cette coloration politique du mouvement n'autorise pas à déclarer le jansénisme espagnol étranger au jansénisme français<sup>33</sup> et d'autre

---

(31) De P. Inguanzo y Rivero on lira surtout *El dominio sagrado de la Iglesia en sus bienes temporales*, Salamanca, 1820. J. M. Cuenca a consacré à ce personnage un livre intitulé *Don Pedro de Inguanzo y Rivero*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1965.

(32) Op. cit., p. 42.

(33) On répète, écrit-elle, que «los españoles tildados de jansenismo nada tenían que ver con las cinco proposiciones que extractaron del *Augustinus* de Jansenio, y que el intento de reforzar el poder e independencia de los obispos en detrimento de la autoridad papal no rozaba los límites de la herejía porque no se había declarado dogma la infalibilidad del Papa. Pero ya hemos observado que tampoco en Francia, foco radial del jansenismo, son tales proposiciones las que más valen para definir y caracterizar a los jansenistas del siglo XVIII». (*Ibid.*, p. 33). Il faut reconnaître à Menéndez

part elle souligne que, pour important qu'il soit, cet aspect politique ne saurait faire oublier l'autre face, proprement spirituelle, du mouvement, trop souvent ignorée<sup>34</sup>.

Il serait inexact de dire que le Jansénisme dogmatique, théologique, n'a reçu aucun écho dans la Péninsule. Les articles consacrés par A. Pérez Goyena aux deux voyages que fit Jansenius en Espagne en 1624-1625 et 1626-1627, même s'ils sont inspirés par le désir de minimiser le plus possible l'importance de l'accueil que reçut l'auteur de l'*Augustinus*, nous montrent que ces voyages ne se soldèrent pas par un échec total<sup>35</sup>. Chargé de défendre les droits de l'Université de Louvain contre la prétention des jésuites de fonder des chaires de théologie dans leurs collèges, Jansenius obtint au moins l'appui du roi et de certaines universités espagnoles, celle de Salamanque en particulier. Pérez Goyena le reconnaît malgré lui quand il écrit:

«Dedúcese asimismo de los párrafos transcritos la opinión que el doctor holandés se había formado de la autoridad de los jesuitas en Madrid y del ambiente poco propicio para propalar ofensas e injurias contra ellos. Así se explican su recato y re-

---

Pelayo le mérite d'avoir affirmé le premier la filiation du jansénisme espagnol avec celui de France:

«Llamarlos jansenistas no es del todo inexacto, porque se parecían a los solitarios de Port-Royal en la afectación de nimia austeridad y de celo por la pureza de la antigua disciplina; en el odio mal disimulado a la soberanía pontificia; en las eternas declaraciones contra los abusos de la Curia romana; en las sofisticas distinciones y rodeos de que se valían para eludir las condenaciones y decretos apostólicos; en el espíritu cismático que acariciaba la idea de Iglesias nacionales, y finalmente en el aborrecimiento a la Compañía de Jesús». (Ed. B.A.C., tome II, p. 474).

(34) Le livre de M. G. Tomsich, paru alors que celui-ci était rédigé aux trois-quarts, recoupe très exactement, sur ce point, mes propres conclusions.

(35) — *Jansenio en España, primera venida del Dr. Jansenio a nuestra patria*, in *Razón y Fé*, n.º 56, 1920, p. 172-188.

— *El Dr. Cornelio Jansenio en Madrid*, *Ibid.*, p. 451-465.

— *Jansenio en las Universidades de España*, *Razón y Fé*, n.º 57, 1920, p. 181-197.

— *Consecuencias de la venida de Jansenio a España*, *Ibid.*, p. 318-333.

Voir aussi R. de Scoraille, *S. J. Jansenius en Espagne*, in *Recherches de Science religieuse*, n.º 7, 1917, p. 187-254 et C. Bouvaert, *Jansenius en Espagne*, in *Hommage à Dom Ursmer Berliere*, Bruxelles, 1931, p. 83-98.

serva en hablar de los hijos de San Ignacio; no ignoraba que cualquier exceso o acrimonia de lenguaje entorpecería enormemente su causa. Aguardó a hallarse en el recinto de la Universidad salmantina, cargado de vapores antijesuiticos, para pintar con trágicos colores la ambición de los padres de la Compañía; y, sobre todo, aguardó a estar entre los suyos, para despreciar, según cuenta el P. Wading, las doctrinas de los jesuitas españoles y testificar que en España se las miraba con soberano desdén: *Doctrinam Patrum nostrorum in Hispania Iansenius parvi facit; dicit enim nostros quoad doctrinam nihil fieri in Hispania*»<sup>36</sup>.

Peu importe que les universitaires de Louvain n'aient pas obtenu finalement tout le succès escompté et que les prérogatives accordées aux jésuites par les bulas de Pie V et Grégoire XIII n'aient pas été remises en question. L'important est pour nous que les universitaires espagnols aient, dans leur majorité, fait cause commune avec Jansénius. La lettre adressée par les professeurs de Salamanque à leurs collègues des autres universités ne laisse aucun doute à cet égard. En voici le passage essentiel:

«Considerado todo con la atención y madurez que el caso pide, resolvió esta Universidad de dar cuenta a todas las Universidades de España, y así se la da a V.S. para que viendo el daño que nos amenaza de estos Padres, nos juntemos contra enemigo común y cuchillo general de las Universidades todas para suplicar a Su Santidad despachando persona, si fuere menester, que tenga por bien revocar estas Bulas, y a Su Majestad y Consejo que las impidan por los grandes inconvenientes que tienen. Cuanto convenga tomar este negocio con veras para acabarle de una vez y de raíz, no es necesario encarecerlo a V. S., pues de otra suerte no ha de haber paz ni seguridad con estos Padres. El peligro es notorio, y con los Estudios Generales que pretenden fundar en Madrid, a que esta Universidad hace contradicción, no es inminente, sino presente, el daño de la crianza de la juventud, haciéndola a sola su doctrina, por mayor parte contraria a la del Doctor Angélico, y en la moral de ordinario relajada y licenciosa, es más experimentado de lo que convenía.

---

(36) *El Doctor Cornelio Jansenio en Madrid, op. cit., p. 462.*

El despueblo de las Universidades, si consiguen sus intentos estos Padres, le podíamos señalar con el dedo; la disminución que habrá de sujetos de letras en el reino faltándoles los premios de las Universidades, que faltando los estudiantes serán superfluos, bien claramente se descubre. La autoridad de todas las Universidades no puede dejar de ser de gran peso en el ánimo de la Sede Apostólica, del Rey y de su Consejo. Suplica esta Universidad a V. S. se sirva de enviar sus poderes, cuales para este caso se requieren con cláusula de sustituir: que saliendo a este negocio con la voz de V. S., y de las demás Universidades, nos prometemos tan victorioso suceso, cual le pide la justicia de la causa.<sup>37)</sup>»

Très vite les jésuites se déchaînèrent contre l'intrus venu de Flandres qui reçut un accueil plus froid à Valladolid et regagna précipitamment son pays, par peur sans doute de l'Inquisition. Cela n'empêcha pas l'Université de Valence de soutenir sa «pre-tensión tan justa» (lettre du 20 mars 1927), celle de Grenade de reconnaître que «la causa es tan justa y los daños tan ciertos» (lettre du 29 mars), ni celle de Séville de défendre «tan justa causa» (lettre du 23 mars)<sup>38</sup>. S'il est vrai que «poco después del regreso de Jansenio a los Países Bajos se horroró hasta el último vestigio de su memoria en la ciudad del Tormes»<sup>39</sup>, ce n'est certes pas parce que la théologie angustinienne avait cessé tout d'un coup d'avoir les faveurs des théologiens espagnols, mais parce que le rapport des forces, dans l'Espagne des années 1630, était encore favorable aux jésuites.

Les recherches futures permettront sans doute de prouver que s'il ne revêtait pas la même importance qu'en France, le Jansénisme dogmatique ne fut cependant pas inexistant en Espagne. Un homme comme Antonio González de Rosende, dont nous savons peu de choses sinon qu'il écrivit entre 1617 et 1677, qu'il fut professeur de théologie à Alcalá, prédicateur royal, qualificateur du Saint-Office et délégué pour l'Espagne de l'Université

---

(37) Lettre du 6 mars 1627. Citée par P. Goyena, *Jansenio en las Universidades de España*, op. cit., p. 190.

(38) Voir les textes dans *Consecuencias de la venida de Jansenio a España*, op. cit., p. 318-320.

(39) *Ibid.*, p. 328.

de Louvain, doit être considéré comme un théologien véritablement janséniste, défenseur des thèses de Jansénius<sup>40</sup>. L'ignorance où son oeuvre a été tenue jusqu'ici prouve bien que, de leur vivant même, les auteurs de ce genre furent victimes d'une conspiration du silence pire encore que la persécution. Dès lors comment croire que González de Rosende ait été le seul théologien janséniste de l'Espagne? Comment ne pas soupçonner, derrière la théologie « officielle » de l'époque, la présence d'une théologie clandestine qui n'a pas réussi à s'exprimer ou dont les écrits ont été sciemment ensevelis? Nous savons bien aujourd'hui — pour prendre un point de comparaison dans un tout autre domaine — que le théâtre français du XVII<sup>e</sup> siècle ne saurait en aucun cas être réduit à la seule tragédie classique dont on nous parlait à l'école. Jean Sarrailh, que l'on ne peut accuser de vouloir faire la part trop belle au Jansénisme dogmatique<sup>41</sup>, signale que les querelles sur la doctrine de la grâce réapparurent sporadiquement au moment de la réforme de 1770, non pas dans les cloîtres ou les monastères, mais dans les universités<sup>42</sup>. Cela nous confirme dans l'idée que notre connaissance de l'histoire religieuse de l'Espagne des Lumières ne pourra véritablement progresser que lorsque les problèmes universitaires de l'époque auront été étudiés de façon très détaillés.

Nous nous sommes fait un peu l'avocat du diable pour montrer qu'il y a peut-être à découvrir du nouveau du côté du Jansénisme dogmatique. Mais loin de nous l'idée de tomber dans les excès bien ridicules du P. Vélez qui, pour mieux expliquer les malheurs de son temps, cherche un bouc émissaire, s'efforce de prouver que l'hérésie janséniste a effectivement infesté l'Es-

---

(40) Voir l'article de Pérez Goyena, *Un jansenista español desconocido*, in *Razón y Fé*, n.° 90, 1930, p. 24-40.

(41) « En Espagne, en tout cas, il n'apparaît pas qu'il ait existé un groupe janséniste, comme celui de Port-Royal, vivant en une pieuse communauté » (*op. cit.*, p. 703). « Molina était bien oublié (au XVIII<sup>e</sup> siècle), et par le conflit jésuite-janséniste, il faut entendre sans doute l'opposition entre le pouvoir de Rome et celui du Roi d'Espagne au sujet des droits régaliens, et surtout la querelle entre une religion extérieure et un culte intérieur, fait d'austérité et de vérité » (*Ibid.*, p. 704).

(42) Voir *op. cit.*, p. 136sq et 704.

pagne et n'hésite pas pour ce faire à bousculer les faits et violenter les textes<sup>43</sup>.

Plus évidente, mais non pas plus connue, est la dimension proprement spirituelle du jansénisme espagnol. En 1953, Peñalver faisait déjà le reproche aux historiens du XVIIIe siècle de ne voir qu'un seul côté de la réalité et d'ignorer la présence d'un fort courant de religiosité qui loin d'être seulement une défense du catholicisme menacé, une apologie de la religion dirigée contre les incrédules, une exaltation de la philosophie scolastique, bref, loin d'être un mouvement purement négatif de résistance et de réaction, s'efforçait de poser les bases d'une religion qui sans rien renier d'elle-même s'ouvrirait aux Lumières et s'adapterait aux exigences nouvelles des hommes<sup>44</sup>. J'ai déjà tenté, dans mon *Tavira*, de montrer que cette thèse était parfaitement fondée. Les conclusions de M. G. Tomsich vont exactement dans le même sens. «Las miras de los reformadores, religiosos» écrite dans le passage qu'elle consacre à Yeregui, à P. Centeno et à la réforme du catéchisme, «calaban más hondo de lo que se vislumbra a través del escorzo jurisdiccional»<sup>45</sup>. Nous-même n'aurions pas entrepris un travail sur la réforme de la prédication si nous n'avions été persuadé que la théologie pastorale a passionné les jansénistes espagnols au moins autant que les problèmes de discipline ecclésiastique, de morale et de droit canon. Nous avons dit de même que dans leur effort pour rajeunir, vivifier, conforter le sentiment religieux de leurs contemporains,

---

(43) R. de Vélez, *Apología del altar y el trono...* Madrid, 1818, 2 vol. Du même auteur: *Preservativo contra la religión o los planes de la Filosofía contra la Religión y el Estado, realizados por la Francia para subyugar la Europa, seguidos por Napoleón en la conquista de España y dados a luz por algunos de nuestros sabios en perjuicio de nuestra patria*, Madrid, 1825. Le titre suffit à montrer l'état d'esprit de l'auteur.

(44) «Mi crítica frente a la mayor parte de la historiografía del XVIII va dirigida precisamente contra la ausencia casi unánime de ese criterio. Desconocer lo cristiano o relegarlo al orden de lo adjetivo —a fuerza de insistir sin más en el carácter esencialmente anticristiano del siglo— conduce, una vez más, a ese divorcio entre cristianismo y determinadas realidades humanamente valiosas. Ver en el pensamiento cristiano exclusivamente una actitud defensiva frente a las novedades no es más que reforzar ese divorcio.» (*op. cit.*, p. 2).

(45) *Op. cit.*, p. 68.

les jansénistes se sont inspirés à la fois du jansénisme français et de l'érasme du XVI<sup>e</sup> siècle. Il faut féliciter les éditeurs de l'ouvrage de M. C. Tomsich d'avoir fait figurer sur la couverture du livre le portrait d'Erasmus et celui de Pascal côte à côte. Ce simple détail montre combien l'histoire est aujourd'hui à même de nous offrir une image beaucoup plus riche, plus vivifiante et plus vraie du jansénisme espagnol que celle, étriquée et fautive, brochée à la hâte par les auteurs du siècle passé et du début de celui-ci.

\* \* \*

Mais comment expliquer qu'on ait pu si longtemps se faire une idée aussi inexacte du Jansénisme, en Espagne surtout mais aussi en France? C'est que les mythes ont en général la vie dure et que le mythe janséniste se montra particulièrement résistant.

Chez nous il fut, à l'origine, l'oeuvre des jansénistes eux-mêmes qui, dans le dessein de se justifier sur la pureté de leur foi et sur leur attachement à la doctrine de l'Eglise, ont toujours prétendu que l'affirmation d'hérésie avait été portée contre eux par les adversaires de la théologie angustienne afin de discréditer par ce biais tous ceux qui ne pensaient pas comme eux. Joseph de Maistre a écrit un jour, à ce sujet, cette phrase sévère: «l'Eglise depuis son origine, n'a jamais vu d'hérésie aussi extraordinaire que le jansénisme. Toutes se glorifiaient de ne plus appartenir à une Eglise dont elles rejetaient la doctrine comme erronée sur quelques points. Le jansénisme s'y est pris autrement: il nie d'être séparé; il a l'incroyable prétention d'être de l'Eglise catholique malgré l'Eglise catholique»<sup>46</sup>. Pour les jansénistes du XVII<sup>e</sup> siècle, c'est la doctrine angustinienne qui est menacée. Les jésuites, disent-ils, veulent faire retomber sur elle la condamnation de l'erreur des cinq propositions et s'efforcent de faire croire qu'il y a dans le sein de l'Eglise catholique une secte cachée d'hérétiques. Nombreux sont les écrits dans lesquels ils protestent contre cette «injuste supposition qu'on fait d'un parti», cette «prétendue secte hérétique qui ne fut jamais», ce

---

(46) Cité par Séché, *Les derniers jansénistes*, tome 1, Paris, 1891, p. 183-184.

«vain fantôme qui fait un mal infini», cette «illusion», cette «horrible prévention», cette «cabale factieuse et turbulente des sectateurs de Molina». Pascal avait écrit dans ses *Provinciales*: «Ou Jansenius n'a enseigné que la grâce efficace, et en ce cas il n'a point d'erreurs; ou il a enseigné autre chose, et en ce cas il n'a point de défenseurs.» L'argument fut repris à satiété.

Il n'est pas dans mon propos d'étudier ici en détail le mythe français du jansénisme. Je voudrais seulement me faire ici l'écho d'un ouvrage très peu connu, trouvé au hasard des bibliothèques et qui m'a paru très caractéristique de l'époque. Il s'agit d'un livre publié en 1712 sans nom d'auteur et intitulé: *De l'injuste accusation de jansénisme. Plainte à M. Habert, docteur en théologie de la Maison et Société de Sorbonne, à l'occasion des Défenses de l'auteur de la Théologie du séminaire de Châlons, contre un libelle intitulé: Dénonciations de la Théologie de M. Habert, adressée à S. E. M. Le Cardinal de Noailles Archevêque de Paris et à M. l'Evêque de Châlons-sur-Marne.*

Le Jansénisme, dit le texte, n'est qu'un fantôme d'hérésie, un masque, un vain objet, le sujet d'une accusation arbitraire qui fait bien du mal dans l'Eglise. On trouve cette hérésie où l'on veut et comme on veut, on attaque sous ce nom la doctrine de Saint Augustin et de Saint Thomas, et on a recours aux calomnies les plus basses alors que les prétendus jansénistes n'ont point d'autre doctrine que celle de l'Eglise à laquelle ils sont soumis. Ce ne sont ni des novateurs, ni des fourbes, ni des hypocrites. On les distingue injustement des catholiques, on leur impute des conséquences qu'ils désavouent alors qu'ils ont toujours condamné les erreurs des cinq propositions et qu'ils se sont toujours expliqués nettement sur le dogme. En un mot, leurs adversaires manquent de bonne foi. Eux-mêmes ont servi l'Eglise non seulement sans récompenses mais encore dans la persécution.

Chacun de ces points est développé en détail. L'intérêt du livre est qu'il montre dans quel engrenage les uns et les autres se sont trouvés pris, à quelle «escalade dans la violence», comme nous disons de nos jours, on a assisté au XVIIIe siècle, pour le plus grand malheur de l'Eglise. Ecoutons notre auteur anonyme:

«Il est vrai qu'en ce temps, écrire de la grâce et ne point réaliser le fantôme du Jansénisme, c'est s'exposer beaucoup, et peu de gens ont le courage de le faire. C'est être janséniste et

coupable de toutes les impiétés qu'on attribue aux jansénistes que de douter qu'il y en ait. Et quel est l'homme en place qui ose s'exposer à porter un nom aussi odieux? Les Jésuites craignent que ce fantôme ne disparaisse, et on s'expose à coup sûr à toute leur indignation quand on souffle sur ce vain objet et qu'on le fait évanouir. Car s'il est vrai que ce fantôme ne serait rien sans eux, que seraient-ils eux-même sans ce fantôme, par où ils ont su se rendre redoutables?... Un Dominicain tremble dans un faible écrit et se croit perdu s'il ne fait au moins semblant d'attaquer un parti de Jansénistes qu'il ne connaît point quand il veut refuter réellement une cabale ennemie de la vraie grâce de Jésus-Christ qui ne se fait que trop connaître dans le monde... Qui peut soutenir sans indignation certains écrits où l'on calomnie par faiblesse, par crainte, et peut-être par politique?»<sup>47</sup>. Le résultat est qu'on s'affaiblit peu à peu, qu'on rend odieuses et méprisables les vérités les plus saintes: «A force d'intimider les théologiens, on énerve la doctrine»<sup>48</sup>. C'est pour n'avoir point sur les bras le parti turbulent des Molinistes que chacun se croit obligé d'égratigner les prétendus jansénistes. Ainsi s'institute un terrorisme spirituel sans précédent dans l'histoire de l'Eglise et qui ne bénéficie à personne:

«Mais c'est se tromper que de compter sur la bonne foi de certains adversaires. Ils ont cherché de mauvais sens et de mauvaises intentions où, tout au plus, il n'y avait que des termes qui peuvent être pris en sens divers. De là sont nées des disputes infinies entre les théologiens. La passion s'en est mêlée, la mauvaise foi, l'intérêt des corps et des sociétés, le désir de faire valoir son opinion et de perdre ceux qui soutenaient un sentiment contraire ont été portés à des extrémités dont la postérité un jour sera surprise et qui feront longtemps devant Dieu le sujet du gémissement secret des plus gens de bien.

On se donne la liberté d'accuser et de calomnier qui l'on veut. Le crime d'hérésie devient le sujet d'une accusation arbitraire, au lieu d'en juger sur la règle immuable de la foi. On trouve l'erreur ou on ne la trouve pas, selon l'intérêt présent

---

(47) *Op. cit.*, p. IX-X.

(48) *Ibid.*, p. XI.

de ceux qui ont assez de hardiesse pour crier sans raison et assez de crédit pour faire valoir les clameurs les plus injustes.

L'autorité des supérieurs pourrait être le remède à ces maux; et la charité, dont le devoir est plus pressant et plus étendu que celui de l'autorité, devrait les engager à appliquer ce remède. Une déclaration nette et précise par où, sans expressions vagues, on remarquerait distinctement et en termes clairs quelles sont les erreurs qu'on doit condamner et quelle est la doctrine orthodoxe qu'on doit suivre, pourrait finir toutes ces contestations. Dieu permet qu'on la demande inutilement depuis soixante ans et que les passions de ceux à qui il importe d'éterniser ces funestes disputes prévalent sur les pieux désirs de ceux qui n'y ont d'autre intérêt que celui de la vérité qui s'obscurcit tous les jours de plus en plus»<sup>49</sup>.

Tant de modération dans la polémique, tant de perspicacité et de lucidité ne peuvent que forcer l'admiration. Cette tristesse de voir la vérité obscurcie et la charité bafouée est d'un vrai chrétien. L'auteur conclut, en reprenant un mot de Saint Augustin, pour souhaiter «que l'on fasse moins de progrès du côté de la science qui enfle, et qu'on ne blesse point la charité qui édifie»<sup>50</sup>. Cette *Plainte* méritait d'être évoquée ici, d'abord pour ce qu'elle nous apprend du mythe janséniste dans la France des XVIIe et XVIIIe siècles et ensuite parce que l'analyse des motivations profondes des uns et des autres peut nous aider à mieux comprendre la réalité spirituelle de l'Espagne du XVIIIe.

\* \* \*

En Espagne, pourtant, le mythe janséniste est d'une origine bien différente. Il trouve son expression la plus nette dans les *Heterodoxos* de Menéndez Palayo. Le chapitre consacré par le polygraphe espagnol au *Jansenismo regalista en el siglo 18*<sup>51</sup> est aussi célèbre que contesté. Dans le passage cité plus haut, l'auteur admet, on s'en souvient, qu'il n'y eut pas en Espagne

---

(49) *Ibid.*, p. 165-166.

(50) *Ibid.*, p. 148.

(51) *Historia de los Heterodoxos españoles*, ed. B.A.C., tome 2, p. 473 sq. J'utilise cette édition, moins bonne peut-être que l'édition des *Obras completas* parce qu'elle est la seule dont je dispose ici sur place.

de jansénistes au sens rigoureux et théologique du terme et il souligne à juste titre qu'en un siècle peu porté à la théologie, les préoccupations canoniques l'emportèrent sur toutes les autres. Il soutient aussi avec raison qu'il n'est pas faux d'appeler jansénistes des hommes qui ressemblaient aux solitaires de Port-Royal par l'austérité de leurs moeurs, leur zèle, leur méfiance à l'égard de Rome, leur haine des jésuites, etc... Mais comme *jansénisme* est pour lui synonyme de *pensée hétérodoxe*, les malheureux se voient accusés de tous les vices: leur austérité ne serait qu'affectation, leurs réticences à l'égard du pouvoir pontifical une haine bien ancrée contre le Pape, etc... On voit comment la pensée est faussée dès le départ. Dès lors, il ne faut pas s'étonner de voir placés au même rang les épiscopalistes et les voltairiens, les défenseurs de la Révolution et ceux des *Provinciales*, les régalistes et les ennemis des jésuites, tous suppôts de la «*revolución oficinesca, togada, doctrinal y absolutista, no sin algunos resabios de brutalidad militar*»<sup>52</sup>. L'auteur dénonce sans sourire la «*común empresa*» des jansénistes et des philosophes. L'idée d'une conspiration contre «*la tradición española*» se développe longuement en une vaste fresque, assez romanesque, où tous les personnages sont en noir et blanc, ici les bons, là les méchants. C'est avec l'expulsion des jésuites que cette «*conspiración de jansenistas, filósofos, parlamentos, universidades, cesaristas y profesores laicos*»<sup>53</sup> triomphe pour la première fois. La seconde «*victoire*» se situe en 1799: la décret de Charles IV sur les dispenses matrimoniales démontre clairement, selon Menéndez Pelayo, qu'il y eut en Espagne une «*tentative schismatique*»<sup>54</sup>: «*Los jansenistas andaban entonces desatados; fue aquélla su edad de oro*»<sup>55</sup>. Ainsi donc, il y eut en Espagne une «*secte*» janséniste dont le chef fut (sans doute) l'évêque de Salamanque, Antonio Távira, «*Corifeo del partido*»<sup>56</sup>.

---

(52) *Op. cit.*, p. 476.

(53) *Ibid.*, p. 500.

(54) J'ai longuement analysé l'affaire des dispenses matrimoniales dans le chapitre X de mon *Távira*. Nous reviendrons sur la question de savoir s'il y eut ou non volonté d'aboutir à un schisme.

(55) *Op. cit.*, p. 542.

(56) *Ibid.*, p. 539.

L'idée que les jansénistes furent des théologiens égarés et pervers qui, sous couleur de piété, favorisèrent les progrès de la philosophie et des idées révolutionnaires n'est pas une invention de Menéndez Pelayo. Elle prend sa source chez certains polémistes du XVIII<sup>e</sup> siècle et en particulier dans la *Liga de la teología moderna con la filosofía en daño de la Iglesia de Jesu-Christo*, de l'abbé Bonola<sup>57</sup>. Mais c'est l'auteur des *Heterodoxos* qui a accredité l'idée d'une conspiration contre le Trône et l'Autel: Il a donné un fondement pseudo-scientifique au mythe de l'hérésie janséniste.

Que cette thèse soit insoutenable, cela est aujourd'hui prouvé. Mais il est intéressant de constater que dès la parution des *Heterodoxos* elle fut l'objet de critiques très vives. Le livre du Père Miguélez, *Jansenismo y regalismo en España*, publié à Valladolid dès 1895 et dont le sous-titre est *cartas al señor Menéndez Pelayo* constitue, nous l'avons dit, la première réponse sérieuse. L'auteur affirme très nettement que « si se admitiese la creencia errónea, y bastante común por desgracia de que cuantos combatieron a la Compañía en el siglo pasado eran, o empedernidos revolucionarios o taimados jansenistas, sería menester incluir en este grupo no sólo al episcopado español casi en masa... sino también a todas las órdenes religiosas »<sup>58</sup>. La grande confusion qui règne dans les esprits et dont l'oeuvre de Menéndez Pelayo est en grande partie responsable s'explique donc comme en France par l'intention délibérée de certains historiens de donner du Jansénisme une idée suffisamment confuse ou obscure pour qu'on puisse appliquer le terme à tous ceux qui ne défendaient par la Compagnie.

Cette attitude peu honnête est dénoncée dès le XVIII<sup>e</sup> siècle par le P. Rojas, qui, dans, son *Páxaro en la Liga* (écrit en réponse au livre de l'abbé Bonola) fait dire au jésuite qu'il met en scène:

«El jansenismo no existe sino en las mencionadas proposiciones; pero nosotros bautizamos con este nombre odioso a cuantos impugnan nuestras doctrinas: para lograr mejor esto, siem-

---

(57) Publiée en italien en 1789 et traduite en espagnol en 1798. L'ouvrage, publié à Madrid, fut édité par le Marqués del Mérito.

(58) *Op. cit.*, p. 326.

pre hemos procurado hacer una mezcla confusa de las doctrinas de nuestros contrarios con las proscritas de Jansenio, dando a todas indistintamente el título de doctrinas jansenistas: si a más de éste hemos podido teñirlas de los coloridos de los filósofos, tanto mejor. El que lo ve junto todo, piensa que todo es uno; y cuando alguno de ciencia y discernimiento conozca la superchería, hay mil que lo llevan todo a roso y velloso»<sup>59</sup>.

Les jésuites sont donc bien les créateurs du mythe que l'auteur des *Heterodoxes* reprend à son compte. Plusieurs textes d'époque pourraient être cités, en dehors de celui de l'abbé Rocco Bonola, qui le prouvent abondamment. C'est ainsi que Félix Amat, janséniste bien connu, remarque en 1803:

«Los molinistas y jesuitas muy de propósito han procurado que la idea del jansenismo sea horrorosa pero oscura y confusa, para que pueda aplicarse a todos los que sean contrarios de las opiniones molinianas sobre la predestinación y gracia y a todos los que promovieron la reforma o extinción de la Compañía, y ahora embarazan su restablecimiento»<sup>60</sup>.

C'est donc tomber dans le piège tendu par les jésuites que d'entretenir semblable confusion d'esprit. Il est certain que toute accusation d'hérésie portée contre les jansénistes à une époque où l'infailibilité pontificale n'avait pas été proclamée ne peut que constituer un anachronisme: c'est une critique dépourvue

---

(59) Cité par Miguélez, *op. cit.*, chapitre 5. Sur ce religieux, ami d'Urquijo et jansénisant, ainsi que sur la polémique qui suivit la publication de son livre, cf. R. Herr, *España y la revolución del siglo XVIII*, Madrid, Aguilar, 1964, p. 353-354; Menéndez Pelayo, *op. cit.*, p. 546-548; et Appolis, *les Jansénistes espagnols*, Bordeaux, Sobodi, 1966, p. 136-138. L'ouvrage de Juan Fernández de Rojas fut publié sous le pseudonyme de Cornelio Suárez de Molina, à Madrid, en 1798.

(60) *Dictamen* du 27 septembre 1803, publié par Torres Amat dans la biographie de son Oncle, *Vida del Illmo. señor D. Félix Amat* (Madrid, 1835). Ce *dictamen* avait été rédigé à l'occasion de la censure de l'ouvrage de Hervás y Panduro, *Revolución religiosa y civil de los franceses*, connu sous le titre de *Causas de la revolución de Francia en el año 1789 y medios de que se han valido los enemigos de la Iglesia y del Estado*. Amat, répondant à Hervás y Panduro, s'efforce de démontrer que les jansénistes ne sont pas nécessairement des hérétiques. Je signale en passant que Torres Amat publia à Madrid en 1838 un *Apéndice a la vida del Illmo. Sr. Félix Amat* qui est également précieux pour la connaissance de l'histoire religieuse du XVIIIe siècle.

de tout fondement. Mais il faut souligner d'autre part qu'on se condamne à ne guère progresser dans la compréhension du Jansénisme si l'on s'obstine à vouloir le juger du seul point de vue théologique. La question de l'orthodoxie, pour importante qu'elle soit, n'est pas la seule qui doive nous retenir. Il se peut d'ailleurs qu'elle soit sans réponse univoque et qu'elle empêche d'en formuler d'autres tout aussi véritables. En posant mal les problèmes les historiens se sont perdus dans de vaines querelles et de vains débats, ils se sont enfermés dans un cercle vicieux d'où ils ont le plus grand mal à sortir. A cet égard, la responsabilité de Menéndez Pelayo est très grande. «Yo no diría, *écrit José F. Montesinos*, que la *Historia de los Heterodoxos* consiguió borrar el siglo XVIII de la historia de España, aunque contribuyera mucho a ello»<sup>61</sup>. Menéndez Pelayo n'a pas cherché à comprendre l'homme du XVIII<sup>e</sup> siècle, ses contradictions, ses aspirations. Il a porté sur l'époque un jugement de bigot: «¡Lo que ha costado a España esta manía de poner el nivel de la religiosidad a la altura de esas pobres beatas!»<sup>62</sup>. C'est sans doute pourquoi la recherche a piétiné pendant près d'un demi-siècle.

Pour comprendre la persistance du mythe janséniste en Espagne il faut bien voir qu'il repose sur une supercherie. Ce que ses adversaires ont fort bien compris c'est que le jansénisme espagnol ne ressemble pas seulement au jansénisme français par sa conception d'un christianisme exigeant ennemi de tout compromis mais parce qu'il est en dernier ressort l'expression de ce que L. Cognet, dans son excellent petit livre, appelle «la conscience intense des droits de la personne et surtout la pensée personnelle, en face des absolutismes de l'autorité»<sup>63</sup>. Il constitue une religion de la rigueur et de l'absolu en même temps que du refus. Sa collusion avec le gallicanisme ne s'explique

---

(61) Prologue de l'anthologie du journal «El Censor» publiée par Elsa García Pandavenes, Barcelona, ed. Labor, 1972, p. 12.

(62) *Ibid.*, p. 16. «A estos hombres no los veía Menéndez Pelayo, poursuit Montesinos: *Non erant ex nobis*. Hay que buscarlos, explicarlos y hacerlos nuestros... Creo faena de la mayor urgencia para la total comprensión de la España moderna un minucioso trazado de esta figura española inquieta, imaginativa, curiosa, no conformista, que ha sido la del hombre español de los últimos doscientos y cincuenta años» (p. 17).

pas seulement par des raisons tactiques, mais parce que les jansénistes ont trouvé chez les gallicans un effort d'affranchissement analogue au leur. Dès lors il est clair que ce que leurs adversaires leur ont reproché c'est surtout d'avoir favorisé l'éclatement de la conscience moderne; c'est moins leur théologie ou leur morale que cette attitude générale de méfiance à l'égard de l'autorité dont on retrouve l'expression dans tous les domaines (théologique, moral, politique).

Ainsi le mythe janséniste fait-il partie d'un ensemble beaucoup plus vaste; il n'est que la partie d'un tout. C'est ce que confirme Javier Herrero dans sa récente étude sur *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*<sup>64</sup>. On se condamne à ne rien comprendre du XVIII<sup>e</sup> siècle espagnol si l'on persiste à identifier d'une part *lo ortodoxo* avec *lo tradicional* ou *lo español*, et d'autre part *la ilustración* avec *lo extranjero* et *lo heterodoxo*<sup>65</sup>. Le mythe fondamental autour duquel se regroupent en Espagne tous ceux qui sont hostiles au progrès des Lumières est celui d'une conspiration universelle des forces du Mal contre le Bien qui aurait revêtu trois formes distinctes: conspiration des philosophes, conspiration des francs-maçons et conspiration des jansénistes. Ce sont là trois aspects d'une mythologie réactionnaire qui n'est pas propre à l'Espagne, mais qui en Espagne s'est développée plus largement et a subsisté plus longtemps. Qu'on se reporte aux ouvrages de Fernando de Ze-

---

(63) *Le jansénisme*, Paris, PUF, col. Que sais-je?, 1964, p. 124.

(64) Editorial Cuadernos para el diálogo, Madrid, 1971.

(65) J. P. Guinard a montré de même que l'une des faiblesses du livre du P. Sierra su *La reacción del episcopado español ante los decretos de Urquijo*, (Bilbao, 1964) est que l'auteur oppose constamment «romains» et schismatiques, «afrancesados» et patriotes. Ceci l'amène à de telles erreurs que «c'est la confiance dans le fond même de l'ouvrage, dans la validité de ses conclusions qui se trouve ébranlée». J. P. Guinard déplore en conclusion «la rareté des travaux sur l'épiscopat espagnol du temps de Charles IV et Ferdinand VII qui explique la faiblesse relative de tous les ouvrages de synthèse sur la pensée religieuse du XVIII<sup>e</sup> siècle» (cf. *Bulletin Hispanique*, tome 68, 1966, p. 146-150). Mario Góngora remarque également avec Franz Schnabel que nous n'avons qu'une idée très approximative du catholicisme éclairé «y es necesario determinarla mediante trabajos biográficos» (*Estudios sobre el galicanismo...*, *op. cit.*, p. 44).

vallos<sup>66</sup> et Rafael de Vélez<sup>67</sup> ou à cette *liga de la teología moderna* où se trouve développé déjà le thème de l'hypocrisie janséniste. La thèse peut se résumer ainsi: Les partisans des Lumières, persuadés que la société de leur temps était encore trop empreinte de religiosité pour accepter des attaques trop directes contre l'Eglise, auraient décidé de mener à bien leur travail destructeur par le biais subtil et pervers de théologiens séduits par les idées nouvelles qui n'étaient que des loups déguisés en brebis, des incrédules qui parlaient le langage de la religion et qui sous couleur de piété firent boire au peuple le venin de la révolution. La volonté de réforme n'est chez ces hypocrites qu'un prétexte, ils ne cherchent qu'à remplacer la religion révélée par la religion naturelle, ils cautionnent les entreprises dépravées des philosophes.

Nous savons ce qu'il faut penser de ces critiques. Mais elles ont le mérite de nous faire voir clairement la vraie nature du Jansénisme. S'il fut l'objet de tant d'animosité de la part des adversaires des Lumières, c'est sans doute qu'il fut bien, comme l'écrivit M. Défourneaux, «la modalité religieuse de *ilustración*, apportant aux veilles thèses du régéralisme l'éclairage et le renfort des lumières du siècle»<sup>68</sup>. Nous savons qu'il ne fut pas que cela, qu'il ne fut ni aussi franchement politique ni aussi nettement dogmatique que le jansénisme français, mais les auteurs du mythe janséniste ne s'y sont pas trompés: le mouvement fut à la fois politique et religieux. L'accusation d'hérésie n'a souvent été pour eux qu'un prétexte. Ce qu'ils ne pouvaient tolérer c'est cette attitude mentale qui dicte toutes les démarches et fait l'unité du mouvement à la fois dans le temps (premier et second jansénisme) et dans l'espace (France - Italie - Espagne). Ils ont surtout cherché à ruiner cette psychologie janséniste que

---

(66) *La falsa filosofía, o el ateísmo, deísmo, materialismo y demás nuevas sectas convencidas de crimen de Estado contra los soberanos y sus regalías, contra los magistrados y potestades legítimas...* Madrid, 1775-1776, 6 vol.

(67) *Preservativo contra la religión...*, op. cit., Javier Herrero laisse de côté l'ouvrage le plus connu et le plus important de R. de Vélez, la *Apología del altar y del trono* (op. cit.).

(68) *Jansénisme et régéralisme dans l'Espagne du XVIIIe siècle in Caravelle*, n.° 11, 1968, p. 179.

L. Cognet définit très bien quand, parlant du premier jansénisme, il écrit: «C'est une réaction personnaliste qui oppose Saint-Cyran au système politico-religieux de Richelieu, qui commande le silence respectueux d'Arnauld à l'égard de la décision pontificale sur la question de fait, qui provoque la révolte des appelants contre une bulle à leurs yeux totalement erronée. *On saisit mieux alors la continuité vraie des attitudes*»<sup>69</sup>.

Cette attitude mentale qui s'inspire à la fois de la conception augustinienne de la *personnalité chrétienne* et de la conception anselmienne du *Fides quaerens intellectum* explique tout à la fois les positions théologiques, morales et politiques des jansénistes. Epris de liberté et de raison ceux-ci ne pouvaient pas ne pas apparaître comme dangereux aux défenseurs de tous les ordres établis (en théologie comme en politique). Mais ce que révèle l'étude du mythe jansénisme c'est qu'en les accusant d'hérésie leurs adversaires cherchaient surtout à jeter le discrédit sur des hommes qu'ils trouvaient socialement et politiquement dangereux. La polémique subtile et malhonnête qui s'en est suivie a compliqué beaucoup la tâche des historiens et a rendu difficile jusqu'ici une approche rigoureuse de la réalité.

\* \* \*

Le plus grave reproche qu'on fait en général aux jansénistes espagnols c'est d'avoir voulu provoquer un schisme dans l'Eglise. Voilà, nous dit-on, la meilleure preuve que ces hommes étaient en fait les ennemis de la religion. J'ai déjà étudié, dans mon *Tavira*, ces dernières années du siècle marquées par l'affaire des dispenses matrimoniales, l'élection de Pie VII et le prétendu «schisme d'Urquijo»<sup>70</sup>. Je disposais alors des études du P. Luis Sierra<sup>71</sup> mais non du livre magistral de Rafael

---

(69) *Le jansénisme, op. cit.*, p. 124-125. C'est moi qui souligne

(70) Cf. Chapitre X.

(71) — *La reacción del episcopado español ante los decretos de matrimonios del ministro Urquijo de 1799-1813*, Bilbao, 1964.

— *Contribución española a la elección de Pío VII*, in *Hispania sacra*, XIX, 1966, p. 403 sq.

Olaechea<sup>72</sup> qui constitue une véritable somme. Les documents nouveaux apportés par cet auteur confirment que le «schisme d'Urquijo» tient aussi du mythe plus que de la réalité. On connaît les faits: le 10 février 1798 les troupes françaises envahissent les états pontificaux et Pie VI est condamné à l'exil. Charles IV veut envoyer trois archevêques pour l'aider à supporter ses épreuves mais le Directoire n'accepte que la présence d'un seul, Mgr Lorenzana. Quand le Souverain Pontife meurt en exil le 29 août 1799 beaucoup sont persuadés qu'avec lui disparaît le dernier Pape<sup>73</sup>. Bonaparte avait un jour lancé à son frère Joseph: «Si la Pape était mort, vous devez faire tout ce qu'il vous est possible pour qu'on n'en nomme pas un autre et qu'il y ait une Révolution». Les commissaires du Directoire s'efforcèrent pendant treize mois de faire vivre une République Romaine et de se débarrasser du Pape. Rien ne subsistait de l'ancienne curie, les membres du Sacré Collège avaient été dispersés par l'invasion française et nul ne savait où et quand le conclave pourrait se réunir bien qu'une Bulle de novembre 1798 ait décidé que le droit d'élire le nouveau Pape appartiendrait aux cardinaux qui se trouveraient les plus nombreux dans les états d'un prince catholique. «Humainement parlant, écrit A. Latreille, il semblait que ce fût folie de rêver d'un conclave»<sup>74</sup>. Le catholicisme semblait définitivement vaincu par «la Révolution». Or le P. Olaechea démontre de façon irréfutable qu'en ces tragiques circonstances personne ne chercha à provoquer un schisme. La qualité même de l'ambassadeur d'Espagne auprès du saint-Siège, Mgr Lorenzana, jansénisant certes, mais Primat d'Espagne et grand Inquisiteur, oblige à reconsidérer les jugements hatifs de Menéndez Pelayo sur les «intentions schismatiques» des «conjurés». Pie VI était très mal en point, nul ne savait quand son successeur pourrait être élu, et il fallait bien continuer à administrer les diocèses. Pour prévenir un schisme que beaucoup déclaraient imminent, Lorenzana obtint le 23 septembre 1798

---

(72) *Las relaciones hispano-romanas en la segunda mitad del siglo XVIII, la Agencia de Preces, Zaragoza, 1965, 2 vol.*

(73) Voir en particulier A. Latreille, *L'Église catholique et la Révolution française*, Paris, Ed. du Cerf, 1970, tome I, p. 283 sq., «La destruction du Saint-Siège».

(74) *Op. cit.*, p. 295.

que le Pape accorde 62 facultés extraordinaires aux prélats de l'archidiocèse de Tolède. Urquijo demanda que les mêmes privilèges fussent attribués à tous les évêques espagnols à seule fin de «ponerse a cubierto de cualquier autoridad y jurisdicción ilimitada y superior», celle du Nonce Cassoni par exemple auquel on reprochait souvent à Madrid de s'arroger des droits qu'il n'avait pas (les abus de la Nonciature avaient déjà été souvent dénoncés par Campomanes). Il s'agissait d'opposer à la juridiction du Nonce celle des évêques et archevêques. Un bref du 14 octobre octroya effectivement aux évêques espagnols le droit qu'ils réclamaient; Lorenzana le fit parvenir accompagné d'une lettre où il disait entre autre: «Me parece, salvo el superior juicio de S. M. que es muy conveniente que todos los Prelados ordinarios empiecen a usar de estas facultades sin excitar ahora disputas; y cuando se ejecute la elección del sucesor de este S. Pontífice será más fácil, habiendo entrado ya en posesión de ellas los obispos»<sup>75</sup>.

Pour sauver l'église de l'anarchie, Lorenzana avait donc obtenu du Pape que les évêques déjà nommés puissent être consacrés sans retard et que les dispenses matrimoniales puissent être accordées sans avoir recours à Rome. Cette exigence était pleinement justifiée sur le plan juridique «pues siempre se ha de huir de la doctrina que, con grande arte, publicó Bolgeni en su obra del Obispado: de que la jurisdicción de los obispos es toda delegada del Papa, y de ninguna manera ordinaria, contra el común sentir de los SS. Padres y de los mejores canonistas y teólogos»<sup>76</sup>. La conclusion du P. Olaechea rejoint celle à laquelle nous étions nous-même parvenu; on nous permettra de la citer intégralement:

«¿Fue realmente un cisma el de septiembre de 1799, o fue una tregua, durante la cual —y de antemano como lo estamos viendo— se tomaron ciertas medidas precisamente para prevenir un cisma de verdad? Se ha dicho hasta la saciedad (y la literatura liberal del XIX ha canonizado «el dicho» para sus fines), que los ministros españoles de finales del XVIII, afiliados al regalismo-jansenista, atentaron contra el Papa y el atributo

---

(75) Cité par Olaechea, *op. cit.*, p. 534-535.

(76) *Ibid.*, p. 535.

de su primado de jurisdicción; pero ¿es que los inmunistas y concretamente el nuncio Cassoni defendían en aquellas críticas circunstancias, limpia y exclusivamente el primado de jurisdicción del Papa? Unos y otros eran coéтанos y estaban influidos por las presiones del ambiente, sea en forma de ideas y *opiniones* (no dogmas definidos), sea en forma larvada de *intereses* personales y de *privilegios* secularmente admitidos. Si los artifices del llamado «cisma de Urquijo» fueron los *jansenistas*, ¿es que el primado Lorenzana estaba tiznado de esta herejía?»<sup>77</sup>.

La réponse d'Urquijo au Cardinal Lorenzana, datée du 15 janvier 1799, conservée dans la liasse 274 de l'*Archivo de la Embajada española en Roma* est un document de première importance qui constitue la «carta magna» du jansénisme administratif<sup>78</sup>. Elle contient en germe l'esprit qui animera le fameux décret du 5 septembre 1799. Urquijo y soutient que les concessions faites par le Pape sont superflues puisqu'elles accordent aux évêques des facultés qu'ils détiennent par droit originel. Il est donc certain que, pour sa part, le ministre allait beaucoup plus loin que Lorenzana, mais, là encore, «sólo en el caso de conocer las verdaderas intenciones de Urquijo y de saber si lo que pretendió con su mal llamado «cisma» no fue conjurar un cisma de verdad, sino implantarlo, sólo entonces se podría afirmar que Urquijo fue un heterodoxo. Pero es el caso que en ningún parte consta que Roma le excomulgara, ni sabemos que el ministro recurriera a Pío VII para que le levantara las censuras en que había incurrido»<sup>79</sup>. On voit combien l'étude de problèmes précis et concrets, menée avec rigueur et honnêteté, est propre à faire progresser la science plus que les diatribes, les polémiques et les jugements de valeur. Ceux qui ont tant clamé contre le schisme d'Urquijo ignoraient jusqu' au rôle joué par Lorenzana, la plus haute autorité ecclésiastique du royaume, dans

---

(77) *Op. cit.*, p. 536. Le P. Olaechea prend ici le terme janséniste au sens péjoratif qu'on lui donne en Espagne dans l'opinion courante.

(78) Le P. Olaechea la reproduit en appendice de son livre (pags 678-681). L'étude de ce texte ne peut malheureusement pas être entreprise dans le cadre de cet ouvrage.

(79) *Ibid.*, p. 538. L'auteur souligne un peu plus bas «lo expuesto que resulta lanzar el anatema contra un ambiente complejo sin hacer las precisiones pertinentes».

cette affaire! <sup>80</sup>. Et ceux qui voudraient voir en l'Archevêque un hérétique et un ennemi de l'Eglise auraient bien du mal à expliquer qu'il ait pu jouir ensuite de toute la confiance de Pie VII au point de renoncer à son diocèse de Tolède pour finir ses jours à Rome où le Pape le chargea spécialement de réformer les études ecclésiastiques.

En conclusion, on peut dire que le cardinal Lorenzana proposa au gouvernement espagnol la tactique à suivre: accepter les facultés que le Pape avait déléguées à l'Archevêque de Tolède à titre exceptionnel et qu'il avait ensuite étendues à tout l'épiscopat espagnol, avec l'espoir de les faire confirmer ensuite comme un droit par son successeur. Mais le décret qui vint concrétiser cette politique précisait bien que les dispositions prises n'étaient valables que jusqu'à ce que soit connue officiellement la nomination d'un nouveau Pape. C'était donc, comme l'écrit M. Défourneaux, des mesures «conservatoires», qui d'ailleurs furent révoquées par Urquijo lui-même le jour où la nouvelle de l'élection de Pie VII fut connue. Et M. Défourneaux conclut son lumineux article en ces termes: «Mais cet épisode culminant de la lutte pour le réganisme avait déchaîné de très vives attaques contre les «jansénistes» qui avaient approuvé la politique suivie. La manoeuvre prévue par Urquijo avec la *complicité de l'archevêque de Tolède* ayant échoué, il fut facile de persuader à l'âme scrupuleuse de Charles IV que les «jansénistes» constituaient un parti dangereux à la fois pour la religion et pour l'Etat. Godoy... y trouva l'occasion de reprendre le pouvoir» <sup>81</sup>. Nous voici ramenés de la sorte aux origines du mythe janséniste et de la campagne lancée sous le fallacieux prétexte de défendre l'orthodoxie.

\* \* \*

La distinction entre jansénisme théologique, dogmatique ou spirituel et jansénisme administratif ou politique n'est pas la

---

(80) Lorenzana fut Grand Inquisiteur de 1794 à 1797, date à laquelle Charles IV l'obligea à se démettre de ses fonctions (cf. Llorente, *Histoire Critique de l'Inquisition d'Espagne*, Paris, 1818, tome II, p. 339 et t. IV, p. 96 et 271). Il était Archevêque de Tolède depuis 1772.

(81) *Op. cit.*, p. 178.

seule qui puisse être faite. Carlo Jemolo<sup>82</sup> et Enrico Dammig<sup>83</sup> proposent par exemple de distinguer des jansénistes proprement dit les jansénisants et les philojansénistes. Ces deux auteurs s'accordent à reconnaître que beaucoup de personnages ont été accusés à tort d'hétérodoxie et que bon nombre de prétendus jansénistes professaient en fait des opinions ultramontaines. Ernesto Codignola, pour sa part, s'efforce de distinguer les véritables jansénistes des « catholiques éclairés »<sup>84</sup>, distinction que nous avons cru devoir faire également et sur laquelle il faut insister. Confondre le Jansénisme avec l'esprit des Lumières reviendrait à priver celui-ci de sa dimension spirituelle. Il faut donc s'élever contre des affirmations du type de celle-ci: « Tout ce qui parut au XVIIIe siècle sous le signe des Lumières fut qualifié de « janséniste »... La campagne contre le « jansénisme » se résume à une campagne contre les ouvrages français subversifs »<sup>85</sup>. Il faut refuser l'équation grossière que nous proposent de nombreux historiens: esprit des Lumières = influence française = hérésie. Il faut s'élever contre l'idée que les jansénistes ne furent, selon le mot de Domínguez Ortiz, que les « auxiliares del Iluminismo »<sup>86</sup>. E. Appolis, à plus juste titre, adapte une terminologie politique pour faire mieux la distinction entre les différentes espèces de jansénistes<sup>87</sup>. L'idée de départ est qu'entre ceux qui acceptent la Bulle *Unigenitus*, les acceptants, Zelanti ou Brûlots qui font parade de leur orthodoxie, et les appelants qui constituent une sorte de gauche hétérodoxe, se situe tout un groupe d'hommes modérés, qu'on appelle accomodants, tolérants, mitigés, voire crypto-jansénistes et qui forment un parti du centre, un « tiers parti ». Il s'agit là d'une tendance née vers la fin du XVIIe siècle qui traverse tout le XVIIIe siècle et qui se

(82) *Il giansenismo in Italia prima della Rivoluzione*, Bari, 1928.

(83) *Il movimento giansenista a Roma nella seconda metà del secolo XVIII*, Cité du Vatican, 1945.

(84) *Illuministi, Giansenisti e giacobini nell'Italia del settecento*, Florence, 1947.

(85) H. Kamen, *Histoire de l'Inquisition espagnole*, Paris, Albin Michel, 1966, p. 275.

(86) *La sociedad española en el siglo XVIII*, Madrid, 1955, p. 160.

(87) *Entre Jansénistes et Zelanti, le « Tiers-parti » catholique au XVIIIe siècle*, Paris, Picard, 1960.

retrouve un peu partout, en Italie, en France et en Espagne. Elle regroupe des hommes soucieux de réformes et d'innovations, mais plus soucieux encore de ne pas sortir du sein de l'Eglise. Ennemis des subtilités de la scolastique, ils cherchent à retrouver la discipline primitive de l'Eglise, prêchent le retour aux Ecritures, sont épris de patristique et très attachés aux décrets des Conciles. Enfin ce sont des partisans d'une morale rigoureuse, des coeurs généreux et charitables.

Dans ce «Tiers parti» entrent cependant des hommes très différents les uns des autres. Dans la mesure où il se définit par la modération du ton plus que par la nature des doctrines défendues, le groupe peut englober des hommes venus de tous horizons. Aussi ne faut-il pas s'étonner de voir des historiens de la Compagnie y inclure pêle-mêle «a molinistas y tomistas, agustinianos y laicos independientes, a filojansenistas y filojesuíticos con tal que tuviesen una cultura adecuada a su tiempo, y un profundo sentido de moderación, al margen de cualquier sectarismo o fanatismo; es decir, a hombres más propensos al diálogo dialéctico que a la dialéctica controversística»<sup>88</sup>. Le terme prend en ce cas une acception aussi vaste et par là aussi floue que l'expression «catholicisme éclairé». Le P. Batllori a raison de soutenir que tous les jésuites n'ont pas été nécessairement des esprits réactionnaires; il contribue par là, de son point de vue, à dissiper le mythe janséniste<sup>89</sup>. Mais c'est brouiller les cartes d'une autre façon que d'étendre excessivement la notion de tiers parti, car alors il faut distinguer une droite et une gauche, un centre droit et un centre gauche et on se perd en découpages si subtils qu'on n'arrive plus à montrer l'unité du mouvement. Est-ce pour cela que dans son livre déjà cité sur *Les jansénistes espagnols*<sup>90</sup> E. Ap-

---

(88) Batllori, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos*, Madrid, Gredos, 1966, p. 117.

(89) «La posición de defensa del pontificado romano... no basta para ponerlos a todos en el partido de los reaccionarios. Como la Iglesia misma, toda institución eclesiástica vive de la interna dialéctica entre tradición y progreso, entre reacción y apertura. Esta inquietud interna es perceptible en toda la historia de los jesuitas durante el siglo de la Ilustración; y después de 1773 la actitud abierta fue la que prevaleció ante las varias corrientes del pensamiento». (*Ibid.*, p. 111).

(90) Bordeaux, Sobodi, 1966. Il s'agit d'un premier essai de synthèse, utile certes, mais un peu prématuré et qui ne repose pas assez sur des

polis s'est efforcé à la fois d'introduire de nouvelles distinctions et de donner une définition d'ensemble? Il énumère d'abord les cinq composantes essentielles du mouvement:

- La lutte théologique contre le molinisme
- L'aversion pour la morale relâchée
- Le catholicisme éclairé
- Le régéralisme
- La lutte contre les jésuites.

Puis il propose de distinguer les «*jansénistes* proprement dits», disciples des violents théoriciens anticurialistes (Febronius, Pereira) ou régéralistes (Scipione de Ricci, Tamburini), des *jansénisants*, «plus fidèles en un sens aux traditions de Port-Royal, (et qui) gardent une profonde vénération pour les gallicans modérés du XVIIIe siècle (Bossuet, l'abbé Claude Fleury)». Mais est-il facile de distinguer vraiment ces *philojansénistes* ou *parajansénistes* «qui sont catholiques avant d'être éclairés»? <sup>91</sup>. Cette distinction ne repose-t-elle pas sur le critère d'orthodoxie dont nous avons dit qu'il sert peut-être plus à masquer les problèmes qu'à les résoudre? Ne faut-il pas craindre qu'à trop suivre E. Appolis nous ne retombions dans le travers de Menéndez Pelayo? La distinction entre jansénistes et jansénisants supposerait qu'on puisse déterminer, chez les jansénistes espagnols, un véritable corps de doctrine précis et cohérent, ce qui n'est pas le cas. Ces hommes n'ont en commun que des attitudes générales de pensée; comme le remarque astucieusement M. Défournieux, ils ne sont guère liés entre eux que par l'unanimité des ultramontains à les condamner <sup>92</sup>. A dire vrai nul étiquetage ne saurait convenir parfaitement quand il s'agit d'hommes chez qui la façon de sentir ne correspond pas toujours à la façon de

---

documents de première main. Voir le compte rendu par R. Ricard dans *la Revue d'Ascétique et de Mystique*, vol. 43, p. 479-485, et par M. Défournieux (*Jansénisme et régéralisme...*, article cité).

(91) *Op. cit.*, p. 249.

(92) «La cohésion —très relative— du «soi-disant parti janséniste» (Jovellanos) nous semble tenir surtout à l'hostilité que témoignent à ceux qui s'y rattachent les éléments conservateurs et ultramontains» (*op. cit.*, p. 169).

penser et qui sont, par là-même, sujets aux plus grandes «contradictions»<sup>93</sup>.

\* \* \*

Les historiens insistent donc volontiers sur les rapports du jansénisme espagnol avec certains mouvements européens<sup>94</sup>, mais cela ne doit pas faire négliger un de ses aspects les plus originaux, ses liens avec la littérature spirituelle espagnole des XVIe et XVIIe siècles.

On a beaucoup parlé, et à bon droit, de l'influence française, on n'a pas assez étudié cet héritage espagnol. Or la pensée religieuse du XVIIIe siècle obéit à la même loi que la pensée politique ou philosophique: elle est prise entre le respect de la tradition et la volonté d'innover. Lorsque Menéndez Pelayo reproche aux partisan des Lumières de trahir la vieille et glorieuse tradition nationale, il se trompe grandement car il faut distinguer au moins deux groupes parmi les *ilustrados*, ceux qui se mettent totalement à l'école de l'étranger et qui deviendront un jour des *afrancesados* et ceux, épris de continuité, qui restent attachés aux maîtres de la Péninsule<sup>95</sup>. Dans le domaine politique, un homme comme Campomanes ne manque aucune occasion de revendiquer les gloires passées de l'Espagne, et il étend cette solidarité avec le passé jusqu'à l'Espagne arabe. Nous le voyons réhabiliter, rééditer les auteurs du siècle précédent, imité en cela par Sempere y Guarinos et par beaucoup d'autres érudits *ilustrados*. Toute la classe des *golillas* est nourrie comme lui de tradition juridique espagnole. Elle est régaliste comme on l'est en France à l'époque mais comme on l'était aussi en Espagne dès l'époque des Rois catholiques: le *Tratado de la Regalía*, nous

---

(93) Il s'agit à nos yeux de contradictions.

(94) On ne saurait le leur reprocher. C'est le mérite essentiel des deux livres d'E. Appolis. Nous ne prétendons pas remettre en cause ce qui a été bien établi, mais seulement compléter les analyses faites par d'autres.

(95) Voir l'article de M. Défourneaux, *Tradition et Lumières dans le «despotismo ilustrado»*, in *Utopie et institutions au XVIIIe siècle, le Pragmatisme des Lumières*, publication de l'École Pratique des Hautes Etudes, Paris, Mouton, 1963, p. 229-245.

l'avons dit, fait constamment référence aux auteurs anciens, laïques et ecclésiastiques, et allègue à chaque instant la législation passée<sup>96</sup>. Il semble donc bien qu'on ait exagéré l'influence française ou du moins qu'on lui ait accordé une importance trop exclusive. J. Muñoz Pérez fait remarquer à juste titre<sup>97</sup> que cette exagération fut d'abord le fait de ceux-là même qui étaient hostiles aux idées nouvelles et qui voulaient mettre leurs contemporains en garde contre cette invasion des idées venues de l'étranger, tandis que les *ilustrados* loin de ne jurer que par la France étaient plutôt tentés de réagir contre les appréciations méprisantes ou ironiques que les auteurs français portaient sur l'Espagne.

Ce respect pour le passé national qui vient mitiger l'admiration pour ce qui procède de l'étranger n'est pas propre aux auteurs politique. Nous le retrouvons dans le domaine philosophique où les novateurs sont le plus souvent des rénovateurs qui vont chercher dans le passé espagnol des autorités susceptibles de remplacer celles de la scolastique. Prenons l'exemple de Jovellanos<sup>98</sup>. L'essentiel de ses idées morales et philosophiques se trouve chez Juan Luis Vives dont on publie alors pour la première fois des œuvres en castillan et dont Mayans fait paraître à Valence en 1782-1790 les œuvres complètes en huit tomes. «En este caso, écrit E. Helman, como en muchos otros, la Ilustración española es un re-Renacimiento, una continuación directa de la manera de pensar y sentir del siglo XVI»<sup>99</sup>. Pour Jovellanos l'humanisme signifie moins le retour à l'antiquité classique qu'un retour à l'antiquité espagnole et, de façon générale,

---

(96) «Il est remarquable, écrit Défourneaux, que, de tous les gouvernants éclairés, ce soit précisément Campomanes, le moins contaminé par les influences étrangères, le plus tourné vers le passé national, qui soit le plus vigoureux champion du droit régalien» (op. cit., p. 234).

(97) Cf. *La España de Carlos III y su conciencia de período histórico*, in *Arbor*, mai 1958, p. 29-45.

(98) J'ai réuni toute la documentation pour une étude sur *La religion de Jovellanos*. J'espère avoir un jour assez de loisir pour rédiger ce livre. Sur le point précis qui nous intéresse ici, voir le bon article d'Edith Helman, *El Humanismo de Jovellanos*, publié d'abord dans la *Nueva Revista de Filología Hispánica* (vol. XV) et réédité dans *Jovellanos y Goya*, Madrid, Taurus, 1970, p. 11-31.

(99) *Op. cit.*, p. 17.

*Ilustración* peut se définir dans le domaine philosophique comme «un esfuerzo por conseguir la compenetración de la tradición nacional viva y profunda con la ciencia extranjera moderna, de la primitiva fe cristiana con el humanismo del Renacimiento»<sup>100</sup>.

Dans le domaine religieux le phénomène est plus évident encore. Dès le XVII<sup>e</sup> siècle apparaît en Espagne un fort courant de nationalisme ecclésiastique opposé à la centralisation romaine, et qui trouve son expression dans le *Memorial de las cortes de Castilla* adressé au Pape en 1632. Il est donc facile de montrer, comme le fait V. Rodríguez Casado, qu'il y a une parfaite continuité entre la politique religieuse espagnole du XVIII<sup>e</sup> siècle et celle des siècles précédents<sup>101</sup>. Ce qu'on observe à l'époque des Lumières c'est, comme le note fort bien M. Góngora, que «la irradiación intelectual francesa opera la propagación de ideas francesas (entre ellas el galicanismo), que dan nuevos matices y términos a corrientes similares anteriormente existentes en otros países europeos»<sup>102</sup>. Mais l'historien chilien minimise beaucoup trop l'influence du XVI<sup>e</sup> siècle espagnol. Menéndez Pelayo a baptisé du nom d'hispanisme l'attitude des évêques espagnols de l'époque, entendant par là qu'elle était l'équivalent du gallicanisme français. Mais en fait elle fut beaucoup plus que cela. On a dit, et c'est vrai, que tout l'effort des esprits éclairés fut, au XVIII<sup>e</sup> siècle, pour faire sortir l'Espagne d'elle-même, pour l'ouvrir aux grands courants européens. Ortega y Gasset a montré qu'il y eut là une admirable tentative pour rompre la «muraille de Chine» dont l'Espagne s'était entourée au XVII<sup>e</sup> siècle, pour mettre un terme à cette «thibétisation de l'Espagne» commencée sous Philippe III, fruit de la Contre-Réforme et cause essentielle de la décadence<sup>103</sup>. Mais cela ne doit

---

(100) *Ibid.*, p. 29.

(101) *Iglesia y Estado en el reinado de Carlos III*, in *Estudios americanos*, n.º 1, p. 948.

(102) *Op. cit.*, p. 8.

(103) «La enfermedad terrible que se produjo en nuestro país coincidiendo, de modo sorprendente, con la cronología del Concilio de Trento, órgano (de la Contrarreforma)... fue la hermetización de nuestro pueblo hacia y frente al resto del mundo, fenómeno... que fue la verdadera causa de que perdiésemos nuestro Imperio. Yo le llamo la «tibetización» de Es-

país faire oublier que les jansénistes se sont ouvert à l'extérieur par un mouvement de retour aux traditions nationales. Certains ont pu parler de leur idéal retrospectif, dans la mesure où ils se voulaient des rénovateurs, non des novateurs<sup>104</sup>. Loin d'être, comme le prétendent les historiens conservateurs, des ennemis déclarés de la tradition, ils furent au contraire les champions du retour aux traditions primitives de l'Eglise, de l'église espagnole plus particulièrement. Chacun peut constater au demeurant qu'ils n'ont été révolutionnaires ni dans le domaine politique ni dans le domaine religieux, qu'ils n'ont remis en question ni les formes de gouvernement ni les principes de la religion<sup>105</sup>.

C'est un des mérites essentiels du livre de A. Mestre<sup>106</sup> de montrer que l'*Ilustración* espagnole plonge de profondes racines dans la pensée péninsulaire du XVIIe siècle et qu'on ne saurait comprendre l'attitude des hommes de l'époque, tantôt ouverts aux réformes et tantôt conservateurs —selon les époques de leur vie et selon les sujets abordés— si l'on se limite à voir en eux des adeptes ou des ennemis de la pensée philosophique française. En fait les courants qui agitent la pensée religieuse au XVIIIe siècle sont très nombreux, et ils ne viennent pas tous d'outre-Pyrénées. Si le terme de Jansénisme sert à désigner en Espagne des familles spirituelles assez différentes, l'un des facteurs d'unité du mouvement est bien l'attachement à la tradition nationale. Les jansénistes ne cessent de répéter que le régéralisme

---

pañá. El proceso agudo de ésta acontece entre 1600 y 1650». (Ortega y Gasset, *Obras Completas*, ed. Revista de Occidente, tome VIII, p. 355).

(104) Dans son livre *Trasmundo de Goya*, (Madrid, Revista de Occidente, 1963), E. Helman écrit au sujet de Jovellanos: «No por creer en la razón ignora el valor de la historia; todo lo contrario. Lo nuevo, lo descubierto por la experiencia o la ciencia tiene que acomodarse a lo antiguo, a lo tradicional y su fe en el progreso se hermana con la creencia en el dogma del pecado original. Para Jovellanos, como para todos los grandes ilustrados españoles, Feijoo, Cadalso, Meléndez, Moratín, Goya no hubo nunca ruptura entre la religión antigua y la filosofía nueva, entre la tradición y la cultura, entre la historia nacional y la incorporación de España al pensamiento moderno europeo» (p. 112).

(105) Cf. *España y la revolución del siglo XVIII*, Madrid, Aguilar, 1964, p. 190-194 en particulier.

(106) *Ilustración y reforma de la Iglesia. Pensamiento político-religioso de D. Gregorio Mayans y Siscar (1699-1781)*, Valencia, 1968.

n'est pas une invention des Bourbons et ils cherchent leur inspiration chez les prélats espagnols prétridentins. Conciliaristes, ils puisent leurs arguments chez les théologiens espagnols du XVI<sup>e</sup> siècle, les Alava Esquivel ou les Melchor Cano.

Le célèbre évêque des Canaries fut, au même titre que Febronius, Pereira ou Bossuet, l'un des maîtres à penser des jansénistes espagnols. L'influence de sa pensée sur Mayans, Climent, Tavira, Jovellanos fut immense et il faudra écrire un jour un livre pour le montrer dans le détail. Le fameux *Mémorial* de Melchor Cano à Philippe II où est établie la distinction entre l'autorité du Pape et celle des conciles peut être considéré comme la charte du jansénisme épiscopal du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>107</sup>. Lorsque Llorente publie en 1809 sa *Colección diplomática de varios papeles antiguos y modernos sobre dispensas matrimoniales*, écrite pour prendre la défense des jansénistes impliqués dans le prétendu schisme d'Urquijo, il reproduit intégralement le *Parecer del maestro fray Melchor Cano dado al Sr. emperador Carlos V sobre sus controversias con la corte romana (año 1555)*<sup>108</sup> où se trouvent exprimées déjà les revendications des jansénistes du XVIII<sup>e</sup> siècle et qui se termine par ces mots terribles pour l'«évêque de Rome»: «no fuera mucho que el esquadron de los obispos y hombres doctos de acá hiciera más espanto en Roma que el ejército de soldados que V.M. allá tiene». J'ai montré ailleurs que ce texte avait servi à Tavira pour la rédaction de son édit de 1799<sup>109</sup>.

Le *De Conciliis universalibus*, de Diego de Alava y Esquivel, fut aussi un livre de référence important pour tous les jansénistes. Mayans, en particulier, l'utilise à plusieurs reprises. L'épiscopalisme, l'anticurialisme étaient donc en Espagne de tradition aussi ancienne, sinon plus, que le régéralisme. Ils remontaient au moins à l'époque des rois catholiques. Il suffit pour s'en convaincre de feuilleter la *Colección diplomática* de Llorente où sont reproduits les textes suivants:

---

(107) Mayans le possédait et l'utilisa fréquemment (cf. Mestre, *op. cit.*, p. 359).

(108) *Colección...*, p. 6-18.

(109) *Tavira, op. cit.*, p. 215. L'évêque de Salamanque possédait dans sa bibliothèque les oeuvres du maître et des écrits le concernant (cf. *Ibid.*, p. 246).

— *Constituciones de la junta de arzobispos y obispos de la corona de Castilla en Alcalá de Henares en 4 de febrero de 1399 sobre la disciplina canónica que se debía observar durante el cisma pontífico.*

— *Carta del rey don Fernando V el Católico sobre abusos de la curia romana y su remedio (1508).*

— *Carta del rey don Felipe II sobre excesos de la curia romana (1556).*

— *Carta del rey don Felipe II sobre excesos de la curia romana (1582).*

Etc...

Comment ne pas évoquer aussi le célèbre *Informe* de Don Melchor de Macanaz, plus récent il est vrai (1713), mais qui reprenait les critiques formulées par les auteurs du XVII<sup>e</sup> siècle contre les abus de la Curie et les moyens d'y remédier? <sup>110</sup>.

Il ne serait pas excessif de dire que le réformisme des jansénistes espagnols est parfois teinté d'une fierté nationaliste qui s'explique sans doute par l'écrasante influence de la pensée française de l'époque. Cano, Macanaz, Mayans, Tavira: on voit comment se forge peu à peu la pensée janséniste, héritière à la fois de la tradition régaliste espagnole, du gallicanisme français et de l'esprit des Lumières européen. A. Mestre n'a pas tort de parler de «nacionalismo reformista» <sup>111</sup> dans la mesure où l'attachement au prince s'est accompagné en Espagne d'un attachement aux conciles nationaux du passé et aux théologiens de l'époque impériale, défenseurs de l'indépendance du Trône et adversaires du pouvoir romain. La tradition réformiste n'est pas née d'un coup dans l'Eglise espagnole du XVIII<sup>e</sup> siècle, elle s'affirme dès l'époque des Rois Catholiques et trouve sa première expression lors du Concile de Trente où les théologiens espagnols jouèrent un rôle de premier plan <sup>112</sup>.

---

(110) Le texte est publié par Llorente (*op. cit.*, p. 27-45). Sur Macanaz cf. M. Pelayo, *Heterodoxos*, ed. cit., t. II, p. 408 et Carmen Martín Gaité, *El proceso de Macanaz*, *op. cit.*

(111) *Op. cit.* p. 360.

(112) Cf. García Villoslada, *La reforma española en Trento*, in *Estudios eclesiásticos*, 1964, p. 69-92, 147-173, 319-340 et Pedro Guerrero *representante de la reforma española*, in *Il Concilio di Trento e la Riforma tridentina*, Actes du congrès international de Trente, Rome-Barcelone, 1965, 2 vol.

Il faudrait souligner aussi l'admiration très grande des jansénistes pour Arias Montano<sup>113</sup>. Dans la mesure où le mouvement du 18<sup>e</sup> siècle se caractérise par une volonté de revenir aux sources même de la doctrine, c'est-à-dire aux Ecritures, il trouve en ce grand savant, modèle de piété et d'humilité de surcroît, un maître incomparable dont l'influence dépasse même celle de Van Espen<sup>114</sup>. Mayans découvre l'oeuvre d'Arias Montano dans les années 1733-1739, alors qu'il est responsable de la Bibliothèque Royale. Il s'élève contre l'accusation de rabinisme proférée contre le théologien espagnol tout aussi vivement qu'il réfute l'accusation de jansénisme lancée contre Van Espen: «Estos dos dichos apasionados y sin conocimiento, *écrit-il*, me dañaron mucho porque me desengañé en Madrid siendo bibliotecario»<sup>115</sup>. Les jansénistes espagnols trouvent dans les oeuvres de Montano un écho de leurs propres préoccupations; ils y puisent le goût des études scripturaires et une doctrine morale tirée des Ecritures. Mayans possède toutes les oeuvres du célèbre théologien, et il écrit au savant P. Andrés Burriel: «De Arias Montano ya sabe V. Rma. que le tengo por hombre, no de uno, sino de muchos siglos, ingenio penetrantísimo, juicio admirable, conocimiento perfectísimo de varias lenguas y ciencias, universal en ellas, admirablemente metódico i eloquentísimo. No será canonizado, pero la Iglesia hace memoria de él el día de Todos los Santos»<sup>116</sup>. Tous les jansénisants valenciens, Assensio Sales, Pérez Bayer, Andrés Orbe, etc... partagent la même admiration; ils se prêtent les oeuvres d'A. Montano, se recommandent mutuellement telle ou telle lecture. Les autres jansénistes font de même. Lorsque Jovellanos découvre la *Biblia Regia* dans la bibliothèque du collège de San Marcos de León, il prend pieusement l'ouvra-

---

(113) Sur Arias Montano on consultera surtout le livre de Marcel Bataillon, *Erasmus y España*, México, 1966, p. 738-749.

(114) Canoniste flamand (1646-1728), défenseur des thèses jansénistes. *Ses Opera omnia* furent publiées à Paris en 1753 en 4 vol. Elles avaient été mises à l'Index dès 1713. Il fut le maître de Febronius. Cf. Nuttinck, *La vie et l'oeuvre de Zeger-Bernard Van Espen (1646-1728)*, Paris, 1970. Je reviendrai sur ce personnage très important dont il a déjà été question en passant.

(115) Cité par A. Mestre, *op. cit.*, p. 397.

(116) Cité par Mestre, *op. cit.*, p. 397.

ge et le place «de ses propres mains» sous le portrait de l'illustre éditeur, ce qui fait dire très justement à Jean Sarrailh: «autant que des imitateurs ou de simples fourriers de l'Europe, les «géants» du XVIIIe siècle veulent être des «continuateurs»<sup>117</sup>. Sempere y Guarinos cite de son côté un texte de l'université de Grenade où après avoir évoqué la mémoire du grand Cisneros les professeurs souhaitent que l'on étudie attentivement «les théologiens espagnols du 16e siècle, qui ouvrirent et suivirent le véritable chemin de la théologie et dont les oeuvres ne méritent pas l'oubli»<sup>118</sup>. Tavira, enfin, le «Coryphée du Jansénisme», éprouve une telle admiration pour A. Montano que tout le tome 8 de sa collection de manuscrits est composé d'écrits de cet auteur et de M. Cano<sup>119</sup>.

Montrer les liens qui relient le XVIIIe siècle espagnol au XVIe siècle, c'est démontrer qu'il y eut bien, au siècle des Lumières, une réaction de piété, un mouvement véritablement spirituel. C'est prouver que, même s'il n'eut pas de grands théologiens, le jansénisme espagnol fut un mouvement de renouveau spirituel. Ceux qui lui refusent toute dimension théologique ont simplement oublié qu'à côté de la théologie dogmatique existe une théologie pastorale, totalement négligée il est vrai au cours du XIXe siècle, mais qui connut au XVIIIe (et qui connaît aujourd'hui) un grand regain de vigueur<sup>120</sup>. On peut en voir la preuve dans le vaste effort que firent les hommes du XVIIIe siècle pour éditer ou rééditer les oeuvres de leurs prédécesseurs, preuve indiscutable de l'*amor intellectualis* qui les unissait à eux. Mayans fait paraître en 1782 les *Opera omnia* de Luis Vives et célèbre, dans la préface, la mémoire d'Arias Montano, Antonio Agustín et Louis de Grenade. G. M. Tomsich signale aussi les éditions de la *Lección Cristina* d'Arias Montano (Madrid, 1739 et Valencia, 1781), des *Diálogos* de L. Vives (Va-

---

(117) Cf. Sarrailh, *op. cit.*, p. 711.

(118) *Ensayo de una biblioteca española...* t. IV, p. 231-232. Cité par Sarrailh (*op. cit.*, p. 685) qui conclut: «Dès lors, puisqu'on a conscience d'avoir retrouvé la source authentique de la croyance, comment ne pas blâmer tant de cérémonies et de pompes extérieures, si éloignées de l'enseignement de l'Écriture?»

(119) Cf. *Tavira*, p. 246-247.

(120) Je reviendrai sur ce point très important dans un prochain livre.

lencia, 1788) traduits par Cristobal Corot y Peris, du *Tratado del socorro de los pobres*, du même auteur (Valencia 1781)<sup>121</sup>. Sans parler de L. de Grenade, on peut citer aussi les *Obras del Venerable Juan de Avila* (Madrid, 1792, 3 vol.); les *Obras propias y traducciones* de Luis de León (Valence 1761; Valence, 1785); le *Tratado de la vanidad del mundo*, de Diego de Estella, suivi du *Tratado del amor de Dios* (Madrid, 1775); une nouvelle traduction de l'*Imitation de Jésus-Christ*, livre de chevet des érasmistes (Madrid, 1766, Valladolid, 1789, etc...). Des faits comme ceux-ci, mis en parallèle avec les constantes références des jansénistes espagnols à Saint Paul, à Saint Augustin et au Concile de Trente prouvent l'existence d'un lien réel entre le réformisme religieux de chacune des deux époques. Certains documents mis au jour par M. G. Tomsich prouvent d'ailleurs que les livres érasmistes et les ouvrages jansénistes étaient lus en général par le même public et trouvaient accueil dans le même milieu. C'est ainsi que dans une liste de livres importés de 1786 on trouve pêle-mêle des écrits d'Arnauld, de Nicole, de Pascal et des ouvrages d'Erasmus (*Elogio de la Locura, Moral de las Epístolas de San Pablo*, etc...) <sup>122</sup>.

L'un des points sur lesquels la convergence de vues est la plus nette entre érasmistes et jansénistes est sans doute le désir de vulgariser l'Écriture sainte<sup>123</sup>. Qu'on relise le prologue de la réédition des *Nombres de Cristo* de Luis de León, écrit par le très janséniste Vicente Blasco (Valence 1770) ou les deux ouvrages de J. L. Villanueva, janséniste lui aussi, *De la lección de la sagrada Escritura en lengua vulgar* (Valencia, 1779) et *Reco-*

---

(121) *Op. cit.*, chapitre I, 6: «Nexo con el siglo XVI» (p. 70-79).

(122) *Ibid.*, 80-83).

(123) Ce n'est qu'en 1790 que l'*Índice último de los libros prohibidos* autorisa en Espagne la lecture de la Bible en langue vulgaire «con tal que sean aprobadas por la silla apostólica, dadas a luz por autores católicos con anotaciones de los Santos Padres de la Iglesia». Pourtant Felipe Bertrán avait pris un édit en ce sens dès 1782. C'est donc à un janséniste que revient l'honneur d'avoir rendu à l'Espagne l'usage de la Bible. Mais n'était-il pas bien tard? Au début du XIXe siècle on imprimait en France et en Angleterre des Bibles en castillan, et, en 1836, Georges Borrow partait «évangéliser» l'Espagne (cf. *La Biblia en España*, Madrid, Alianza editorial, 1970).

*mendación de la lectura de la Biblia en lengua vulgar* (Londres, 1827), et l'on verra que les noms de Luis de León, Bartolomé Carranza, L. de Granada, A. Montano, Vives, etc... reviennent constamment. Ces ouvrages ressuscitèrent de vieilles querelles et les controverses furent bien vite aussi vives qu'en plein XVI<sup>e</sup> siècle<sup>124</sup>. On ne saurait donc reprocher à M. G. Tomsich de trahir la vérité quand elle écrit:

«El movimiento jansenista no tiene su principio en el Agustínus; sus raíces están en los estudios que se emprendieron en Lovaina bajo el ejemplo de Erasmo, estudios críticos y analíticos de las obras de los Padres de la Iglesia y sobre todo de San Agustín... La entrada de las máximas jansenistas en España encuentra un terreno fértil, un puñado de hombres dispuestos a aceptarlas y aplicarlas porque respondían en esencia a la enseñanza y ejemplo que hallaban en las obras de sus predecesores del siglo XVI... Que estas tendencias se hayan respaldado en las prácticas regalistas y que los monarcas se hayan valido de ellas

---

(124) Villanueva lui-même s'en fait l'écho dans sa *Vida Literaria* (Chapitre XI): «Estas y otras tales cosas andaban en España de boca en boca cuando se publicó aquel decreto del santo oficio. Y como si el permitir o vedar al pueblo las versiones vulgares de la Escritura fuese artículo de fe, y no un punto de disciplina en que cabe mudanza según las circunstancias de los tiempos: y como si para juzgar del estado y de las necesidades del nuestro no bastase el juicio de los prelados y tribunales eclesiásticos, así se lamentaban de aquella providencia, como si con ella hubiese de apostatar el pueblo y separarse de la fe de Cristo.

Desde luego conocí que convenía ocurrir a estas acometidas de la ignorancia y del falso celo, persuadiendo al pueblo la seguridad con que podía aprovecharse de aquel beneficio, y rebatiendo los miedos de los que tan fáciles son en temer donde no hay por qué. Este fue el objeto y el plan de la dicha obra.

En ella me propuse demostrar que la antigua e invariable costumbre de leer el pueblo la Biblia, que duró en la iglesia por más de doce siglos, no comenzó a alterarse sino en una u otra provincia o reyno, y esto por causas externas y ajenas de la lección de la Escritura; y que no se prohibió esta lección a todos los pueblos hasta que se creyeron generales los daños... Con este motivo traté del espíritu de la misma Escritura y de los padres, y de la práctica universal de la iglesia acerca de la lección pública y privada de los libros santos en lenguas entendidas de todos, manifestando que de esta lectura no eran excluidos los hombres de negocios, ni las mujeres, ni los niños, ni los mismos infieles» (p. 100-102).

cuando les convenía es una realidad que no resta valor espiritual a este movimiento»<sup>125</sup>.

Tout au plus peut-on contester que cette influence du XVI<sup>e</sup> siècle ait été première. Il semble plutôt que l'influence française ait réveillé, ressuscité le souvenir d'Erasme. Il serait excessif de dire que seuls les jansénistes se voulurent les continuateurs des maîtres du XVI<sup>e</sup> siècle, mais c'est sans doute eux qui, par leur souci de rigueur et de fidélité aux textes, par leur soif de savoir, par leur grand sens moral furent les héritiers les plus directs de ces grands précurseurs. C'est pourquoi il est juste de considérer le jansénisme espagnol comme une résurgence de l'érasmisme et la réforme religieuse du XVIII<sup>e</sup> siècle comme un prolongement de celle du XVI<sup>e</sup> siècle.

\* \* \*

Ce renouveau spirituel est aujourd'hui volontiers étudié du point de vue de l'oecuménisme. On s'efforce de replacer le mouvement janséniste à l'intérieur de celui, plus vaste, de la Contre-Réforme. On l'étudie dans ses rapports avec la pensée tridentine d'une part et la pensée réformée d'autre part et, à travers lui, on essaye de saisir ce que, malgré tant de luttes, de drames, de condamnations et de polémiques, la Réforme et la Contre-Réforme ont eu en commun<sup>126</sup>. C'est au point que dans un récent et excellent essai de synthèse, Jean Delumeau a pu écrire que le Jansénisme «contribua au développement, encore modeste bien sûr à l'époque, d'une mentalité oecuménique»<sup>127</sup>. Le jansénisme espagnol mérite, plus qu'aucun autre peut-être, d'être étudié dans cette perspective, car l'influence des théologiens du Concile de Trente fut sans doute plus profonde en Espagne qu'ailleurs du fait que de nombreux Pères parmi les plus éminents étaient eux-mêmes espagnols. N'oublions pas non plus que c'est Charles-Quint qui insista pour qu'on abordât à

---

(125) *Op. cit.*, p. 193.

(126) Cf. en particulier Jean Delumeau, *Naissance et affirmation de la Réforme*, Nouvelle Clio n.° 30, Paris, PUF, 1965.

(127) *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Nouvelle Clio 30 bis, Paris, PUF, 1971, p. 187.

Trente les questions disciplinaires plutôt que les problèmes dogmatiques. Le Concile s'efforça de son côté de restituer plus d'autorité aux évêques et, pour le sujet qui nous intéresse et qui passionna les jansénistes, de favoriser l'accès aux Ecritures et la diffusion de la Parole. Certes, à la «Bible seule» des Réformés il opposa la «Bible éclairée par la tradition», mais, contrairement à ce qu'on a trop souvent écrit, aucune interdiction de traduire ni de lire la Bible en langue vulgaire ne fut décrétée à Trente. On exigea seulement la référence à la Vulgate «dans les leçons publiques, les disputes, la prédication et les exposés doctrinaux». Ce sont les Index de 1559 et 1564 qui proscrivirent sans nuance la lecture de la Bible en langue vulgaire. Jugeant inadmissible que «le trésor sacré des livres saints, donnés aux hommes par la libéralité souveraine de l'Esprit Saint, fût négligé», les Pères prirent dès la Ve session, un décret sur la prédication qui prouve qu'ils étaient tout aussi soucieux que les Réformés de répondre au besoin de la Parole ressenti par le peuple chrétien. Dans la XIVe session, ils revinrent sur la nécessité pour les évêques de prêcher eux-mêmes et de faire assurer la prédication dans les paroisses de leur diocèse<sup>128</sup>. Les jansénistes espagnols ne firent guère qu'exhumer ces vieux textes pour leur redonner vie. S'il est vrai que le débat théologique sur la grâce était déjà en germe dans les décrets et les silences du Concile de Trente, il est encore plus vrai de dire que l'ecclésiologie janséniste reprit au départ les vœux émis à Trente et formulés parallèlement par

---

(128) Le *Decretum de instituenda lectione sacrae scripturae* est long de quatre pages (cf. *Sacrosanctum concilium tridentinum...*, Bassani, 1842, p. 10-13. Texte français dans P. Richard et A. Michel, *Le Concile de Trente*, 2 vol. Paris, 1931-1938, tome IX de l'*Histoire des conciles* de Hefele-Leclercq). En voici deux extraits: «Evêques, archevêques, primats et autres préposés à la conduite des églises, seront tenus et obligés de prêcher eux-mêmes le Saint Evangile de Jésus-Christ. En cas de légitime empêchement, ils mettent en leurs places des personnes capables de s'acquitter utilement, pour le salut des âmes, de cet emploi de la prédication. Si quelqu'un méprise cette obligation, qu'il soit soumis à un châtement rigoureux... Les archiprêtres aussi, les curés et sous ceux qui ont obtenu, de quelque manière que ce soit, des églises paroissiales ou autres ayant charge d'âmes, auront soin, au moins les dimanches et fêtes solennelles, de pourvoir, par eux-mêmes ou par d'autres personnes capables, s'ils en sont légitimement empêchés, à la nourriture spirituelle des peuples qui leur sont commis, selon leur talent et la capacité de leurs auditeurs».

les Réformés. Jansénius et Saint-Cyran, dès les origines du Jansénisme, se situaient, nous le voyons mieux maintenant avec le recul du temps, à l'intérieur d'une grande tendance de la Réforme catholique: soucieux de ramener l'Eglise à sa pureté première<sup>129</sup> ils se défiaient des ordres religieux et désiraient redonner à l'épiscopat plus de pouvoir et de dignité. Ils célébraient, comme le feront les jansénistes espagnols, la grandeur sacrée du ministère pastoral. Ce faisant, ils se retrouvaient aux côtés des Bérulle ou Vincent de Paul, désireux, eux aussi, d'aider la hiérarchie et de lui obéir, non de passer par-dessus son autorité comme les Réguliers avaient trop tendance à le faire en se reliant directement à Rome. Il serait donc faux de dire que l'épiscopalisme fut l'apanage des jansénistes: il était défendu, quoique avec moins de vigueur, par beaucoup d'autres, et il trouvait une source relativement proche dans certains décrets du Concile de Trente<sup>130</sup>.

Sur les rapports entre l'esprit du Jansénisme et celui du protestantisme il y aurait beaucoup à dire<sup>131</sup>. Il y a, c'est certain, des différences fondamentales mais il serait faux de soutenir qu'il n'existe entre ces deux familles spirituelles aucune ressemblance. Que les jansénistes espagnols puissent être considérés à certains égards comme les héritiers de l'erasmisme et de la Réforme, on le voit dans le domaine spirituel et proprement théologique mais surtout dans celui de la discipline ecclésiastique. L'ecclésiologie janséniste est toujours plus ou moins fortement teintée de presbytérianisme et de richérisme. Cette caractéristique qui s'accroît au fil des ans est déjà perceptible chez Saint-Cyran, qui se réfère toujours à la première communauté de Jérusalem et aux «siècles d'or» de l'«Eglise primitive»<sup>132</sup> pour voir dans les prêtres de «véritables petits prélats». Bien avant les espagnols, les jansénistes

---

(129) On sait l'importance accordée par les jansénistes espagnols à ce mythe de la «discipline primitive».

(130) Pour la bibliographie sur le Concile de Trente, cf. Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, op. cit. p. 12-13.

(131) Je signale en passant qu'une partie de la famille d'Arnauld était protestante et que de nombreux «nouveaux convertis» soutinrent les appelants du XVIII<sup>e</sup> siècle.

(132) Expressions reprises textuellement par Tavira et par tous les jansénistes espagnols. La filiation apparaît donc jusque dans le vocabulaire.

français de la seconde génération développent ces thèses. L'abbé Jacques Boileau, dans son *De antiquo jure presbyterorum* (1670) exalte les droits du clergé paroissial, puis Duguet et Quesnel accentuent ces tendances richéristes<sup>133</sup>. A partir des *Réflexions morales*, Jansénisme et richérisme se trouvent liés, et l'ecclésiologie janséniste rejoint par là celle des Réformés. Dire, comme Quesnel, que le dépôt de la foi réside dans le corps entier de l'Eglise implique que la lecture de l'Ecriture sainte est pour tout le monde, que la Bible est «le lait du chrétien» et donc qu'il est dangereux «de l'en vouloir sevrer»<sup>134</sup>. Or s'il est un souci commun aux Réformés, au groupe de Port-Royal et aux jansénistes du XVIIIe siècle, c'est bien celui de l'instruction et de l'éducation. Inquiets de voir proliférer les «dévotions particulières» et se répandre les superstitions, ennemis du faste et de la déclamation, tous s'efforcent de porter remède à ces maux en recourant aux Ecritures. D'où la publication en 1667 du *Nouveau Testament de Mons* de Sacy, Nicole et Arnauld; d'où la *Grande Bible* de Sacy, publiée en 1696; d'où les ouvrages d'Arnauld *Sur la lecture de l'Ecriture Sainte* (1680) et *Défense des Versions de l'Ecriture sainte et des offices de l'Eglise en langue vulgaire* (1688). «Lorsque Mazarin qualifiait le Jansénisme de «Calvinisme rebouilli», conclut Delumeau, il avait à la fois tort et raison. Tort parce que les Augustiniens radicaux du catholicisme maintenaient les sacrements et les dogmes romains, le culte de la Vierge et des saints, le primat de l'évêque de Rome; d'autre part, conseillant le retrait du monde, ils n'exaltaient pas comme les Réformés la vocation terrestre. Mais raison, parce que Jansénistes et Protestants avaient, à quelque nuance près, même conception de la grâce et de la liberté et aussi mêmes préférences pour un culte à la fois dépouillé et accessible aux fidèles»<sup>135</sup>.

---

(133) Richer, dans son *De ecclesiastica et politica potestate libellus* de 1611 présente l'Eglise comme une vaste démocratie où l'autorité appartient à l'ensemble des fidèles qui l'ont reçue du Christ et la transmettent aux pasteurs. La juridiction souveraine revient selon lui aux évêques et l'autorité suprême aux conciles. Il refuse de reconnaître l'origine divine du pouvoir pontifical. Nous avons vu dans l'introduction de ce livre toute l'importance de ce problème du magistère.

(134) *Le catholicisme...*, *op. cit.*, p. 173.

(135) *Ibid.*, p. 190-191.

Nous le constatons à nouveau, le Jansénisme repose sur des contradictions. Prolongement de la Contre-Réforme catholique à bien des égards, il apparaît aussi comme une pensée «oecuménique» qui reprend des idées développées à Trente aussi bien que des thèses défendues par la Réforme. Aussi n'est-il pas étonnant de voir les jansénistes s'en prendre aux mauvais croyants plus qu'aux incroyants. Leur apologétique n'a rien à voir avec celle des ennemis des Lumières. Ils cherchent à lutter contre l'édulcoration progressive de la croyance et des mœurs autant et plus que contre l'hérésie ou l'impiété; ils pensent que ceux qu'on nomme communément hérétiques sont souvent de vrais chrétiens alors que les tièdes sont les vrais ennemis de la religion. Les hérétiques véritables ne sont pas pour eux, selon l'heureuse expression de Paul Hazard, «ceux qui risquent de se tromper, tout en étant de bonne foi, mais bien plutôt ceux qui, refusant de subir l'influence de Dieu, vivent comme des païens: les égoïstes, les dogmatiques, les intolérants»<sup>136</sup>. La preuve la plus manifeste nous en est sans doute fournie par le Discours XLVI paru dans *El Censor*<sup>137</sup>. L'auteur reproche aux prédicateurs de s'en prendre toujours à l'incrédulité, jamais à la superstition, de réserver leurs flèches pour l'ennemi extérieur et de ménager l'ennemi intérieur, plus dangereux encore pour la religion. Tout l'esprit du Jansénisme est là, et c'est pourquoi je crois utile de citer longuement le passage:

«Los verdaderos cristianos, los cristianos ilustrados, los que no lo son precisamente porque lo han sido sus padres, o porque quedan a los que no lo son: estoy cierto de que me crearán, y me darán las gracias, por haberme atrevido a hablar claro y libre-

---

(136) *La crise de la conscience européenne*, ed. Gallimard, col. Idées, tome III, p. 264.

(137) Le journal *El censor* parut de 1781 à 1787 et fut publié en 8 tomes. M. G. Tomsich, qui consacre un chapitre de son livre à la presse, nous dit qu'il fut le «portavoz de toda clase de reformas y del sector «jansenista» del clero español que aspiraba a la reforma de la Iglesia» (*op. cit.*, p. 117). E. García Pandavenes, écrit pour sa part dans le prologue de son édition (Barcelona, Labor, 1972): «El concepto de la religión que aquí se expresa dista mucho de las desviaciones bien conocidas de las gentes de la Ilustración. Por debajo de sarcasmos e ironías, se adivina en los editores un espíritu más bien puritano, a la manera del de los llamados jansenistas» (*op. cit.*, p. 31).

mente en unas circunstancias tan críticas, en un tiempo en que es herejía todo lo que no es una ciega deferencia a las opiniones más ridículas.

Apenas vuelvo a decirlo, oigo un sermón sin una invectiva contra las máximas del siglo ilustrado, contra la erudición de la moda, contra los filósofos del tiempo; que es decir, contra el ateísmo, y los ateístas, la incredulidad, y los incrédulos. Mas no me acuerdo, de haber oído jamás en el púlpito una sola palabra contra la superstición. Con todo, la superstición es un delito contra la religión, igualmente que la incredulidad, un vicio, que reduciéndola a meras exterioridades y apariencias la enerva, la destruye, y la aniquila con tanta más facilidad, cuanto hierde más la imaginación, tiene un acceso más fácil en los ánimos, y un apoyo más seguro en la ignorancia, y en la propensión de los más de los hombres a lo maravilloso...

Es sin comparación más común y está infinitamente más extendida, y más arraigada. En efecto, ¿en dónde están esos incrédulos? Bien puede ser que haya muchos; pero a lo menos a mí me ha sucedido con ellos lo que con los duendes. Toda mi vida anduve buscando uno de éstos, y jamás tuve la dicha de encontrarle...

Al contrario los supersticiosos se hallan por todas partes. No ya algún otro; pueblos enteros extienden ansiosamente su brazo para recoger al fin de la misa la bendición del sacerdote, que creen se les escapará sin este cuidado...

El culto debido únicamente a la majestad de Dios, se tributa a los santos, que aunque santos de Dios, y como tales dignos de nuestra veneración y nuestros cultos, al fin son criaturas, y no pueden sin superstición ser igualados a su Creador. El que se rinde vulgarmente a las imágenes ¡cuán ajeno es del espíritu con que la iglesia las venera! ¡Cuánto se mezcla de idolatría en esta mayor devoción a la Divina Pastora, que a la Peregrina, o a la Peregrina, que a la de la Leche! (138).

Les thèmes développés ici sont ceux-là même que beaucoup d'orateurs traitaient en chaire, avec plus de gravité et moins d'humour. On les retrouve également dans les colonnes du *Mercurio histórico y político* qui parut de 1750 à 1816 et qui fut

---

(138) *Op. cit.*, p. 82-83.

la cible des attaques ultramontaines à cause de l'accueil extrêmement favorable qu'il fit aux thèses de Ricci et du synode de Pistoia dans les années 1780-1790 (138 bis).

\* \* \*

Soucieux de procéder à un véritable *aggiornamento* de l'Eglise afin de rendre à la religion la place et l'audience qu'elle perdait peu à peu dans la société, désireux en un siècle qui perdait le sens du sacré de sauver ce qui fait l'essence de la religion, les jansénistes, pourtant si soucieux de réformes, de modernisation, de renouveau et d'adaptation aux exigences du temps, se sont vite trouvés en contradiction avec les tendances et les goûts de leur siècle et en butte aux critiques venues de l'extérieur comme de l'intérieur de l'Eglise. Les premiers jansénistes français s'étaient trouvés, pour des raisons bien différentes il est vrai, dans une situation à peu près semblable: Le Jansénisme de Port-Royal par son anti-humanisme, par son strict théocentrisme augustinien allait à l'encontre de tout le courant issu de la Renaissance; le jansénisme espagnol, bien qu'il fût plutôt une sorte d'humanisme, se rattachait éperdument lui aussi «à un passé dont la pensée officielle de l'Eglise, même si elle continuait à en affirmer la légitimité et la valeur, se détachait dans une large mesure»<sup>139</sup>. Cela signifie-t-il que, champion d'une cause perdue d'avance parce qu'inactuelle, il ait abouti toujours et partout, à courte comme à longue échéance, à un échec complet? Dans le domaine théologique et moral c'est certain: le pessimisme, l'individualisme, défendus par le groupe de Port-Royal et dont le second jansénisme hérita n'ont guère fait école: le catholicisme moderne est tout imprégné de molinisme. La victoire sur la Compagnie de Jesus fut donc une victoire à la Pyrrhus, au demeurant fort éphémère. En Espagne, l'affaire des dispenses ma-

---

(138 bis) Le numéro d'Avril 1782 reproduisait une *Instruction Pastorale sur la dévotion au sacré-Coeur* publiée par Ricci en Juin 1781. Celui d'avril 1787 donnait d'amples nouvelles sur les sessions du synode de Pistoia, traduites sans doute des *Anales eclesiásticos* de Florence. Pour plus de détails, voir Tomsich, *op. cit.*, p. 134-141.

(139) La phrase est de L. Cognet, qui l'applique au premier jansénisme français (*Le jansénisme, op. cit.*, p. 126).

trimoniales se solda par un échec et fut suivie d'une vive réaction ultramontaine<sup>140</sup>. Urquijo destitué, la bulle *Auctorem fidei* (1794) qui condamnait le synode de Pistoie et que Godoy n'avait jamais laissé promulguer, fut approuvée par un décret du 10 décembre 1800 particulièrement sévère pour les jansénistes. La doctrine ultramontaine, si longtemps tenue en échec, triomphait soudain par la volonté même du roi, ce qui ne laisse pas d'être assez piquant. La réaction qui commençait devait conduire à la déclaration de l'infailibilité pontificale en 1870.

Fondé sur des contradictions fondamentales, le jansénisme français était d'avance condamné à échouer. «Dans le domaine des objectifs conscients, écrit L. Cognet, Port-Royal et le jansénisme aboutissent à un échec total»<sup>141</sup>. Déchiré entre la passé et l'avenir, l'attachement au présent et le désaccord avec le présent, il se situait d'emblée dans le tragique, témoignant sans espoir d'une vérité qui n'avait plus cours: ce fut sa folie, sa grandeur et sa faiblesse. A court et moyen terme, l'Histoire ne lui a pas donné raison. Étudiée d'un point de vue sociologique, son histoire ne présente pas une courbe différente. R. Taveaux l'a dit fort bien, «le jansénisme a contribué à développer l'individualisme, la morale de la conscience, le libéralisme. Ces valeurs répondaient à l'idéal politique de la bourgeoisie et il a trouvé dans cette classe son support sociologique. Le jansénisme a rejeté par contre, et souvent avec violence, les valeurs bourgeoises fondées sur la seule recherche du bonheur temporel, sur la réussite terrestre et l'accumulation des biens. Ses interdits rigides, renouvelés de l'argumentation scolastique, à l'égard du prêt à intérêt, l'ont dressé contre le monde capitaliste. Ainsi, proche de la bourgeoisie par ses aspirations politiques, il s'est éloigné d'elle par son idéal social: ces ruptures contribuent à expliquer les incertitudes, les tâtonnements et finalement l'effacement du mouvement janséniste à la fin du XVIIIe siècle»<sup>142</sup>.

En Espagne, l'échec de l'offensive janséniste<sup>143</sup> coïncide avec

---

(140) Cf. *Tavira, op. cit.*, ch. XI., La réaction ultramontaine et le procès des jansénistes (1799-1801).

(141) *Le Jansénisme, op. cit.*, p. 125.

(142) *Jansénisme et politique, op. cit.*, p. 49-50.

(143) Cf. *Tavira*, chapitre IX.

celui des Lumières. Il correspond très exactement, dans le domaine religieux, à ce que Julián Marías a appelé «La España posible en tiempo de Carlos III» dans le livre où il décrit «lo que España podía realmente ser, lo que algunos no quisieron que fuera, lo que ciertas fuerzas muy determinadas sofocaron e hicieron abortar, sustituyéndolo encima en la memoria de los españoles posteriores por la imagen falsa de algo que nunca existió» (le mythe janséniste, le mythe philosophique, le mythe maçonnique, etc...) <sup>144</sup>. La réaction ultramontaine fut en fin de compte un retour à la «thibétisation» de l'Espagne. A nouveau, tout ce qui procédait de sources étrangères fut condamné comme hétérodoxe par la xénophobie des autorités: Ce qui n'était pas espagnol fut considéré comme hétérodoxe. Le jansénisme espagnol fait partie de cet «algo que no se logra» dont parle Julián Marías et dont il nous dit très justement: «no se le debe juzgar por lo que parecen sus «resultados» y no lo son, sino más bien las consecuencias de su sofocación» <sup>145</sup>.

A regarder la façon dont évolue aujourd'hui l'Eglise dans sa vie, son organisation et ses croyances, on se prend pourtant à penser que le Jansénisme n'a peut-être pas livré que des vains combats, que ses échecs ne sont peut-être pas définitifs, qu'il retrouve pour l'homme du XXe siècle une valeur d'actualité et que dans une certaine mesure il a, très à l'avance, préparé la voie aux réformes présentes. Les préoccupations des croyants d'aujourd'hui rejoignent certaines de celles des jansénistes d'autrefois: on les voit éprouver des réticences de plus en plus grandes à l'égard du centralisme romain, souhaiter une démocratisation de l'Eglise, appeler de leurs vœux des conciles et des synodes, préconiser un culte dépouillé, le retour aux Ecritures, le renoncement aux pratiques vaines ou superstitieuses, etc... Il n'est pas jusqu'à l'oecuménisme, l'aspiration majeure de toute la chrétienté moderne, qui n'apparaisse en filigrane dans la pensée janséniste. Vieillot par certains côtés (régalisme), dépassé parfois (épiscopalisme), le Jansénisme semble en d'autres occasions, sur d'autres points, étrangement moderne, ou, comme on dit au-

---

(144) *La España posible en tiempo de Carlos III*, Madrid, Sociedad de estudios y publicaciones, 1963, p. 233.

(145) *Ibid.*, p. 20.

jourd'hui, «actuel». Sans doute est-ce qu'aux époques où elle se sent particulièrement menacée (au 16e siècle, au 18e siècle, au 20e siècle), la religion cherche toujours son salut dans une radicalisation de sa pensée qui, loin d'être toujours «stérilisante» ou «purement négative» comme on le dit souvent du Jansénisme, est propre au contraire à susciter le renouveau et le raffermissement de la foi. Les conclusions auxquelles aboutissent les spécialistes du jansénisme français et italien rejoignent sur ce point les nôtres. Il est significatif, par exemple, qu'Antoine Adam ait publié son livre *Du mysticisme à la révolte*<sup>146</sup> dans la collection «L'histoire sans frontières» qui se propose d'offrir une explication du présent et qu'il en achève la préface par ces lignes: «Histoire émouvante. Histoire vivante aussi, et dont les rapports avec l'actualité contemporaine sont d'une évidence frappante. La crise janséniste préfigure une autre crise, qui se déroule sous nos yeux... Le jansénisme n'est pas une vieille histoire. Il est présent dans le monde de notre temps». Pour l'Italie, on sait que Maurice Vaussard a consacré tout un petit ouvrage à montrer le rôle joué par le *jansénisme et le gallicanisme aux origines du Risorgimento*<sup>147</sup>. Le jansénisme espagnol du XVIIIe siècle ne fait pas exception et cela nous autorise à voir en lui l'expression d'un mouvement aux dimensions européennes qui aboutit un peu partout au même échec à court terme sans que pourtant son influence à long terme puisse être mise en doute.

\* \* \*

Nous avons tenté de montrer l'unité et la diversité du Jansénisme et nous avons, chemin faisant, distingué plusieurs jansénismes: politique, théologique, moral, administratif, etc... Nous avons vu que le Jansénisme est tout à la fois une théologie de la grâce, une morale de la rigueur, une ecclésiologie et une mentalité d'opposition. Nous avons vu que se mêlent en ce vaste mouvement des courants aussi divers que le régéralisme, le conciliarisme, l'épiscopalisme, le gallicanisme, l'hispanisme, le pres-

---

(146) Paris, Fayard, 1968.

(147) Paris, Letouzey et Ané, 1959.

bytérianisme, le catholicisme, éclairé, Il est à la fois le fils et l'ennemi de la pensée du siècle. En lui se retrouvent des influences non seulement diverses mais opposées et c'est ce qui explique ses contradictions. «Il n'est, pour ainsi dire, pas une thèse soutenue par un janséniste, écrit L. Cognet, à laquelle on ne puisse opposer une thèse contraire soutenue par un autre janséniste»<sup>148</sup>. Ce sont ces contradictions, ces déchirements, discernables dès les origines qui le caractérisent le mieux et contribuent à faire son unité. Certes, le Jansénisme pris dans son ensemble est un «exemple éminent des modifications radicales qu'une idée peut recevoir en se développant dans le temps»<sup>149</sup>: il fut d'abord une mystique puis une théologie et enfin un mouvement de masse. Mais cette mystique inclut dès les origines une politique en sorte que l'évolution du Jansénisme s'est faite sans solution de continuité. C'est pourquoi je me suis attaché à montrer combien le second jansénisme est lié au premier par des liens étroits et comment, par là-même, le jansénisme espagnol dérive en partie de celui de Port-Royal<sup>150</sup>: il lui emprunte au moins une psychologie, une conception de l'homme, une morale et un style de pensée. S'il renonce à sa métaphysique de la chute et à sa théologie de la grâce il hérite de son sens de l'absolue puissance de Dieu. Il est donc légitime d'appeler jansénistes les catholiques éclairés du XVIIIe siècle qui, en Espagne, furent toujours «foncièrement catholiques avant d'être éclairés»<sup>151</sup>.

Mais on ne saurait confondre dans un même lot des hommes qui appartiennent à des familles intellectuelles ou spirituelles distinctes. Nous avons marqué au contraire les variations synchroniques et diachroniques du Jansénisme, souligné les significations simultanées ou successives données au XVIIIe siècle à ce terme. Il n'y a pas de jansénisme «pur et simple» comme l'écrit E. Appolis. Le Jansénisme est en réalité, comme dit plus justement M. Défourneaux «un composé d'ingrédients divers dont le dosage diffère singulièrement selon les individus et les

---

(148) *Op. cit.*, p. 123.

(149) A. Adam, *op. cit.*, p. 7.

(150) Vaussard souligne la même filiation dans ses études sur le jansénisme italien.

(151) Appolis, *Les jansénistes espagnols*, *op. cit.*, p. 249.

circonstances»<sup>152</sup>. Faute d'un véritable corps de doctrine, il est même difficile de distinguer avec E. Appolis les «jansénistes» des «jansénisants». Les Actes du synode de Pistoie (1786) ne peuvent servir de texte de référence en la matière car, comme le note encore M. Défourneaux, il est difficile de parler de «jansénisme pur et simple» à propos d'un ouvrage où se trouvent associées à la pensée de Quesnel les maximes les plus extrêmes de l'épiscopalisme, du richérisme et du réganisme, et où en définitive «chacun peut trouver son compte»<sup>153</sup>.

La cohésion interne du groupe ne procède pas de sa doctrine. Elle tient à des dispositions psychologiques communes, à un état d'esprit partagé par tous. Elle se définit aussi, négativement, par une série de refus et d'oppositions (à Rome, à l'Inquisition, aux Jésuites, etc...) et par l'hostilité que témoignent à tous ceux qui s'y rattachent les éléments conservateurs et ultramontains. On ne peut de ce point de vue qu'accepter la définition proposée par Ceyssens dans son article *Le Jansénisme, considérations historiques préliminaires à sa notion*: «Je considère le jansénisme comme un mouvement de réforme, théorique et pratique, issu de la Contre-Réforme septentrionale (dont par ailleurs il fait partie), réactionnaire vis à vis de l'antijansénisme, lequel m'apparaît comme un mouvement semblable, mais progressif, né plutôt de l'humanisme méridional»<sup>154</sup>. Il est vrai que le Jansénisme se définit comme le contraire de l'antijansénisme et que l'étude de ce dernier, ébauchée seulement pour ce qui concerne l'Espagne, est une condition nécessaire de la connaissance du premier<sup>155</sup>. L'un et l'autre sont devenus peu à peu des partis, «avec un esprit propre qui ne leur permettra plus jamais d'être entièrement d'accord sur aucun point»<sup>156</sup>. Il est donc impossible de les étudier indépendamment l'un de l'autre.

---

(152) *Jansénisme et réganisme...* article cité, p. 165.

(153) *Ibid.*, p. 169. Sur l'accueil fait en Espagne aux Actes du synode de Pistoie, voir M. G. Tomsich, *op. cit.*

(154) *In Nuove ricerche storiche sul giansenismo, Analecta gregoriana*, tome 71, 1954, p. 28. C'est nous qui soulignons.

(155) En dehors du livre de Javier Herrero déjà cité il faut signaler les études du P. Miguel Batllori sur les jésuites expulsés d'Espagne. Voir *La Cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos, 1767-1814*, Madrid, Gredos, 1966.

(156) Ceyssens, *op. cit.*, p. 28.

## CHAPITRE III

### L'INFLUENCE ETRANGÈRE EN MATIÈRE RELIGIEUSE DANS L'ESPAGNE DU XVIII<sup>e</sup> SIÈCLE

*Les catalogues de quelques bibliothèques privées (Olavide Tavira - Meléndez Valdés - Jovellanos) - Les documents inquisitoriaux - L'influence italienne - Les canonistes flamands (Van Espen, Opstraet, Le Plat, Van Est).*

Après avoir tenté de déterminer les composantes du jansénisme espagnol, nous voudrions apporter une contribution à l'étude des sources du mouvement. Quelle que soit l'importance de l'influence exercée par les auteurs espagnols du XVI<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> siècle, il est certain que la lecture des livres étrangers joua un rôle décisif dans l'élaboration de la pensée janséniste.

L'influence étrangère en Espagne au XVIII<sup>e</sup> siècle nous est connue par quantité d'ouvrages, mais on l'a rarement étudiée dans le domaine religieux où elle a pourtant été de toute première importance. P. J. Guinard a publié dans le *Bulletin Hispanique* une lettre écrite en 1763 par Antoine Boudet, imprimeur à Paris, alors en voyage en Espagne, intitulée *Lettre à Monsieur de Bombarde sur l'imprimerie et librairie d'Espagne*

et de Portugal<sup>1</sup>. L'auteur du document constate que l'Espagne est, en ce qui concerne les livres, tributaire de l'étranger: «Les livres en latin et ceux même en espagnol (les uns et les autres presque tous de théologie et de droit) lui viennent d'Italie, de Suisse, de Genève et de Lyon». Cette seule phrase prouve à la fois que les ouvrages de philosophie et de droit étaient ceux qui se lisaient le plus dans l'Espagne des années 60 et que tous ou presque venaient de Suisse, d'Italie ou de France. C'est dire combien l'étude de l'influence étrangère s'impose en matière religieuse plus qu'en aucune autre peut-être. Boudet explique pourquoi les Espagnols écrivent peu et publient peu; il voit à cela des raisons d'ordre économique, politique et religieuse: manque d'argent, de moyens techniques, de liberté aussi. Il déplore la «rareté des écrivains», la «stérilité des lettres en Espagne», qui pousse les esprits assoiffés de culture à commander et à lire les ouvrages venus d'ailleurs. Ce témoignage, même s'il est quelque peu entaché de chauvinisme, vaut d'être retenu.

Beaucoup de jansénistes d'Espagne n'eurent sans doute connaissance des ouvrages étrangers que par l'intermédiaire des *Nouvelles Ecclésiastiques* dont on ne saurait trop souligner le rôle qu'elles ont joué dans la diffusion des idées religieuses. Ce journal, organe clandestin des jansénistes français, commença à paraître le 28 février 1728 et parut à peu près sans interruption jusqu'en 1803. Il assurait la liaison entre tous les appelants et les renseignait sur tout ce qui pouvait les intéresser: décès, arrestations, publications, perquisitions, etc... Le ton polémique en rend souvent la lecture pénible, mais les *Nouvelles*, malgré leur partialité, sont remarquablement documentées et utilisent des informations qui se révèlent le plus souvent exactes. Elles constituent pour l'histoire religieuse du XVIII<sup>e</sup> siècle une source de toute première valeur dont on est loin d'avoir tiré toute la substance<sup>2</sup>. En Italie, elles eurent leur pendant avec les *Annali*

---

(1) Cf. *Le livre dans la péninsule ibérique au XVIII<sup>e</sup> siècle* in *Bulletin hispanique*, 1957, p. 176-198.

(2) En dehors de l'utilisation qui en est faite par la plupart des historiens je signale l'ouvrage de J. Mavinga, *Les Nouvelles Ecclésiastiques*, Maersfoort 1925, et l'article de B. Plongeron: *Une image de l'Eglise d'après les Nouvelles Ecclésiastiques, 1728-1790* in *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, 1967, tome LIII n.° 51, p. 241-268. Les *Nouvelles* se composent

*Ecclesiastici* qui prirent la relève del *Novelle Letterarie* en 1780 et furent rédigées par des amis de Ricci, les abbés Follini, Banchieri et Fossi. Toute connaissance du jansénisme espagnol passe par l'étude des *Nouvelles* que de nombreux prélats recevaient et qui fut le véhicule ordinaire des «Lumières» dans les milieux ecclésiastiques.

Mais, pour savoir ce qui se lisait en Espagne et ce qui par conséquent a pu exercer quelque influence, nous disposons aussi de certains catalogues de bibliothèques privées. Nous en possédons certes bien peu, mais ils n'en ont que plus de valeur. M. Défourneaux en a utilisé un certain nombre dans sa célèbre étude sur *L'Inquisition espagnole et les livres français au XVIIIe siècle*<sup>3</sup>: le *Catálogo de los autores de quienes yo tengo o todas sus obras o parte de ellas*, du P. Sarmiento; le catalogue de la bibliothèque d'Olavide, publié en annexe de la thèse sur Don Pablo<sup>4</sup>; l'inventaire des livres de Floridablanca établi lors du procès qui fut intenté en 1792; une liste de livres interdits soumise à l'Inquisition en 1779 par la veuve du marquis de la Cañada; l'inventaire de la bibliothèque du marquis de la Romana (1761-1811); celui de la bibliothèque de Meléndez Valdés, et deux catalogues de la Bibliothèque de l'Université de Salamanque, celui de la *Biblioteca Clásica salmantina* (4 vols. ms.) et celui de la Bibliothèque du Collège des jésuites de la ville.

Ces catalogues ne sauraient suffire, bien entendu, à nous renseigner sur la «densité de circulation» de tel ou tel livre au XVIIIe siècle<sup>4 bis</sup>. Du moins le retour régulier de certains titres ou auteurs permet-il de supposer que nous avons affaire à un

---

de 32 vol. Il existe une *Table raisonnée et alphabétique depuis 1728 jusqu'en 1760* (Anonyme), s.l. 1767-1768, 2 vol.; une *Table alphabétique des années 1761-1790* (reliée avec l'année 1790) et une *Table manuscrite pour les années 1790-1803* due à l'oratorien Rondeau (Bibl. de la société de Port-Royal, Paris).

(3) Paris, PUF, 1963, voir notamment p. 146-147.

(4) *Pablo de Olavide ou l'afrancesado (1725-1803)*, Paris, PUF, 1959, p. 476-491.

(4 bis) Il faudrait consulter aussi les inventaires de libraires de l'époque, notamment ceux des libraires français de Cadix, ainsi que les annonces d'imprimeurs publiées dans la *Gazeta*.

ouvrage connu, voire apprécié par les lettrés de l'époque. Il y a là un indice, un élément d'appréciation qu'on ne saurait négliger. Un survol, même rapide, des documents cités suffit à montrer combien les écrits des gallicans et des appelants français étaient alors à la mode. Un homme comme Olavide, qui n'a rien d'un janséniste, possède de nombreux ouvrages qui figurent aussi dans les bibliothèques de jansénistes aussi notoires que Tavira, Meléndez Valdés ou Jovellanos<sup>5</sup>: *La Bible* dans la version de Sacy avec des notes tirées du *Commentaire de Dom Calmet*, des *Histoires du Concile de Trente*, *l'Apologie pour M. Arnauld* de l'abbé Renard (1644), les *Essais de morale* de Nicole (1741-1755, 18 tomes sur 25), les *Mémoires sur les libertés de l'Eglise gallicane* de E. Mignot (Amsterdam 1753), les *Institutions du droit ecclésiastique* de Cl. Fleury (ed. 1767), et divers ouvrages d'inspiration regaliste touchant la puissance ecclésiastique ou les droits de la Couronne, comme les *Droits des souverains touchant l'administration de l'Eglise* de R. Le Vayer (1754) ou *De l'autorité du roi* du même auteur (ed. 1751). Olavide possède aussi la *Table raisonnée des Nouvelles Ecclésiastiques* (1728-1760), un *Recueil sur la Constitution Unigenitus* en 7 tomes et un *Recueil des diverses difficultés proposées par les théologiens de France contre la Constitution Unigenitus*<sup>6</sup>. Cela donne déjà la mesure de la diffusion très large des idées jansénistes dans les milieux éclairés de l'Espagne du XVIIIe siècle. Cette idée se trouve confirmée par l'étude des autres catalogues que nous possédons, ceux des bibliothèques de trois jansénistes célèbres, liés entre eux de surcroît par des liens d'amitié: Tavira, Meléndez Valdés et Jovellanos.

Tavira possédait une collection de manuscrits dont j'ai publié le catalogue intégral<sup>7</sup> et dont je rappelle ici l'essentiel:

1 — Table des *Dissertations sur les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, du P. Calmet.

---

(5) «Notons l'importance relative des ouvrages d'inspiration janséniste et le fait qu'ils reflètent moins l'aspect théologique du débat sur la grâce que les tendances gallicanes du jansénisme parlementaire» (Défourneaux, *Pablo de Olavide*, *op. cit.*, p. 68).

(6) Cf. P. de Olavide, *op. cit.*, p. 479-481.

(7) *Tavira*, *op. cit.*, p. 243-250.

2 — Notice sur les *Oeuvres* de Bossuet, Gerson, Erasme, etc...

3 — Index de la *Collection générale des Conciles d'Espagne* du Cardinal Aguirre.

4 — Index de *l'España sagrada*, du P. Flórez.

5 — Notice sur les *Oeuvres* de Van Espen, d'après l'édition de Louvain de 1753.

6 — *Lettres* du P. Vázquez, Général de Agustins.

7 — Documents concernant Van Espen et le Concile de Pistoie.

8 — Ecrits concernant Macanaz, M. Cano, A. Montano.

9 — *Compendio histórico de la Iglesia de Utrecht*, traduito por el P. Roca.

10 — Censure de la traduction de la *Defensa de la declaración del clero galicano* de Bossuet.

Passons à Meléndez Valdés. G. Demerson a publié dans sa thèse une liste des ouvrages que le poète avait lus avant 1780 Elle comprend notamment:

11 — Bossuet, *Oeuvres* (complètes?).

12 — Domat, *Oeuvres*, Paris 1717, 1 vol.

13 — Fleury (abbé), *Discours sur l'histoire ecclésiastique*.

14 — Montano (Arias), *Paráfrasis de los Cantares*.

15 — Pascal, *Pensées*.

16 — Racine (Louis), *La Religion*.

17 — Selvagio, *Instituciones*.

18 — Van Espen, *Derecho eclesiástico*.

G. Demerson publie également un catalogue alphabétique de la bibliothèque de Meléndez Valdés où nous trouvons, parmi beaucoup d'autres, les titres suivants:

19 — Arnauld (Antoine) et Lancelot (Claude), *Grammaire générale de Port-Royal*, Paris, 1769, 1 vol.

20 — *Biblia sacra vulgatae editionis sexti V et clementis VIII cum notis* J. B. Du Hamel, Madrid, Ibarra, 1780, 2 vol.

---

(8) *D. Juan Meléndez Valdés et son temps*, Paris, Klincksieck, 1961, p. 53-56. Je me contente pour l'instant de citer les ouvrages; je montrerai ensuite l'importance de chacun d'eux et je donnerai les références exactes. J'utilise une seule et même numération pour tous les livres cités dans ce chapitre pour faciliter les renvois et les références.

- 21 — Bossuet, *Del conocimiento de Dios y de sí mismo...*  
trad. por A. Ruiz de Piña, Madrid, 1781, 1 vol
- 22 — Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, Paris,  
1764, 2 vol.
- 23 — Domat (Jean), *Les lois civiles dans leur ordre natu-  
rel*, Paris, 1773.
- 24 — Duguet (Abbé), *Institution d'un prince*, Londres,  
1750, 4 vol.
- 25 — *Ensayo histórico sobre los privilegios de los regula-  
res*, Venecia, 1769.
- 26 — Van Espen, *Oeuvres complètes (en latin?)*, Louvain,  
1753, 5 vol.
- 27 — Febronio, *De statu ecclesiae et legitima protestate  
romani pontificis*, Bullioni, 1769, 1 vol.
- 28 — Fleury (Claude), *Histoire ecclésiastique*, Nîmes, 1759,  
25 vol.
- 29 — Fleury (Claude), *Opuscules*, Nîmes, 1750, 5 vol.
- 30 — Héricourt du Vatier (Louis de), *Les Lois ecclésiasti-  
ques de France dans leur ordre naturel, et une analyse des li-  
vres de droit canonique, conférés avec les usages de l'Eglise gal-  
licane*, Paris, 1771?
- 31 — Lamy (Bernard), *Apparat de la Bible, ou Introduc-  
tion à la lecture de l'Écriture Sainte, traduit du latin par l'abbé  
de Bellegarde*, Lyon, 1773.
- 32 — Lamy (Bernard), *Apparatus biblicus, sive Manuduc-  
tio ad sacram scripturam tum clarius, tum facilius intelligen-  
dam* (s.l.n. d.)
- 33 — Lancelot-Lemaistre de Sacy, *Le jardin des racines  
grecques, mises en vers français*, Paris, 1740.
- 34 — Lancelot (Claude), *Méthode grecque de Port-Royal*,  
2 vol.
- 35 — Lancelot (Claude), *Méthode latine de Port-Royal*, Pa-  
ris, 1771, 2 vol.
- 36 — Marca (Pierre de), *De concordia sacerdotii et Imperii  
seu de libertatibus Ecclesiae gallicanae libri-VIII*, Naples, 1771,  
4 vol.
- 37 — Mésenguy (abbé François-Philippe), *Abrégé de l'his-  
toire et de la morale de l'Ancien Testament*, Paris, 1770.
- 38 — Mésenguy, *Exposition de la doctrine chrétienne*, Pa-  
ris, 1767, 4 vol.

39 — *Misale romanum ex decreto sacrosancti Concilii tridentini*, Madrid, 1769.

40 — Montano (Arias), *Rhetoricum libri IIII*, Valencia, 1775.

41 — Muratori, *La Filosofia Morale*, Naples, 1737.

42 — Muratori, (Ludovico Antonio), *Della publica felicità*, Lucca, 1749.

43 — Pascal, *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets*, 2 vol. (s. l. n. d.)

44 — Pie V, *Catechismus Concilii Tridentini* (multiples éditions).

45 — Racine (Louis), *La religion, poème*, Paris, 1773.

46 — *Recherches sur l'état monastique ecclésiastique*.

47 — Selvagio (Juan Lorenzo), *Antiquitatum christianarum institutiones*, Madrid, 1772-1780, 2 vol.

48 — Selvagio, *Institutiones canonicas*, Madrid, 1778, 2 vol.

49 — Thomassin (Louis de), *De antiqua et nova ecclesiastica disciplina circa beneficia et beneficiarios*, Venise, 1766, 3vol.

50 — Vives (Luis), *De disciplinis libri doce*, Naples, 1764.

La bibliothèque de Meléndez Valdés comptait 56% d'ouvrages en français. Les ouvrages religieux y tenaient la troisième place par le nombre, après les livres philosophiques ou historiques mais avant les livres de littérature ou de droit. (44 titres sur 352). On y dénombrait 28 auteurs français ou étrangers pros crits par l'Inquisition. La licence obtenue en 1779 permettait au poète de les lire, exception faite pour ceux qui étaient rangés dans la première classe (Bayle, Hélivétius, Marmontel, Condillac, etc...). Point d'oeuvres antireligieuses ou grivoises, remarque G. Demerson, mais dans le domaine religieux, que d'oeuvres compromettantes. D'un côté, bien sûr, Meléndez possède la *Vulgate*, le *Missel* et le *Catéchisme du Concile de Trente*. Il lit aussi les théologiens du XVI<sup>e</sup> siècle: A. Montano, Luis Vives. Des écrivains de Port-Royal (Arnauld, Lancelot, Lemaistre de Sacy) il ne détient que les ouvrages scolaires, mais n'oublions pas qu'il s'agit de la bibliothèque d'un jeune professeur, presque d'un étudiant. Pourtant, à côté de ces livres «inoffensifs» il en est de moins «recommandables», ceux des jansénistes français (Duguet, Pascal) ou italiens (Muratori), ceux des gallicans, des appelants et des régalistes d'outre-Pyrénées, les Bossuet, Fleury, Lamy, Mésenguy, Thomassin, etc.... Plusieurs ouvrages anony-

mes, tels l'*Ensayo sobre los privilegios de los regulares* (n.º 25) ou les *Recherches sur l'état monastique ecclésiastique* (n.º 46) montrent par ailleurs que le poète appartenait au groupe de ceux qui n'avaient guère de sympathie pour les réguliers, considérés comme des suppôts de Rome et des ennemis des Lumières.

Jovellanos avait des lectures tout à fait semblables. Lucienne Domergue a retrouvé le catalogue de la Bibliothèque de l'*Instituto de Estudios Asturianos*<sup>9</sup> et elle vient de le publier<sup>10</sup>. Mais cet inventaire fut rédigé en 1796 à la demande de l'Inquisition et expurgé pour la circonstance, ce qui lui enlève une grande partie de son intérêt. Jovellanos, qui possédait une licence personnelle pour lire les livres prohibés, conservait vraisemblablement chez lui les livres dangereux ou susceptibles d'alarmer les inquisiteurs: il ne laissa à l'Institut que les oeuvres techniques ou anodines. Très peu de livres philosophiques ou religieux, donc: 26 au total, et de peu d'intérêt pour nous. Seuls méritent d'être mentionnés ici:

51 — *Biblia latina vulgata*, (Ed. Felipe Scio de San Miguel, Valencia, 1791-1793, 10 vol.).

52 — Bossuet, *Discurso sobre la historia universal, traducido por Andrés de Salcedo y Miguel Joseph Fernández*, Madrid, 1767-1769, 3 vol.

53 — Fleury (Claude) *Catecismo histórico, traducido por Fr. Juan Interián de Ayala*, Madrid, 1793, que Jovellanos commente avec ses élèves tous les samedis après-midi, en alternance avec le *Catéchisme* de Pouget (*Diarios*, t.I., p. 453).

Le *fiscal* ne relèvera qu'une seule oeuvre condamnée par l'Index, celle de Pufendorf, mais il refusera néanmoins la licence demandée. L'Inquisition, à l'époque, était peu portée à la clémence: les récents événements de France, ses démêlés avec les universitaires, l'affaire de la Loi Agraire la disposaient assez mal à l'égard de Jovellanos et de l'*Instituto*.

Ce catalogue, dressé pour les besoins de la cause, ne nous renseigne donc guère sur ce que pouvaient être les lectures de Jovellanos. Regardons, par comparaison, l'*Indice bibliográfico general* que Julio Somoza a publié dans le tome III des *Diarios* et qui contient la plupart des titres auxquels l'écrivain fait allusion

---

(9) *Archivo Histórico Nacional*, Inquisición, leg. 3279.

(10) *Les démêlés de Jovellanos avec l'Inquisition*, Oviedo, *Textos y estudios del siglo XVIII*, n.º 2, 1971.

dans son *Journal*<sup>11</sup>. Il s'agit d'ouvrages sinon «bien plus compromettants», comme l'écrit L. Domergue avec quelque excès, du moins plus orientés:

54 — Calmet, *Commentarius litteralis in omnes libros Veteris et Novi Testamenti*, Venise, 1754-1756, 10 vol.

55 — Arnauld, *La perpétuité de la Foi touchant l'Eucharistie*, Paris, 1681-1782, 6 vol.

56 — Tamburini, *Vera idea della santa sede*.

C'est peu. Mais les *Darios* furent écrits en des circonstances pénibles qui invitaient Jovellanos à la prudence. Les sursauts de franchise sont donc relativement rares à cette époque. C'est dans les écrits pédagogiques que Jovellanos signale le plus clairement les auteurs qu'il préfère, et c'est là qu'il faut se reporter. Dans le brève *Instrucción que dió a un joven teólogo al salir de la Universidad*, écrite à Bellver<sup>12</sup>, il recommande la lecture de la Bible, des décrets des conciles oecuméniques et nationaux (dans la collection de Loaysa et Villanuño), de Melchor Cano, des canonistes (et en particulier de Selvagio)<sup>13</sup>, des ouvrages de Calmet, Lamy, Bossuet, Fénelon, Fleury, Bergier, Massillon, les meilleurs selon lui pour former de vrais théologiens<sup>14</sup>. Dans son grand *Reglamento para el colegio de Calatrava* il cite aussi les livres qui lui semblent contenir la plus saine doctrine. Les voici dans l'ordre où ils se présentent (je ne retiens que ceux qui intéressent l'histoire du Jansénisme et je complète éventuellement les références données par Caso González dans son excellente édition du *Reglamento*):

57 — *Biblia Vulgata*, ed. Du Hamel, Madrid, 1767.

58 — Lamy (Bernard), *Apparatus Biblicus...* (déjà cité).

59 — Calmet (Augustin), *Commentarius litteralis...* (déjà cité).

60 — P. Wiest, *Prenociones al estudio de la Teología revelada* (?)<sup>15</sup>.

---

(11) *Instituto de Estudios Asturianos*, Oviedo, 1956, p. 67-84.

(12) *Obras de Jovellanos*, B.A.E., tome XLVI, p. 277-278.

(13) «Ninguno se dirá tampoco teólogo que no sea canonista». (*Ibid.*)

(14) «¿De qué sirven a la Iglesia ni al Estado estos que llaman teólogos sólo porque son buenos esgrimidores de escolástica?» (*Ibid.*)

(15) Je signale par (?) les éditions dont je n'ai pas pu retrouver les références exactes.

- 61 — Durand de Maillane, *Institutiones ecclesiasticas* (?).
- 62 — Berti (Juan Lorenzo), *Historia ecclesiastica sive Dissertationes historicae*, Florence, 1753.
- 63 — Berti (J. L.), *Ecclesiasticae historiae Breviarium*, 1767.
- 64 — Pellicia (Alexius Aurelius), *De christianae Ecclesiae primae, mediae et novissimae aetatis Politia*, Madrid, 1794.
- 65 — J. B. Ladvoat, *Tractatus de Conciliis in genere*.
- 66 — Dom Remy Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques qui contient leur vie, le catalogue, la critique... de leurs ouvrages*, Paris, 1729-1763, 23 vol.
- 67 — Joseph Valla, *Institutiones theologicae, auctoritate D. D. archiepiscopi Lugdunensis, ad usum scholarum suae Dioecesis editae*, Lyon, 1784 (Il s'agit de la «théologie de Lyon», dite du «Lugdunense», dont parlent tous les jansénistes de l'époque (voir plus bas).
- 68 — Daniel Huet, *Demonstratio evangelica*, Paris, 1679.
- 69 — Bergier, *Tratado histórico-dogmático de la religión* (?).
- 70 — Charles Chardon, *Histoire des sacrements ou de la manière dont ils ont été célébrés et administrés dans l'Eglise*, Paris, 1745, 6 vol.
- 71 — Fulgencio Cuniliati (ou Cunigliati), *Universae theologiae Moralis accurata complexio instituendo candidatis accommodata*, Madrid, 1768.
- 72 — Natal Alejandro (Noël Alexandre), *Dissertationum ecclesiasticarum trias* (édition de Constantino Roncaglia, la seule autorisée par l'Inquisition).
- 73 — Silvestre Pueyo, *Código de derecho canónico nacional*.
- 74 — Loaysa (ou Loaisa), (García de), *Collectio Conciliorum Hispaniae*, Madrid, 1593.
- 75 — Aguirre (Cardenal), *Collectio Conciliorum Hispaniae*, Rome, 1693-1694, 4 vol. (Réédité à Madrid en 1753, en 6 vol.).
- 76 — B. Carranza, *Comentarios sobre el catechismo christiano*, Amberes, 1558.
- 77 — Giulio-Lorenzo Selvagio, *Antiquitatum christianarum Institutiones nova methodo*, Padoue, 1776.
- 78 — Willen Estius (Wilhelm Van Est.), *In quatuor libros sententiarum commentaria*, Paris, 1662.
- 79 — J. L. Berti, *De theologicis disciplinis*, Rome, 1739-1745, 8 vol.
- 80 — François Jacquier, *Institutiones philosophicae ad stu-*

*dia theologica potissimum accomodatae*, traduction espagnole de Santos Díez González, Madrid, 1787-1788, 6 vol.

81 — Jorge Segismundo Lackics, *Praecognita juris ecclesiastici universi opera, editio prima hispana*, Valencia, 1788.

82 — Berardi, *Gratiani canones genuini ab apocryphis discreti, corrupti ad emendatiorum codicum fidem exacti difficiliore commoda interpretatione illustrati*, Madrid, 1783.

83 — Van Espen, *Jus ecclesiasticum universum*, Louvain, 1753.

84 — Jean Doujat, *Praenotionum Canoniarum libri quinque*, Paris, 1687.

85 — G. L. Selvagio, *Institutionum Canoniarum libri tres*, Padoue, 1766.

\* \* \*

En dehors des catalogues que nous venons d'étudier il existe d'autres documents susceptibles de nous éclairer sur les auteurs religieux pratiqués par les lettrés du XVIII<sup>e</sup> siècle: ce sont les archives inquisitoriales. Ces documents ne nous renseignent que très approximativement et très imparfaitement pour des raisons nombreuses qui tiennent en partie à la complaisance de certains responsables du Saint Office. M. Défourneaux a remarquablement montré cela dans son livre<sup>16</sup>. Il n'en reste pas moins que les Index de l'Inquisition espagnole (ceux de Rome ne nous intéressent pas ici) apportent aux chercheurs quelques renseignements précieux dont il peut tenir compte.

J. L. Villanueva, le célèbre janséniste ami de Bertrán, Távira, Amat, Armanya et Lorenzana, consacre tout le chapitre 13

---

(16) Les édits et catalogues, remarque-t-il, condamnent aussi bien des titres inconnus que des ouvrages dont le retentissement fut très grand. Souvent l'Inquisition hésite ou renonce à condamner les oeuvres importantes, elle tolère que les journaux en publient des extraits, elle ferme les yeux plus ou moins consciemment sur les paraphrases, les traductions ou les adaptations d'ouvrages prohibés. Cette modération, cette tolérance même, augmente vers la fin du siècle, certaines sentences sont même soumises alors à révision comme celle qui visait l'*Histoire* de Dom Calmet ou celle qui condamnait le *Catéchisme de Montpellier*. Dans les années 1775-1790 furent levées des prohibitions portant sur des ouvrages inclus dans l'Index de 1747 comme étant d'auteur janséniste.

de ses mémoires à l'*Expurgatorio* de 1790<sup>17</sup> dans lequel il voit un «monumento de la liga de aquel tribunal con los jesuitas y la corte de Roma», calqué sur l'Index de 1747, oeuvre lui-même des jésuites Casani et Carrasco. On condamne, dit Villanueva, les oeuvres de Noris, de Palafox, de l'abbé Racine, de Godeau, de Bossuet et d'Alexandre, mais on ne dit rien des sermons qui s'impriment et où l'Écriture est faussée, trahie, obscurcie et travestie:

«Y ¿cómo es que ni a él, ni al inquisidor general Rubín de Cevallos, ni al consejo de la suprema les ocurrió insertar en este nuevo índice tantos sermones y sermonarios impresos en España, con dolor de la piedad y para vergüenza de nuestra literatura, donde corren y han corrido muchos años blasfemias e impiedades sin número e interpretaciones de la sagrada escritura arbitrarias y ridículas, dictadas por el espíritu privado de oradores estúpidos, contrarias a la tradición de la iglesia?»<sup>18</sup>.

On ne dit rien des ouvrages où s'étale une morale laxiste, voire corrompue comme ceux des jésuites Lacroix, Busenbaum, Escobar «y otros tales teólogos que no parecen haber tomado la pluma sino para canonizar la corrupción del corazón humano»<sup>19</sup>, et on s'acharne contre Juénin, Opstraët, Fleury,

---

(17) *Vida literaria, op. cit.*, p. 112 sq. Il y aurait une thèse à faire sur Villanueva. Ce fut un écrivain fécond dont les principaux ouvrages sont:

— *El Kempis de los literatos*, Madrid, 1807.

— *Las angélicas fuentes, o el tomista en las cortes*, Madrid, 1849.

— *Recomendación de la lectura de la Biblia en lengua vulgar*, Valencia, 1791.

— *Año cristiano de España*, Madrid, 1791-1829, 19 vol.

— *Catecismo de estado según los principios de la religión*, Madrid, 1793.

— *El jansenismo dedicado al filósofo Rancio*, Cádiz, 1811.

— *Juicio de la obra titulada Concordato de Méjico con Roma*, Londres, 1827.

— *De la obligación de decir misa con circunspección y pausa*, Madrid, 1788.

— *Mi viaje a las Cortes*, Madrid, 1810.

On trouvera quelques bonnes pages sur cet auteur dans le livre de M. G. Tomsich (*op. cit.*).

(18) *Ibid.*, p. 121.

(19) *Vida literaria, op. cit.*, p. 122. H. Busenbaum (1600-1668) publia en 1645 à Munster, sous le titre de *Medulla theologiae moralis*, un abrégé de théologie qui devint classique dans les écoles jésuites: près de 40 édi-

Colbert<sup>20</sup> et contre les livres «très pieux» d'Arnauld, Nicole, Duguet, et Pascal:

«No podía consolarme al verme privado por la imposición del uso de otros libros piadosísimos por exemplo de la frecuente comunión — de los sentimientos de los padres, de los papas, y concilios en orden a la penitencia y eucaristía, y otras muy religiosas obras de Antonio Arnauld. Otro tanto digo de los principios de la fe — de las reglas para la inteligencia de la sagrada Escritura: — de las controversias y otros libros del célebre Duguet: de los tratados de la oración, — de la unidad de la iglesia, — de la explicación del symbolo, y del padre nuestro — de los novísimos y otros de Nicole»<sup>21</sup>.

Villanueva cite alors une lettre écrite à l'Inquisiteur Rubín de Cevallos par un ecclésiastique de Lima pour prendre la défense d'Arnauld et de ses amis, et dont je me contente de transcrire ce qui concerne Pascal:

«Todos saben que Pascal ocultó su nombre bajo el supuesto de Luis Montalbo. Digamos algo sobre su nota de heregía. ¿Si la habrá creído alguna vez el tribunal o alguno de sus miembros? V. I. mismo ignorante como es, ¿cree que las provinciales contienen alguna heregía? Ya veo que me responderá que no las ha leído; pero que son de un herege, y heréticas, porque así lo dice el expurgatorio: respuesta concluyente. Pero ¿dónde está esa heregía? Porque en Montalbo no se encuentra... Pero ¡válgame Dios, señor inquisidor! Vuelvo a preguntarle: ¿Ha creído nunca V. I. ni su tribunal que Montalbo es herege? Un libro como el suyo, tan limpio, tan enérgico y tan católico: libro que él sólo da al traste con todos los hereges pasados, presentes y futuros, y especialmente con los que entonces inundaban la iglesia..., (esto es, los dogmatizantes contra la moral del evangelio). ¿Qué más causa que ésta buscamos para la pro-

---

tions en avaient paru quand il fut condamné par le Parlement de Paris en 1757 à cause de certaines propositions de nature à justifier le régicide. A. Escobar y Mendoza (1589-1669), auteur d'une quarantaine de volumes, fut considéré à juste titre comme la théoricien de la morale relâchée et de la casuistique. Pascal le livre au ridicule dans la 5e et la 6e de ses *Lettres à un Provincial*.

(20) Je parlerai plus bas de ces auteurs dont je me borne pour l'instant à citer le nom.

(21) *Op. cit.*, p. 125.

hibición de Montalbo y sus provinciales? Siendo tal el libro y el autor, ya hay licencia para calumniarlos, aunque sea con la negra nota de heregía. Y aun esto es poco: se nos manda que todos lo creamos así. ¡Benditos sean los padres Hurtado y Dicastillo con la turba de otros veinte doctores que plantaron en la inquisición la bella doctrina de calumniar, sabiendo que calumnian: de mentir, sabiendo que mienten!»<sup>22</sup>.

Il faut dire pour être exact que les qualificateurs du Saint-Office ne lisaient pas toujours les livres qu'ils demandaient d'inclure dans l'Index. On se contentait souvent, parce que c'était la mode, de s'en prendre avec la plus extrême vigueur aux auteurs dont le nom figurait dans la *Bibliothèque Janséniste* du Père Jésuite D. de Colonia<sup>23</sup>: Arnauld, Berti, Besoigne, Boileau, Bossuet, Colbert, Duguet, Duhamel, Dupin, Gerberon, Gilbert, Juénin, Mésenguy, Nicole, Opstraët, Pouget, Richer, Thomassin, Le Tourneux, Van Espen, etc... Inversement, on peut penser que c'est dans ce livre que d'autres allaient chercher leurs directives de lecture: toute arme est à double tranchant!

M. Défourneaux a dressé un catalogue des livres en langue française condamnés par l'Inquisition espagnole entre 1747 et 1807<sup>24</sup>. Ce document a, bien sûr, l'inconvénient de ne pas nous renseigner sur les ouvrages autres que français mais cela n'a qu'une importance relative dans la mesure où l'immense majorité des livres religieux qu'on importait alors étaient écrits en français. Dans ce catalogue nous trouvons:

86 — Maimbourg (Louis) *Histoire du Pontificat de Grégoire le Grand* (Paris, 1686).

87 — Maimbourg (Louis) *Traité historique de l'établissement des prérogatives de l'Eglise de Rome et de ses évêques* (Paris, 1688).

88 — Boileau (Jacques) *Histoire des Flagellants* (Amsterdam, 1723).

89 — Boileau, *Historia confesionis auricularis*, Paris, 1683.

---

(22) *Ibid.*, p. 126-127.

(23) Bruxelles, 1740, 2 vol. (4<sup>e</sup> édition). L'ouvrage fit le tour de l'Europe et fut très fréquemment réédité. Ce fut la «liste noire» des ennemis des Lumières. Dans certaines éditions comme celle d'Anvers 1752, le titre devient *Dictionnaire des livres jansénistes ou qui favorisent le jansénisme*.

(24) *L'Inquisition espagnole et les livres français*, op. cit., p. 167 sq.

90 — Le Noble (Eustache), *L'Esprit de Gerson ou Instructions catholiques touchant le Saint-Siège* (1692).

91 — J. Opstraët, *Idée de la conversion du pécheur*, traduit du latin par Fr. Denattes (1730).

92 — J. J. Duguet, *Explication du mystère de la Passion de Jésus-Christ*, Paris, 1728-1729.

93 — Bossuet, *Historia de las variaciones de las Iglesias protestantes*, (Anvers, 1737) (seule la traduction est prohibée).

94 — J. Besoigne, *Histoire de l'abbaye de Port-Royal* (Cologne, 1752).

95 — Dorsanne, *Journal contenant tout ce qui s'est passé en France et à Rome dans l'affaire de la bulle Unigenitus*.

96 — Brunet, *Histoire du droit canonique et du gouvernement de l'Eglise*, (1720).

97 — Abbé B. Racine, *Abrégé de l'Histoire ecclésiastique contenant les événements de chaque siècle avec des réflexions* (Cologne, 1752).

98 — L. E. Dupin, *De la puissance ecclésiastique et temporelle*, Paris, 1707.

99 — D. R. Boullier, *Défense des Pensées de Pascal contre les critiques de M. de Voltaire*, Amsterdam, 1741.

100 — J. A. Turretin, *Abrégé de l'histoire ecclésiastique*, Neuchâtel, 1765.

101 — Macquer, *Abrégé chronologique de l'Histoire ecclésiastique* (1768).

102 — L. A. Caraccioli, *Jésus-Christ, par sa tolérance, modèle des législateurs*, Paris, 1785.

103 — Le Plat, *Lettres d'un théologien canoniste à N.S.P. le Pape au sujet de la Bulle Auctorem fidei*, Bruxelles, 1796.

104 — Nicole, *Oeuvres complètes*.

On aura remarqué que les ouvrages d'histoire ecclésiastique, de droit canon et de discipline ecclésiastique sont de loin les plus nombreux<sup>25</sup>. C'est que l'histoire de l'Eglise a toujours été considérée avec suspicion par le Saint-Office aux yeux duquel elle

---

(25) Le catalogue contient même bon nombre d'ouvrages de second ordre: *L'Esprit ou les Principes du droit canonique*, attribué à M. Huerte de la Motte; *Histoire du droit public ecclésiastique français* de La Motte et Du Boulay; *Les lois ecclésiastiques tirées des seuls livres saints*, de Fromaget et Morin; *Abrégé de l'Histoire ecclésiastique* de Formey.

apparaissait comme l'un des appuis essentiels du Jansénisme<sup>26</sup>. Au XVIIIe siècle, est considéré comme janséniste quiconque prétend étudier scientifiquement les sources théologiques, quiconque fait preuve d'esprit critique. En ce sens on peut dire que l'Espagne religieuse du 18e siècle est divisée entre jansénistes et scolastiques, ou, comme dit J. Caso González, «*escolásticos e innovadores*»<sup>27</sup>.

Les noms qui reviennent le plus souvent dans les archives de l'Inquisition, nous dit M. Défourneaux<sup>28</sup> sont ceux de Fleury<sup>29</sup>, Dom Calmet<sup>30</sup>, Berruyer<sup>31</sup>, Colbert<sup>32</sup>, Racine<sup>33</sup>: nous les avons déjà rencontrés dans nos catalogues. Les auteurs régalistes et gallicans occupent donc une plus large place que les écrivains jansénistes proprement dits, sans que ces derniers soient pourtant totalement absents. Les écrits jansénistes du XVIIIe siècle mirent assez longtemps à pénétrer vraiment en Espagne: les *Provinciales* ne furent condamnées qu'en 1693 dans une traduction espagnole et le *Traité de la Fréquente Communion* d'Arnauld ne fut condamné qu'en 1745, avec d'autres ouvrages jansénistes et gallicans plus récents. Par contre, dès la première moitié du

---

(26) «Qu'elle montre les variations du dogme et de la pratique religieuse, qu'elle mette en cause la conduite de certains papes, ou qu'elle prétende apporter des justifications à l'autorité que les princes revendiquent sur l'Eglise, (elle) est susceptible d'ébranler chez les fidèles la solidité d'une foi qui ne doit laisser place ni au doute ni à la controverse. Aussi la part de *Traités* ou des *Abrégés d'histoire ecclésiastique* est-elle relativement considérable parmi les ouvrages condamnés» (Défourneaux, *op. cit.*, p. 119).

(27) *Escolásticos e innovadores a finales del siglo 18*, in *Papeles de Son Armadans*, 1965, n.º CIX, p. 25-48.

(28) *Op. cit.*, p. 149.

(29) *Discours sur l'histoire ecclésiastique et Institutions du Droit ecclésiastique* dont Meléndez Valdés, par exemple, fait l'apologie (cf. BAE. LXIII, p. 80).

(30) *Histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament et Commentaires sur la Bible*. L'Histoire fut relevée en 1787 seulement de la condamnation qui la frappait comme contenant le texte de l'Écriture en langue vulgaire.

(31) *Histoire du peuple de Dieu*.

(32) *Catéchisme de Montpellier*.

(33) Son *Histoire ecclésiastique* surtout, plus fréquemment citée que l'*Exposition de la doctrine chrétienne* de Mésenguy.

XVIII<sup>e</sup> siècle, les livres touchant à la doctrine et à la discipline ecclésiastique bénéficièrent d'un large accueil. E. Préclin l'avait déjà noté, « le Jansénisme s'est répandu (en Espagne) moins par les ouvrages abstraits et sévèrement condamnés de Jansénius, Barcos, Gerberon, Petitpied que par ceux, plus accessibles et moins suspects, de Nicole, Fleury, B. Racine, Mésenguy, Gourlin »<sup>34</sup>. M. Défourneaux confirme cette idée dans les pages où il étudie les ouvrages condamnés entre 1707 et 1747<sup>35</sup>. C'est l'époque où l'Inquisition subit l'influence des jésuites et où s'élabore le mythe janséniste. Les inquisiteurs s'efforcent de confondre en une même condamnation les jansénistes et les régalistes, c'est-à-dire les deux ennemis de la Compagnie. C'est alors que sont condamnés pêle-mêle les livres de Colbert, Fleury, Bossuet, Nicole, Gerberon, Quesnel, Boileau, Arnauld, Dupin, Barcos, etc...<sup>36</sup>.

Dans la seconde partie du siècle, les inquisiteurs, préoccupés par les ouvrages philosophiques, s'attacheront moins aux livres suspects de gallicanisme, de réganisme ou de jansénisme. Dans cette évolution, le rôle joué par Felipe Beltrán fut important. Le nouvel Index que préparait ce prélat janséniste ne vit pas le jour, mais l'inspiration libérale qui avait présidé à sa préparation, loin de s'effacer après la mort de l'évêque, s'affirma davantage encore, surtout après 1795. Menéndez Pelayo écrit que l'Inquisition passa au pouvoir des jansénistes, et cela n'est pas inexact. Rappelons-nous que, vers cette époque, Tavira, ouver-

---

(34) *L'influence du Jansénisme français à l'étranger*, in *Revue historique*, 1938, p. 70. Pierre Gourlin était l'auteur de la fameuse *Instruction Pastorale de Mgr. l'évêque de Soissons* qui circula vite dans les milieux éclairés espagnols. Mayans, par exemple, la trouvait « muy docta y provechosamente instructiva » (cf. Mestre, *Ilustración...*, *op. cit.*, p. 436).

(35) *Op. cit.*, p. 27-34.

(36) L'Index de 1747 comportait en appendice un *Catalogue des livres jansénistes en langue française* copié de la *Bibliothèque janséniste* du Père Colonia. Ce document ne nous renseigne donc guère plus que celui de 1790 sur ce qui se lisait en Espagne, d'autant que le P. Colonia condamnait des livres qui pour la plupart n'avaient même pas été mis à l'Index romain. Le document signalé par M. Défourneaux, *Indice de libros prohibidos. Libros que no están en el Indice romano y están en el Expurgatorio de la Inquisición de España con la nota de jansenistas*. (*Archivo Histórico Nacional*, 4517-2), n'est guère plus instructif.

tement hostile au Saint-Office, fut sur le point de devenir Grand-Inquisiteur. Ramón de Arce, évêque de Burgos, connu chez nous par la lettre que lui adressa l'abbé Grégoire et qui remplaça Lorenzana à la tête du Saint-Office était, lui aussi, de tendance janséniste<sup>37</sup>. Aussi ne faut-il pas s'étonner de voir le *De Statu ecclesiae* de Febronius, «bête noire de l'Inquisition», traduit en espagnol. Nous ne pouvons malheureusement pas nous étendre sur cette brève offensive janséniste à laquelle succéda, on le sait, une vive réaction ultramontaine.

L'idéal serait de pouvoir étudier maintenant tous les ouvrages dont il vient d'être question. Mais je me contenterai d'apporter quelques compléments aux indications déjà fournies par Caso González, Mario Góngora, A. Mestre et les autres historiens du Jansénisme avec l'espoir de contribuer ainsi un peu à la connaissance des sources du Jansénisme espagnol. Cette mise à jour biographique et surtout bibliographique devrait faciliter la tâche des futurs chercheurs.

\* \* \*

Ce qu'on a le mieux étudié jusqu'ici c'est l'influence des auteurs français. Nous-même consacrerons à cette vaste matière les deux prochains chapitres de ce livre. Mais cela n'a-t-il pas conduit les historiens à négliger une partie de la réalité qui, pour être

---

(37) J. L. Villanueva se vante, dans sa *Vida literaria*, d'avoir été l'ami de tous les Inquisiteurs:

«Mi gran ventura, que miré siempre como claro indicio de la divina protección, fue que en medio de estas dentelladas de mis émulo, merecí amistad y confianza íntima a los inquisidores generales. Del R. Bertrán ya he dicho a qué punto llevó su estimación y aprecio. Su sucesor el obispo de Jaén Rubín de Ceballos, aunque poco desengañado en materia de estudios canónicos, me trató siempre con gran consideración, abrióme las puertas de su casa, y me oía con deferencia. El arzobispo de Selimbria Abad y La Sierra, prelado doctísimo, era antiguo amigo mío, y mientras fue inquisidor, confidente íntimo. Este es de quien aseguré a las cortes de Cádiz en mi dictamen sobre el santo oficio, haberme dicho que no tuvo miedo a la inquisición hasta que fue inquisidor general. Al arzobispo de Zaragoza don Ramón Josef de Arce que era inquisidor quando invadió Napo-león a España, debo vivir perpetuamente reconocido: no tuve en mi vida amigo más leal: constábame además su ilustración, su deseo de acertar y su corazón benéfico». (*op. cit.*, p. 75-76).

moins importante, ne doit pas moins retenir notre attention? Mario Gongora n'ignore pas qu'il y eut continuité dans la politique ecclésiastique espagnole du XVI<sup>e</sup> siècle au XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>38</sup>; il insiste nous l'avons vu sur le fait que l'influence française ne fit le plus souvent que redonner vie à des traditions nationales antérieures; il montre bien que l'«hispanisme», le «gothicisme» comme on dit parfois, ne fut pas un pur décalque du gallicanisme et que la doctrine des gallicans espagnols fut plutôt une «peculiar versión hispanista, fusión de elementos episcopales y regalistas»<sup>39</sup>; il mentionne le rôle joué par les oeuvres de Van Espen, Febronius, Pereira, Ricci, Tamburini; mais n'exagère-t-il pas l'importance de l'influence française quand il écrit par exemple, au sujet de Gorriti: «representa una tendencia bastante generalizada en la Iglesia hispano-americana: el abandono de la antigua base de formación teológico-escolástica, y la adopción de la base francesa»?<sup>40</sup>. On ne saurait lui reprocher vraiment de déformer lui-même la réalité, mais ne tend-il pas la perche aux historiens moins scrupuleux? La mode est aujourd'hui de minimiser le rôle de la France et nous ne pensons pas que l'étude de l'histoire religieuse espagnole nous permette d'abonder dans ce sens. Mais encore faut-il se garder de l'excès contraire. En ces matières difficiles il faut se méfier des jugements trop catégoriques et des schémas trop simplistes; un rapide regard sur la littérature religieuse italienne de l'époque en apporte aisément la preuve. Les jansénistes espagnols sont tout imprégnés d'influence française, mais celle-ci leur parvient souvent par le détour de l'Italie où le clergé manifestait des préoccupations tout à fait semblables et où l'influence française fut également très forte. S'il est vrai, comme l'écrit E. Appolis, que «le jansénisme espagnol fut le plus tardif des jansénismes nationaux»<sup>41</sup>, on voit mal comment on pourrait ne pas l'étudier à la lumière des autres. J. de Villapaderna affirme dans son article sur *El jansenismo español y las cortes de Cádiz*: «Sería un estudio muy interesante descubrir la indepen-

---

(38) Ce fait est bien souligné aussi par V. Rodríguez Casado, *Iglesia y Estado en el Reinado de Carlos III*, in *Estudios Americanos*, 1948, n.° 1.

(39) *Estudios sobre el galicanismo*, op. cit., p. 18.

(40) *Ibid.*, p. 55.

(41) *Les jansénistes espagnols*, op. cit., p. 5.

dencia y tal vez el origen del jansenismo español reformista y canónico en el jansenismo italiano, un jansenismo quesneliano con unas buenas dosis o disfraz de jurisdiccionalismo e iluminismo. Pero en Italia eran varios los focos jansenistas con matices propios: el Ligur, impregnado de republicanismo y jacobinismo; el Lombardo y Toscano, de tendencias netamente regalistas; el Romano, más dogmático y antijesuítico; y por último el Napolitano y Siciliano, iluminista y anticlerical. Damos como de indudable inspiración aunque no exclusiva, para el jansenismo español, el jansenismo Lombardo y Toscano»<sup>42</sup>.

Cela est bien. Mais ce qui frappe surtout c'est que les subdivisions géographiques et doctrinales très souvent se recourent ou se recouvrent. Le jansénisme italien ressemble comme un frère au jansénisme espagnol, on trouve en lui la même variété, les mêmes contradictions, il est fait des mêmes composantes et puise aux mêmes sources. Que certains auteurs aient exercé une influence profonde sur les théologiens et les canonistes espagnols, c'est évident même s'ils ne faisaient souvent que transmettre ce qu'ils avaient eux-mêmes reçu et n'étaient que les conduits de la pensée française. Les mêmes causes ont produit les mêmes effets dans chacune des deux Péninsules, voilà le vrai.

C'est par le biais de la critique historique et de la «recherche scientifique» que les jansénistes italiens et espagnols se sont d'abord ouverts à l'influence française. Les écrits jansénistes furent d'abord accueillis comme des ouvrages savants indispensables pour l'étude, et ils restèrent cela pour bon nombre de lecteurs. *Au Jansénisme par les Lumières*, telle aurait pu être la devise de beaucoup d'entre eux. D'Arnauld et de Nicole, nous dit un spécialiste de l'histoire religieuse italienne<sup>43</sup>, on admira d'abord et surtout l'érudition, l'esprit critique, la valeur littéraire; de Quesnel on connut d'abord l'édition des *Opera Leonis Magni* de 1675, et de Gerberon celle des *Oeuvres* de Saint Anselme, publiées la même année. «Dans les cercles pro-jansénistes romains, conclut F. Callacy, le courant était en faveur de la plus

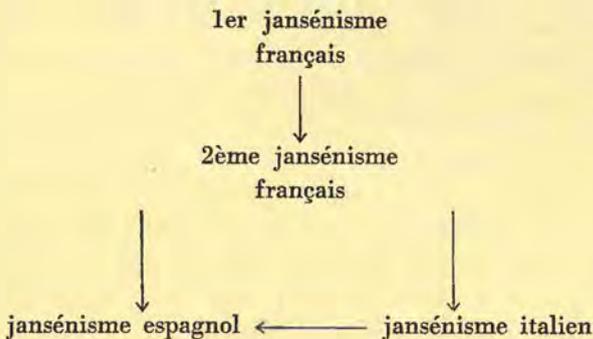
---

(42) *Analecta Gregoriana*, tome 71, 1954, p. 276. (Numero spécial consacré au Jansénisme: *Nuove ricerche sul giansenismo*).

(43) F. Callacy: *La critique historique et le courant pro-janséniste à Rome au XVIIIe siècle*, in *Nuove ricerche sul giansenismo*, op. cit., p. 185-194.

grande latitude scientifique, au nom de la recherche critique et de l'exposé intégral de la vérité»<sup>44</sup>. De fait, dans la mesure où le Jansénisme n'était ni une doctrine théologique ni une méthode de vie spirituelle, mais une tentative de réforme de la discipline et de la pastorale, on comprend qu'il ait été surtout sensible à ce qui faisait la valeur scientifique des écrits: «Sans vouloir atténuer les tendances partisans et l'attitude frondeuse en matière doctrinale et disciplinaire des cercles projansénistes romains au 18<sup>e</sup> siècle, il faut reconnaître que dans ces cercles l'étude critique des origines chrétiennes était en honneur et que de ce fait ils contribuèrent, eux aussi, au progrès des sciences ecclésiastiques»<sup>45</sup>.

J'ai eu l'occasion de montrer ailleurs que chez les jansénistes espagnols comme Tavira, ce sont également les préoccupations d'ordre scientifique qui sont mises en avant et qui justifient le plus souvent l'admiration pour tel ou tel écrivain. Le jeu d'influences qu'on observe tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle pourrait donc être représenté schématiquement de la façon suivante:



Dès 1938, E. Préclin soulignait que les influences gallicanes et jansénistes françaises n'avaient eu nulle part de diffusion plus large qu'en Italie<sup>46</sup>. Il suffit pour s'en convaincre de lire la

(44) *Op. cit.*, p. 187-188.

(45) *Ibid.*, p. 194. Dans la même recuei se trouvent deux autres articles que je signale ici: G. de Giovanni, *Il jansenismo a Napoli nel secolo 18* (p. 195-210) et Cassiano de Langasco, *Un esperimento di politica jansenista? La Repubblica Ligure de 1797-1800* (p. 211-230).

(46) *L'influence du jansénisme français à l'étranger* *op. cit.*

brève mais passionnante étude de Maurice Vaussard sur *Jansénisme et gallicanisme aux origines religieuses du Risorgimento*<sup>47</sup>. Tout ce qui est dit du jansénisme italien dans les premières pages est applicable au jansénisme espagnol. Il n'est pas jusqu'aux émissaires venus de France, Clément et Dupac de Bellegarde, dont on ne retrouve la trace en Espagne<sup>48</sup>. Les deux hommes inondèrent le monde ecclésiastique d'oeuvres jansénistes, richéristes et gallicanes, soit à titre de don, soit en facilitant l'acquisition. Quelques exemples: Ricci se procure les oeuvres d'Arnauld; cinquante exemplaires du *Compendium Evangelii* de Mésenguy; vingt exemplaires du *Traité de théologie* du P. Valla connu, chez les jansénistes espagnols aussi, sous le titre de *Théologie de Lyon*; le *traité De Ecclesia* de Legros; la *Vie de M. De Caylus* publiée à Amsterdam en 1765; le *Mémoire sur les libertés de l'église gallicane*, du P. de la Borde; le *Traité de la Grâce* de Gourlin; le *Catéchisme* de l'archevêque de Lyon Antoine de Montazet et celui de Colbert, l'évêque appelant de Montpellier; les *Oeuvres* de Bossuet, «l'un des auteurs les plus prisés en Italie pour l'ensemble de son oeuvre, mais surtout pour sa *Défense des Quatre Articles de 1682*»<sup>49</sup>. Mgr De Vecchi, professeur de théologie dogmatique à l'Université de Sienne commande pour sa part à Paris, outre les six premiers volumes des *Oeuvres complètes* de Bossuet, les *Lettres imaginaires* de Nicole, les *Heures de Port-Royal* de M. Dumont, la *Fréquente communion* d'Arnauld, le *Traité de la Liberté*, de N. Petitpied, des oeuvres de Thomassin, etc... Mgr Pannilini fait lire au réfectoire de son séminaire la Bible de Sacy et utilise la *Théologie de Lyon* et les ouvrages d'Opstraët, Fleury, Van Espen, De Marca et Richer, auteurs qui figurent aussi dans les bibliothèques espagnoles de la même époque. Ces trois exemples suffisent à montrer que certains milieux ecclésiastiques italiens étaient nourris d'oeuvres d'inspiration française. De nombreux religieux, assure Vaussard, parlaient de la France comme d'une patrie spirituelle avec une véritable fer-

(47) Paris, Letouzey et Ané, 1959.

(48) Leur rôle est étudié en détail par E. Appolis dans ses *Jansénistes espagnols*, *op. cit.*

(49) Vaussard, *op. cit.*, p. 27.

veur. En Espagne, de même, on reprochera aux jansénistes d'être des «afrancesados». La notoriété des maîtres italiens, les Ricci, Natali, Tamburini, Zola, n'aurait peut-être pas été aussi vaste si ceux-ci n'avaient été régulièrement nourris, grâce à l'abbé Clément, à Dupac de Bellegarde et grâce surtout à des revues comme les *Nouvelles Ecclésiastiques* ou les *Annali Ecclesiastici*, de la bonne parole venue de France. Ricci, dont j'ai montré ailleurs l'influence en Espagne<sup>50</sup> était tout pénétré de la littérature janséniste française: sa bibliothèque en fait foi, mais aussi la série de ses *Opuscoli interessanti la religione*, publiés à Pistoya pendant son épiscopat, et sa correspondance avec l'abbé Grégoire, son contemporain et son dernier maître<sup>51</sup>.

A l'époque de l'influence française nous voyons donc les contacts spirituels se multiplier entre l'Espagne et l'Italie. Est-ce à dire qu'il n'y en avait jamais eu? Certainement pas. Tout au long de ce XVI<sup>e</sup> siècle auquel les jansénistes rêvaient avec nostalgie s'était dessiné en Espagne un fort courant italianisant, caractérisé par la recherche d'une piété toute intérieure<sup>52</sup>. L'influence de Savonarole fut alors si grande que l'on a pu parler d'«invasion savonarolienne»<sup>53</sup>; celle de Baptiste de Crema fut assez importante pour que Melchor Cano lui-même traduisit en espagnol le *Tratado de la victoria de si mismo* (Valladolid 1550); les oeuvres de S. de Fermo furent traduites elles-aussi en espagnol et publiés à Anvers en 1556. Parmi les prédicateurs, Gilles de Viterbo trouva en Dionisio Vázquez un disciple de si grande qualité que le Pape León X, entendant un jour prêcher l'Espagnol, s'écria: «Je croyais que Viterbo était au ciel, mais je viens de le voir et de l'entendre ici-bas»<sup>54</sup>.

---

(50) Voir *Tavira*, *op. cit.*

(51) Cette correspondance a été publiée par Maurice Vaussard, Paris, Didier, 1963 (Publications de l'Institut Français de Florence n.° 14. Les deux hommes s'entretenaient souvent de la situation en Espagne (cf. pages 33, 43, 45, 46, 49, 50, 64, 83, 127, 133, 137).

(52) Cf. *Dictionnaire d'ascétique et de mystique*, tome IV, 2, col. 1148-1149.

(53) Beltrán de Heredia, *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, Salamanca, 1941.

(54) Rapporté par Félix Olmedo, introduction aux *Sermons* de Fray Dionisio Vázquez, Clásicos Castellanos, n.° 123, p. XXIII.

Au XVII<sup>e</sup> siècle, certains humanistes comme Juan de Valdés qui vivait à Naples, avaient servi d'agents de liaison entre la culture espagnole et la culture italienne<sup>55</sup>. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, ce rôle fut imparti aux jésuites qui, après la dissolution de la Compagnie, allèrent parfois s'installer à Rome où ils créèrent des foyers d'anti-jansénisme et élaborèrent une culture spécifique. Dans l'ouvrage qu'il consacre à cette *cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos*<sup>56</sup>, le P. Miguel Batllori s'attache à des hommes comme Burriel, Petisco, E. de Arteaga, Hervás, Pignatelli, Juan Andrés, etc... et cherche à définir l'attitude mentale des jésuites du XVIII<sup>e</sup> siècle, la culture religieuse de ceux qui furent au contact de l'Italie et, parallèlement, la culture religieuse italienne du XVIII<sup>e</sup> siècle, trop souvent étudiée elle aussi à la seule lumière des polémiques entre jésuites et jansénistes. Il montre ainsi les répercussions qu'eurent, dans le milieu des exilés, les événements importants du moment comme le Synode de Pistoia (1786) et l'Assemblée épiscopale de Florence. Si certains jésuites comme Juan Andrés ou Esteban de Arteaga adoptent alors des positions plus favorables aux Lumières<sup>57</sup>, l'attitude de stricte hostilité contre les jansénistes demeure en général inchangée. La totale coïncidence constatée à l'occasion du synode entre un intégriste intransigeant comme Luengo<sup>58</sup>, et un esprit éclairé comme Viscardo, en passant par toute une gamme de nuances représentées par Gustá, Hervás, Foguet, Zepeda ou Pou, permet de situer tous les jésuites espagnols exilés «en la línea decididamente antijansenista que había caracterizado a la antigua Compañía de Jesús»<sup>59</sup>.

Quels furent les auteurs italiens les plus lus en Espagne? E. Appolis a montré que si les jansénisants ou philojansénistes furent surtout les disciples des gallicans modérés français du

(55) Cf. D. de Santa Teresa, *Juan de Valdés*, Rome, 1957.

(56) Madrid, Gredos, 1966.

(57) «Posiciones de comprensión avanzada que difícilmente hubieran dejado de alarmer a la alta jerarquía de la Compañía de Jesús si ésta no hubiera sido ya extinguida», dit-il avec humour (p. 88).

(58) Voir sa bibliographie, p. 90.

(59) *Op. cit.*, p. 95, Sur Hervás, voir González Palencia, *Eruditos y liberos del siglo XVIII*, Madrid, 1948.

XVIII<sup>e</sup> siècle, les esprits plus avancés s'inspiraient surtout des canonistes flamands ou italiens: Ricci, Tamburini et Muratori notamment.

L'influence en Espagne de Ricci et du Synode de Pistoie est assez connue pour qu'il ne soit pas utile d'y revenir ici<sup>60</sup>. Muratori<sup>61</sup> est par contre un personnage peu étudié. Ce grand érudit est un homme chez qui la piété profonde et la foi ardente se

---

(60) Voir B. Matteuci, *Scipione de Ricci*, Brescia, 1941; Vaussard, *Correspondance Scipione de Ricci-Henri Grégoire (1796-1807)*, Sansoni (Florence) et Didier (Paris), 1963, et *Tavira*, *op. cit.*, p. 114-118.

(61) Sur Muratori, voir A. C. Jemolo, *Il pensiero religioso di Ludovico Antonio Muratori*, in *Scritti vari di storia religiosa e civile*, Milán, 1965; Appolis, *Le Tiers parti*, *op. cit.* (voir index des noms cités); Mestre, *Ilustración y reforma de la Iglesia*, *op. cit.*, p. 403-411. Pour tous les auteurs dont il va être question dans ce chapitre et dans les suivants j'ai également consulté les ouvrages de référence traditionnels:

— *Dictionnaire de théologie catholique*, de Vacant-Mangenot-Amann, Paris, 1930-1950, 15 vol. en 30 tomes.

— *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1938 sq.

*Dictionnaire de droit canonique* publié sous la direction de A. Villien et E. Magnin, Paris, 1935-1965, 7 vol.

— *Encyclopédie des sciences religieuses*, publiée sous la direction de F. Lichtenberger, Paris, 1877-1882, 13 vol.

— *Biographie universelle ancienne et moderne* de L. G. Michaud, Paris, 1811-1849, 82 vol.

— *Biographie des hommes vivants*, Paris, Michaud, 1815, 5 vol.

— *Nouvelle biographie générale* de Firmin Didot, Paris, 1852-1877, 46 vol.

— *Biographie universelle et portative des contemporains ou Dictionnaire historique...* Paris, 1834, 5 vol.

— *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques* de Louis E. Dupin, Paris, 1698-1711, 28 vol.

— *Nouveau Dictionnaire universel historique, critique, et bibliographique* de Chandon et Delandine, Lyon, 1804, 13 vol. (autre éd. par Prudhomme, 1810-1812, 21 vol.)

— *Bibliothèque sacrée ou dictionnaire des sciences ecclésiastiques*, Paris, 1822-1827, 29 vol.

— *Dictionnaire historique ou biographie universelle* de Feller, 8<sup>e</sup> éd., Paris, 1836, 20 vol.

— *Biographie moderne ou Dictionnaire biographique de tous les hommes morts et vivants qui ont marqué la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Leipzig-Lyon, 1806, 4 vol.

combinent avec l'esprit critique et l'amour de l'antiquité chrétienne. C'est ce qui l'amène à se dresser avec énergie contre toutes les innovations en matière religieuse tout en revendiquant la liberté de la recherche scientifique. Il appartient à ce Tiers parti dont parle E. Appolis, c'est un homme prudent, le contraire d'un esprit polémique<sup>62</sup>. L'impartialité, la recherche de la vérité constituent son idéal. Il blâme l'impiété des philosophes modernes mais n'entretient pas avec eux de mauvais rapports. Il est à l'image même des jansénistes espagnols, et il est en même temps un héritier de la tradition française de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle: Jemolo souligne l'admiration que ses amis et lui-même portent à Bossuet, Fleury et Noël Alexandre. Il est de ceux qui vont contribuer à transmettre à l'Espagne les leçons de nos gallicans modérés. Adversaire des superstitions, il émet les plus expresses réserves au sujet du dogme de l'Immaculée Conception, jugeant qu'il ne saurait être qu'une pieuse opinion; il désapprouve qu'on donne à la Vierge les titres de Médiatrice ou Avocate. Il s'élève pour la même raison contre le culte des reliques et s'entremet pour obtenir qu'on réduise le nombre des fêtes. Enfin, aux exigences scientifiques de la pensée il joint une grande préoccupation pour les problèmes sociaux, ce qui n'était pas pour déplaire non plus aux jansénistes espagnols. De fait, il trouve en Gregorio Mayans l'un de ses plus fidèles admirateurs. Celui-ci entreprend de traduire sa *Filosofia morale* (Vérone, 1735), médite les deux ouvrages qui devaient susciter une si vaste polémique dans toute l'Europe au sujet de l'Immaculée Conception et de l'esprit critique appliqué aux sciences religieuses, le *De ingeniorum moderatione* et le *De superstitione vitanda*, et engage avec l'auteur une correspondance

---

— *Dictionnaire historique*, de Moréri, refondu par Drouet, Paris, 1759, 10 vol.

— *Dictionnaire de biographie française*, publié sous la direction de J. Balteau, M. Barroux et M. Prévost, Paris, Letouzey et Ané, 1933, 11 vol. parus.

— *Biografía eclesiástica completa... redactada... bajo la dirección* de don Basilio Sebastián Castellanos de Losada, Madrid-Barcelona, 30 tomos.

— *Enciclopedia Espasa Calpe*, Madrid, Espasa Calpe, 1958, 70 vol. + suppléments.

(62) Cf. E. Appolis, *Le Tiers parti catholique...*, op. cit., p. 115-119, 332-338, 342-344, 355-358, etc...

conservée aujourd'hui à la Bibliothèque Municipale de Valence. Les liens furent si étroits entre les deux érudits que A. Mestre n'hésite pas à écrire: «si quisiéramos precisar más en el campo de las preferencias de Mayans, junto al aprecio del galicanismo reformista de Fleury y Bossuet, encontramos la admiración por la crítica equilibrada de Muratori»<sup>63</sup>.

L'influence de Tamburini et de Zola, leur popularité, fut peut-être encore plus grande en Espagne<sup>64</sup>. On connaît les passages des *Diarios* où Jovellanos parle de ces écrivains avec une admiration enthousiaste. Le 20 mars de l'année 1795 il écrit: «Toda la juventud salmantina es Port-Royalista, de la secta pistoyense; Obstraet, Zuola, y sobre todo, Tamburini, andan en manos de todos; más de tres mil ejemplares había ya cuando vino su prohibición; uno sólo se entregó. Esto da esperanza de que se mejoren los estudios cuando las cátedras y gobierno de la Universidad estén en la nueva generación. Cuando manden los que obedecen. Cualquiera otra reforma sería vana»<sup>65</sup>.

Le 15 avril, il ajoute:

«...Sin embargo, presto se reformará este método (de la teología benedictina); hay ya muchos partidarios del Lugdunense y del Gazaniga, muchos port-royalistas y tamburinistas. La mudanza está hecha, porque las nuevas y buenas ideas cundieron por los jóvenes; serán viejos y ellas con ellos»<sup>66</sup>.

Ces paroles, écrites à l'époque où le Jansénisme triomphant préparait la grande offensive de 1798, sont d'une audace rare qui ne peut s'expliquer que par l'imminence — dans l'esprit de Jovellanos du moins — de la victoire. On peut donc s'étonner de voir les historiens espagnols les traiter comme des paroles innocentes. Quand Juan Luis Villota Elejalde parle par exemple de

---

(63) Mestre, *op. cit.*, p. 411.

(64) Sur Tamburini, cf. G. Mantese, *P. Tamburini e il Giansenismo bresciano*, Brescia, 1942; R. Mazzetti, *P. Tamburini, la mente del giansenismo italiano*, Messina, 1948; Jemolo, *Il Giansenismo in Italia, prima della rivoluzione*, Bari, 1928; *Dict. de théologie catholique*, t. 15 I, col. 30-34, et les *Nouvelles Ecclésiastiques*.

(65) *Diarios*, ed. I.D.E.A. tome, II, p. 10. Il faut lire Opstraët et Zola.

(66) *Ibid.*, p. 27. Nous reparlerons bientôt de la «Théologie de Lyon». Les *Prelecciones teológicas* du P. Gazaniga étaient influencées par les oeuvres jansénistes françaises, celles de Nicole en particulier.

«simpatía, inocente en el fondo» pour la Jansénisme<sup>67</sup>, il fait preuve d'une volonté de laver Jovellanos de tout supçon de Jansénisme, assez répandue en Espagne mais bien naïve. Ceci dit, on peut se demander si de son côté Jovellanos, pris dans le feu de l'enthousiasme, n'a pas exagéré un peu. Le fait même qu'il estropie les noms propres prouve peut-être que ceux-ci n'étaient pas aussi familiers aux Espagnols qu'il veut bien le dire. Il ne nous indique pas, d'autre part, quels ouvrages de ces auteurs on lisait en Espagne. L'accueil réservé au maître du groupe de Pavie, véritable tête de file du Jansénisme lombard et du Jansénisme italien en général, fut sans aucun doute très chaleureux dans les milieux espagnols du XVIII<sup>e</sup> siècle ouverts à l'esprit de réforme, chez les plus hardis tout au moins, mais il est difficile de le mesurer exactement.

Né en 1737, Pietro Tamburini avait enseigné douze ans à Brescia avant d'être nommé à Pavie où il se lia d'amitié avec Joseph Zola. Il n'est guère de point de doctrine ou de discipline adopté par le Synode de Pistoie ou défendu par les *Nouvelles Ecclésiastiques* qui n'ait été enseigné en Lombardie. Il suffit pour s'en convaincre de lire le titre des thèses soutenues par les étudiants à la veille de la Révolution. La primauté du Pape y est soit niée soit rabaisée:

— *Irrefragabilis generalium conciliorum autoritas minime pendet a confirmatione romani pontificis.*

— *Romanus pontifex pastorale munus exercere nequit in aliena dioecesi absque proprii ordinarii facultate.*

— *Imperium sacrum a Domino non in unum pontificem sed in caeteros episcopos pariter collatum est*<sup>68</sup>.

On soutenait aussi, à Pavie, la doctrine janséniste sur la Grâce et les thèses richéristes sur la voix délibérative des simples prêtres dans les conciles, comme en témoignent ces autres titres:

— *Gratia christi non digne sensit, qui eam putat omnibus hominibus dari.*

— *Pastores secundi ordinis, seu presbiteros, jurisdictionem habere jure divino contendimus.*

(67) *Doctrinas filosófico-jurídicas y morales de Jovellanos*, Oviedo, 1958, p. 112.

(68) Cité par Vaussard, *Jansénisme et Gallicanisme*, op. cit., p. 41.

— *Non soli episcopi sunt iudices fidei, sed tales sunt etiam presbiteri*<sup>69</sup>.

On voit que les jansénistes lombards allaient bien plus loin que beaucoup de jansénistes espagnols et on peut se demander si Jovellanos avait lu tous les ouvrages de Tamburini car il est certain qu'il n'aurait pas suivi l'auteur dans toutes ces conclusions. De l'oeuvre abondante de Tamburini nous retiendrons les *Lettere di un teologo piacentino*, publiées à Plaisance en 3 volumes, qui constituent une apologie de ses propres écrits et que Félix Amat traduisit en espagnol<sup>70</sup>, les *Praelectiones de justitia christiana et de sacramentis* (Pavie, 1783-1784, 4 vol.) imprégnées de la *Fréquente communion* d'Arnauld et du *Pastor Bonus* d'Opstraët, où l'auteur défend les droits des prêtres et des évêques contre «les chimères de l'infaillibilité pontificale»<sup>71</sup>, et surtout la *Vera idea della santa sede*, publiée à Pavie en 1784 et qui fut l'un des livres de chevet de tous les jansénistes du XVIIIe siècle. Tamburini y reprend les thèses du richérisme en les amplifiant. Rome, dit-il, est une église particulière parmi beaucoup d'autres et qui, comme telle, peut tomber dans l'erreur. Le Pape est l'évêque de Rome, sa parole n'a de valeur universelle que si elle bénéficie du consentement moralement unanime de toutes les églises, de même que l'évêque ne saurait exprimer l'avis de son église que s'il a le consentement de tous ses curés. La juridiction de primauté ne donne au Pontife qu'un droit de vigilance et d'inspection et le Pape n'a aucune juridiction immédiate sur les diocèses des autres évêques, Ceux-ci ont, dans leur église, autant de prérogatives que lui-même en a dans la sienne. Les fidèles doivent obéissance au Pape, mais seulement par le canal de leur évêque. L'autorité suprême revient dans l'Église aux évêques réunis en Concile et non au successeur de Pierre. Celui-ci a le droit de se faire obéir des évêques, mais seulement suivant les saints canons; le devoir des évêques est donc canonique, non pas absolu. Dans l'administration de son diocèse, l'évê-

---

(69) *Ibid.*, p. 42. Vaussard souligne qu'il s'agit là d'un «mélange d'attachement à de vieilles erreurs et de hardiesses que l'avenir consacra en partie».

(70) Cette traduction ne fut pas publiée. Cf. Appolis *Le Tiers parti*, *op. cit.*, p. 475.

(71) L'ouvrage fut mis à l'Index le 2 août 1790.

que n'est responsable que devant Dieu; il a pleine liberté pour maintenir les rites ou les rejeter, voire même pour en admettre de nouveaux. Enfin le Pape n'a pas le droit d'excommunier en dehors de son diocèse de Rome. Telles sont, brièvement résumées les principales thèses de Tamburini<sup>72</sup>. En Espagne, on n'en retrouve pas seulement l'écho chez Jovellanos et Félix Amat. Francisco Vázquez, général des Augustins de 1753 à 1785, est en Espagne le correspondant et le soutien de Tamburini<sup>73</sup>. Le chevalier Stanislas de Lugo, membre de la *tertulia* de la Comtesse de Montijo (le principal foyer janséniste de la Cour) et correspondant de l'abbé Clément dans la péninsule, le vante à plusieurs reprises<sup>74</sup>. Les écrits du fougueux canoniste anticurialiste se répandent même à ce point que le 4 mars 1792 ses *Praelectiones* sont défendues «même à ceux qui ont la permission» et ses oeuvres relatives aux sciences sacrées prohibées jusqu'à ce qu'elles aient été examinées.

Joseph Zola (1739-1806) est un personnage moins important<sup>75</sup>. Il collabora avec Tamburini pour la *Biblioteca ecclesiastica e di varie letterature* publiée en 4 volumes entre 1790 et 1793. Ses ouvrages les plus connus sont le *De vitanda in historia calamitatum Ecclesiae dissimulatione* (Brescia, 1774), le *De ratione et auctoritate S. Augustini* (Pavie, 1788) et la *Praelectio de catechista* (Pavie, 1781). Ils furent mis à l'Index en 1790. Le nom de Zola était directement lié, dans l'esprit des Espagnols, à celui de Tamburini qui publia ses *Opera posthuma* précédées d'une «vie de l'auteur». Il n'est pas prouvé que les jansénistes de la Péninsule aient eu une connaissance directe de ses écrits.

Voilà, en dehors de Ricci dont nous ne pouvons pas parler ici faute de place, quels furent les trois grands maîtres italiens des jansénistes espagnols. Tout le problème est de savoir dans quelle mesure ceux-ci adhéraient aux thèses de ces violents canonistes. Anticurialistes, ils l'étaient eux-aussi, mais étaient-ils

---

(72) Je n'ai pas pu consulter les études de B. Ricci, *Il maggiore teologo giansenista d'Italia*, in *Scuola catholica*, Milan, 1921, et Contu, *Les hérétiques d'Italie*, (citées dans le *Dictionnaire de théologie catholique*).

(73) Cf. Appolis, *Le Tiers parti*, op. cit., p. 424 et 437.

(74) *Ibid.*, p. 465.

(75) Cf. *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 15 II, col. 3704-3705.

disposés à adopter une position antiromaine aussi ferme que leurs collègues italiens? Étaient-ils prêts à admettre toutes les conséquences qui pouvaient découler de prémisses auxquelles ils applaudissaient? La réponse à cette question ne saurait être la même selon qu'on parle de l'un ou de l'autre et selon qu'on s'intéresse à l'époque de Charles III ou aux dernières années du siècle.

L'influence italienne a parfois pénétré en Espagne par des écrivains de moindre valeur mais dont le succès fut très vif. On me permette, pour finir, d'en citer quelques-uns. Dans son *Reglamento para el colegio de Calatrava*, Jovellanos recommande à plusieurs reprises la lecture de Julio Lorenzo Selvagio, Carlo Sebastiano Berardi, Giovanni Lorenzo Berti et Fulgencio Cuniliati. Caso González, dans son édition du texte, se borne à donner le titre exact des ouvrages auxquels il est fait allusion, sans rien dire de ces auteurs. Je voudrais fournir en passant quelques indications complémentaires.

J. L. Selvagio (1728-1772) était un spécialiste d'histoire et de littérature bibliques, d'archéologie et de langues orientales. Professeur de droit canon au séminaire de Naples, c'était aussi un bon canoniste. Jovellanos cite ses *Antiquitatum christianarum Institutiones nova methodo* (Padoue, 1772) et ses *Institutionum canonicarum libri tres* (Padoue, 1766) qu'il veut voir utiliser parallèlement aux ouvrages de Van Espen. Tels étaient bien les deux meilleurs livres de Selvagio: Le *Compendium juris civilis* de 1770 était un ouvrage plus succinct et de moindre poids<sup>76</sup>.

L'Augustin Berti (1696-1766) est un auteur plus important. Théologien et historien tout à la fois, il fut professeur d'histoire ecclésiastique à Pise. Son augustinisme rigide le rapprochait des jansénistes et il passa d'ailleurs toute sa vie à se défendre de l'accusation de Jansénisme. Catholique éclairé, augustin intransigeant, jansénisant voire janséniste, c'était aussi un grand érudit: il fut Bibliothécaire de l'Angélique de Rome. Jovellanos, «sans approuver toutes ses critiques<sup>77</sup>» conseille aux débutants

---

(76) Voir son article dans la vaste *Enciclopedia Italiana*, Rome, 1949, 35 vol. + index.

(77) Cf. *Reglamento*, *op. cit.*, p. 157.

d'utiliser son *Ecclesiasticae historiae Breviarium* (Pise, 1760)<sup>78</sup>. Berti écrivit aussi une *Historia ecclesiastica sive Dissertationes historicae* (Florence, 1753), un *De theologicis disciplinis* (Rome, 8 vol., 1739-1745), un *Tractatus historico-theologicus de haeresibus trium priorum saeculorum* (Bassano, 1769) etc.... Cela montre qu'il s'intéressait, en bon janséniste, à la «discipline primitive» de l'Eglise. Il eut en Italie un très grand prestige. Jemolo tient son *De theologicis disciplinis* pour l'oeuvre la plus remarquable qu'ait produit l'école de l'augustinisme rigide au XVIIIe siècle<sup>79</sup>. En Espagne, ses ouvrages furent étudiés à Salamanque tandis que les molinistes lui reprochaient d'être «de la même farine» que Noris<sup>80</sup>. En 1775, Francisco Armaña fit à son égard une profession publique d'admiration. «Je vénère de tout coeur l'angélique Docteur et sa doctrine. Je reconnais que sa théologie est très saine, très sûre et très digne d'être étudiée et propagée avec tout le soin possible»<sup>81</sup>. A Valence parut en 1770 un abrégé de ses *Theologicis disciplinis*, composé par l'Augustin G. M. Buzi<sup>82</sup>, et l'évêque de Carthagène Rubín de Celis répondit aux attaques des molinistes: «quel motif peut-on avoir de craindre le jansénisme dans le P. Berti dont la doctrine sur la grâce a été approuvée par le Saint-Siège?»<sup>83</sup>. En dépit des accusations et de l'opposition des dominicains, un décret royal autorisa l'emploi des livres de l'augustin italien dans divers séminaires et universités. En 1779, le chapitre des augustins de Castille chargea deux de ses religieux, Antolín Merino et Antonio Goiri de composer un cours de philosophie selon les principes

(78) Caso González, indique à tort la date de 1767. Le livre fut réédité à Madrid en 1827.

(79) Cf. *Il giansenismo...*, *op. cit.*, p. 112.

(80) Cf. Appolis, *Les Jansénistes espagnols*, *op. cit.*, p. 16.

(81) Cité par Appolis, *Ibid.*, p. 73.

(82) Ce livre sera réédité à la fin du siècle et à nouveau en 1831.

(83) *Ibid.*, p. 74. Cette doctrine est exposée dans l'*Augustinianum systema de gratia ab iniqua baianismi et jansenismi erroris insimulatione vindictum* (1747) dont les Espagnols, à vrai dire, semblent s'être bien peu souciés. E. Appolis résume les thèses essentielles de Berti dans son livre sur le *Tiers parti* (*op. cit.*, p. 272-275) et étudie longuement les remous que ses écrits provoquèrent en France (p. 276-294). La plus récente étude sur Berti est celle de B. Van Luijk, *G. L. Berti, agostiniano (1696-1766)* in *Rivista di storia della chiesa in Italia*, 1960.

suivis par Berti pour la théologie<sup>84</sup>. Dans le *Plan de Estudios* proposé par les antithomistes de Valence en 1769, on recommande le *Breviarium* et le livre intitulé *Augustini quaestionum de scientia de voluntate et de Providentia Dei*<sup>85</sup>. Enfin Jovellanos fait un vibrant éloge de la théologie de Berti<sup>86</sup>.

De Berardi (1719-1768), Jovellanos semble faire encore plus de cas. Il recommande son «excellent travail critique<sup>87</sup>» consacré aux Décrets de Gratien; *Gratiani canones genuini ab apocryphis discreti, corrupti ad emendationum codicum fidem exacti* (Turin, 4 vol., 1752-1757)<sup>88</sup>. C'est l'ouvrage le plus connu de ce canoniste à qui nous devons aussi des *Commentaria in jus ecclesiasticum universum* (Turin, 4 vol., 1766) et des *Institutiones juris ecclesiastici* (Turin, 1769, 4 vol.) Ecrivain mineur, semble-t-il, sur qui nous savons peu de chose et dont Jovellanos devait aimer la science et l'esprit de modération dont un Berti manquait parfois à ses yeux.

Fulgencio Cunigliati, dont Jovellanos recommande également la lecture<sup>89</sup>, est un dominicain de Venise. E. Appolis, qui l'appelle curieusement Coniliat, le rattache au Tiers parti bien qu'il ait défendu le probabilisme avec modération il est vrai. Sa théologie, dont le titre exact est *Universae theologiae Moralis accurata complexio instituendis candidatis accomodata* eut un grand succès en Espagne puisque l'édition madrilène de 1768 est déjà la quatrième. Le livre fut sans doute apprécié pour sa clarté et pour ses qualités pédagogiques.

Restent Caraccioli et Gazzaniga. Le premier, mort en 1642, était un spécialiste d'histoire ecclésiastique. Ses principaux livres sont: *Compendium tomi secundi F. Suárez in tertiam partem D. Thomae* (Lyon, 1683); *Aurelii Augustini confessionum flores* (Naples, 1621) et *Biga illustrium controversarium* (Naples,

---

(84) *Ibid.*, p. 77.

(85) Cf. Mestre, *Ilustración y reforma de la Iglesia*, *op. cit.*, p. 442.

(86) «(Es) muy recomendado por su método y profunda erudición eclesiástica, así como por estar escrito según la mente y doctrina del gran doctor de la Iglesia y padre de la Teología positiva, San Agustín» (*Reglamento*, *op. cit.*, p. 169).

(87) *Reglamento*, *op. cit.*, p. 190.

(88) Caso González cite l'édition espagnole (Madrid, 1783).

(89) *Reglamento*, *op. cit.*, p. 165.

1618). Le marquis Caraccioli, né à Paris d'une famille napolitaine, est classé par E. Appolis dans le centre gauche<sup>90</sup>. Lié à l'abbé Clément, attaché à l'Eglise schismatique d'Utrecht, il soutint toujours que le Jansénisme n'était qu'un vain fantôme, mais il se fit le propagandiste des *Nouvelles Ecclésiastiques* qui, grâce à lui, s'introduisirent à Vienne. Il fit aussi l'éloge de Muratori, Tamburini et Berti.

P. M. Gazzaniga (1720-1799) dominicain de Bergame, est un des plus grands théologiens du XVIIIe siècle. Professeur à Pavie (1747-1750), à Bologne (1756-1758) puis à Vienne (1759-1762) il a réuni le fruit de ses réflexions dans ses *Praelectiones theologicae* (Vienne, 1763-1765) et dans sa *Theologia polemica* (Vienne, 1778-1779). Ce théologien appartient au Tiers parti, il est régaliste. Mais il n'a pas de sympathies pour le Jansénisme de Jansénius, il accepte la Bulle *Unigenitus* et tient son inobservation pour une grave désobéissance envers l'Eglise (mais non pour une hérésie). On a dit que sa pensée était proche de celle de Noël Alexandre. Dans un premier temps, les jansénistes le considérèrent un peu comme un des leurs: il fréquentait Dupac de Bellegarde et ses *Praelectiones* avaient été interdites à Louvain pour cause de Jansénisme. Mais Gazzaniga évolua ensuite vers le centre droit et, dès 1780, les *Nouvelles Ecclésiastiques* parlent de lui de façon désanchantée<sup>91</sup>. On peut penser que les jansénistes espagnols se trompèrent également sur son compte puisque Jovellanos place le dominicain aux côtes de Montazet parmi les Port-Royalistes et les tamburinistes<sup>92</sup>.

\* \* \*

Tournons-nous maintenant vers les Flandres. Le nom qui revient le plus souvent est celui de Van Espen, indissociable de celui de Febronius et de l'histoire de l'Eglise d'Utrecht dont les *Nouvelles Ecclésiastiques* donnaient aux lecteurs de toute l'Europe de fréquentes nouvelles.

Il existe sur l'histoire de l'Eglise d'Utrecht une très vaste bibliographie dont le *Dictionnaire de théologie catholique* donne

---

(90) Cf. *Le Tiers parti*, *op. cit.*, p. 460-462.

(91) Cf. Appolis, *Le Tiers parti*, *op. cit.*, p. 500-502.

(92) *Diarios*, BAE, tome LXXXV, p. 250.

l'essentiel, pour les ouvrages anciens du moins<sup>93</sup>; on se reportera surtout à l'*Histoire abrégée de l'Eglise métropolitaine d'Utrecht*, du janséniste G. Dupac de Bellegarde<sup>94</sup>. Les jansénistes des Pays-Bas, réfugiés dans l'évêché d'Utrecht, condamnèrent les cinq propositions en droit, mais pas en fait; ils refusèrent de signer le formulaire, rejetèrent la bulle *Unigenitus*<sup>95</sup> et furent de ceux qui firent appel à un concile. Ils se lièrent aussi aux Appelants français et accueillirent les réfugiés venus de France; ils entrèrent ainsi en relation avec les jansénistes italiens et avec ceux de toute l'Europe. Quelques dates essentielles jalonnent l'histoire de leur Eglise: les premiers démêlés des évêques d'Utrecht avec Rome datent de 1614; la hiérarchie catholique ne fut rétablie qu'en 1853; à partir de 1870 (Concile du Vatican) l'Eglise d'Utrecht servit de refuge aux adversaires de l'infaillibilité pontificale. Au XVIIIe siècle elle fut défendue par Dupac, Quesnel et leurs amis. On l'accusa d'être schismatique, mais elle se voulait catholique et n'hésita pas à envoyer à Rome les Actes du second Concile d'Utrecht (1763) accompagnés d'une profession de loyalisme à l'égard du Saint-Siège.

Van Espen<sup>96</sup> né à Louvain en 1646 mais réfugié en Hollande, fut l'un des artisans de l'élection de Steenoven à l'archevêché d'Utrecht. L'écrit qu'il publia en faveur de la validité de l'élection et du sacre de ce prélat lui valut d'être déclaré suspens par son Université. Ses oeuvres, mises à l'Index dans leur totalité par décrets du 14 novembre 1713 et 18 novembre 1732, furent publiées en 4 volumes à Paris en 1753 par J. Barre (*Opera omnia*). C'est cette édition, la meilleure et la plus courante, que possédaient Meléndez Valdés et Tavira. Dupac de Bellegarde

(93) Tome 15 II, col. 2443-2446.

(94) 3e éd., Utrecht, 1852.

(95) Cf. J. Thomas, *La querelle de l'Unigenitus*, Paris, 1950, et Par-guez, *La bulle Unigenitus et le jansénisme politique*, Paris, 1936.

(96) Il existe deux études récentes sur ce grand canoniste:

— Nuttinck, *La vie et l'oeuvre de Zeger Bernard Van Espen, un canoniste janséniste, gallican et régalien à l'Université de Louvain (1646-1728)*, Louvain, 1969.

— G. Leclerc, *Zeger-Bernard Van Espen (1646-1728) et l'autorité ecclésiastique*, Zurich, 1964. On se reportera également au livre de Mestre (*op. cit.*, p. 396-402).

publia à Bruxelles en 1768 un *Supplementum ad varias collectiones operum Z. B. Van Espen*, précédé d'une *Vie de M. Van Espen*. Les écrits les plus célèbres de ce canoniste, ceux que les jansénistes citent le plus volontiers, sont d'abord le *Jus ecclesiasticum universum* (Louvain, 1700, 2 vol.), mis à l'Index romain le 22 avril 1704, puis:

— *Tractatus de promulgatione legum ecclesiasticarum ac speciatim bullarum et rescriptorum curiae romanae*, Bruxelles, (1712) (Régaliste).

— *Tractatus de recursu ad Principem*, Louvain, 1725 (régaliste).

Ces ouvrages sont si connus qu'il est inutile de les présenter ici. Santiago Alonso a montré récemment tout ce que Van Espen doit aux régalistes espagnols: Covarrubias, Cevallos et surtout Salgado<sup>97</sup>. Cette influence explique qu'il ait connu en Espagne une grande popularité. Menéndez Pelayo définit le *Juicio Imparcial* de Campomanes (1768) comme «una obra de taracea, almacén de regalías copiadas tumultuariamente de Febronio, Van Espen y de Salgado»<sup>98</sup>. Les thèses sur l'indépendance des églises nationales et sur l'ingérence du pouvoir civil en matière de discipline ecclésiastique, reprises par Macanaz, trouveront leur expression la plus fidèle dans les décrets d'Urquijo après avoir alimenté de vives polémiques tout au long de ce siècle que les problèmes de droit canon passionnaient par dessus tout. Mais la pensée de Van Espen ne se réduit pas à ce seul réganisme. L'auteur du *De numero episcoporum ad validam ordinationem episcopi requisito* et de l'*Argumentum et materia de ecclesiastica et politica potestate* est aussi un défenseur des thèses gallicanes et richéristes<sup>99</sup>, et, pour la morale, c'est un partisan de l'austérité et de la rigueur. Dans tous les domaines, son autorité fut très grande au sein des milieux espagnols éclairés. Le *Jus Ecclesiasticum* fut, pour tous les universitaires, le prin-

---

(97) *El pensamiento regalista de F. Salgado de Somoza, op. cit.*, p. 224-228.

(98) *Heterodoxos, op. cit.*, t. II p. 518. Voir aussi Miguélez, *op. cit.*, p. 338.

(99) Sur le richérisme au XVIII<sup>e</sup> siècle, cf. Préclin, *Les jansénistes du XVIII<sup>e</sup> siècle et la constitution civile du clergé*, Paris, 1929, Je résume les thèses de Richer au chapitre V.

cipal ouvrage de référence. Mario Góngora n'a donc pas tort de voir en Van Espen «el canonista más importante del siglo XVIII, a quien se atribuye la mayor autoridad en la enseñanza y en los dictámenes jurídicos»<sup>100</sup>. Son influence dépassa de beaucoup ce que pourraient laisser croire les rares allusions directes qui sont faites à son oeuvre car, par crainte des poursuites, on utilisait fréquemment sa doctrine sans citer son nom. Mayans, pourtant, entreprit une véritable campagne en faveur du canoniste flamand, et, dans le *Plan de Estudios* de 1772, proposa son *Jus ecclesiasticum* comme manuel de droit canon. «La lectura de las obras del profesor de Lovaina, écrit Mestre à ce sujet, impresionó a Mayans. El regalismo del canonista, su espíritu reformista, el episcopalismo, la crítica histórica, el interés de reducir la jurisdicción eclesiástica al campo estrictamente espiritual, son problemas en cuya solución aparecen puntos de vista afines. Y, desde el primer momento, el erudito se convierte en propagador de las obras de Van Espen»<sup>101</sup>. Mayans réussit, malgré les prohibitions, à faire venir les oeuvres du maître pour lui et pour ses amis; il se porte garant de la «sanidad de la doctrina», proteste contre l'accusation de Jansénisme portée contre le canoniste bien que celui-ci ait refusé jusqu'à sa mort d'accepter les bulles *Vineam Domini* et *Unigenitus*. Combien d'Espagnols, après lui et souvent grâce à lui, vont entrer en contact avec la pensée si riche et si variée de Van Espen et s'en inspirer! Ce n'est pas un hasard si ce nom figure dans le catalogue des bibliothèques de Tavira et de Meléndez Valdés, et si le *Jus ecclesiasticum* est cité dans le *Reglamento para el colegio de Calatrava*. Mais l'ouvrage avait beau être utilisé dans plusieurs universités, il pouvait bien en circuler des traductions expurgées, dont l'une fut publiée à Madrid en 1791 avec toutes les autorisations nécessaires, il n'en avait pas moins été condamné par l'Inquisition en 1735 et la mention faite dans le *Reglamento* ne contribua pas peu à la réputation de janséniste de Jovellanos<sup>102</sup>.

D'autres ouvrages de Van Espen furent lus en Espagne. Dans

(100) *Estudios sobre el galicanismo...*, op. cit., p. 33.

(101) *Ilustración...*, op. cit., p. 399.

(102) Cf. Caso González, *Escolásticos e innovadores*, article cité, p. 30 et édition du *Reglamento*, op. cit., note de la p. 192.

l'étude de l'affaire des dispenses matrimoniales nous avons retrouvé l'influence de la *Disputatio de dispensatione*<sup>103</sup>. La *Dissertatio de collectione Isidori vulgo Mercatoris* traitait elle aussi, d'un problème qui passiona les jansénistes espagnols et que Febronius avait abordé aussi dans son grand livre<sup>104</sup>. Les oeuvres du canoniste sont encore citées comme des autorités par le docteur Blas Aguiriano quand il prend la défense de Tavira en 1799, conjointement avec celles de Febronius, Pereira, Thomassin, De Marca, Masdeu, Saint Augustin et Gerson<sup>105</sup>. Enfin dès 1742 l'Inquisiteur Andrés Orbe, disciple de Mayans, possède les oeuvres de Van Espen et de Thomassin. Il nie, tout comme Mayans, que cet auteur soit janséniste et distingue comme son ami (fait exceptionnel pour l'époque) ce que nous appelons le jansénisme théologique et le jansénisme administratif; il voit bien que Van Espen n'est pas un théologien, il cherche dans ses écrits une réponse aux problèmes qui se posent à lui dans l'administration de son diocèse et non matière à réflexion théologique; il le lit comme il lit Fleury, Bossuet ou Noël Alexandre; il puise en lui des leçons de régéralisme et d'épiscopalisme, voire de théologie pastorale mais pas de théologie spéculative.

Les thèses de Van Espen furent reprises et amplifiées par un canoniste beaucoup plus virulent qui, de ce fait même, eut en Espagne moins d'admirateurs et devint rapidement la «bête noire» des ultramontains, Jean Nicolas de Hontheim (1701-1790), plus connu sous le nom de Febronius<sup>106</sup>. Son *De statu praesenti Ecclesiae et legitima potestate romani pontificis*, publié à Francfort en 1763, est considéré par certains comme «un vrai traité d'anarchie ecclésiastique»<sup>107</sup>. L'ouvrage fut condamné à Rome par décret du 27 février 1764 mais de nombreuses traductions, des adaptations et des abrégés parurent dans toute l'Europe. Des rééditions se firent en 1765, 1770, 1774, 1777, etc... Brièvement résumées, les thèses de Febronius sont les suivantes: il faut ramener le pouvoir du Pape à ses limites primi-

---

(103) *Tavira, op. cit.*, p. 219.

(104) *Ibid.*, p. 209.

(105) *Ibid.*, p. 225 et 228.

(107) *Dictionnaire de théologie catholique*, tome 5 II, col. 2117.

(106) Cf. J. Kuntziger, *Febronius et le Febronianisme*, Bruxelles, 1891.

tives et revenir sur les prérogatives de la primauté concédées trop généreusement par les Fausses Décrétales. Le Pape n'est que *primus inter pares*, il est l'exécuteur des canons des conciles et son autorité doit s'appuyer sur le consentement des évêques, l'autorité suprême appartenant aux conciles. Febronius demande qu'on mette fin aux usurpations dont le pouvoir romain s'est rendu coupable, qu'on revienne à «la pratique constante des Apôtres» et que, si le Pape ne cède pas de lui-même, on n'hésite pas à le contraindre. Ces thèses se voulaient inspirées du gallicanisme français et il est vrai qu'elles doivent beaucoup à Bossuet, mais elles vont bien au-delà de ce que proclamaient les assemblées du clergé de France; celle du 7 décembre 1775 en rejeta d'ailleurs la paternité en ces termes: «La doctrine du clergé de France sur tous ces objets est le désaveu le plus formel qu'il soit possible d'opposer à ceux qui osent sans fondement se réclamer de son autorité». Les prélats français reprochaient surtout à Febronius de «s'écarter du langage dont le clergé s'est toujours fait une loi lorsqu'il a été dans le cas de s'expliquer sur la primauté d'honneur et de juridiction qui appartient au successeur de Saint Pierre»<sup>108</sup>. Les Espagnols eurent également tendance à rejeter l'ouvrage à cause du ton employé plus que du fond même de la doctrine.

Quant à Opstraët, il n'existe pas à notre connaissance de monographie consacrée à cet auteur et c'est dommage. Son *Pastor bonus, sive idea, officium spiritus et praxis pastorum*, publié en 1687 et 1699, fut le bréviaire des épiscopalistes espagnols. L'inquisition espagnole le mit à l'Index en 1750. En 1795, le *Correo de Murcia* publia une liste de 119 auteurs «jansénistes» parmi lesquels Opstraët et Bossuet (!). Au dire de Jovellanos, les oeuvres de cet écrivain sont entre toutes les mains<sup>109</sup>; il est vrai qu'elles avaient été publiquement recommandées au synode de Pistoie. Professeur de théologie à Louvain, Jean Opstraët (1651-1720) fut en son temps l'un des chefs de file du jansénisme flamand. C'était un disciple de Quesnel et un gallican convaincu. Auteur très proluxe, nous lui devons de très nombreux ouvrages liés pour la plupart aux querelles de l'époque, comme le *De*

(108) *Mémoires du clergé de France*, 1775.

(109) BAE tome LXXXV, p. 240.

*quaestione facti janseniani variae quaestiones juris et responsa* (Anvers, 1708) ou les *Quaestiones de Constitutione Unigenitus* (Anvers, 1719). Mais ce ne sont pas ces ouvrages qui lui valurent en Espagne la renommée dont Jovellanos se fait l'écho.

Nous retiendrons aussi le nom de Josse le Plat (1732-1810), professeur de droit canon à l'Université de Louvain et vigoureux défenseur des thèses régalistes. Il se fit remarquer à l'occasion d'une polémique sur les empêchements dirimants où il soutint l'idée que seul le pouvoir civil avait le droit de déterminer les empêchements matrimoniaux. Josphiste convaincu, il dut s'enfuir de Louvain et se réfugier en Allemagne puis en Hollande où il collabora aux *Nouvelles Ecclésiastiques*. On lui doit des éditions des oeuvres de Van Espen (*Commentarius in Decretum gratiani* 1772, 2 vol.), de Claude Fleury (*Cl. Fleurii in historiam ecclesiasticam dissertationes*, 1780, 2 vol.) et d'autres spécialistes d'histoire et de droit ecclésiastique comme Pchem. Il a édité aussi les canons et décrets du Concile de Trente (1779). Son chef d'oeuvre est la *Monumentorum ad historiam concilii tridentini amplissima collectio* (Louvain, 1781-1787, 7 vol.) où les conciliaristes du siècle ont puisé une bonne part de leur science. Il est possible que les jansénistes espagnol de la fin du siècle, si préoccupés par les problèmes de dispenses, aient connu également la *Dissertatio canonica de sponsalibus et matrimoniorum impedimentis* (Louvain, 1783) et peut-être (mais comment le savoir car ils ne s'en seraient pas vanté publiquement?) la *Dissertation contre l'autorité des règles de l'Index*, publiée en 1783. Le Plat est aussi l'auteur d'un ouvrage sur la Bulle *Auctorem fidei* qui eut en Espagne un grand succès. Estanislao de Lugo<sup>110</sup> s'entretient à ce sujet avec l'abbé Grégoire<sup>111</sup> et ce dernier écrit à Ricci le 11 juin 1797: «L'ouvrage de M. Le Plat que

---

(110) Lugo fut, jusqu'en 1806, directeur des *Reales estudios*, foyer janséniste de la capitale espagnole. C'était l'un des correspondants de l'abbé Grégoire pour l'Espagne. Janséniste notoire, il fut impliqué dans le vaste procès intenté aux jansénistes après la chute de Jovellanos. Il accepta ensuite de servir le roi Joseph. Cf. G. Demerson. *Un canarien «éclairé» D. Estanislao de Lugo (1753-1833)*, in *Mélanges à la mémoire de Jean Sarrailh*, Paris, Centre de recherches de l'Institut d'Etudes Hispaniques, 1966, t. 1, p. 311.

(111) Cf. *Correspondance Scipione de Ricci - Henri Grégoire*, op. cit., p. 33 (lettre du 13 janvier 1797).

nous avons vite fait passer sous les yeux du rapporteur chargé d'examiner la bulle *Auctorem fidei*, empêchera très probablement qu'elle obtienne le placet royal. Vous n'imaginez pas toutes les peines que nous avons eues à faire pénétrer dans ce pays l'ouvrage de Mr Le Plat. L'Inquisition de Barcelone avait arrêté le paquet que j'avais adressé à un ami, elle avait enfin relâché sa proie à condition que le paquet arrivé à Madrid y serait de nouveau présenté à l'Inquisition de cette dernière ville, à qui elle avait écrit»<sup>112</sup>. En 1805, l'abbé Grégoire parle à son correspondant des *Monumenta*: «Nous avons ici plusieurs bons ecclésiastiques espagnols; l'un d'eux, Mr Cabrera, de l'académie espagnole, a aussi de quoi former un supplément aux *Monumenta concilii tridentini* de Mr Le Plat, mais où trouver quelqu'un qui veuille hasarder des dépenses nécessaire à cette impression?»<sup>113</sup>.

William Hessels Van Est, connu en Espagne sous le nom d'Estius ou Estío, né en 1542 et mort en 1613, fit ses études à Utrecht et fut le disciple de Baïus. Il fut successivement professeur puis chancelier de l'Université de Douai où son zèle, sa science, sa modestie, sa charité lui valurent l'estime de tous. Le Pape le surnomma *doctor fundatissimus* pour souligner la solidité de son savoir. Van Est n'a écrit qu'en latin. Ses *Commentaria in IV libros sententiarum* (Paris, 1662, 2 vol.), très souvent réédités, constituent un excellent cours de théologie où l'orientation janséniste de l'auteur n'apparaît que très discrètement. Le livre fut recommandé dans le *Plan de Estudios* proposé en 1769 par les antithomistes de Valence<sup>114</sup> et par Jovellanos qui note dans son *Reglamento de Calatrava* que l'auteur «sin adhesión a escuela ni partido, aunque con las faltas de crítica que nadie evitó en su tiempo, ilustró las materias teológicas, con aprobación de todos los sabios desprecupados»<sup>115</sup>. Comme exégète, Van Est n'a peut-être pas la classe d'un Don Calmet ou d'un Mabillon. Ses *Commentaria in epistolas Pauli* (Paris, 2 vol., 1679) passent pour être un peu diffuses et Calmet faisait peu de cas

(112) *Ibid.*, p. 49.

(113) *Ibid.*, p. 137.

(114) Cf. Mestre, *op. cit.*, p. 442.

(115) Ed. Caso González, *op. cit.*, p. 169.

de ses *Annotationes in praecipua et difficiliora scripturae loca* (Douai, 1628). Mais ce fut un saint homme et un bon pédagogue. Ajoutons qu'il collabora à l'édition de Saint Augustin préparée par l'Université de Louvain <sup>116</sup>.

\* \* \*

Dans les milieux ecclésiastiques espagnols, l'influence flamande a été bien différente de l'influence italienne. Les contacts spirituels entre l'Espagne et l'Italie ont été le plus souvent des contacts indirects avec la pensée française; les auteurs originaux comme Ricci étaient l'exception. Les canonistes flamands présentaient par contre des thèses d'une audace originale qui trouva un écho particulièrement vivace en Espagne dans les dernières années du siècle, au moment où, face au danger puis devant l'imminence d'une victoire possible, les positions se durcirent. Ceux qui ne partageaient pas ces audaces trouvèrent cependant chez ces canonistes de quoi alimenter leurs propres réflexions sur la morale, la discipline et la théologie pastorale.

---

(116) Il s'occupa du tome IX.

## CHAPITRE IV

### L'INFLUENCE FRANÇAISE: ERUDITS, JANSENISTES ET APPELANTS

*Les érudits: Dom Calmet, Thomassin, R. Simon, Mabillon, etc.... - Les jansénistes: Pascal, Arnauld, Nicole - Les appelants: Montazet, Fitz-James, Mésenguy, Colbert, Duguet, Le Tourneux - Les mineurs.*

Ce chapitre n'a d'autre but que de fournir quelques renseignements bibliographiques sur les écrivains français dont les oeuvres sont mentionnées dans les catalogues dont nous avons parlé car pour traiter vraiment de l'influence française en matière religieuse il faudrait disposer d'un grand nombre d'études de détail qui font actuellement défaut et qui rendent toute synthèse impossible. Que lisait-on au XVIII<sup>e</sup> siècle? Pourquoi, comment lisait-on? Qui avait accès aux livres? Parmi tous les ouvrages qui se lisaient, lesquels ont exercé une influence? De quelle nature et de quelle importance a été cette influence? Autant de questions auxquelles il est actuellement impossible de donner une réponse précise. Le problème est des plus complexes puisqu'il se pose à la fois en termes qualitatifs et quantitatifs. Il se

complique de surcroît par le fait que dans les catalogues et autres documents d'époque, seuls sont cités ou presque les auteurs «inoffensifs» qu'on pouvait pratiquer impunément tandis que d'autres, dont les thèses étaient pourtant reprises et développées à satiété, ne sont jamais mentionnés et risquent de passer inaperçus. Nous devons donc nous contenter d'approximations, avec l'espoir de voir se multiplier bientôt des études du type: *Fleury et l'Espagne, Mabillon et l'Espagne, etc...*

Il serait excessif de dire que dans l'Espagne du XVIII<sup>e</sup> siècle la science et les Lumières furent exclusivement du côté des jansénistes. Ce serait méconnaître le talent de nombreux jésuites. Mais il est vrai qu'elles se trouvaient surtout chez les adversaires de la Compagnie. On le voit bien par l'étude des grandes polémiques du siècle où les deux parti se battaient visiblement à armes inégales. Dans cette «internationale de la culture et de la critique» dont parle Codignola<sup>1</sup>, les jansénistes occupaient indubitablement une place privilégiée. Comment s'étonner dès lors de l'influence des savants français? Les Calmet, Thomassin, Mabillon par leur science, leur honnêteté intellectuelle, leur curiosité, leur amour du vrai, furent d'emblée choisis comme modèles. Les partisans d'une histoire ecclésiastique libre et rigoureuse prirent bien vite l'habitude d'aller puiser leur science dans leurs écrits. «Dès la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, remarque E. Appolis, l'influence française est très grande sur les catholiques éclairés d'Espagne et tout d'abord sur ceux qui résident à Rome»<sup>2</sup>. L'exemple de Feijoo est, à cet égard, caractéristique. Cet homme que G. Delpy définit comme «un croyant que n'a mordu aucun doute mais qui a tenté l'une des plus émouvantes identifications de la Religion et de la Science, et dont la hardiesse, à force de sincérité fervente, peut encore étonner au XXI<sup>e</sup> siècle»<sup>3</sup> professe déjà la plus grande estime non seulement pour Arnauld, mais pour les bénédictins de Saint-Maur (Mabillon, Montfaucon), pour Calmet, Bossuet, Fleury et Noël Alexandre. Comme ses oeuvres eurent un succès immédiat et durable, il est permis de penser que c'est par son *Teatro crítico* et par ses *Cartas* aussi bien que

---

(1) *Illuministi...*, op. cit., p. 194.

(2) *Les jansénistes espagnols*, op. cit., p. 25.

(3) *Feijoo et l'esprit européen*, Paris, Hachette, 1937, p. 311.

par les *Nouvelles Ecclésiastiques* que certains ouvrages français furent répandus<sup>4</sup>. «Il faut nécessairement commencer par lui, note Delpy, avant d'étudier avec quelque sécurité les sources françaises des auteurs espagnols du XVIII<sup>e</sup> siècle»<sup>5</sup>. De fait, dans la *Bibliographie* dressée par cet historien nous retrouvons plusieurs des auteurs déjà rencontrés: Arnauld et Pascal (brèves allusions), Bossuet, Calmet, Dupin, Fleury, Maimbourg, Mabillon, Noël Alexandre, etc...

\* \* \*

Dom Augustin Calmet (1672-1757) est peut-être la maîtresse figure de la science religieuse française au XVII<sup>e</sup> siècle et son oeuvre fut admirée par les «philosophes» eux-mêmes. La vie de ce bénédictin tient en peu de mots: elle fut consacrée tout entière à l'étude. Il fut longtemps professeur d'écriture sainte à l'abbaye de Munster et ses leçons servirent de base à ses fameux *Commentaires sur l'Ancien et le Nouveau Testament*, écrits en latin puis traduits en français sur les conseils de Mabillon et de Duguet<sup>6</sup>. C'est pendant son séjour à Paris que Dom Calmet se lia avec le milieu janséniste. Il demeurait à l'abbaye des Blancs-Manteaux qui était un foyer camouflé du mouvement et il est indubitable qu'il fut marqué par l'influence de la maison. Ses écrits se rattachent tous à l'exégèse et à l'histoire. En dehors des *Commentaires*, citons les trois principaux:

— *Histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament et des Juifs*, Paris, 1737, 4 vol.

— *Dictionnaire historique et critique de la Bible*, Paris, 1730, 4 vol.

— *Histoire universelle sacrée et profane*, Strasbourg, 1735-1771, 17 vol.

---

(4) Il ne se répandent d'ailleurs pas uniquement dans les milieux jansénistes (cf. *Les jansénistes espagnols*, p. 167).

(5) *Bibliographie des sources françaises de Feijoo*, Paris, Hachette, 1936, p. VII.

(6) *La Bible en latin et en français avec un commentaire littéral et critique*, Paris, 1707-1716, 23 vol. (Nombreuses autres éditions, 1714-1720, 26 vol; 1724, 9 vol, etc...)

Dom Calmet eut quelques démêlés avec l'Inquisition. Son *Histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament* ne fut déclarée «courante» qu'en 1785, en vertu du décret qui autorisait la lecture de l'Écriture en langue vulgaire sous certaines conditions. Cette réhabilitation était due à l'Inquisiteur général Felipe Bertrán qui projetait on la sait de publier un nouvel Index moins sévère que celui de 1747. L'explication donnée par le Saint-Office fut simplement que Dom Calmet, «de l'avis des gens savants, est un catholique très instruit de cette sorte de matière»<sup>7</sup>.

La sentence rendue en 1747 s'expliquait sans doute par l'usage que les «philosophes» avaient fait du *Commentaire littéral*. Voltaire et Madame du Châtelet lisaient l'ouvrage à Cirey et celle-ci l'utilisa abondamment pour les cinq volumes de son *Examen des deux Testaments*. Elle connaissait bien le bénédictin qui avait dressé la généalogie de sa famille et Voltaire, de son côté, avait demandé à Dom Calmet en 1748 la permission de passer quelque temps à l'abbaye de Sénones, «dans le séjour de la science et de la sagesse». Il prétendit même plus tard qu'il avait été «formé» par les livres du grand savant. C'est là en tout cas qu'il puisa pour ses propres travaux exégétiques et pour la vaste enquête sur les religions entreprise à Cirey<sup>8</sup>.

L'exemple de Voltaire le prouve, le goût des jansénistes pour l'exégèse et l'histoire ecclésiastique était partagé par les ennemis de la religion. Cela s'explique sans doute par le phénomène de laïcisation générale de la pensée dont il a été question dans les chapitres précédents. Mais le cas mérite qu'on s'y arrête car il est riche de signification. Certes, le déisme voltairien fut d'abord un antijansénisme: l'aversion du patriarche pour le Dieu-tyran du Jansénisme s'explique au dire des spécialistes par des motifs personnels (hostilité contre le père dont la famille était janséniste et rivalité avec le frère, Arnaud, janséniste enragé dont le zèle effrayait jusqu'à son père). Il n'en reste pas moins que le fanatisme de Voltaire est un «fanatisme retourné», comme

---

(7) Décret du 12 avril 1785, Cf. Défourneaux, *L'Inquisition...*, *op. cit.*, p. 117 et Appolis, *Les Jansénistes...*, *op. cit.*, p. 103-104. C'est la traduction italienne de l'ouvrage de Dom Calmet qui avait été censurée. D'autres livres du même genre restèrent à l'Index.

(8) Cf. Pomeau, *La religion de Voltaire*, Paris, Nizet, 1956, deuxième partie, chapitre III, *L'examen de la Bible*.

dit R. Pomeau<sup>9</sup> et que l'enfant fut élevé au contact direct de ce Jansénisme bourgeois, «mélange de sévérité religieuse et d'esprit satirique... passablement terre à terre et incapable de se hisser sur les cimes de l'amour mystique»<sup>10</sup>. L'abbé Boileau, que Voltaire fréquenta sans doute, était pour le bon sens, contre la superstition, mais il avait une fâcheuse tendance à ramener la religion à la morale. N'est-ce pas ce que l'on peut reprocher aussi à certains jansénistes espagnols? Voltaire et les philosophes, ennemis de la superstition, esprits rationalistes et laïcs, on fait souffler sur le siècle un esprit auquel les jansénistes eux-mêmes ne sont pas restés étrangers, Dans son *Traité de la tolérance*, Voltaire leur rend cet hommage qui vaut d'être retenu: «Ceux qu'on appelait jansénistes ne contribuèrent pas peu à déraciner insensiblement dans l'esprit de la nation la plupart des fausses idées qui deshonorait la religion chétienne». Cela montre bien qu'entre le rationalisme des Lumières et le Jansénisme il y avait autant de points d'accord que de motifs d'opposition. L'un et l'autre communiaient dans le même goût pour la science et la même passion pour la raison.

Louis Thomassin (1619-1695), dont Meléndez possédait le *De antiqua et nova ecclesiae disciplina* fut aussi un savant de premier ordre<sup>11</sup>. C'était un oratorien, et l'on sait que la plupart des membres de cette congrégation passaient pour être jansénistes, «c'est à dire étroits dans leur conduite, studieux et pénitents, haïs de Saint-Sulpice et des jésuites», comme disait le P. de La Tour, leur Supérieur<sup>12</sup>. Les gens de Port-Royal le tinrent longtemps pour l'homme le plus savant de France bien qu'il ne fût pas d'un augustinisme aussi marqué qu'eux. Mais après la publication de ses *Dissertationes, commentarii, notae, in concilia tum generalia tum particularia* (Paris, 1667) et surtout de ses

(9) *Op. cit.*, p. 30. Ailleurs il ajoute: «il a trouvé non pas sa tranquillité mais sa santé dans le combat religieux» (p. 457). Il parle de «religion irreligieuse», de «mysticisme inhibé» (p. 456).

(10) *Ibid.*, p. 23.

(11) On se reportera au long article du *Dictionnaire de théologie catholique*, tome 15 I, col 787-823 (contient une bonne bibliographie).

(12) Rapporté par Saint-Simon dans ses *Mémoires*, cité par Pomeau, *op. cit.*, p. 22.

*Mémoires sur la grâce* (Louvain, 1668, 3 vol.) ils se séparèrent de lui. Thomassin était un esprit modéré et conciliant. Il aurait voulu faire la synthèse des thèses molinistes et de celles de l'augustinisme extrême. Ses *Dogmata theologica* (1680-1689, 3 vol.) sont sans doute son oeuvre la plus vaste et la plus puissante, mais son livre le plus répandu fut, à en juger par le nombre des éditions, son *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise touchant les bénéfices et les bénéficiers* (Paris, 1678-1679, 3 vol., rééditée en 1779-178. Editions latines, Paris 1688 et Lyon 1706), ouvrage qui n'avait rien de «subversif» puisqu'il valut à son auteur d'être très apprécié du Saint-Siège.

Il est un savant dont on s'étonne de ne trouver le nom nulle part, c'est Richard Simon. Cela mérite quelque explication<sup>13</sup>. Fondateur de l'exégèse historique, Richard Simon fut de son vivant même en butte à la critique de tous ses contemporains. Son oeuvre fut incomprise de ceux-là même qui pratiquaient personnellement la recherche historique. Son *Histoire critique du Vieux Testament* (1678) lui attira les foudres des catholiques et des protestants. Nicole entra en lice et ne fut pas étranger à la condamnation qui fut portée contre l'ouvrage en décembre 1682. Son *Histoire critique du texte du Nouveau Testament* (Rotterdam 1689) et son *Histoire critique des versions du Nouveau Testament* (Rotterdam, 1690) furent prises à parti par Bossuet dans sa *Défense de la Tradition et des Saints Pères*. On lui reprochait d'avoir mal parlé de saint Augustin, de l'avoir opposé aux Pères plus anciens et aux Pères grecs, d'avoir cherché à souligner les variations existant entre tous les Pères plutôt qu'à montrer leurs unanimité. Arnauld, champion de l'augustinisme, ne fut pas plus tendre dans ses *Difficultés à M. Steyaert* (1691) et reprocha à R. Simon de soutenir des thèses molinistes, ce que ce dernier reconnut. On comprend mieux que les jansénistes espagnols aient peu pratiqué cette oeuvre capitale. R. Si-

---

(13) Sur le fondateur de la critique biblique on consultera l'ouvrage récent de J. Steinmann, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*, Paris, 1960. Voir aussi A. Bernus, *Richard Simon et son Histoire critique du Vieux Testament* (Lausanne, 1869) et M. Margival, *Essai sur Richard Simon et la critique biblique au 17<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1900. Je n'ai pas lu l'ouvrage de P. Auvray qui vient de paraître: *Richard Simon (1638-1712)* Paris, P.U.F., 1974.

mon fut moliniste à une époque où il ne faisait pas bon proclamer ces sortes de convictions. Toujours porté à préférer les Pères grecs à saint Augustin, il éprouvait pour l'augustinisme une aversion certaine et se trouva rejeté par là dans le parti des jésuites. Aussi le voyons-nous parfois défendre la Compagnie et la science des jésuites de son temps, les Pétau, Maldonat etc... «Nous n'avons pas de plus grands ennemis que ceux qui font profession d'être augustinien, écrit-il dans une de ses lettres. Calvin et nos autres réformateurs qui ont cru qu'on devait mettre à mort les hérétiques s'appuient principalement sur l'autorité de ce Père»<sup>14</sup>. Ailleurs, il se défend très vigoureusement d'avoir jamais été janséniste: «L'Oratoire, écrit-il, devint partagé entre deux factions: celle qu'on nommait les jansénistes y était beaucoup plus forte que l'autre parti, qu'on appelait les molinistes... Le premier y a tellement prévalu qu'il y règne presque tout présentement. Mais j'appellerai plutôt ce parti anti-jésuite que janséniste car les Pères de l'Oratoire ont signé le Formulaire et seraient bien fâchés qu'on les traitât de jansénistes»<sup>15</sup>.

Ainsi cet oratorien, isolé parmi ceux de sa congrégation, rejeté par les jansénistes qui semblaient les mieux préparés à reconnaître son mérite, condamné par Bossuet — l'oracle du siècle — qui l'accusait injustement de vouloir saper les fondements de la religion parce que, bien qu'il fût historien lui-même, la méthode historique lui semblait une grave menace pour le dogme et la tradition<sup>16</sup>, ce savant de premier ordre fit l'unanimité contre lui et on travailla à étouffer le bruit de sa renommée. Dès lors comment ses ouvrages auraient-ils pu parvenir jusqu'en Espagne? R. Simon fut longtemps ignoré des siens. Comment les étrangers l'auraient-ils connu? Songeons que Lanson voyait encore en lui l'ennemi de toute exégèse alors que les spécialistes le considèrent aujourd'hui comme le père de l'exégèse historique. R. Simon a fait autant et sans doute plus que

(14) *Lettres*, Paris, 1730, tome II p. 233.

(15) *Bibliothèque critique*, Bâle, 1708-1710, 4 vol, tome II p. 330.

(16) «Je n'ai jamais ouvert aucun de ses livres, écrit-il à Nicole le 7 décembre 1691, ou je n'aie bientôt senti un sourd dessein de saper les fondements de la religion».

Port-Royal pour affaiblir l'influence de la scolastique, et il est étonnant que les jansénistes du XVII<sup>e</sup> siècle ne l'aient pas accueilli comme un frère: il faut qu'ils aient été bien obnubilés par les problèmes théologiques et qu'ils aient attribué à la science de l'Écriture, à la méthode critique, à la recherche historique bien moins d'importance que ne le firent les jansénistes des générations suivantes. Lorsque Richard Simon reproche à Arnauld ou à Nicole d'être des rhéteurs, des bavards, n'a-t-il pas en partie raison? Les critiques injustes puis la conspiration du silence faite autour de son oeuvre ont retardé d'un siècle au moins le développement de l'exégèse historique. Bossuet porte ici une lourde part de responsabilité. Lui qui faisait et défaisait les réputations n'a, en cette circonstance, ni servi l'Église ni servi la science. Le silence des jansénistes espagnols sur l'oeuvre souvent géniale de R. Simon, il en est en partie responsable<sup>17</sup>.

L'oeuvre de Mabillon jouit en revanche d'une belle notoriété. Mabillon (1632-1707) était gallican, comme on le voit par le *De cursu gallico* (Rouen, 1732) ou le *De liturgia gallicana libri tres* (Paris, 1685), mais c'est peut-être moins le défenseur des thèses gallicanes qui fut célébré en Espagne que le savant, l'éditeur et le commentateur des Pères de l'Église. Son oeuvre immense tut déjà connue des érudits du siècle précédent puisque le Marquis de Mondéjar cite le *De re diplomatica* dans ses *Disertaciones eclesiásticas*<sup>18</sup>. Mais c'est la traduction du *Traité des Etudes Monastiques*, parue en 1715, qui révéla vraiment l'auteur aux Espagnols<sup>19</sup>. L'ouvrage exerça une influence considérable sur Feijoo qui l'utilisa aussi bien pour sa campagne contre l'ignorance et la superstition que pour ses travaux de critique historique. Il fut choisi par le Conseil de l'Université d'Alacalá, lors de la réforme de 1770, et servit d'ouvrage de base jusque vers le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. On y trouvait des principes et une méthode tant pour l'exégèse que pour l'histoire ecclésiastique, un catalogue sélectionné d'ouvrages pour chaque discipline mais aussi

---

(17) Je reviendrai sur ce point dans le prochain chapitre au moment de parler de «Bossuet et la Bible».

(18) Voir Gongora, *Estudios sobre el galicanismo*, op. cit., p. 19.

(19) *Tratado de los estudios monásticos, traducido por un monje español de la Congregación de San Benito de Valladolid*, Madrid, Mateo Blanco, 1715 (autre édition, Blas Román, 1779, 2 vol.).

une critique de la théologie scolastique, de la casuistique et du probabilisme et un exposé de la discipline et de la morale des premiers temps de l'Eglise<sup>20</sup>. Nous savons par les catalogues déjà cités que ce *Tratité* ne fut pas —tant s'en faut— le seul livre de Mabillon que les espagnols utilisèrent. Tavira, rappelons-le, possédait les Oeuvres de saint Augustin, saint Ambroise et saint Cyprien dans l'édition de la Congrégation de Saint-Maur<sup>21</sup> et il parle souvent du «sábio Mabillon»<sup>22</sup>. Climent prend plaisir, lui aussi, à citer Mabillon<sup>23</sup>. La bibliothèque de Lugo contient le *De Re Diplomatica* (Paris, 1681), le *Museum Italicum* (Paris, 1687, 2 vol.) et les *Ouvrages posthumes* (Paris, 1724, 3 vol.). Mais de tous ces ouvrages, le seul qui semble avoir été traduit en espagnol est le *Tratado de los estudios monásticos*<sup>24</sup> qui fut utilisé dans la lutte contre l'ignorance et la superstition et devint comme le bréviaire du clergé éclairé. Tous ceux qui pensaient que l'intérêt de l'Eglise était de montrer que la foi est conciliable avec l'esprit des Lumières furent d'une façon ou d'une autre les disciples de Mabillon. Celui-ci avait un amour si vif de la vérité qu'il sut le communiquer à toute la congrégation de Saint-Maur dont la renommée se répandit vite dans tous les milieux éclairés de l'Eglise<sup>25</sup>. Cet érudit était d'ailleurs le moins agressif des hommes: il avait une sorte de «bonhomie

---

(20) «En el campo de la Teología moral se inclina al rigor de la antigua disciplina cristiana (coincidiendo en ese sentido con el Jansenismo); en Derecho canónico su posición es de un moderado galicanismo». (Góngora, *op. cit.*, p. 20).

(21) — *Sancti Ambrosii Opera*, ed. J. du Frische et Lenourry, Paris, 2 vol, 1686 et 1690.

— *S. Cypriani Opera*, ed. Stéphane Baluzzi, Paris, 1726.

— Pour St Augustin, il existe deux éditions, Paris 1679-1700 (15 vol) et Paris 1700-1703 (9 vol), dues toutes deux à Mabillon.

(22) Cf. *Tavira, op. cit.*, p. 95.

(23) Appolis, *Les jansénistes espagnols*, p. 83.

(24) Cf. Delpy, *Bibliographie des sources françaises de Feijoo, op. cit.*, p. 24.

(25) Sur la Congrégation de Saint-Maur on a beaucoup écrit. On lira par exemple *La Bibliothèque des auteurs de la Congrégation de S.M.* par D. Lecerf (La Haye, 1726) et *l'Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur du R. P. Tassin*, (Paris, 1770), poursuivie par Carl Von Lama: *Bibliothèque des écrivains de la Congrégation de Saint-Maur* (Munich, 1882).

communicative» comme dit H. Leclerc, sa science était «vivifiée par la charité»<sup>26</sup>, et ne visait qu'à réunir les esprits non à les diviser. Il avait fait de la patience et de l'humilité sa méthode aussi bien que sa règle de vie: cela aussi le rendait sympathique aux jansénistes.

L'édition de Saint Augustin à laquelle il collabora suscita de nombreuses polémiques car dans la préface générale il défendait un augustinisme tempéré qui déplut aux molinistes comme aux jansénistes<sup>27</sup>; ce fut le début d'une nouvelle querelle dans laquelle Bossuet dut intervenir<sup>28</sup>. Mais les *Acta sanctorum ordinis S. Benedicti* (Paris, 9 vol., 1668-1702) et les *Annales ordinis S. Benedicti* (Paris, 1713-1739, 6 vol.) furent unanimement célébrées. Mabillon est un écrivain fécond mais précis et rigoureux. Il ne faut donc pas s'étonner du succès qui fut le sien à travers l'Europe entière à une époque où, même en matière religieuse, on faisait le plus grand cas de la science<sup>29</sup>.

Il y aurait beaucoup à dire sur l'influence exercée en Espagne, comme ailleurs il est vrai, par la science bénédictine. Jovellanos utilise et recommande de nombreux auteurs aujourd'hui oubliés mais qui, en son temps, étaient reconnus comme des maîtres pour leur savoir et pour leur méthode. Impossible de les citer tous, mais c'est par exemple Charles Chardon, dont il conseille *l'Histoire des sacrements ou de la manière dont ils ont été célébrés et administrés dans l'Eglise* (Paris, 1745, 6 vol.)<sup>30</sup>; Rémy Ceillier,

---

(26) Dom Monnoyeur, *Un grand moine, Dom Jean Mabillon*, in *Le Correspondant*, 1932, p. 843, cité par Appolis, *Le Tiers parti*, op. cit., p. 12.

(27) Cf. *Dictionnaire de théologie catholique*, tome 9 II, col. 1425-1440 et Ingold, *Histoire de l'édition bénédictine de Saint Augustin*, Paris, 1902.

(28) Cf. Ingold, *Bossuet et l'édition bénédictine de Saint Augustin*, in *Bossuet et le jansénisme*, op. cit.

(29) On trouvera une bonne bibliographie sur Mabillon dans le *Dictionnaire de théologie catholique*. Je cite seulement la dernière en date des études consacrées au bénédictin: H. Leclerc, *Mabillon*, Paris, 1953-1957, 2 vol.

(30) Cf. *Reglamento*, op. cit., p. 165. Chardon (1695-1771), bénédictin de Saint-Vanne, était un spécialiste des langues anciennes et de l'histoire ecclésiastique. Il enseigna longtemps la rhétorique et la philosophie mais fut destitué en 1730 pour s'être opposé à la Bulle *Unigenitus*. C'était un appelant aux idées très avancées. Il a laissé de nombreux ouvrages inédits dont une *Histoire des variations dans la discipline de l'Eglise*. On trouvera plus de renseignements sur lui dans la *Bibliothèque de Lorraine* de Dom Calmet.

«sabio benedictino», dont il apprécie hautement *l'Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques, qui contient leur vie, le catalogue, la critique... de leurs ouvrages* (Paris, 1729-1763, 23 vol.): «sin este auxilio, écrit-il, podrán adelantar muy poco (los estudiantes) en tan difícil y extendida materia»<sup>31</sup>. On pourrait citer encore d'autres noms<sup>32</sup>.

Beaucoup de savants, cependant, n'étaient pas bénédictins. C'est le cas de Bergier, dont Jovellanos conseille «el excelente *Tratado histórico-dogmático de la religión*»<sup>33</sup>. Les ouvrages de ce spécialiste de la lutte contre le déisme et l'impiété eurent, au XVIII<sup>e</sup> siècle, un grand succès. Citons *Le déisme réfuté par lui-même* (1765), écrit contre Rousseau, *La certitude des preuves du christianisme* (1767, 2 vol.), qui donna lieu à une vive polémique avec Voltaire, le *Traité historique et dogmatique de la vraie religion* (Paris, 12 vol., 1780), le *Dictionnaire théologique* (Paris, 3 vol., 1788), *l'Apologie de la religion chrétienne* (1769) et *l'Examen du matérialisme* (1771), écrit contre d'Holbach. J. B. Duhamel (1624-1706), était un personnage tout différent. Oratorien comme beaucoup de ceux qui avaient des sympathies pour le Jansénisme, Duhamel était issu de la noblesse parlementaire. Physicien, astronome, secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences, ce savant était aussi un esprit profondément religieux. Curé de Neuilly, il se fit remarquer par son zèle et sa charité. En 1656, il est aumônier du roi; en 1663, le voici chancelier de l'église de Bayeux. Il s'adonne aussi à la philosophie comme on le voit par les manuels dont il est l'auteur et

---

(31) *Ibid.*, p. 159 et 167. Ceillier (1668-1761) fut un des plus grands savants de la congrégation de Saint-Vanne et Saint Hydrilphe. Théologien, philosophe, helléniste et hébraïsant il fut, à partir de 1736, visiteur général de sa congrégation. Son *Histoire générale...* fait suite à celle de Dupin. On a aussi de lui une *Apologie de la morale des Pères de l'Eglise* (Paris, 1718). Il fut en son temps suspecté de Jansénisme. (Cf. Calmet *Bibliothèque de Lorraine*, et Ziegelbauer, *Historia litteraria ordinis S. Benedictini*).

(32) Nous parlerons plus bas des bénédictins qui épousèrent la cause janséniste comme Gerberon ou Héricourt.

(33) *Calatrava, op. cit.*, p. 163. Beauséjour a écrit un *Eloge de Bergier* (Paris, 1864). Voltaire est l'auteur de *Conseils raisonnables à M. Bergier pour la défense du christianisme*. (1768).

que les jésuites adoptèrent fréquemment à cause de l'art de Duhamel de tout concilier: *De consensu veteris et novae philosophiae* (Paris, 1663) et *Philosophia vetus et nova ad usum scholae accomodata* (Paris, 1678, 4 vol., réédité en 1681, 1700, etc...). En dehors de sa *Theologia speculatrix et practica* (1691), très conciliante elle aussi, Duhamel publia des *Institutiones biblicae, seu scripturae sacrae prolegomena* (Paris, 1698), et, en 1706 une Bible en latin accompagnée de brèves explications *Biblia sacra vulgatae editionis cum selectis ex optimis quibusque interpretibus notis prolegomenis novis tabulis chronologicis et geographicis etc...* son livre le plus connu en Espagne<sup>34</sup>. Duhamel n'est donc pas un esprit novateur, c'est un défenseur de la tradition. Mais il s'efforce de confronter la scolastique avec les progrès de la science: c'est un esprit ouvert et intelligent qui, rejetant tout formalisme, tente de revenir à l'Écriture sainte et à l'ancienne tradition, comme Godeau ou Noël Alexandre<sup>35</sup>.

Pierre Daniel Huet (1630-1721) est surtout connu de nos jours pour l'épître que La Fontaine lui a adressée. Ce fut pourtant un grand érudit, un savant helléniste et un exégète de valeur<sup>36</sup>. Evêque de Soissons puis d'Avranches, il passa sa vie à l'étude. Lorsque ses diocésains venaient le consulter, ils trouvaient, paraît-il, toujours porte close: «Monseigneur étudie», leur répondait-on. En théologie, il était conciliant sur les matières de grâce et fut de ceux qui défendirent la voie mixte ou «Tiers parti», soutenant qu'il y a deux traditions distinctes dans l'Église, et toutes deux défendables et orthodoxes, l'une érigée par saint Augustin, l'autre suivie par Origène et beaucoup de Pères grecs, en sorte qu'il convient de laisser chacun en repos et d'éviter le zèle emporté de Jansénius «qui n'en veut que pour Saint Augustin»<sup>37</sup>. Cette modération, jointe à une grande science, lui valut l'amitié des jansénistes modérés. Jovellanos vante

(34) Fontenelle a fait le portrait de Duhamel dans ses *Eloges des Académiciens*.

(35) Ne pas le confondre cependant avec le janséniste Du Hamel, docteur en Sorbonne et curé de Saint-Merry, dont Sainte-Beuve a tracé un beau portrait dans son *Port-Royal* (éd. La Pléiade, tome I, p. 1000-1009).

(36) Cf. H. Duprout, *Pierre Daniel Huet et l'exégèse comparatiste au 17<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1930.

(37) *Port-Royal*, II, 937.

«el sabio obispo de Abranches» et surtout sa *Demonstratio Evangelica*<sup>38</sup>.

François Jacquier (1711-1788), de l'ordre des Minimes, fut à la fois mathématicien et spécialiste des langues anciennes. Protégé par les cardinaux Alberoni et Portocarrero, il fut nommé professeur de physique à Turin, puis à Rome. Ses *Institutiones philosophicae ad studia theologica potissimum accomodata* (Rome, 1757, 6 vol.) furent souvent rééditées à Venise, en Allemagne, etc... et traduites en espagnol par Santos Díez González (Madrid, 1787-1788, 6 vol.; 1791, 6vol., etc...). L'ouvrage eut du succès. C'est ainsi que lorsqu'en 1774 l'évêque de Carthagène Rubín de Celis entreprit de réformer le séminaire San Fulgencio de Murcie, il proposa les *Institutiones* au même titre que les ouvrages de Juenin, Concina et Berti, très chers aux augustiniens de l'époque<sup>39</sup>. En 1787, le Conseil de Castille ordonna à l'Université de Salamanque d'utiliser le même ouvrage pour les cours de philosophie. Les *Institutiones* s'ouvraient par deux tomes de logique et d'ontologie qui sentaient encore leur scolastique, mais les autres tomes traitaient de problèmes d'arithmétique, d'algèbre, de géométrie, de physique, d'astronomie, de géographie et de morale d'une façon beaucoup plus «moderne». Pour répondre à la demande croissante des lecteurs, les éditeurs durent publier trois éditions de l'ouvrage avant 1790 et trois autres dans les dix années suivantes. Une édition espagnole parut à Valence en 1787-88 (6 vol.), reprise en 1782-94 et 1796-97. Mais d'autres éditions virent le jour à Alcalá de Henares (1786, 1794) et Zaragoza (1906)<sup>40</sup>. Chaque fois qu'ils collaborèrent à des plans de réforme de l'Université, les jansénistes s'efforcèrent de remplacer par ce livre la *Philosophia Thomistica* du dominicain français Antoine Goudin que les jésuites défendaient pour leur part. En 1782, désireux d'adopter une «filosofía moderna», les franciscains de Grenade choisirent à leur tour de préférer Jacquier à Goudin<sup>41</sup>. Ainsi Jacquier devint le type même du

---

(38) *Calatrava*, p. 163. La *Demonstratio*, publiée en 1679, fut souvent réédité au 18e siècle.

(39) Cf. Appolis, *Les jansénistes espagnols*, op. cit., p. 74

(40) R. Herr, *España y la revolución del siglo 18*, op. cit., p. 141-142.

(41) *Ibid.*, p. 142.

philosophe moderne au sens où l'on entendait alors l'expression en Espagne: celui qui loin de vouloir nier le dogme trouve dans la science un motif de célébrer la création divine.

J'avoue ne guère savoir qui est ce Jorge Segismundo Lackics dont Jovellanos recommande les *Praecognita juris ecclesiastici universi opera*<sup>42</sup> «por la excelencia de su método y la elevación de su doctrina»<sup>43</sup>. L'auteur, nous dit seulement Jovellanos, a le mérite de «señalar el enlace de las dos potestades eclesiástica y civil, descubrir y fundar los derechos legítimos de cada una, y fijar aquellos aledaños de entrambas tan confundidos y tan recíprocamente traspasados allá cuando el gracianismo, la ignorancia y la falta de crítica de una parte, y de otra el espíritu escolástico y polémico y el casuistismo prácticos, introducidos en el estudio canónico, conspiraron a una a oscurecerlos y turbarlos»<sup>44</sup>. Ceci suffit à ranger ce Lackics parmi les adversaires de la Campagne et de l'ultramontanisme.

On n'est guère renseigné non plus sur J. B. Ladvocat (1709-1765), curé de Domrémy, Bibliothécaire de la Sorbonne puis professeur d'hébreu. Cet auteur ne semble avoir publié que peu d'ouvrages: *Dictionnaire historique portatif contenant l'histoire des patriarches, des princes hébreux...* Paris, 1752., 2 vol.; et *Tractatus de Conciliis in genere*, Caen, 1769. Le premier connut de très nombreuses éditions, mais c'est le second qui retint l'attention des jansénistes espagnols. Malgré les «superfluidades escolásticas que tiene», dit Jovellanos, c'est un livre d'une «imponderable utilidad»<sup>45</sup> qui doit être utilisé en même temps que ceux de Ceillier et N. Alexandre<sup>46</sup> pour l'étude de la doctrine et de l'histoire des Conciles, si importante à ses yeux.

Bernard Lamy (1640-1715) est un personnage plus connu<sup>47</sup>. Auteur proluxe, cet oratorien fut à la fois un philosophe défenseur du cartésianisme, un exégète, un théologien et un moraliste.

---

(42) Première éd. espagnole, Valencia, 1788.

(43) *Calatrava, op. cit.*, p. 187.

(44) *Calatrava, op. cit.*, p. 188.

(45) *Ibid.*, p. 158.

(46) *Ibid.*, p. 167.

(47) Voir en particulier son article dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, tome 8 II, col 2550-2552 (avec bibliographie).

Son *Apparatus Biblicus seu manuductio ad sacram scripturam*, publié en 1687, fut traduit sous le titre *d'Introduction à la lecture de l'Écriture sainte* et connut de très nombreuses éditions au XVIII<sup>e</sup> siècle. Parmi ses autres ouvrages, les plus connus sont la *Démonstration ou preuves évidentes de la vérité et de la sainteté de la morale chrétienne* (2 vol., 1688) et l'*Harmonia sive concordia quatuor evangelistarum* (1689). Meléndez Valdés, nous l'avons vu, possédait l'*Apparatus*. Jovellanos recommande qu'on l'utilise avec les *Dissertationes* de Calmet pour faciliter la compréhension des Écritures<sup>48</sup>; c'est, dit-il, «una eruditísima obra»<sup>49</sup>. Calmet, Lamy, Duhamel, voilà trois autorités que les jansénistes aiment à voir associées quand il s'agit de l'enseignement de l'Écriture. Mayans déjà les avait rapprochées<sup>50</sup>: «Para la expositiva, note-t-il dans ses *Instrucciones sobre los Estudios*», aconsejo el Aparato de Lami, la *Biblioteca Bíblica* de Calmet y la Biblia en sí misma con notas de Duhamel». Lamy doit donc être mis au rang de ces érudits qui firent tant pour le renom de la science ecclésiastique française et qui jouèrent un rôle si déterminant à l'aube du jansénisme espagnol et italien.

Le recours aux auteurs français s'explique, avons-nous dit, sinon par les carences de la science espagnole, du moins par les lacunes de l'édition. Personne ne saurait nier que, Feijoo excepté, les bénédictins espagnols sont loin d'avoir l'envergure d'un Mabillon. Il serait pourtant injuste de ne pas mentionner certains noms. Celui, par exemple, du cardinal José Sáenz de Aguirre (1630-1699) professeur à l'université de Salamanque, Secrétaire du Saint-Office, dont Bossuet lui-même disait qu'il était «la lumière de l'Église, le modèle des moeurs, l'exemple de la piété». Le cardinal vécut longtemps à Rome où il mourut d'ailleurs. Mais c'était, comme Mabillon dont il était un grand admirateur et un peu le disciple<sup>51</sup>, un antiprobabiliste. Nommé cardinal en 1686 pour avoir défendu le Saint-Siège contre les propositions du clergé gallican dans une *Defensio sancti Petri adversus declarationes cleri gallici* (Salamanca, 1683),

(48) *Calatrava, op. cit.*, p. 149.

(49) *Ibid.*, p. 166.

(50) Cf. Mestre, *op. cit.*, p. 442 et 497.

(51) Il lui envoie son livre dès 1694, accompagné de vers composés en son honneur (cf. *Les jansénistes espagnols op. cit.*, p. 25).

il n'en fit pas moins en plein consistoire un vibrant éloge du grand Arnauld<sup>52</sup>. Sa *Collectio maxima Conciliorum Hispaniae*, publiée à Rome en 1693-1694 (4 vol.) puis à Madrid en 1753 (6 vol.) fut un des livres de chevet des jansénistes espagnols, très attachés on le sait aux conciles provinciaux et nationaux. Jovellanos la recommande dans son *Reglamento*<sup>53</sup> parallèlement à trois autres ouvrages espagnols :

— *Summa maxima conciliorum Hispaniae* d'un autre bénédictin, Matías Villanuño, publiée en 4 vol. à Madrid en 1784-1785 et dédiée à Mgr Lorenzana.

— *Código de derecho canónico nacional* de Silvestre Pueyo y Barrayuso, «que corre impreso en folio, bajo la respetable autoridad del actual primado de las Españas». Pueyo, chanoine de Barbastro, était un bon canoniste. On a de lui des *Instituciones Canonicas* (Madrid, 1784, 2 vol.) et une *Disertación sobre los varios estados que ha tenido el derecho canónico*.

— La *Summa conciliorum* que le célèbre et malheureux archevêque de Tolède B. Carranza publia à Venise en 1546, oeuvre moins connue que les *Comentarios sobre el catechismo christiano* (Anvers, 1558) mais qui montre combien les érasmites du XVI<sup>e</sup> siècle étaient passionnés, eux aussi, par l'histoire des conciles<sup>54</sup>.

Jovellanos se réfère enfin à Manuel Risco (1736-1801). Nommé en 1773 pour achever la vaste *España Sagrada* du

---

(52) Les jansénistes s'efforcèrent de le revendiquer comme un des leurs à cause de sa morale austère. *Les Nouvelles Ecclésiastiques* (31 juillet 1786) prétendent qu'il serait revenu de ses prétentions antijansénistes après la lecture d'écrits de Port-Royal. Dans la préface du tome 1 de sa *Collectio*, Aguirre proteste contre toute accusation de Jansénisme, mais il était augustinien et sa *Collectio* fut utilisée par les jansénistes pour justifier leurs thèses régaliennes.

(53) Ed. Caso González, *op. cit.*, p. 168.

(54) Sur la grande figure de Bartolomé Carranza on se reportera à *Erasmus et l'Espagne* de M. Bataillon et au récent ouvrage du P. José Ignacio Tellechea Idígoras, *El arzobispo Carranza y su tiempo*, Madrid, Guadarrama, 1968, 2 vol. Compte rendu par R. Ricard in *Revue d'ascétique et de mystique*, 1969, p. 466-470. Le *Catechismo christiano* vient d'être réédité avec introduction et notes par le même J. I. Tellechea (Madrid, B. A. C., 1972, 2 vol.) qui a également publié les documents relatifs au procès de Carranza (*Fray B. Carranza, documentos históricos*, Madrid, R.A.H., 1962-1966, 4 vol.).

P. Flórez, cet augustin composa les tomes 28 à 41. Dans le prologue du tome 30 il proclame son désir d'être à la fois modéré et impartial; dans le prologue du tome suivant, il affirme son attachement aux Pères de l'Eglise et fait l'éloge de Baluze, Mabillon et Muratori. C'est dire qu'il incarnait assez bien l'idéal du Tiers parti<sup>55</sup>. On comprend que Jovellanos l'ait mis avec Flórez au rang des «sabios augustinianos» dont il veut qu'on suive l'exemple<sup>56</sup>.

\* \* \*

Les jansénistes français égalèrent souvent les bénédictins par la science; mais c'était aussi des hommes de système et de doctrine. Il est d'usage de dire qu'ils n'ont guère eu d'influence en Espagne à cause de cela. Plus nuancé, M. Défourneaux pense que Pascal (pour les *Provinciales*) et surtout Nicole (pour les *Essais de Morale*) furent beaucoup plus connus qu'Arnauld dont le nom n'apparaît que dans les édits inquisitoriaux<sup>57</sup>. Que faut-il penser au juste?

Ne parlons pas ici des ouvrages scolaires de Port-Royal comme la *Grammaire Générale de Port-Royal* d'Arnauld et Lancelot, le *Jardin des racines grecques* de Lancelot et Lemaistre de Sacy, la *Méthode grecque* de Port-Royal ou la *Méthode latine* du même Lancelot. Ces livres ne pouvaient que séduire les esprits préoccupés par la réforme de l'enseignement, et ils étaient nombreux. Mais ce n'était pas à proprement parler des ouvrages jansénistes. Attachons-nous plutôt aux trois grandes figures de Pascal, Arnauld et Nicole.

De la première, il y a peu à dire. Le XVIII<sup>e</sup> siècle n'était pas assez épris de spiritualité pour l'apprécier à sa juste valeur. Aussi n'est-il pas étonnant que l'Inquisition se soit peu souciée de ses attaques contre la Compagnie. En 1792, José Miguel Yeregui, précepteur des enfants royaux, comparait bien devant le

---

(55) Cf. Appolis, *Le Tiers parti*, op. cit., p. 466.

(56) *Calatrava*, op. cit., p. 169.

(57) *L'inquisition espagnole...*, op. cit., p. 150.

Saint-Office pour avoir lu les *Provinciales*, mais l'ouvrage de Pascal, brûlé en France dès 1660, ne fut condamné qu'en 1693 par l'Inquisition espagnole, dans une traduction soi-disant éditée à Cologne par García Cordero, de sorte que le nom de Pascal ne figure même pas dans les Index inquisitoriaux de la Péninsule. A Rome, où le texte des *Provinciales* avait été soumis à expurgation en 1657, l'ouvrage de Pascal ne fut censuré qu'en 1762 sous le titre *Le Provinziale, de Luigi Montalte*. N'aurait-on pas condamné plus vite et plus sévèrement l'auteur des *Pensées* s'il avait vraiment fait école? Jusqu'en 1808, il y eut seulement neuf éditions des *Pensées* et dix-huit des *Provinciales* dont quatre plurilingues avec un texte en espagnol et trois en latin. La traduction des *Pensées*, publiée à Saragosse en 1790 seulement par A. Boggiero, ne fut rééditée qu'en 1805<sup>58</sup>. Ce n'est pas ce qu'on peut appeler un franc succès. Il faut donc bien se résoudre à admettre que l'influence de Pascal en Espagne fut des plus réduites. On ne trouve aucun écho dans la Péninsule des polémiques qui agitèrent la France des Lumières où l'on se plaisait à opposer Pascal à Voltaire<sup>59</sup>.

Cette très faible audience des *Pensées* n'est d'ailleurs pas propre à l'Espagne. Les études de B. Amoudru et J. TH. Van Konijnenburg<sup>60</sup> ont montré que l'influence de Pascal, sensible surtout chez les moralistes et les prédicateurs, a été relativement modeste, en France même, sur les écrivains de 17<sup>e</sup> siècle. Lorsque le janséniste Racine s'intéresse à l'apologétique, il se tourne vers Huet, le plus anti-pascalien des apologistes. Madame de Sévigné, qui fait ses délices des *Provinciales*, ne fait aux *Pensées* que deux allusions. Huygens, admirateur de Pascal et des *Provinciales*, qui traverse au moment de la publication des

---

(58) Cf. P. Mérimée, *L'Influence française en Espagne au 18<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1936, p. 46 à 58.

(59) Cf. David-Renaud Boullier, *Lettres sur les vrais principes de la religion... On y joint une défense des Pensées de Pascal contre la critique de Mr de Voltaire et trois lettres relatives à la philosophie de ce poète*, Amsterdam, 1741, 2 vol. Je n'ai pas lu l'étude de David Finch, *La critique philosophique de Pascal au 18<sup>e</sup> siècle*, Philadelphia, 1940.

(60) — *La vie posthume des Pensées*, Paris, 1936.

— *Courant pascalien et courant anti-pascalien de 1670 à 1734*, Bruxelles, 1932.

*Pensées* une crise religieuse décisive est également muet sur ce point. Bossuet ne fait aucune place aux *Pensées* dans sa propre apologie du christianisme; Boileau non plus, pourtant défenseur des *Provinciales* et de la *Fréquente Communion*. Faut-il penser avec Sainte-Beuve que cette étonnante ignorance s'explique par le fait que Pascal n'était pas un théologien de profession et qu'il fut taxé très tôt de jansénisme? Ce n'est pas là une raison suffisante. Nous ne croyons pas davantage à l'argument d'H. Busson qui soutient que le livre était pour pour les contemporains beaucoup moins neuf que pour nous: faire de Pascal un «Montaigne infecté de sectarisme» et du pari «une théorie puérile ou monstrueuse née en Islam et popularisée en Europe par les jésuites»<sup>61</sup>, c'est aller un peu vite en besogne. Ce qui est vrai, par contre, c'est que l'esprit classique n'était pas fait pour comprendre l'inquiétude pascalienne, et que, de même, l'Espagne des Lumières, éprise de rationalisme, d'idées claires, de «preuves naturelles», de certitude expérimentale, ne pouvait entrer dans la pensée de Pascal et en subir le sortilège. De Pascal on peut dire que «les siens même ne l'ont pas reçu» car Nicole fut cartésien contre lui et Arnauld ne le suivit jamais jusqu'au bout. Cela tient sans doute au fait que chez nos jansénistes «la conscience morale avait les exigences augustinienes et la conscience intellectuelle les exigences cartésiennes»<sup>62</sup>. Mais l'explication qu'on avance pour les jansénistes du XVIIe siècle vaut également pour ceux du XVIIIe, en proie sur ce point aux mêmes contradictions. L. Goldmann, étudiant en philosophe les rapports entre la pensée dialectique et le rationalisme des Lumières, explique très profondément ce qui oppose Pascal à Descartes et à la pensée rationaliste du 18e siècle lorsqu'il écrit: «Dès le 17e siècle, devant les écrits de celui qui fut au fond le premier grand philosophe des Lumières, Descartes, Pascal, qui ressentait déjà cette oeuvre comme le manifeste du monde efficace et deshumanisé qui commençait à se constituer, poussait le célèbre cri sur «le silence éternel des espaces infinis», formulant implicitement les principales critiques que la

---

(61) *La religion des classiques*, 1960-1985, Paris PUF, 1948, p. 338.

(62) *Ibid.*, p. 339.

pensée dialectique soulèvera par la suite contre la rationalisme»<sup>63</sup>.

Arnauld ne semble pas avoir été plus connu que Pascal. Des jansénistes comme Jovellanos peuvent bien posséder la *Perpétuité de la foi touchant l'Eucharistie*, le nom d'Arnauld n'est à peu près jamais cité dans les textes que nous avons dépouillés<sup>64</sup>. Ce silence en dit long sur la nature du jansénisme espagnol, très peu enclin à la dispute théologique et plus soucieux de morale ou de pastorale. Arnauld était trop strictement théologien pour intéresser les jansénistes du XVIII<sup>e</sup> siècle. La *Fréquente Communion*, publiée en 1643, n'avait pas seulement été le premier manifeste du Jansénisme; ce livre révolutionnaire avait marqué l'apparition d'un nouveau style, d'une nouvelle méthode théologique. Il y a bien du vrai, malgré le ton polémique, dans le portrait que l'abbé Brémond trace du grand controversiste<sup>65</sup>. Polémiste virulent, Arnauld fut animé toute sa vie d'une grande fureur doctorale, c'est lui qui fit du Jansénisme un parti et qui introduisit l'esprit de secte, l'intolérance, l'agressivité qui devaient finir par déconsidérer le mouvement. Il s'attacha ainsi ceux qui le connaissaient, mais ne se rendit guère aimable aux yeux de ceux qui lisaient seulement ses livres. H. Brémond lui reproche d'être de ces docteurs qui ne sont que docteur et pour qui le principal de la religion se ramène à disputer de la religion. Il dénonce en lui l'orgueil de l'esprit qui menace tous les savants, ce pharisaïsme particulier auquel conduit l'étude purement intellectuelle des choses saintes, il déplore à juste titre cet intellectualisme toujours que-

---

(63) *Lumières et dialectique*, in *Utopie et institutions au 18<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 310.

(64) Seule la *Logique* semble avoir eu quelque succès. La *Lógica admirable o arte de pensar*, traduite par Miguel Joseph Fernández et publiée à Madrid en 1759, fut retirée presque aussitôt de la circulation par décision du Conseil de Castille. Ceux qui avaient accordé la licence avaient oublié (ou feint d'oublier) qu'Arnauld figurait dans l'Index de 1747 comme auteur de 2<sup>e</sup>me classe. Sa *Logique* fut interdite à cause des «resabios de jansenismo» qu'on y trouvait. (Cf. Guinard, *Le Livre dans la Péninsule Ibérique*, *Bulletin Hispanique*, 1957, p. 192).

(65) *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, tome IV, *La conquête mystique. L'école de Port-Royal*, Paris, A. Colin, 1967, chapitre VIII.

relleur, cette science toujours agressive, cette «théologie de guerre civile», cette religion qui prêche l'Évangile sans l'humilité et pèche constamment contre la charité. Les jansénistes espagnols ne sont pas ainsi. Chez eux l'intellectualisme, le goût de la polémique sont tempérés par un sens très chrétien de l'humilité et de la charité qui fait effectivement défaut à beaucoup de jansénistes français. Ces hommes, de surcroît, exercent en général un ministère pastoral, ils vivent au contact des réalités quotidiennes, de la misère, des petits problèmes humains, et leur méditation n'est jamais désincarnée. Sainte-Beuve, pourtant assez favorable au grand Arnauld, note qu'il n'y a chez lui «que les tendons, les cordes et les nerfs de la pensée, jamais la couleur, jamais le suc et le sang. Nul timbre, nul souffle ému»; et il conclut: «la vérité, si haute qu'elle soit, a besoin de se faire homme pour toucher les hommes. Arnauld remua, ébranla, agita son temps, il convainquit il ne toucha pas, ou du moins, depuis que le feu particulier à ces querelles s'est éteint, il a cessé complètement de toucher»<sup>66</sup>.

L'abbé Brémond reproche aussi à Arnauld d'avoir été, comme ses héritiers du XVIII<sup>e</sup> siècle, incapable de vraie spiritualité. Mais comment peut-on écrire qu'il ne fut qu'une «machine à syllogismes», une «mitrailleuse théologique au mouvement perpétuel» tout à fait dénuée de vie intérieure?<sup>67</sup> Comment prétendre que, sous prétexte qu'il n'est pas mystique, l'homme religieux en lui n'existe pas? Comment, surtout affirmer que le Jansénisme en général fut tout «extérieur, factice et comme plaqué», et qu'il n'y eut «de réel et de vivant en lui que la haine du jésuite»?<sup>68</sup>. Plus fondée est l'accusation de bavardage portée contre l'auteur de la *Fréquente communion*. Il est vrai que souvent Arnauld ne s'élève guère au-dessus de la rhétorique pieuse: c'est ce que Richard Simon lui reprochait déjà. Le dix-huitième siècle est bavard, lui aussi, mais il aime le concret, il s'attache au bon sens plus qu'à la métaphysique, aux faits au-

---

(66) *Port-Royal*, éd. La Pléiade, t. 1, p. 637-638.

(67) H. Brémond, *op. cit.*, p. 286. L'abbé Brémond semble ignorer qu'il faut des prophètes mais aussi des docteurs.

(68) *Ibid.*, p. 302.

tant qu'aux discours. Les livres d'Arnauld ne pouvaient le toucher parce qu'ils traitaient de questions théologiques, de problèmes qui avaient passionné les esprits mais ne les retenaient plus. Leur rhétorique fatiguait, leur ton polémique, agressif paraissait peu conforme aux exigences de la charité chrétienne. On voit mal un Clément, un Tavira même, pourtant si violents parfois eux-aussi, recommander la lecture d'Arnauld. En un mot, ce grand écrivain était trop lié à son temps pour avoir l'oreille du siècle suivant<sup>69</sup>.

Reste Nicole. En 1789, trois professeurs de l'Université d'Alcalá sollicitèrent l'autorisation de traduire ses *Essais de Morale* malgré la condamnation de 1747. Le qualificateur Manuel de San Vicente appuya cette demande en soulignant que la traduction serait «une arme efficace contre les philosophes modernes» car le nom de Nicole «suffirait à fermer la bouche à beaucoup d'impies»<sup>70</sup>. En 1799, la traduction achevée, le livre fut relevé de la condamnation qui le frappait, mais en 1801 une nouvelle dénonciation fut portée contre les deux premiers tomes parus et, malgré le plaidoyer favorable des qualificateurs, un ordre royal enjoignit d'en suspendre la vente sans attendre le résultat de la nouvelle qualification, «en raison des graves dangers pouvant résulter de leur lecture pour la religion et pour l'Etat»<sup>71</sup>. La recherche et la saisie de l'ouvrage fut opérée avec la plus extrême rigueur et l'on s'empara de 5.000 tomes des *Essais*. Cet épisode est certes caractéristique, comme le note M. Défournieux, du cours cahotique de l'histoire de l'Inquisition espagnole, il s'insère dans le cadre de la réaction ultramontaine de la fin du siècle. Mais cette rigueur prouve au moins que l'ouvrage était assez largement répandu en Espagne, et apprécié.

Pourquoi? Ouvrons le *Port-Royal* de Sainte-Beuve où la figure de l'écrivain est tracée de main de maître<sup>72</sup> et relisons le

---

(69) Le livre le plus complet sur Arnauld est celui de J. Laporte, *La doctrine de Port-Royal, la morale (d'après Arnauld)*, Paris, 1951-1952, 2 vol. La correspondance d'Arnauld avec Descartes a été publiée par G. Lewis (Paris, Vrin, 1953) et celle avec Leibnitz par G. Le Roy (Paris, Vrin, 1970).

(70) Cf. Défournieux, *op. cit.*, p. 33.

(71) Cf. Défournieux, *Ibid.*, p. 77-78.

(72) Col. La Pléiade, tome II, ch. VII, *Nicole* et ch. VIII *Les Essais de Morale*.

chapitre X de l'*Histoire littéraire du sentiment religieux*<sup>73</sup>. Nicole est un modéré, c'est un moraliste. Voilà les deux traits qui le différencient d'Arnauld, de Pascal et de la plupart des jansénistes de la première génération. Cela suffit déjà à expliquer qu'il ait eu en Espagne plus de succès que ses amis. Mais de plus, par ses goûts, par sa sensibilité, par ses manières et par son attitude intellectuelle, Nicole appartient déjà au XVIII<sup>e</sup> siècle. C'est un pédagogue, un esprit pratique, un moraliste ennemi des subtilités théologiques et décidé à s'en remettre aveuglément sur ces points délicats à des maîtres choisis avec soin. Toujours prêt à toutes les mitigations, il fut, selon le mot de Sainte-Beuve, le Mélanchton d'Arnauld. Les idées de réforme radicale de Saint Cyran l'inquiétaient, il était pour plus de diplomatie, même en théologie. Lui, n'était venu à Port-Royal que pour enseigner la morale, les belles lettres et la philosophie (la *Logique* est de lui autant que d'Arnauld).

Le Jansénisme lui doit pourtant deux thèses importantes. D'abord celle de l'«hérésie imaginaire», du «fantôme janséniste». Pour lui, on le sait, le Jansénisme se réduit purement et simplement à l'Augustinisme et au Thomisme. Jamais, par exemple, il ne soupçonne Arnauld d'hérésie; son maître n'est pour lui qu'un thomiste convaincu. Cette thèse, utilisée par d'autres pour sauver le Jansénisme, n'est dictée chez lui ni par la ruse ni par l'habileté: c'est une conviction sincère. Nicole est également l'inventeur de la distinction du fait et du droit, nouvelle subtilité, nouveau système de défense aussi, mais qui, loin de mettre un terme à la polémique, devait la relancer<sup>74</sup>. Nicole trouvait que ces querelles étaient vaines, il aurait voulu qu'elles finissent et il se fit des ennemis dans le parti pour l'avoir dit: «Tout ce qui se peut dire de modéré, de sensé, même railleur, sur le Jansénisme et la vanité de cette querelle, Nicole l'a dit ou a commencé à le dire»<sup>75</sup>. Cet homme avait trop de recul et d'esprit critique pour vivre en des temps de controverse; il voyait toujours le pour et le contre. Sainte-Beuve exagère un peu, mais il est dans le vrai cependant lorsqu'il voit en lui «un Bayle

---

(73) *Pierre Nicole ou le janséniste malgré lui*, op. cit., p. 419 sq.

(74) Du moins est-ce lui qui l'a répandue et utilisée (cf. H. Brémond, op. cit., IV, 471).

(75) *Port-Royal*, II, 877.

janséniste, un Bayle qui n'a pas osé avoir toute sa critique et toute sa raison»<sup>76</sup>.

Son manque de passion, cette façon qu'il avait de réduire la religion à la morale, ce scepticisme pieux n'étaient guère chose courante chez ses amis de Port-Royal mais c'était l'ébauche d'une attitude qui va se répandre au siècle suivant. De son vivant on lui a reproché sa faiblesse, sa timidité, sa pusillanimité, on lui a fait grief surtout, après qu'il eût renoncé à suivre Arnauld en Hollande, de trahir la cause. Mais c'est que Nicole n'avait jamais eu ni l'esprit ni la ferveur des jansénistes de Port-Royal, il n'était pas de la race des Saint-Cyran ou des Barcos. Duguet et lui ne furent, comme dit encore Sainte Beuve, que les «cousin-germains de Port-Royal»<sup>77</sup>. M. de Beaubrun, son contemporain, fait de lui ce portrait très exact: «Humble, doux, pacifique, amateur de la paix et du repos; craintif jusqu'à avoir peur de son ombre. Janséniste peut-être par la crainte seule de déplaire à M. Arnauld puisque dès 1689 il écrivait au P. Quesnel qu'il y avait plus de trente ans qu'il était dans les pensées qu'il a exprimées dans son *Traité de la Grâce générale*; c'est à dire qu'il écrivait pour le Jansénisme pendant qu'il avait dans l'esprit un système qui y est diamétralement opposé»<sup>78</sup>.

Sceptique autant qu'on peut l'être en matière de foi, éclectique aussi, clairvoyant et plein de bon sens, Nicole a la forme d'esprit du siècle qui suit. Il en a aussi la sensibilité: il est bon et doux, timide et simple, naïf même parfois. Il faut pourtant se garder de voir en lui un faux janséniste ou, comme le soutient l'abbé Brémond, un «janséniste malgré lui», mort trop tôt pour rejoindre Molina et toujours en désaccord avec les jansénistes. Nicole prit parfois ses distances à l'égard d'Arnauld<sup>79</sup> mais il ne fut pas ce révolté contre le pape de Port-Royal, en butte à l'Inquisition janséniste qu'on prétend nous peindre<sup>80</sup>.

---

(77) *Ibid.*, I, 934.

(78) Cité par Sainte Beuve, *ibid.*, p. 946.

(79) Duguet, lui aussi, se crut dans l'obligation de réfuter le *Traité de la Grâce générale* (Paris, 2 vol., 1715) dans une *Réfutation du système de M. Nicole touchant la grâce universelle*, écrite avec Dom Hilarion (Paris, 1716).

(80) *Histoire littéraire...*, *op. cit.*, t. IV, p. 445.

La belle lettre qu'Arnauld lui envoya le 9 août 1679 montre assez quels furent les rapports des deux hommes:

«...Quoique je ne puisse pas toujours être de votre sentiment je ne prétendrai jamais que vous soyez obligé d'être du mien, surtout quand il s'agira d'entrer dans des engagements où vous auriez trop de répugnance. J'aurai toujours la reconnaissance que je dois des assistances que vous m'avez rendues; mais cela ne me donne pas droit de vous en demander de nouvelles, et c'est assez que Dieu ne vous en donne pas la volonté... Je n'approuve donc point que l'on parle de vous comme l'on fait. Adieu, aimez-moi toujours et assurez-vous que je ne prendrai point de part à tous les caquets du monde, et, quelque parti que vous preniez, la petite peine que j'en pourrais avoir ne m'empêchera jamais de vous regarder comme mon ami à la mort et à la vie»<sup>81</sup>. En 1681, le grand Arnauld écrit encore à son sujet: «n'est-il pas juste que chacun agisse selon son don? N'a-t-il pas rendu d'assez grands services pour lui en savoir gré, et ne le pas traiter comme un esclave qui n'aurait pas la liberté de faire ce qui lui plairait?»<sup>82</sup>. On pourrait multiplier les exemples qui plaident ainsi contre la thèse d'Henri Brémond.

Le docile, le fidèle Nicole était l'ennemi des polémiques. «Personne, dira-t-il un jour, ne peut avoir plus d'éloignement que j'en ai pour tout ce qu'on appelle libelle et mon aversion sur ce point est si connue que personne ne se hasarderait de m'en faire confidence»<sup>83</sup>. Ailleurs, il avait dit sur un ton très pascalien: «C'est un grand outrage que l'on fait à la vérité que de l'employer à blesser les autres, elle qui est destinée à les guérir»<sup>84</sup>. Mais s'il est vrai que, vers la fin de sa vie du moins, il n'a pas écrit une seule ligne à tendance schimastique ou sectaire, et que seuls l'ont tenu pour suspect les irréconciliables de son parti, comment expliquer l'acharnement de l'Inquisition espagnole au siècle suivant? Pourquoi cet esprit modéré et conciliant, qui fut l'ami et même le théologien ordinaire de Bossuet se vit-il ainsi poursuivi?

---

(81) *Port Royal*, II, 923.

(82) *Ibid.*, 925.

(83) Brémond, *op. cit.*, p. 459.

(84) *Ibid.*, 461, Pascal écrivait (*Pensées*, 582). «On se fait une idole de la vérité même; car la vérité hors de la charité n'est pas Dieu».

C'est d'abord que son inspiration, loin d'être voisine de l'optimisme salésien, comme le croit l'abbé Brémond, loin de se rattacher à l'humanisme dévot, est au contraire portée à mettre l'accent sur la corruption de l'homme déchu, sur sa misère et sur la décadence présente de l'Eglise. Nicole a contribué plus qu'aucun autre à maintenir l'angoisse religieuse dans la société du XVIIIe siècle, et on ne le lui a pas facilement pardonné<sup>85</sup>. D'autre part, ses sentiments antiromains, quoique modérés, ne font aucun doute. « Cette Eglise a le Pape pour son chef, écrit-il à Quesnel vers 1692, et le Pape est de droit le premier chef de la doctrine. Je ne le crois pas infallible, ni vous non plus, mais il a une espèce d'infaillibilité de fait. C'est que, par la disposition des peuples et par la créance qu'il a dans le commun de l'Eglise, s'il condamne quelque doctrine, même injustement et sans raison, rien n'est plus difficile que de s'en relever et de ne demeurer pas opprimé sous sa puissance »<sup>86</sup>. Enfin, mais est-ce un reproche qu'on pouvait lui faire au XVIIIe siècle, il fut un croyant raisonnable, sceptique sur bien des points. Tantôt on le compare à Bayle, tantôt on le trouve « bourgeois », trop peu mystique, et il est certain que la dimension proprement spirituelle fait souvent défaut dans ses écrits. Mais quelles que soient les affinités de Nicole avec les jansénistes du XVIIIe siècle, voire avec les esprits rationalistes ou laïcisés, il faut bien reconnaître que cet homme a payé pour beaucoup d'autres, moins « inoffensifs » que lui. C'est « Le Jansénisme » qu'on visait à travers lui, il a payé pour ses amis plus que pour ses propres livres. N'est-ce pas souvent ce qui arrive aux modérés ? On songe en pensant à lui à ce que Lucien Ceysens écrit des jansénistes du centre, opposés à la gauche « remuante, suspecte, dangereuse, injuste, toujours en tort, proche de l'hérésie sinon en plein dedans » aussi bien qu'à la droite « que par une conclusion plus théologique qu'historique nos devanciers ont tâché d'identifier avec l'Eglise et qu'ils ont tenue pour pacifique, victime patiente de ses adversaires, ayant toujours raison, toujours pleinement orthodoxe ». Nicole fait partie à n'en pas douter de ceux « qui n'approuvent pas les excès des anti

(85) Voir les pages citées par Sainte-Beuve (II, 908-909).

(86) Cité par H. Brémond, *op. cit.*, p. 429.

jansénistes, ne ploient pas devant leur despotisme, et, à cause de cela, sont persécutés comme jansénistes, à l'égal de tant d'autres que l'histoire disculpera sans doute»<sup>87</sup>.

Représentant du Tiers parti avant la lettre, Nicole avait naturellement sa place dans le Panthéon des jansénistes du XVIII<sup>e</sup> siècle. Tous les traits qui l'opposaient à Arnauld militaient en sa faveur aux yeux des Espagnols du XVIII<sup>e</sup> siècle. Il était donc normal qu'il fût à la fois apprécié par les esprits éclairés et poursuivi par l'Inquisition. L'histoire de son influence en Espagne, comparée à celle de l'influence de Pascal ou d'Arnauld, est très révélatrice de la vraie nature du jansénisme espagnol, à la fois différent du jansénisme français et lié à lui.

\* \* \*

Dans l'Espagne des Lumières, les ouvrages des appelants français eurent beaucoup plus de succès que ceux des premiers jansénistes. Ils sont cités en si grand nombre que nous ne pouvons ici que présenter les plus importants.

Le premier, dont Jovellanos conseille l'emploi dès la première année d'étude, est le *Curso teológico lugdunense*, appelé aussi *Instituciones de Lyon*. Il s'agit des *Instituciones theologicae* de Joseph Valla, publiées à Lyon en 1780 à la demande de Mgr Malvin de Montazet: «Proponemos con preferencia estas *Instituciones de Lyon*, écrit Jovellanos, no sólo porque están escritas bajo la dirección de un prelado tan célebre por su sabiduría como por el celo que ha manifestado contra los incrédulos y publicadas después de muchas correcciones y exámenes de su doctrina, sino también porque en ellas se ha seguido el método escolástico, que todavía se conserva en la enseñanza pública, bien que purgado de las frívolas y superfluas cuestiones que antes ocupaban inútil y aun perniciosamente el tiempo a maestros y discípulos. Pero, habiendo entendido que entre las ediciones que corren de esta obra hay alguna hecha precipitadamente y con gran descuido, por el deseo del lucro que ofrecía el ansia con que es buscada, prevenimos al Regente ponga gran

---

(87) Cf. *Jansénisme et antijansénisme en Belgique au XVII<sup>e</sup> siècle*, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1956, p. 169-170.

cuidado en que los discípulos no usen de otras ediciones que las que llevan las señales acordadas para acreditar su legitimidad»<sup>88</sup>.

Ainsi, l'ouvrage s'arrachait et il en courait même des éditions pirates. Était-ce un livre aussi banal et bénin que Jovellanos semble le dire ou ce dernier veut-il seulement «dorer la pilule»? De 1780, date de leur parution, jusque vers 1820, les *Institutiones* déchaînèrent des polémiques à travers toute l'Europe. Le 17 décembre 1791, le livre fut condamné à Rome, mais, bien qu'il fût amplement répandu dans la péninsule<sup>89</sup>, l'inquisition espagnole ne suivit pas. Ce que les jésuites reprochaient aux *Institutiones*, outre leur antimolinisme, c'était la critique qu'on y faisait de la méthode scolastique.

L'évêque de Lyon ne bénéficiait pas d'un préjugé favorable, il était noté comme janséniste, mais à quel point l'était-il vraiment? Quel sorte de janséniste était-il? Voilà ce que nous ne savons pas très exactement. Montazet semble avoir été de ces boucs émissaires comme on en cherche à toutes les époques: «Hubo muchas razones no teológicas para combatir al arzobispo, a los oratorianos (Valla était oratorien) y al curso teológico lugdunense», note Caso González dans son remarquable article<sup>90</sup>. En Espagne comme en France les véritables motifs qui poussèrent certains à s'enflammer contre le livre n'eurent rien de théologique. Mais celui-ci avait des défenseurs jusque dans l'Inquisition puisque en 1793, à l'occasion d'une nouvelle édition, les censeurs firent savoir «que sería de desear que con esta ocasión se

---

(88) *Reglamento*, éd. Caso González, p. 162-163. Ce passage est omis dans les éditions antérieures.

(89) J'ai montré ailleurs que Tavira les utilise dans son séminaire des Canaries. Lorsqu'en 1793 l'éditeur Benito Cano demande l'autorisation de rééditer le livre d'après l'édition de 1784, il précise que l'ouvrage «se estudia en el Real Colegio de Santiago de Granada y en el seminario conciliar de Canarias» et qu'on y aurait recours dans de nombreuses autres écoles s'il en existait des exemplaires bon marché (Archivo histórico Nacional, consejos, leg. 5560 n.º 90, cité par Caso González dans l'article cité à la note suivante). Dans la censure signalée plus loin, le P. Sánchez précise que le livre était couramment utilisé à Valence et à Salamanque, et que les *Escolapios* de Castille l'avaient adopté.

(90) *Escolásticos e innovadores a finales del siglo 18 (sobre el catolicismo de Jovellanos)* in *Papeles de son Armadans*, Avril 1965, p. 35.

adoptase el libro en nuestros estudios». Lorenzana refusa la licence «aunque no se defiende ninguno de los errores de Bayo, Jansenio y Quesnel», parce que le silence gardé sur ces auteurs pouvait passer pour une approbation tacite (!) et parce que les *Instituciones* s'écartaient de la méthode suivie par les scolastiques espagnols. Telle était la véritable raison. Francisco Sánchez, prédicateur du roi, chargé d'examiner à nouveau l'ouvrage le 29 décembre 1794, répète que le silence observé sur Jansénius est suspect et que si l'hérésie n'apparaît nulle part dans le livre, on la sent partout (!). Exemple caractéristique de cette mauvaise foi qui consiste à accuser d'hétérodoxie pour les discréditer ceux dont on ne partage pas les idées. La censure de Sánchez n'est pas une réfutation du Jansénisme, c'est une diatribe contre le catholicisme éclairé. En voici un extrait:

«Nada interesa tanto a los Príncipes como el reprimir a los *Novadores* que con *pretexto de ilustrar* a la nación, de *reformatar* los abusos antiguos o de nuevos planes de *instrucción* introducen doctrinas peligrosas contra la autoridad de la Iglesia y los sumos Pontífices»<sup>92</sup>.

La *Théologie de Lyon* fournit donc aux ennemis du changement comme aux réformateurs une nouvelle occasion de s'affronter. Ce n'est pas la théologie qui était en cause mais une certaine tournure d'esprit que les uns jugeaient nécessaire au salut et à la réforme de l'Eglise, et les autres dangereuse et condamnable. *Escolásticos* d'une part, *innovadores* de l'autre, ici l'amour du progrès, là le goût de l'ordre, voilà comment se faisait le partage. Jansénius et Port-Royal n'avaient pas grand' chose à voir en cette affaire.

Cependant, nul ne se souciait en Espagne de savoir qui pouvait bien être l'inspirateur des *Institutions*<sup>93</sup> et il faut avouer qu'aujourd'hui encore nous sommes bien peu renseignés sur lui. Né en 1713 et mort en 1788, Montazet fut l'un des rares évêques jansénistes de son temps. Dans les quelques pages qu'il lui

---

(91) *Ibid.*, p. 36.

(92) Cité par Caso González, article cité. C'est moi qui souligne.

(93) Dans son *Apología del altar y del trono*, (Madrid, 1818, tome 1, p. 44), Rafael de Vélez s'efforce de laver Montazet du soupçon de jansénisme: «La vertu d'un si grand homme, écrit-il, servit de protecteur aux jansénistes qui élaborèrent le cours et, par un crime que l'archevêque ne con-

consacre dans son livre sur le Tiers parti<sup>94</sup> E. Appolis nous dit qu'il fut un prélat fort zélé, exigeant de tous les nouveaux ordinands de son diocèse la signature du Formulaire<sup>95</sup>. Il fit paraître en 1767 un *Catéchisme* plus janséniste que celui de Fitz-James (1756) mais moins que celui de Ricci, où ses tendances jansénistes, régalistes et antiromaines s'affirmaient avec modération<sup>96</sup>. Montazet avait par ailleurs une largeur d'esprit qui le rendait sympathique aux philosophes eux-mêmes. En 1776, Voltaire fit remarquer dans une *Épître à Turgot* que

«l'éloquent Montazet, gourmandant les impies  
n'a point été fâché d'être applaudi par eux».

Le prestige de ce jansénisant, placé par Appolis au centre gauche, fut très grand en France, en Italie et en Espagne. L'abbé Clément écrit à Lugo le 23 Mai 1788:

«J'apprends avec grand plaisir par votre lettre qu'un des biens de l'enseignement, chez vous, est que la Théologie et la Philosophie de Lyon ont actuellement en Espagne un cours libre et si étendu que vous en espérez le plus grand fruit. Plus les bons esprits prendront connaissance de ces deux ouvrages, et plus ils les trouveront composés avec une grande sagesse, la plus exacte érudition, et dans les principes les plus purs... On espère que la perte immense que nous venons de faire de M. de

---

nut pas, ils répandirent l'erreur même qu'il voulait combattre» (cf. *Les jansénistes espagnols, op. cit.*, p. 168). Peut-on être plus partial?

(94) *Op. cit.*, p. 452-454.

(95) Les *Nouvelles Ecclésiastiques* rapportent le fait (28 août 1782). Montazet doit-il être considéré comme le père de cette Petite-Eglise de Lyon dont les premiers adhérents furent les oratoriens qui, sous son épiscopat (1758-1788), dirigeaient le séminaire de Lyon? Sans doute. La *Petite-Eglise* s'allia vite à l'Eglise d'Utrecht mais se déconsidéra en approuvant les convulsionnaires et les prophéties relatives à l'Antechrist. (Cf. R. P. Drochon, *La Petite-Eglise*, Paris, 1894 et C. Latreille, *La Petite-Eglise de Lyon* (Lyon, 1911). M. Gongora travaille actuellement à une étude sur ce sujet. J'ai eu le plaisir de m'entretenir avec lui au cours de son passage à Lyon en juillet 1974.

(96) Il y aurait une thèse à écrire sur le renouveau catéchistique au XVIII<sup>e</sup> siècle, complément du renouveau de la prédication. Les différents domaines de la théologie pastorale sont inséparables les uns des autres, c'est pourquoi les jansénistes n'en négligèrent aucun.

Montazet, archevêque de Lyon, irréparable pour la France, ne fera pas tomber le crédit de ces ouvrages»<sup>97</sup>.

Le *Catéchisme du diocèse de Lyon*, publié en 1767 à l'époque où Montazet, entouré des opposants les plus hardis à la Bulle *Unigenitus*, avait entrepris de modifier tous les livres de piété et d'instruction religieuse en usage dans son diocèse, est le livre le plus connu de l'archevêque. Mais il fut peut-être moins utilisé en Espagne que ceux de Fitz-James, Mésenguy ou J. B. Colbert.

La lente évolution de Mgr. Fitz-James vers le Jansénisme a été bien étudiée par E. Appolis<sup>98</sup>. D'abord acceptant et loué par le Pape pour son obéissance au Saint Siège, l'évêque de Soissons finit (1759) par entrer dans les raisons des appelants, par les accueillir dans son diocèse et par révéler ses sentiments entièrement favorables à l'Eglise d'Utrecht. En Espagne, Clément lit ses ouvrages posthumes<sup>99</sup> et Mayans reçoit ses oeuvres. En 1768 le frère de ce dernier, Juan Antonio Mayans, décide de traduire le *Catéchisme ou exposition de la doctrine chrétienne*. L'évêque encourage son frère à mener à bien cette tâche, entreprise à l'instigation de Campomanes. Le livre sort en 1770<sup>100</sup>, et il en paraîtra trois éditions successives. Mais le traducteur est inquiet et doit renoncer à publier les *Instructions* du même auteur<sup>101</sup>.

Le goût pour les livres de formation, pour les catéchismes en particulier, fut très vif au XVIIIe siècle, l'âge d'or de la pédagogie. Mais on trouve sous ce titre des oeuvres d'importance fort

---

(97) Bibliothèque de l'Arsenal, ms 4987, fol. 168-169, cité par Appolis, *Les jansénistes espagnols*, op. cit., p. 109. La *Philosophie de Lyon (Institutiones philosophicae)*, Paris, 1783, 5 vol.) fut publiée également sous les auspices de l'archevêque. Távira la recommande à ses séminaristes. L'ouvrage, comme tous ceux de Montazet, fut traduit en italien par les amis de Ricci et adopté lors du synode de Pistoie (cf. *Távira*, p. 105-106 et *Dictionnaire de théologie catholique*, tome 10, II, col. 2370-2373 (avec bibliographie).

(98) *Le Tiers parti*, op. cit., p. 230-238 et 447-450.

(99) *Les jansénistes espagnols*, op. cit., p. 50.

(100) Valencia, B. Montfort, 1770. Le même éditeur publie la même année le résumé du *De theologicis disciplinis* de Berti, composé par Buzi.

(101) «Más vale esperar otro tiempo y entre tanto sufrir y callar como hacemos», écrit Don Gregorio (cf. A. Mestre, op. cit., p. 438).

inégale. Celui de Mésenguy est en fait un très gros livre dont le véritable titre est *Exposition de la Doctrine chrétienne ou instruction sur les principales vérités de la religion* (Utrecht 1744, 6 vol.). François-Philippe Mésenguy (ou Mésengui) (1677-1763) n'est pas un personnage de premier plan, comparé à Arnauld ou à Nicole, mais c'est un bon spécialiste des Ecritures. Port-Royal s'était attaché à maintenir le droit et le devoir qu'ont les fidèles de lire l'écriture en langue vulgaire, et ce fut au prix d'une longue lutte. On sait toutes les difficultés rencontrées à l'occasion de la publication du *Nouveau Testament de Mons* auquel Arnauld, Nicole et Saci surtout collaborèrent<sup>102</sup>. Mésenguy fut de ceux qui, à l'exemple des maîtres de Port-Royal, travaillèrent à traduire —et par là à faire connaître— les textes sacrés. «Ils représentaient le bon sens et la raison vigilante au sein du Christianisme, écrit Sainte-Beuve, ces humbles hommes persécutés ou tracassés, Saci, Le Tourneux, Mésenguy»<sup>103</sup>. C'est sans doute ce qui les rendit si sympathiques aux jansénistes du XVIII<sup>e</sup> siècle.

On doit à Mésenguy de très nombreux ouvrages d'exégèse et d'histoire comme l'*Abrégé de l'histoire et de la morale de l'Ancien Testament* (Paris, 1728), le *Nouveau Testament traduit en français avec des notes littérales* (Paris, 1729), l'*Abrégé de l'histoire de l'Ancien Testament avec des éclaircissements et des réflexions* (Paris, 1735-1753, 10 vol.), mais c'est l'*Exposition* qui est son livre le plus connu. L'ouvrage fut condamné à Rome en 1761: L'Inquisiteur Bonifaz crut pouvoir publier cette décision en Espagne sans l'autorisation du roi, ce qui lui valut d'être exilé de la Cour par Charles III qui trouva là une occasion de protester contre les abus de l'Inquisition<sup>104</sup>. Le livre était très répandu dans les milieux jansénistes de la Péninsule; si Mayans ne l'a pas lu<sup>105</sup>, Meléndez le possède, le ministre Roda

---

(102) L'ouvrage fut mis à l'Index en Espagne en 1747 avec trois cents autres livres jansénistes.

(103) *Port-Royal*, I, 791.

(104) Sur cet épisode, cf. Défourneaux, *L'Inquisition et les livres français*, *op. cit.*, p. 59 sq et Menéndez Pelayo, *Heterodoxos*, ed. BAC., tome II, p. 496-497.

(105) Cf. Mestre, *Ilustración y reforma de la iglesia*, *op. cit.*, p. 439.

prend sa défense<sup>106</sup> tandis que les adversaires du parti dénoncent en chaire le «catéchisme de Naples», traduction italienne de l'ouvrage, mise à la mode si l'on peut dire par les Pères de Pistoie. Si, comme le croit Sainte-Beuve, Mésenguy fut au XVIIIe siècle l'un des derniers héritiers de l'esprit de Port-Royal, on voit par ce nouvel exemple tout ce qui reliait les jansénistes (français ou espagnols) de ce siècle à ceux de Port-Royal, à commencer par cette volonté commune de divulguer et de faire lire les Ecritures qui procède d'un commun penchant pour une pédagogie chrétienne.

Le figure de Charles-Joachim Colbert, évêque de Montpellier (1667-1738) est assez bien connue<sup>107</sup>. Frère du Grand Colbert, il fut ordonné prêtre en 1691, reçu docteur en Sorbonne en 1692 et nommé évêque de Montpellier en 1697. En 1717, il fut l'un des quatre évêques qui appelèrent de la bulle *Unigenitus* et devint l'un des chefs les plus influents du parti janséniste. C'est en 1702 qu'il fit composer par l'oratorien Pouget les *Instructions générales en forme de catéchisme* connues sous le nom de *Catéchisme de Montpellier*, mises à l'Index le 21 janvier 1721. C'était un prélat austère et pieux et un combattant fougueux, parfois aveuglé par son zèle<sup>108</sup> mais toujours fidèle à ses amis comme on le vit par sa défense de Quesnel et de Soanen. Il mourut en protestant de sa soumission à l'Eglise et en soutenant que, sa conduite lui ayant toujours été dictée par

---

(106) *Les jansénistes espagnols, op. cit.*, p. 94-94. La traduction espagnole est de 1748. Elle est mise à l'Index espagnol dès 1757, ce qui n'empêche ni les rééditions ni la publication de deux versions italiennes (1758 et 1760), condamnées à leur tour en 1761. On imputa ces poursuites aux jésuites et Charles III écrivit à cette occasion: «No sé qué hacen los jesuitas con ir moviendo tales historias, pues con esto siempre se desacreditan más y creo que tienen muy sobrado con lo que ya tienen» (cité par Menéndez Pelayo, *Heterodoxos*, II, 496). C'est à l'occasion de cette condamnation que se produisit le premier affrontement entre le pouvoir royal et celui de l'Inquisition: «Desde aquel día, écrit Menéndez Pelayo, murió, desautorizado moralmente, el santo oficio» (*op. cit.*, p. 497).

(107) Par l'ouvrage que Valentin Durand lui a consacré (*Le jansénisme au 18e siècle et Joachim Colbert, évêque de Montpellier*, Toulouse, 1907) et par les études plus récentes de J. Carreyre (*Le jansénisme durant la Régence*, Paris, 1929) et Appolis (*Le jansénisme dans le diocèse de Lodève au 18e siècle*, Paris, 1952).

(108) C'est ainsi qu'il fut long à condamner les convulsionnaires.

sa conscience, il n'avait rien à regretter. Il légua tous ses biens à l'hôpital de sa ville. Nous savons par les *Nouvelles Ecclésiastiques* que son *Catéchisme* fut traduit en portugais en 1765 par l'archevêque d'Evora, João Cosme da Cunha<sup>109</sup> et que l'Inquisition espagnole le raya de son Index en 1782 sous le curieux prétexte que l'auteur en était F. A. Pouget et non l'évêque lui-même<sup>110</sup>. L'ouvrage avait été traduit en espagnol dès 1710 par le marquis Manuel de Villegas Pignatelli<sup>111</sup>. Quoique moins souvent cité que celui de Montazet ou celui de Mésenguy, ce *Catéchisme* fut bien connu des jansénistes espagnols. On peut supposer que certains lui préférèrent des ouvrages d'auteurs moins compromis et que ceux qui l'utilisaient n'osaient pas trop s'en vanter. Cela expliquerait qu'il n'apparaisse pas dans les catalogues consultés. Mais la lettre déjà citée de l'abbé Clément à Etanislao de Lugo ne laisse aucun doute sur la diffusion du livre:

«Vous avez, dit l'auteur, au milieu de ces maux, un fondement de consolation bien solide dans ce que vous énoncez d'ouvrages excellents déjà publiés en Espagne: la *Morale* de Genet, le *Catéchisme de Montpellier*, l'*Ethica amoris*, les ouvrages de Juenin, de Le Tourneux, de Duguet, de Nicole, de Bossuet, de Gerberon, de Thomassin, de M. Fitz-James de Soissons, de Van Espen même et surtout d'un choix des livres les plus pratiques de la Bible, déjà traduits en votre langue»<sup>112</sup>.

Le Tourneux, Duguet, Gerberon sont liés de près à l'histoire de Port-Royal. Il faudrait étudier la trace laissée par chacun d'eux chez les jansénistes espagnols: nous ne pouvons donner ici que de très rapides indications, signaler quelques directions de recherche. E. Appolis affirme que les jansénistes espagnols «apprécient beaucoup les oeuvres morales des appelants français (Duguet, Nicole, Mésenguy)»<sup>113</sup>, mais il n'en dit guère plus. Il nous rappelle seulement qu'à l'époque de l'offensive

---

(109) La traduction était précédée d'un mandement où Colbert était disculpé de l'accusation de Jansénisme (N.E. du 22 juillet 1767, p. 117).

(110) *Nouvelles Ecclésiastiques* du 19 décembre 1783, p. 201. Le *Catéchisme* était à l'Index depuis 1747.

(111) *Ibid.*, 14 mai 1784, p. 77.

(112) Cité par Appolis, *Les jansénistes espagnols, op. cit.*, p. 109.

(113) *Ibid.*, p. 156.

janséniste, au moment où l'on parlait de supprimer l'Inquisition (1799), un avis favorable fut donné pour lever la prohibition des oeuvres de Nicole tandis que les *Principes de la foi chrétienne* et les *Règles pour l'intelligence des Saintes Ecritures* étaient otés de l'Index. Duguet semble pourtant avoir été connu en Espagne autrement que par les *Nouvelles Ecclésiastiques* puisque Climent demande en 1768 à l'abbé Clément de lui procurer ses oeuvres, puisque Meléndez Valdés possède l'édition de 1750 de *l'Institution d'un prince*.

Les historiens ont bien vu toute l'importance de Duguet<sup>114</sup>. Sainte-Beuve a fait de cet auteur un portrait extrêmement émouvant dans la dernière partie de son *Port-Royal*<sup>115</sup>. Jacques-Joseph Duguet (1649-1735) fut sans doute le meilleur écrivain religieux du 18<sup>e</sup> siècle. Né à Montbrison dans la Loire il entre à l'Oratoire en 1667, est ordonné prêtre en 1667 et devient professeur de théologie positive à Saint-Magloire, séminaire ordinaire des oratoriens et centre actif de Jansénisme. Les conférences publiques qu'il prononce alors lui valent une grande notoriété. Ayant refusé de signer le Formulaire, il rompt avec la Congrégation en 1684 et s'exile à Bruxelles près d'Arnauld. Revenu en France, il refuse la bulle *Unigenitus* et se retire à l'abbaye de Tamié, près d'Annecy où il rédige la plus grande partie de son *Institution d'un Prince*. Appelant modéré, il collabore aux *Nouvelles Ecclésiastiques* mais blâme souvent les outrances de langage de la revue. La fin de sa vie fut assez vagabonde: on le trouve à Troyes de 1724 à 1728, puis à Utrecht (1730) et à Paris (1732) où sa mort fut accueillie sans regrets par les jansénistes ardents qui lui reprochaient en particulier sa défiance à l'égard des convulsionnaires. Un travail de synthèse s'impose sur cet auteur de grande valeur dont de nombreux

---

(114) Voir:

— J. Dedieu, *L'agonie du jansénisme*, in *Revue d'histoire de l'église de France*, 1928, p. 161-214.

— P. Chetelat, *Etude sur Duguet*, Paris 1877.

— Guy Thuillier, *Politiques du 17<sup>e</sup> siècle, l'institution d'un prince de l'abbé Duguet*, in *Revue administrative*, 1961, p. 244 sq.

— André Guny, article *Duguet* in *Dictionnaire de spiritualité*, tome 3, Paris, 1954, col. 1759-1769.

(115) *Le Port-Royal, finissant*, chapitres 8 et 9, Pléiade, tome III, p. 468-534.

manuscrits inédits se trouvent à la Bibliothèque Municipale de Troyes, à la Bibliothèque Nationale, à la Bibliothèque Sainte-Geneviève et à la Bibliothèque des amis de Port-Royal de Paris, aux archives d'Amersfoort, etc... Parmi les ouvrages publiés, signalons :

— *Conférences ecclésiastiques ou dissertations sur les auteurs, les conciles et la discipline des premiers siècles*, Cologne, 1742.

— *Règles pour l'intelligence des Saintes Ecritures*, Paris, 1716, où sont formulés pour la première fois les principes du figurisme.

— *Institution d'un Prince*, Leyde, 1739, ouvrage mis à l'Index dès 1742.

— *Traité des devoirs d'un évêque*, Caen, 1710.

— *Lettres sur divers sujets de morale et de piété*, 1708-1753, 10 vol.

*L'institution d'un Prince* est un ouvrage de morale et de politique ecclésiastique. Duguet est, pour ce qui regarde l'ordre temporel, un partisan de la «politique chrétienne». Il ne professe ni le refus total du monde de Saint-Cyran, Barcos et Singlin, ni la volonté de lutte sans concession contre le monde de Guillaume Le roy. Il admet avec Arnauld, Nicole et Domat que la vie chrétienne est concevable dans le monde et que l'ordre temporel est ouvert au progrès. Conception dérivée du thomisme et qui prétend que, puisque l'homme est perfectible malgré le péché, le monde l'est aussi: on peut donc imaginer une société organiquement chrétienne. Pour y parvenir, il faut avoir recours non point à la révolte, mais à la résistance passive. Duguet critique, après Nicole, la distinction pascalienne des deux grandeurs qui aboutit à une obéissance aveugle aux ordres du prince. Ainsi est proclamée l'autonomie de la conscience.

Composée en 1699 et 1700, *l'Institution* eut un succès comparable à celui du *Télémaque* de Fénelon. Duguet y étudiait la chose politique en psychologue et en moraliste plus qu'en théologien. Il s'attachait moins, dit R. Taveneaux, au problème du refus ou de l'acceptation du monde qu'à celui de la morale politique<sup>116</sup>. On a dit que Duguet représentait «l'automne de

---

(116) *Jansénisme et politique*, op. cit., p. 29. On trouvera dans ce livre plusieurs extraits de *l'Institution d'un Prince*.

l'Ecole Mystique française»<sup>117</sup>; je dirais plus volontiers que, par son souci des questions sociales, si rare chez les premiers jansénistes, il annonce les jansénistes de la seconde moitié du 18<sup>e</sup> siècle. Son traité accorde la plus large place aux questions économiques, aux problèmes de l'agriculture et de l'industrialisation, à la recherche du bien-être, de la prospérité. Comme le remarque R. Taveneaux, il n'annonce «pas seulement l'engouement pour l'agriculture —l'«agromanie»— mais, plus généralement, la préoccupation pour le bonheur terrestre à laquelle les jansénistes eux-mêmes ne demeureront pas étrangers»<sup>118</sup>.

Si Duguet a pensé et vécu comme les solitaires de Port-Royal, il nous offre un Jansénisme à visage plus humain. C'est à Nicole qu'il fait le plus songer, par son goût de l'ombre, de la mort civile, de la retraite, par ses terreurs et ses misanthropies subites, par sa douceur aussi, son humilité et sa discrétion. Mais Duguet a l'esprit et la sensibilité délicate des hommes du 18<sup>e</sup> siècle, il a de l'onction, de la grâce, il sait être enjoué. Son Jansénisme n'a rien de rébarbatif: «goût exquis, bel-esprit charmant, écrit Sainte-Beuve, coeur tendre, pensée sérieuse, doctrine profonde»<sup>119</sup>. Moins célèbre que Fénelon ou Bossuet il a sans doute été lu de plus près que ceux-ci et son influence a peut-être été plus réelle. Tous ceux qui se réclament de Bossuet ne l'ont pas lu, tandis que Duguet a eu l'adhésion silencieuse d'un grand nombre d'âmes de choix. Son caractère, ses préoccupations font de lui un janséniste assez particulier, à la fois très proche de Port-Royal par son genre de vie et par son état d'esprit, et proche des catholiques éclairés du XVIII<sup>e</sup> siècle. Si l'on ajoute à cela qu'il fut l'un des fondateurs et longtemps le maître des *Nouvelles Ecclésiastiques*, on ne étonnera pas de l'audience qui fut la sienne en France et hors de France tout au long du siècle des Lumières.

Le Tourneux est proche de Duguet pour plus d'une raison; mais aussi de Mésenguy, et de tout Port-Royal. Il est curieux que les historiens du XVIII<sup>e</sup> siècle espagnol n'aient pas davan-

---

(117) L'abbé Brémond, *op. cit.*

(118) *Op. cit.*, p. 29.

(119) *Port-Royal* III, 504. L'auteur ajoute: «C'est un des hommes vers qui je me suis senti de tout temps le plus d'attrait, et avec qui j'ai, tout bas, le plus vécu» (p. 483).

tage parlé de lui, mais il faut dire qu'en France même sa renommée n'a jamais été à la hauteur de son mérite. Sainte-Beuve le classe avec Saci et Mésenguy dans le groupe de ceux qui représentaient «le bon sens et la raison vigilante au sein du christianisme<sup>120</sup>» et dont le principal souci fut de faire connaître l'Écriture. Le Tourneux s'agrégea à Port-Royal sur le tard, au moment où déjà la persécution battait son plein et il y vint par M. de Saci. Sainte-Beuve a tracé du personnage un portrait d'où je tire quelques traits essentiels<sup>121</sup>. Né d'une famille très humble à Rouen, Le Tourneux vint vivre à Paris en 1670 lors de la Paix de l'Église, et s'installa chez Tillemont qui le plaça sous la conduite de Saci. C'est ainsi que ce jésuite, déjà célèbre pour ses talents oratoires, se lia à Port-Royal. En 1673 il publie un *Office de la semaine sainte* et une *Histoire de la vie de Jésus-Christ*; en 1682 un *Carême chrétien* tout composé de textes de l'Écriture avec des explications simples mais instructives. Ce fut le début de cette *Année chrétienne* qu'il continua des années durant et qui est son livre le plus connu (13 vol. parurent entre 1683 et 1701). Nommé confesseur régulier de Port-Royal en 1682, il dut vite renoncer à cette charge à cause des tracasseries dont il fut l'objet et se retira dans son prieuré de Villers pour s'y livrer à l'étude et à la pénitence. Le Tourneux était un liturgiste éminent, et il travailla à la réforme qui s'accomplissait alors, ce qui lui attira d'autres ennuis. Le Nonce intervint en personne pour faire interdire l'*Année chrétienne* «parce que la Messe y est traduite en français». La vie de cet homme se réduisit ainsi à une carrière brisée et à des talents étouffés: «Je suis un serviteur inutile, confessait-il peu avant de mourir en 1686: voilà tout ce que je dois penser de moi». Par ses traductions de l'office de la semaine sainte, puis son *Carême* où il traduisait et commentait les Épitres et les Évangiles, il avait essayé de faire participer davantage les fidèles à tous les actes de la vie chrétienne. Il avait voulu instruire, éclairer les croyants, comme l'Église tente de le faire aujourd'hui. S'il avait pu mener cette oeuvre à bien, dit Sainte-Beuve, «il en serait résulté qu'en France on aurait lu un peu plus les Épitres, les Évangiles, l'Écriture Sainte, qu'on lit si peu» (p. 218). Mais ce travail de diffusion et d'instruction

---

(120) *Port-Royal*, I, 791.

(121) *Ibid.*, III, 196-220.

fut présenté comme le résultat d'une grande conspiration contre la foi. Le Tourneux fut attaqué au même titre que les traducteurs du *Nouveau Testament de Mons*. On lui reprocha d'avoir voulu introduire un peu de raison et d'esprit critique dans les choses de la religion, on alla jusqu'à douter de ses sentiments à l'égard de la divinité du Christ. Sans doute fut-il le premier parmi les jansénistes que son ouverture d'esprit fit accuser de déisme: il ne devait pas être le dernier. Sa traduction du *Bréviaire*<sup>122</sup>, défendue par Arnauld, fut censurée en 1688. Son *Année chrétienne*<sup>123</sup> fut condamnée à Rome par Innocent XII en septembre 1691.

En Espagne, la comtesse de Montijo, la muse du jansénisme madrilène, publia en 1774 une traduction des *Instructions chrétiennes sur le sacrement de mariage et sur les cérémonies avec lesquelles l'Église l'administre* (Paris, Josset, 1686). Ces *Instrucciones christianas sobre el sacramento del matrimonio* (Barcelona, Bernardo Plá) étaient précédées d'une *Carta del Ilmo. señor Don Josef Climent, obispo de Barcelona, a la Excma señora Doña María Francisca de Portocarrero, Condesa de Montijo* (38 pages) qui constitue l'un des documents les plus importants que nous possédions sur la comtesse<sup>124</sup> et sur le jansénisme de Climent<sup>125</sup>. L'abbé Clément, dans la lettre du 23 Mai 1788 déjà citée, se réjouit de voir publier cette traduction<sup>126</sup>.

\* \* \*

(122) *Le Bréviaire romain... suivant la réformation du Saint Concile de Trente*, Paris, 1688, 4 vol.

(123) *L'année chrétienne, ou les Messes des dimanches, fériés et fêtes de toute l'année en latin et en français, avec l'explication des Épitres et des Évangiles et un abrégé de la vie des saints dont ont fait l'office*, Paris, Josset, 1683-1701, 13 vol.

(124) La comtesse est un personnage très attachant. La thèse que Madame Demerson lui a consacrée est malheureusement sortie alors que ce livre était déjà chez l'imprimeur. Je n'ai donc pas pu l'utiliser. En voici seulement les références: *M. F. de Sales Portocarrero, condesa de Montijo, una figura de la ilustración*, Madrid, Editora Nacional, 1975.

(125) Elle est reproduite au tome III de la *Colección de las obras de...* Madrid, 1788, p. 119-149).

(126) Cf. Appolis, *Les jansénistes espagnols*, op. cit., p. 109.

Venons-en, pour terminer, aux auteurs de moindre importance. Nous n'avons pas trouvé mention, dans nos catalogues, de J. Boileau et de Gerberon dont les écrits furent pourtant condamnés par l'Inquisition espagnole. Faut-il en conclure que celle-ci se montra pour une fois efficace et que ces auteurs furent vraiment ignorés en Espagne ou que ceux qui les lisaient se gardaient bien de les citer?

La seconde hypothèse paraît la plus vraisemblable car l'*Historia Flagellantium* que le frère du poète publia en 1700 était un ouvrage extrêmement célèbre<sup>127</sup>. Mais il ne faut pas oublier non plus que les jansénistes espagnols étaient des esprits modérés et que les excès d'un Gerberon n'étaient guère faits pour leur plaire<sup>128</sup>. Ont-ils lu les livres de Jérôme Besoigne et Antoine Dorsanne, également condamnés par l'Inquisition? Là aussi, la réponse est difficile à donner. Le *Journal contenant tout ce qui s'est passé à Rome et en France dans l'affaire de la Constitution Unigenitus* (Rome, 1753, 2 vol.) de l'abbé Dorsanne offre plus d'intérêt pour l'historien du XXe siècle que pour le catholique éclairé du XVIIIe siècle. Jérôme Besoigne, lui, avait été chassé de la Sorbonne en 1729 et interdit en 1731. C'était également un fougueux appelant, comme le prouvent son *Catéchisme sur l'Egli-*

---

(127) Doyen de la faculté de théologie de Paris, Jacques Boileau (1635-1716) était à la fois gallican et de tendance janséniste. Il a surtout écrit en latin, et plus particulièrement des ouvrages de droit canon ou de discipline ecclésiastique: *De antiquo jure presbyterorum in regimine ecclesiastico* (1670); *De antiquis et majoribus episcoporum causis* (1678). Il a publié aussi de nombreux traités accompagnés de notes et préfaces, en particulier l'*Explicatio copiosior... de officio et moribus Episcoporum...* de Louis de Grenade.

(128) Gabriel Gerberon (1628-1711) quitta son habit de bénédictin pour mieux répandre la doctrine janséniste. Arrêté sur ordre de l'archevêque de Malines, il fut condamné comme rebelle à l'autorité du Saint-Siège, enfermé à la prison d'Amiens jusqu'en 1707 puis au donjon de Vincennes. E. Préclin dans son article sur *Le Jansénisme hors de France* note que des ouvrages aussi abstraits et aussi sévèrement condamnés que le *Mémorial historique de ce qui s'est passé depuis l'année 1647 jusqu'à 1653 touchant les cinq propositions* (Cologne, 1676) ne pouvaient être bien accueillis en Espagne. Voir aussi Charles Filliatre: *Gerberon, Bénédictin janséniste* in *Revue Historique* 1924, p. 1-54 et J. Orcibal, *La spiritualité de D. G. Gerberon champion de Jansénius et de Fénelon*, in *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, 1957, p. 151-222.

se pour les temps de trouble (1737), son *Histoire de l'abbaye de Port-Royal* (1752-1753, 6 vol.) et sa *Vie des quatre évêques engagés dans la cause de Port-Royal, M. d'Alet, M. d'Angers, M. de Beauvais, M. de Pamiers* (1756, 2 vol.). A ces historiens du mouvement, les jansénistes espagnols semblent avoir préféré les *Nouvelles Ecclésiastiques* <sup>129</sup>.

Pour d'autres auteurs jansénistes nous sommes mieux renseignés. L'abbé Clément se réjouit, dans sa lettre à E. de Lugo <sup>130</sup>, de voir publier dans la Péninsule les livres de François Genet et Gaspard Juénin. Ce sont là deux auteurs peu connus aujourd'hui. Le premier, né en 1640 et mort en 1707, après avoir enseigné au séminaire du Puy, fut nommé évêque de Vaison. Malgré son zèle ardent et l'austérité de sa vie il fut emprisonné 15 mois à l'île de Ré pour avoir accueilli dans son diocèse des religieuses suspectes de Jansénisme. Sa *Théologie morale, ou solution des cas de conscience selon l'Écriture sainte, les canons et les saints Pères*, fut composée à la demande de l'évêque de Grenoble et publiée à Paris en 1682-1683 (7 vol.). On en donna de nombreuses autres éditions, la meilleure étant celle de 1715.

Juénin (1650-1713) était oratorien. Il enseigna au séminaire de Saint-Magloire à Paris et se rendit célèbre par des traités et ouvrages à usage scolaire comme les *Institutiones theologiae ad usum seminariorum*, (Lyon, 1696, 4 vol. et Paris 1700, 7 vol.), le meilleur cours de théologie de l'époque, traduit dans de nombreuses langues étrangères, dont l'auteur donna en 1708 un abrégé sous le titre de *Compendium theologicum* et qui fut condamné à Rome la même année *donec corrigatur* à cause des prétendues opinions jansénistes qu'il contenait. De Juénin, il faut citer aussi le *Commentarius historicus et dogmaticus de sa-*

---

(129) C'est Pierre Etienne Gourlin qui, vers la fin du siècle, préside à la rédaction du journal. Il est alors l'oracle du parti. Faut-il penser pour autant avec E. Préclin que ses ouvrages de théologie furent répandus en Espagne? Rien ne le prouve. Il faut dire que si Gourlin fut de son vivant un auteur à sensation et à succès il fut vite oublié, en France même, après sa mort (1775). Sa pensée put exercer cependant quelque influence car il était le théologien attitré de Mgr. Fitz-James et on lui a parfois attribué la paternité du fameux *Catéchisme*. C'est lui qui édita les *Oeuvres posthumes* du prélat en 1769.

(130) Déjà citée (voir Appolis, *Les jansénistes espagnols, op. cit.*, p. 109)

*cramentis* (Lyon, 1696, 2 vol), le premier grand ouvrage moderne sur la liturgie, qui semble avoir été moins connu en Espagne. Les *Institutiones*, par contre, furent utilisées. Mayans les conseille comme texte de théologie dogmatique dans ses projets de réforme universitaire bien que son ami P. Jacinto Segura ait été inquieté pour avoir introduit l'ouvrage dans la bibliothèque de son couvent de dominicains (cf. Mestre, *op. cit.*, p. 438).

De l'abbé Bonaventure Racine Mgr. Clément avait lu *l'Abrégé de l'histoire ecclésiastique* (Utrecht, 1748-1754, 4 vol) qui contient, dans les derniers volumes surtout, une apologie constante du Jansénisme<sup>131</sup>. Le janséniste Yeregui fut poursuivi pour avoir possédé le même ouvrage<sup>132</sup>. Dénoncé pour ses opinions jansénistes, Bonaventure Racine (1708-1755) s'était retiré chez Colbert de Croissy, l'évêque appelant de Montpellier et avait été mêlé ensuite à toutes les controverses de son temps. Les *Nouvelles Ecclésiastiques* parlèrent de lui à plusieurs reprises<sup>133</sup>.

Dans la bibliothèque de Meléndez Valdés nous avons trouvé des ouvrages de Domat et Héricourt. Jean Domat (1625-1696) fut très lié à Pascal qu'il assista au moment de sa mort et il reçut en dépôt d'importants documents sur la question du Formulaire. En 1681 il vint vivre à Paris près de Port-Royal et conçut le vaste projet de réformer tout le droit français. De 1689 à 1694 il publia le *Traité des loix et les loix civiles dans leur ordre naturel*. En 1697 parut aussi un *Droit public*, démontrant l'existence de lois immuables inspirées par l'amour: les relations sociales procèdent selon l'auteur de la charité<sup>134</sup>. Ces ouvrages

---

(131) Cf. Appolis, *Les jansénistes espagnols*, *op. cit.*, p. 60.

(132) *Ibid.*, p. 121. De même Juan Antonio de Jugo, curé de Zollo dans le Pays Basque fut poursuivi pour avoir soutenu des propositions hérétiques, temerarias, escandalosas inspirées par la «historia eclesiástica de Razin» (cf. Archivo Histórico Nacional Inquisición, leg. 3729/1 n. 47. Cité par Luis F. Larrañaga, *Actitud del clero vasco frente a los empeños renovadores de la Real Sociedad Vascongada de Amigos del País*, in *La Real Sociedad Vascongada y la Ilustración*, *Boletín de la R.S.V.A.P.*, San Sebastián, 1969, p. 109).

(133) Cf. 24 juillet, 3 décembre 1756, 25 septembre 1759.

(134) Sur la pensée de Domat, très marquée d'influences thomistes, on consultera. — H. Loubers, *J. Domat, Philosophe et magistrat*, 1873.

— R. F. Voeltzel, *Jean Domat*, 1936.

eurent un grand succès dans les milieux du Parlement et de la magistrature, favorables ont le sait à la pensée janséniste.

Louis de Héricourt du Vatier (1687-1752) fut également magistrat et juriconsulte. Il appartient à l'ordre des bénédictins avant d'entrer à l'Oratoire et de devenir avocat au Parlement de Paris. Il défend surtout des thèses régalistes et gallicanes mais les spécialistes ont trouvé trace chez lui du Jansénisme de son oncle Louis. Son livre le plus célèbre, qui connut au XVIII<sup>e</sup> siècle de très nombreuses éditions (1719-1721, 1729-1743, 1756-1771, etc...) s'intitule *Les lois ecclésiastiques de France dans leur ordre naturel, et une analyse des livres du droit canonique, conférés avec les usages de l'Eglise gallicane*. Il est aussi l'auteur de *l'Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise touchant les bénéficiés et les bénéficiés, extraite de la Discipline du P. Thomassin, avec des observations sur les libertés de l'Eglise gallicane* (Paris, 1717)<sup>135</sup>.

Etienne Mignot, dont le nom figure dans la Bibliothèque de P. de Olavide, fut un auteur proluxe, lié à la société dite des Trente-trois et accusé avec ses amis de socinianisme. On a de lui des *Paraphrases des livres saints* (1754, 2 vol.), des *Paraphrases sur le Nouveau Testament* (1754, 4 vol), des *Paraphrases sur les Psaumes* (1755); un *Traité des droits de l'Etat et du Prince sur les biens possédés par le Clergé* (1755-1757, 6 vol), des *Mémoires sur les libertés de l'Eglise gallicane* (1756), une *Histoire de la réception du Concile de Trente dans les divers états catholiques* (1756). Il défend les thèses habituelles du gallicanisme régalien. La primauté de droit divin n'est pas prouvée, le Pape n'est pas le pasteur de l'Eglise universelle, chaque évêque est de droit divin le juge de la foi et de la discipline, la translation des évêques n'appartient pas au Pape, le Pape est inférieur aux conciles et on peut appeler du Pape au concile, le Pape n'est pas infaillible et n'a aucun pouvoir sur le temporel du roi, etc...<sup>136</sup>.

\* \* \*

---

(135) Voir son article dans le *Dictionnaire de théologie catholique*.

(136) Cf. *Dictionnaire de théologie catholique* et Féret, *La Faculté de théologie de Paris et ses doctrines les plus célèbres, Epoque moderne*, tome VII, 1910, p. 45-55.

Parvenu au terme de ce chapitre, le lecteur aura sans doute l'impression que notre démonstration repose sur de bien fragiles assises. Le fait que tel livre se trouve dans telle bibliothèque ou soit cité par tel auteur suffit-il à prouver que cet ouvrage était connu du public cultivé, qu'on le lisait et qu'il exerçait une influence réelle? Certes pas. Mais si la prudence est ici de rigueur, on peut au moins constater que les jansénistes d'Espagne ont fait une très large place, dans leurs lectures, aux ouvrages liés de près ou de loin à Port-Royal et au jansénisme français. Leur goût pour les questions historiques, juridiques et de discipline, leur penchant pour la théologie pastorale et pour la pédagogie suffisent à expliquer la chose. Car, la preuve en est ici donnée, on ne saurait réduire le jansénisme français à une querelle sur la grâce.

Cela dit, il est évident que les Espagnols ont surtout cherché dans les livres jansénistes une confirmation de leurs thèses régaliistes ou gallicanes. Etienne Mignot, pour ne prendre que lui, est gallican plus que janséniste, et nous allons voir que les auteurs gallicans eurent en Espagne un succès bien plus grand, bien plus indiscutable encore que les jansénistes et les appelants.

## CHAPITRE V

### L'INFLUENCE FRANÇAISE: LES GALLICANS

*Gallicanisme et réforme universitaire - La tradition gallicane dans la péninsule: Vitoria, Pereyra - Jansenisme et gallicanisme - Bossuet, étranger à l'esprit du siècle des Lumières - Le gallicanisme de Bossuet - Bossuet et la Bible - Bossuet orateur - Les autres gallicans: Richer, De Marca, Fleury, Noël Alexandre, Maimbourg, E. Dupin, Doujat et Durand de Maillane.*

C'est surtout à l'occasion des vastes réformes de l'Université entreprises à l'époque de Campomanes que les idées gallicanes pénétrèrent en Espagne ou du moins s'y implantèrent avec force. Des chaires d'histoire de l'Eglise, de discipline ecclésiastique, de droit canon et d'histoire des conciles furent alors créées, qui devinrent vite des centres de propagation du gallicanisme. Les études théologiques furent alors conçues de façon moins abstraite et plus historique: la scolastique céda peu à peu le pas à l'histoire et ce sont en général des auteurs gallicans qu'on choisit pour maîtres: Fleury, Noël Alexandre pour l'his-

toire; Thomassin, P. de Marca pour le droit Canon, etc...<sup>1</sup>. Il y avait beaucoup à réformer aux yeux des jansénistes. J. L. Villanueva, au début de ses *Mémoires*, dresse un tableau très pessimiste de l'état des études ecclésiastiques dans l'Espagne des années 1750-1770:

«Era allí pan cotidiano la burla del probabiorismo en la ciencia de las costumbres, denigrado con el epíteto de jansenismo. El ergotismo y las cavilaciones escolásticas ocupaban el lugar de la pacífica lección y meditación de la divina Escritura y del estudio de los concilios y de los SS. Padres. Las órdenes mendicantes se gloriaban, como lo habían hecho antes los jesuitas, de ser tropas auxiliares de la curia romana: por medio de ellas iban cundiendo en el clero secular y en el pueblo las máximas de la dominación universal de los papas aun en lo temporal de los reyes y de los reynos; para algunos era punto menos que heregía negar la infalibilidad del papa y no igualar su tribunal al de Jesu-Cristo; esforzábanse muchos canonistas y teólogos a pintar la sede apostólica como única fuente y origen de toda la autoridad y jurisdicción eclesiástica, cuyos delegados son los obispos, o monaguillos, como decía cierto príncipe, que habían quedado después del concilio de Trento. La doctrina del origen divino de la potestad episcopal era mirada por algunos como sospechosa, por otros calificada de cismática»<sup>2</sup>.

Ce texte montre assez combien, dans sa version hispanique, le gallicanisme était un mélange d'éléments régalistes et épiscopalistes. De fait, la première tentative pour réformer les études théologiques fut, en 1713, celle du régaliste Macanaz qui fit prendre par la Conseil de Castille une série de mesures révolutionnaires destinées à abolir le primat de la théologie scolastique et du droit canon tiré des fausses Décrétales. Mario Góngora résume ces mesures en quelques lignes:

«El Consejo ordena que se estudien las Escrituras y la tradición patristica, es decir, la Teología positiva más atenta a las fuentes que la Teología escolástica. En otro asunto del Consejo se dispone que, junto al Derecho Canónico vigente, emanado históricamente de la época de predominio papal, se estudie la

---

(1) On assiste au même phénomène en Amérique latine. Cf. Góngora, *Estudios sobre el galicanismo*, op. cit., p. 24 sq.

(2) *Vida literaria*, op. cit., p. 5.

Disciplina antigua de la Iglesia, los Concilios ecuménicos y los nacionales españoles, recientemente recopilados por el Cardenal Aguirre; pues, añade el decreto, los concilios toledanos han dado tanta luz a la Iglesia. Los cánones conciliares debían ser concordados con las regalías»<sup>3</sup>.

La chute de Macanaz et l'opposition des universités d'Alcalá et Salamanque freinèrent considérablement l'application de ces réformes<sup>4</sup>. Mais, vers 1770, les jansénistes et leurs amis poursuivirent la tâche entreprise par Macanaz, en s'inspirant cette fois des auteurs français qui avaient écrit sur les problèmes de réforme universitaire et qui, pour la plupart, se rattachaient au gallicanisme: Mabillon, Fleury, Rollin.

«Estos autores galicanos, écrit M. Góngora, no sólo actúan directamente, sino a través de sus admiradores españoles y portugueses. Feijoo abre largamente las puertas del mundo intelectual español a la literatura eclesiástica crítica francesa, especialmente a los Maurinos. Mayans une a su admiración por los clásicos españoles una gran devoción por los galicanos. Verney, el Barbadiño, tan importante para la Ilustración portuguesa y española, recoge, al tratar de Teología y de Derecho Canónico, las grandes tesis galicanas. Lo mismo hace el franciscano portugués Cenáculo, y, de una manera más radical, procedente del influjo de Febronio, el canonista Antonio Pereira de Figueiredo, otro de los reformadores de la enseñanza portuguesa en tiempos de Pombal»<sup>5</sup>. Le résultat fut que, de façon directe ou indirecte, le gallicanisme pénètre partout en Espagne. Les plans de réforme des universités de Salamanque, Alcalá, Valladolid, Grenade, Valence, des *Estudios Reales de San Isidro* de Madrid et de nombreux séminaires recommandent les livres où est contenue la doctrine officielle de l'Eglise de France. Ces faits méritent réflexion. Ils nous prouvent d'abord une nouvelle fois qu'il est impossible de distinguer nettement le réganisme du gal-

---

(3) *Op. cit.*, p. 19.

(4) Je signale en passant que F. Maldonado de Guevara vient de donner une édition annotée du *Testamento político* et du *Pedimento fiscal* de Macanaz, précédée de la *Noticia biográfica de Macanaz* écrite en 1879 par D. Joaquín Maldonado Macanaz (Madrid, Instituto de Estudios políticos, 1972).

(5) *Op. cit.*, p. 23.

licanisme et du jansénisme, plus encore de les opposer<sup>6</sup> Ils nous confirment d'autre part que l'influence française n'a fait souvent que réveiller d'anciennes traditions nationales.

\* \* \*

Les thèses du gallicanisme épiscopaliste, en effet, se trouvent déjà chez Francisco de Vitoria qui, dans son oeuvre, aborde à plusieurs reprises la problème des prérogatives épiscopales. Pour lui, certes, puisque Pierre a été placé par le Christ au-dessus des autres apôtres, le pouvoir des évêques ne peut que dépendre du Pape, et celui-ci, de par la primauté qui est la sienne par droit divin, peut limiter le pouvoir des évêques. Pourtant, Vitoria reconnaît que la puissance épiscopale est également de droit divin, et il s'efforce de concilier la primauté de juridiction du Pape avec le caractère divin de l'institution épiscopale. Le pouvoir des évêques, dit-il, n'est pas universel-personnel, mais universel-collégial, ce qui est une façon nouvelle d'appliquer aux évêques les idées de collégialité dans le gouvernement de l'Eglise, appliquées jusque-là aux seuls cardinaux. «Esta doctrina, *écrit un spécialiste*, la llevaron sus discípulos a Trento donde aparecieron como llevando una doctrina nueva con sabor a epis-

---

(6) Ce point a déjà été souligné dans les chapitres précédents. Sánchez Agesta l'évoque dans le chapitre IV de son *Pensamiento político del despotismo ilustrado* (Madrid, Instituto de Estudios políticos, 1953) où il constate l'impossibilité de situer le réganisme entre le courant d'impiété du siècle et le courant de renouveau religieux, entre le *camino fácil* des philosophes et la *via difícil* des catholiques éclairés (p. 159). Il écrit à juste titre (p. 173) que «probablemente hubo muchos que no se sintieron a sí mismos fuera de la Iglesia ni se consideraron sus enemigos. Pero también es probable que a muchos se les llenó el alma de ese veneno que fermentaba el espíritu del siglo», de sorte que nous ne pouvons dire «hasta donde los signos externos de tal o cual frase perdida, de tal o cual crítica subida de tono, o lo que es infinitamente más revelador, ciertas conductas políticas y actos de gobierno, tuvieron por presupuestos una mayor o menor impiedad». Mais s'il est vrai (et nous avons insisté sur ce point) que certains furent inconsciemment touchés par le scepticisme ou le laïcisme ambiant et finirent, sans se désintéresser des choses de la religion, par en parler sans respect, pourquoi Sánchez Agesta explique-t-il ce phénomène d'une façon aussi simpliste par «la característica hipocresía de la censura» (p. 161)? Qu'est-ce au demeurant que ce «jansenismo un tanto pedantesco» dont il parle p. 18?

copalismo para quienes no estaban habituados a valorar justamente el episcopado»<sup>7</sup>.

Il est intéressant pour nous de savoir que c'est au cours de ses années d'études à Paris que Vitoria élabora ses thèses, sous l'influence évidente de la pensée gallicane des maîtres de l'École de Paris<sup>8</sup>. De ces thèses, développées ensuite au Concile de Trente<sup>9</sup>, il faut bien voir l'originalité et les limites. En défendant l'origine divine du pouvoir épiscopal, Vitoria défendait l'institution immédiatement divine de ce pouvoir et non l'institution immédiatement divine de la personne qui exerce ce pouvoir. Sa position en faveur de l'autorité collégiale des évêques avec le Pape dans l'Eglise Universelle n'implique aucunement pour lui que le Concile soit supérieur au Pape: le Concile, dit-il au contraire, est autorité de droit divin mais non en lui-même, par l'intermédiaire seulement du Pape qui y assiste et qui a pouvoir pour abroger les lois qu'il a votées.

Avec Vitoria s'affirme pour la première fois, chez les théologiens espagnols, une volonté de «démocratisation» du gouvernement de l'Eglise. Parallèlement au courant qui aboutira à Vatican I et à la définition de l'infaillibilité pontificale, il faut donc souligner l'existence, dans l'Eglise espagnole, d'un courant opposé dont le Jansénisme sera, avant Vatican II, l'expression la plus nette et qui trouve son origine, dès le Moyen-Age, dans la pensée gallicane des évêques français<sup>10</sup>. Entre Vitoria

---

(7) J. Radrizzani Goni, *Papas y obispos en la potestad de jurisdicción según el pensamiento de Francisco de Vitoria*, Rome, *Analecta gregoriana* 161, 1967.

(8) Cf. R. G. Villoslada, *La Universidad de París durante los estudios de Fr. de Vitoria (1507-1522)* Rome, *Analecta gregoriana* 14, 1938.

(9) Cf. G. Alberigo, *Le Potesta episcopale nei dibattiti tridentini*, et A. Dusini, *L'episcopato nel decreto dogmatico sull'ordine*, in *Il concilio di Trento e la Riforma tridentina, Atti del convegno storico internazionale di Trento*, Roma-Barcelona, 1965, 2 vol. J'ai cité plus haut l'ouvrage du P. Teñechea Idígoras, *El obispo ideal en el siglo de la Reforma*. Roma, Instituto Español de Historia Eclesiástica, tome 9, 1963.

(10) Le gallicanisme français sera étudié bientôt. Pour son expression au XVIIe siècle, voir l'étude de P. Blet, *Le Clergé de France et la monarchie. Etude sur les Assemblées générales du clergé de 1615 à 1666*, (*Analecta gregoriana* 106 et 107), tome 1, p. 296 sq (*L'autorité épiscopale*) et 329 sq (*L'infaillibilité pontificale*).

et les jansénistes du XVIIIe siècle toute une tradition s'est élaborée dont il faudrait faire l'histoire. Il est certain que l'épiscopalisme, encore timide chez le dominicain du XVIe siècle, va s'affirmer de plus en plus vigoureusement au fil des ans sous l'influence toujours du gallicanisme français.

Etudiées de ce point de vue, les polémiques contre les jésuites qui ont agité le XVIIe siècle et le XVIIIe siècle s'expliquent en partie par le fait que les docteurs de la Compagnie défendaient en général le «décisionisme volontariste» contre la tradition la plus ancienne de l'Eglise qui voulait que le consensus général des évêques puisse l'emporter sur l'autorité pontificale. Les jésuites se firent les promoteurs d'un droit canonique nouveau, tout imprégné de centralisme romain et qui rejetait dans l'oubli la discipline et les canons anciens. Les jansénistes, à bon droit, refusèrent ces *novedades*. A la fin du 18e siècle, pour nous en tenir à cette date, l'épiscopalisme se fit plus systématique, il devint un gallicanisme de combat, dirigé contre les défenseurs de la suprématie pontificale. Le *De statu Ecclesiae* (1763) de Febronius proposait un gallicanisme radical dont l'influence fut très grande dans l'Allemagne catholique et qui joua un grand rôle dans l'élaboration du Joséphisme. En Espagne, le canoniste portugais Antonio Pereyra exerça une influence tout aussi grande.

La *Tentativa theologica*<sup>11</sup> revendique pour les évêques le droit d'accorder les dispenses matrimoniales. La *Demonstração theologica*<sup>12</sup> qui clame constamment contre les réserves pontificales et contre les Fausses Décrétales<sup>13</sup> demande pour les Mé-

---

(11) *Tentativa theologica, em que se pretende mostrar que impedido o recurso a sé apostolica se devolve aos senhores Bispos a facultade de dispensar nos Impedimentos Publicos do Matrimonio e de prover espiritualmente em todos os mais casos reservados ao Papa, as vezes que assim o pedir a publica e urgente necessidade dos subditos*, Lisboa, 1766, 2 vol.

(12) *Demonstração theologica, canonica e historica do direito dos Metropolitanos de Portugal para confirmarem e mandarem sagrar os Bispos suffraganeos nomeados por sua Magestade; e do direito dos Bispos de cada Provincia para confirmarem e sagrarem os seus respectivos Metropolitanos, tambem nomeados por sua Magestade, ainda fora do caso de rotura com a corte de Roma*, Lisboa, 1769. Le titre, ici encore, est parfaitement explicite.

(13) On appelle *décrétales* les ordonnances faites par le Pape en réponse à une demande, par opposition aux *constitutions* ou *décrets* qui sont

tropolitains le droit de confirmer les évêques que le Pape se réservait depuis le 12<sup>e</sup> siècle. L'ouvrage, de ton polémique, voire pamphlétaire, envisageait ouvertement la rupture avec Rome et soutenait les thèses régalistes avec passion. Menéndez Pelayo a fait de Pereyra un portrait relativement objectif<sup>14</sup>: «Homme taciturno, écrit-il, sombrío y de gran austeridad de vida, no ayuno de conocimientos en las lenguas clásicas». Et plus loin, au sujet de la *Tentativa*: «libro, el primero y más hondamente galicano que se ha impreso en nuestra Península, basado todo en las tradiciones y enseñanzas de la sorbona, pero extremadas hasta el cisma».

Au moment du prétendu «schisme d'Urquijo» et de l'affaire des dispenses matrimoniales, le Conseil de Castille, soucieux

---

des ordonnances faites *motu proprio*. Les fausses décrétales d'Isidore Mercator parurent vers le milieu du IX<sup>e</sup> siècle. Cette collection canonique contenait des décrétales des Papes et des canons des conciles, et elle se présentait comme une édition améliorée et augmentée d'une collection plus ancienne dite *Hispana*, mise sous le patronage d'Isidore de Séville. En fait, on ne sait pas qui fut l'auteur de cette compilation, mais ce qui est sûr c'est que les textes ainsi amoncelés avaient été fabriqués de toute pièce. On ne leur accorde plus aucune créance aujourd'hui, mais il fallut longtemps pour découvrir l'énorme supercherie. Van Espen et Febronius furent les plus vigoureux adversaires de ce recueil. Ils affirmèrent que les textes avaient été falsifiés dans le but de favoriser la suprématie du Pape et que Mercator était le créateur de la monarchie papale. A leur suite, les principaux jansénistes espagnols reprochèrent au pseudo-Isidore de s'être tourné trop franchement vers Rome et d'avoir concédé illicitement au Saint-Siège le pouvoir suprême. Jovellanos dénonça à plusieurs reprises l'imposture d'Isidore Mercator, d'abord dans son discours de réception à l'Académie d'Histoire (*Discurso sobre la legislación y la Historia*, B.A.E. t. XLVI, p. 288-298) puis dans le fameux *Reglamento literario e institucional para el Colegio Imperial de Calatrava* (*Ibid.* p. 169-229. Voir plus particulièrement les p. 208-216). Pour appuyer leurs thèses, les jansénistes se servaient souvent du scandale des fausses décrétales. Sur cet immense problème on peut consulter l'article du *Dictionnaire de théologie catholique*, *op. cit.* tome IV, 1<sup>ère</sup> partie, p. 211-222 et l'ouvrage de P. Fournier et G. Le Bras: *Histoire des collections canoniques en Occident depuis les Fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien* (Paris, Sirey, 1931-1932, 2 vol.) Les sources sont ici le texte des Fausses Décrétales lui-même: *Decretales pseudo-isidorianae*, édition P. Hinschius, Leipzig 1863; Febronius, *De statu ecclesiae* III 9 et VII 2; Van Espen: *Dissertatio de collectione Isidori vulgo Mercatoris*.

(14) *Heterodoxos*, ed. B.A.C., tome II p. 477-484.

d'assurer aux oeuvres de Pereyra une plus grande diffusion, prétendit en faire faire une traduction. La *Consulta* du 22 avril 1800 est un document intéressant où l'on voit s'affronter les deux grandes tendances du monde ecclésiastique de l'époque. Les *Fiscales*, la majorité du Conseil et des théologiens consultés renoncèrent à soutenir ouvertement la doctrine ultramontaine, ce qu'il était difficile de faire publiquement et officiellement en 1800, mais ils insistèrent sur le fait que le livre de Pereyra, mis entre toutes les mains, ne pourrait que susciter des inquiétudes et des dissensions. Leurs adversaires répondirent que la vérité ne doit jamais être dissimulée et qu'il ne fallait pas tomber dans un «artificio grosero que no conviene a la elevación del todo divina (de la religión), confundiéndola con las falsas que sólo se sostienen por el apoyo de los hombres»<sup>15</sup>. Ils ajourèrent que Rome multipliait les provocations, acceptant par exemple de laisser publier les *Diritti del Uomo* de l'ex-jésuite Bolgeni<sup>16</sup>, et qu'il convenait de faire montre de la même détermination. Malgré l'appui d'Urquijo, ils ne purent cependant emporter la décision. De tous les théologiens consultés, seuls les chanoines de San-Isidro de Madrid, connus pour leur Jansénisme, se prononcèrent en faveur de la publication. Après plusieurs semaines de réflexions, le roi et le Conseil désapprouvèrent le projet<sup>17</sup>.

\* \* \*

Vitoria et Pereyra ont donc subi l'un et l'autre l'influence de la tradition gallicane française. Mais avant d'étudier

---

(15) Cité par Mario Góngora, *Aspectos de la Ilustración católica*, op. cit., p. 67. L'auteur étudie les répercussions de la *Tentativa* en Amérique latine et analyse un ouvrage du même titre, publié en 1813, inspiré de l'oeuvre de Pereira et dont l'auteur pourrait être le franciscain Fernando García (p. 68-73).

(16) Assise, 1791. En fait, ce livre était l'oeuvre de Niccolo Spedalieri.

(17) Cf. Richard Herr, *España y la revolución del siglo 18*, (op. cit., p. 355) qui renvoie à la *Vida del Ilmo. señor don Félix Amat* de Torres Amat (Madrid, 1835, p. 86), au *Discurso sobre la confirmación de los obispos* de Pedro Inguanzo (Cádiz, 1813, p. V) et aux *Memorias* de Servando Teresa de Mier (Madrid, s. d., p. 201-202). Godoy prétend que Llorente aurait traduit l'oeuvre de Pereyra, ce que Llorente nie catégoriquement.

celle-ci en détail, je voudrais souligner, en conclusion, combien les préoccupations des jansénistes espagnols du 18<sup>e</sup> siècle, si elles reprennent celles de théologiens du passé, sont également proches de celles qui se manifestent dans l'Église d'aujourd'hui. Le nombre de livres qui paraissent chaque année sur les sujets qui ont passionné les jansénistes des Lumières est un indice sûr qui invite aux rapprochements. Pour s'en tenir aux seules publications françaises récentes, on peut citer:

1 — *La collégialité épiscopale, histoire et théologie* (Paris, 1965) 393 p. Ouvrage collectif qui contient entre autres études:

— Congar, *Notes sur le destin de l'idée de collégialité épiscopale en Occident au Moyen-Age* (VII-XVI<sup>e</sup> siècles) (p. 99-130).

— Ch. Moeller, *La collégialité au concile de Constante* (131-150).

— Dejaifve, *Peut-on concilier le collège épiscopal et la primauté?* (289-304).

— A. Gonoczy, *La structure collégiale de l'Église chez Calvin et au II<sup>e</sup> Concile du Vatican.*

2 — *L'épiscopat et l'Église Universelle* (Paris 1962), 831 p. (4<sup>e</sup> partie: l'épiscopat dans son rapport au Pape).

3 — *Problèmes de l'autorité*, 1962, 318 p. Ouvrage collectif qui contient un long article de G. H. Tavard sur l'autorité des Conciles (p. 59-100).

4 — *L'épiscopat catholique. Collégialité et primauté dans les trois premiers siècles de l'Église* (1963, 136 p.) (ouvrage collectif).

5 — Jean Colson, *L'évêque dans les communautés primitives. Tradition paulinienne et tradition Johannique de l'Épiscopat, des origines à Saint Irénée*, Paris, 1951, 134 p.

6 — J. P. Torell, *La théologie de l'épiscopat au premier concile du Vatican*, 1961. (Ch. IV et V consacrés au problème de l'infaillibilité).

7 — *La charge pastorale des évêques*, 1969, traduction et commentaire du décret «Christus dominus» de Vatican II, 466 p.

8 — P. de Vooght, *Les pouvoirs du Concile et l'autorité du Pape au concile de Constance*, 1965, 199 p.

9 — O. de la Brosse, *Le Pape et le Concile. La comparaison de leurs pouvoirs à la veille de la Réforme*, 1965, 350 p. (Le pouvoir ecclésiastique selon Gerson, Cajetan, J. Almain, etc..)

On voit qu'il y a là matière à réflexion pour le théologien

comme pour l'historien. Nous assistons, au XXe siècle, à une résurgence du gallicanisme épiscopaliste qui donne aux ouvrages du XVIIIe un intérêt d'actualité.

\* \* \*

Tant de complicités se sont tissées au fil des ans entre les gallicans et les jansénistes que les thèses des uns et des autres sont difficiles à démêler. Cette interdépendance apparaît dans le titre même de plusieurs des études déjà citées: *Jansénisme et gallicanisme aux origines religieuses du Risorgimento* de M. Vaussard (Paris, 1959); *Gallicanisme et «catholicisme éclairé» en Espagne et en Amérique espagnole* de Robert Ricard (*Bulletin hispanique*, 1960, p. 190), etc... De même, toute la première partie du livre de J. de Maistre, si injuste mais si intéressant parfois, *De l'église gallicane dans son rapport avec le souverain pontife* (Lyon-Paris, 1821) est consacrée au Jansénisme, «cette secte, la plus dangereuse que le diable ait tissée (et) la plus vile à cause du caractère de fausseté qui la distingue»<sup>18</sup>.

Port-Royal, c'est certain, créa dans l'Eglise un foyer de défiance et d'opposition au Saint-Siège, retrouvant par là le souci majeur du gallicanisme de limiter l'étendue de la juridiction pontificale. Jansénistes et gallicans étaient donc profondément liés par une commune opposition à toute notion d'infailibilité. Comment s'étonner dès lors de la modération dont Bossuet fit preuve à l'égard des jansénistes? «S'il y a quelque chose d'inexplicable dans l'histoire de ce temps, écrit J. de Maistre, c'est la conduite de Bossuet à l'égard du jansénisme»<sup>19</sup>. Monsieur de Meaux avait ses raisons pour retenir ses coups. Ce n'est pas qu'il n'ait «pas bien connu le Jansénisme»<sup>20</sup>. Tout s'explique par des raisons plus sérieuses sur lesquelles nous aurons loisir de revenir; qu'il nous suffise de rappeler pour l'instant que si les jansénistes trouvèrent scandaleux le sermon *Sur l'unité de l'Eglise*, ils applaudirent des deux mains à la *Déclaration* de 1682, révélant ainsi toutes les affinités théologiques —l'expression est

---

(18) *Op. cit.*, p. 26.

(19) *Ibid.*, p. 266.

(20) *Ibid.*, p. 273.

de J. de Maistre— qu'il y avait entre eux et les gallicans. En France même, et dès le XVII<sup>e</sup> siècle, on vit les jansénistes se prévaloir de la modération de Bossuet pour compter le prélat au nombre des leurs. Les jansénistes espagnols eurent aussi tendance à accaparer un peu vite l'auteur des quatre articles de 1682.

Ceci dit, certaines différences fondamentales sont à souligner, qui valent d'ailleurs pour le 17<sup>e</sup> siècle beaucoup plus que pour le siècle suivant. Les gallicans sont surtout épris de discipline et de jurisprudence; les jansénistes, eux, cherchent une base spirituelle et théologique à leurs préoccupations. Les canonistes gallicans du 17<sup>e</sup> siècle sont plutôt favorables aux jansénistes, mais refusent de se laisser confondre avec eux. «Dès l'origine jusqu'à la fin, remarque Sainte-Beuve, le Jansénisme fut ainsi côtoyé par le gallicanisme, le traversant quelquefois mais sans s'y confondre»<sup>21</sup>. Et de citer Dupin: «Le jansénisme est à la fois plus étroit en ce qu'il fait secte et n'a pas comme l'autre un caractère national; plus large (et surtout plus profond) en ce qu'il a son principe dans un dogme, tandis que l'autre n'est qu'une affaire de jurisprudence et de coutume»<sup>22</sup>. La différence soulignée par Sainte-Beuve apparaît moins au XVIII<sup>e</sup> siècle, à l'époque où le Jansénisme devient plus administratif et moins théologique. *Gallican* et *janséniste* tendent alors à devenir des termes synonymes.

\* \* \*

Ce qui réunit la majorité des croyants dans la France du XVII<sup>e</sup> siècle est aussi ce qui fait l'unité du mouvement janséniste dans l'Espagne du XVIII<sup>e</sup> siècle: le refus de se soumettre au pouvoir infaillible du Pape. Pour qui n'entre pas dans le détail des thèses gallicanes, la réalité religieuse de l'Espagne des Lumières demeurera donc toujours incompréhensible.

Comment expliquer par exemple l'immense gloire de Bossuet, l'homme le plus tourné qui soit vers le passé et le plus étranger à l'esprit du siècle nouveau? L'immobilisme dogmatique de l'évêque de Meaux, son fixisme théologique, l'idée, développée dans

---

(21) *Port-Royal*, ed. Pléiade, tome I p. 626.

(22) *Ibid.*, t. III p. 154.

*l'Histoire des variations des églises protestantes* (1688), que toute différence, toute modification est signe d'erreur vont à l'encontre du vaste mouvement qui marque au XVIII<sup>e</sup> siècle le déclin des absolus théologiques et, par là-même, l'essor des sciences religieuses. Le XVIII<sup>e</sup> siècle a vu se développer l'idée, chère à la Réforme, que la théologie est un discours de l'homme sur Dieu qui peut varier, faire l'objet d'une recherche et d'une adaptation constante. Il s'est efforcé de substituer la catégorie du devenir à la catégorie de l'être, le concept de relatif au concept d'absolu, le mouvement à l'immobilité. Rien ne fut plus étranger à Bossuet que cette façon de voir. Pour lui, la religion est un absolu qui vaut pour l'ensemble du temps et de l'espace: le 18<sup>e</sup> siècle entreprend de relativiser le christianisme. Il remporte des batailles contre les protestants, contre Richard Simon, contre Fénelon; le XVIII<sup>e</sup> siècle découvre l'oecuménisme. Dans tous les domaines ou presque, l'histoire donne ainsi tort à Bossuet, car, comme le remarque fort justement G. Gusdorf, les protestants seront les maîtres à penser de l'Europe des Lumières, Richard Simon sera le Galilée des études bibliques, Fénelon sera l'un des inspireurs du piétisme européen, d'autant plus révéral qu'il fait figure de victime de l'orthodoxie romaine. «Les oeuvres de Bossuet, *l'Histoire des variations des églises protestantes*, le *Discours sur l'histoire universelle*, la *Politique tirée de l'Écriture sainte*, serviront de repoussoir aux esprits éclairés du 18<sup>e</sup> siècle qui prendront conscience de leurs propres valeurs en censurant à leur tour, au nom de la saine raison, les écrits de l'évêque de Meaux»<sup>23</sup>.

Bossuet est toujours sur la brèche, mais il livre en contradiction avec lui-même, des combats d'arrière-garde perdus d'avance. Comment donc expliquer que l'on ait pu voir les novateurs du siècle suivant se réclamer de lui. Mario Góngora suggère qu'il fut peut-être plus cité qu'influent:

«Parecía ser el pensador más influyente de la época en el mundo católico. Sin embargo, el ambiente intelectual de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX es tan alejado del de un Bossuet, que creemos verosímil que (salvo el aspecto propia-

---

(23) G. Gusdorf, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1972, p. 149-150. Ce livre est un bon essai de syntèse, parfois inexact dans le détail mais intelligent et bien documenté.

mente galicano, contenido en la *Defensa*), las perspectivas más profundas de su pensamiento, las que carecían de aristas polémicas, difícilmente hayan podido ya influir en el mundo intelectualmente más plano de la Ilustración. Es posible que, a pesar de ser tan citado, se reconozca su prestigio pero no se le asimile, y que un escritor mucho más superficial como Fleury, sea más influyente»<sup>24</sup>.

Cette explication n'est pas fausse, mais elle est insuffisante. Bossuet n'eut aucun successeur au XVIIIe siècle, aucun disciple à proprement parler, mais il eut une cour d'admirateurs qui, refusant de voir en lui l'«intégriste» qu'il fut, ne voulurent retenir de ses écrits que ce qui servait leur propre conception du pouvoir respectif du Pape et des évêques. Le XVIIIe siècle a consacré l'échec de Bossuet, d'une conception immobiliste, autoritaire et unitaire de la religion. Mais si conservatrice qu'ait pu être la pensée du prélat, elle était moderne au moins en ceci qu'elle prenait le contre-pied du courant infaillibiliste. C'est à cela seul que les jansénistes furent sensibles. La théologie de Bossuet ne pouvait pas faire et ne fit pas école. Sa conception du droit et de la discipline ecclésiastique, son gallicanisme, son épiscopalisme, suffirent à faire sa gloire et à lui valoir la reconnaissance des esprits éclairés.

Nous savons aujourd'hui qu'une nouvelle mentalité religieuse s'est fait jour au XVIIIe siècle. Un christianisme libéré de la domination des autorités humaines et soumis aux seuls enseignements de l'Écriture et de la Raison a tenté de s'affirmer, expression religieuse d'une conversion plus vaste de la sensibilité toute entière. La religion s'est intériorisée par un double renoncement à ce qu'on appelle l'établissement chrétien et à la théologie. Ce fut le siècle des églises sans chrétiens, mais aussi des chrétiens sans Église<sup>25</sup>. Beaucoup jugèrent alors que l'invention de l'Église, destinée dans les premiers temps à remédier à l'absence de Dieu, avait fini par masquer Dieu lui-même. L'Église, pensait-on, a oublié dans son triomphe ses raisons d'être. Procla-

---

(24) *Estudios sobre el galicanismo, op. cit.*, p. 22-23.

(25) Voir le livre récent de Leszek Kolakowski, *Chrétiens sans église, la conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle*, Paris, Galimard, 1969.

mant sa propre sainteté, elle a relégué au second plan la sainteté de Dieu. La théologie, discours de l'homme sur Dieu, s'est présentée comme un discours divin sur Dieu, elle s'est crue infaillible, elle a étouffé le message divin. Or Jésus n'était pas théologien, pas plus que ses disciples. Par-delà le fatras théologique qui a dénaturé le message initial, c'est Dieu qu'on s'efforcera donc de retrouver, en dehors des appareils ecclésiastiques, des hiérarchies et des autorités.

Bossuet non seulement n'avait pas travaillé à l'avènement de cette «révolution copernicienne<sup>26</sup>» mais il avait tout fait pour s'y opposer en défendant les absolus, celui de l'Église comme celui de l'Écriture, celui de l'autorité comme celui de la tradition. La réorganisation de l'espace religieux se fit en dehors de lui et malgré lui; le nouvel esprit religieux lui aurait été parfaitement étranger s'il avait assisté à son éclosion. Il avait chanté l'église triomphante, mais ce chant était celui de l'ancien régime religieux, et il laissait indifférents les croyants du 18<sup>e</sup> siècle.

C'est donc à juste titre que l'on a pu dire de Bossuet que son prestige, dans l'Espagne du XVIII<sup>e</sup> siècle, fut supérieur à son influence véritable<sup>27</sup>. La vénération dont on entourait le prélat reposait sur un malentendu. Cet homme qui avait horreur de toutes les innovations devint le «saint patron» des novateurs. Comme il avait parfois rudoyé le Saint-Siège, les jansénistes eurent tendance à l'attirer dans leur camp, oubliant le silence qu'il avait gardé lors de la persécution et de la destruction de Port-Royal et les accusations qu'il avait portées contre le Jansénisme lors de l'assemblée du clergé de France de 1700. On mêla son nom à ceux de Fleury, de Dom Calmet et parfois même d'Arnauld voire de Fébronius et Pereyra (!), et il devint mal-

---

(26) «Le siècle des Lumières réalise la révolution copernicienne en matière de religion. Alors que la conscience individuelle gravitait naguère autour de l'Église sainte et une, qui détenait le monopole de la présence divine, désormais l'engagement personnel décidera des appartenances ecclésiastiques. Dieu fait mouvement du dehors au dedans; il convient de le chercher dans l'intimité de la conscience plutôt que sur les autels de telle ou telle confession» (Gusdorf, *op. cit.*, p. 53).

(27) Cf. R. Ricard, *Gallicanisme et «catholicisme éclairé»*, article cité B. H. 1960, p. 190193.

gré lui le maître à penser des esprits éclairés<sup>28</sup>. Il faisait depuis longtemps figure de génie anachronique mais on ne manqua pas d'utiliser ses écrits gallicans. J. de Maistre qui s'étonnait du peu de rigueur dont il avait fait preuve à l'égard des jansénistes aurait sans doute été bien étonné et bien ulcéré d'apprendre que l'évêque de Meaux fut à ce point vénéré par les jansénistes espagnols que lorsqu'ils présentèrent au roi, par l'intermédiaire de Jovellanos, la candidature du plus célèbre des leurs —Tavira— pour le siège de Salamanque, ils ne trouvèrent rien de mieux à dire que «c'était leur Bossuet»<sup>29</sup>.

Impossible, bien entendu, de reproduire ici tous les témoignages d'admiration et de respect dont Bossuet fut l'objet. Prenons seulement, parmi beaucoup d'autres, quelques exemples significatifs. Bossuet figure en bonne, très bonne place, parmi les sources françaises de Feijoo étudiées par G. Delpy<sup>30</sup>. Les oeuvres proprement gallicanes ne sont d'ailleurs pas les seules que le savant bénédictin ait fréquentées, il fait l'éloge de *l'Histoire des variations des églises protestantes*, «oeuvre merveilleuse» dont il regrette qu'elle n'ait pas encore été traduite dans toutes les langues d'Europe, et de *l'Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique*: «De theología dogmática dieron los Franceses a Luz en el patrio idioma preciosas obras. Tales son algunas de el famoso Antonio Arnould, y todas las del insigne obispo Meldense Jacobo Benigno Bossuet, especialmente su *Historia de las variaciones de las Iglesias Protestantes*, y la *Exposición de la Doctrina de la Iglesia cathólica sobre las materias de controversia*: escritos verdaderamente incomparables, y que reduxeron más hereges a la Religión verdadera que todos los rigores justamente practicados con ellos por el gran Luis XIV»<sup>31</sup>.

Feijoo a fait beaucoup pour la gloire de Bossuet en Espagne, il s'est indigné le premier de ce que les oeuvres du prélat français fussent trop négligées et c'est vraisemblablement grâce à lui que se multiplièrent les traductions de presque tous les ouvrages importants:

---

(28) Cf. *Tavira*, p. 178-179.

(29) *Tavira*, *op. cit.* p. 177.

(30) *Bibliographie des sources françaises de Feijoo*, *op. cit.*, p. 44.

(31) *Teatro crítico*, cité par Delpy, *op. cit.*, p. 51.

— *El célebre catecismo de la doctrina cristiana*, Madrid, A. Ortega, 1770 et 1776.

— *Defensa de la declaración de la Asamblea del clero de Francia de 1682*, Madrid, Pedro Marín, 1771, 6 vol.

— *Devocionario perfecto, o colección de las oraciones que la Católica Iglesia reza...* Madrid, J. Ibarra, 1773.

— *Discurso sobre la Historia universal...* Madrid, Vda. de García Infanzón, 1728 - *id.*, Valencia, 1766 - *id.*, Madrid, 1767, 2 vol. - *id.*, Madrid, 1767-69, 3 vol. - *id.*, Madrid, 1767-78, 3 vol. - *id.*, Madrid, 1778 - *id.*, Valencia, 1772.

— *Doctrina de la Iglesia en materias de controversia*, Madrid, 1730.

— *Elevaciones del alma a Dios sobre todos los misterios de la Religión christiana*, Madrid, A. Ortega, 1769, 2 vol.

— *Historia de las variaciones de las Iglesias protestantes*, Amberes, Bousquet, 1737, 3 vol.

— *Historia de las variaciones de las Iglesias protestantes y exposición de la Doctrina de la Iglesia cathólica*, Madrid Imp. Mercurio, 1755, 5 vol. - *id.*, Madrid, Ortega, 1765, 5 vol. - *id.* Madrid, Ortega, 1772, 2 vol.

— *Meditaciones sobre el Evangelio*, Madrid, A. Mayoral y M. Escribano, 1770, 4 vol.

— *Meditaciones sobre el Evangelio o exposición literal y mística de los Evangelios*, Madrid, Ibarra, 1775, 2 vol.

— *Narración de el gran gobierno de los antiguos egypcios tomada del discurso sobre la Historia Universal*, Zaragoza, F. Revilla, 1736.

— *Política deducida de las propias palabras de la sagrada Escritura*, Madrid, A. Marín, 1743, 4 vol - *id.* Madrid, Ortega, 1768, 3 vol - *id.* Valencia, B. Monfort, 1774 - *id.* Madrid 1789, 1 vol.

— *Sermones*, Valencia, B. Montfort, 1774-1776, 8 vol.

— *Id.* Valencia, 1774-1775, 4 vol.

Cette liste dressée par G. Delpy et complétée par nous, s'arrête à 1775. Mais d'autres oeuvres encore furent traduites dans le dernier quart du siècle:

— *Del conocimiento de Dios*, Madrid, 1781.

— *Defensa de la tradición y de los santos padres*, Madrid, 1778, 2 vol.

— *Explicaciones de algunas dificultades sobre las oraciones de la misa a un nuevo católico*, Madrid, 1780.

— *Instrucciones y meditaciones sobre el perdón de los pecados para el tiempo del Jubileo, y sobre las Indulgencias*, Madrid, 1176.

A en juger par le nombre des éditions, il pourrait donc sembler que les trois ouvrages les plus lus en Espagne furent le *Discours sur l'Histoire universelle*, *l'Histoire des variations* et la *Politique tirée de l'Écriture*, ouvrages très célèbres en effet et qui touchèrent peut-être un public plus vaste. Mais peut-on dire que la *Défense de la Déclaration de 1682* eut une influence bien moindre pour la seule raison qu'on n'en trouve qu'une traduction? N'oublions pas d'abord que la quasi totalité des esprits éclairés de l'Espagne lisaient le français et pouvaient posséder le livre en langue originale. Feijoo lui-même semble avoir possédé l'édition des *Oeuvres* parue en 1748-1749 et celle des *Oeuvres posthumes* de 1753 (Amsterdam, 3 vol). Par ailleurs, on sait que l'historien ne doit user des méthodes quantitatives qu'avec prudence. Les statistiques de publications, telles que celles effectuées pour le XVIII<sup>e</sup> siècle par François Furet<sup>32</sup>, Daniel Mornet<sup>33</sup>, Albert Monod<sup>34</sup>, devraient toujours être complétées par des statistiques de tirage et de diffusion. Le nombre des éditions est un fait; le nombre des acheteurs et des lecteurs en sont d'autres tout aussi dignes d'être pris en considération mais très difficiles à établir. L'étude quantitative ne saurait dispenser d'une étude qualitative, et il faut se garder de croire que les statistiques de l'édition sont le reflet pur et simple de la vie intellectuelle d'une époque donnée. Les oeuvres de l'abbé Pluche ont eu plus d'éditions, nous dit Mornet, que l'Encyclopédie elle-même, et pourtant nul ne pourrait dire que le XVIII<sup>e</sup> siècle fut «le siècle de l'abbé Pluche». C'est que les ouvrages savants ou difficiles qui exercent une influence en profondeur, s'adressent par principe à un pu-

---

(32) *La «librairie» du royaume de France en 18<sup>e</sup>me siècle*, Paris, Mouton, 1965.

(33) *Les sciences de la Nature en France au 18<sup>e</sup>me siècle*, Paris, Colin, 1911.

(34) *De Pascal à Chateaubriand, les défenseurs français du Christianisme de 1670 à 1802*, Paris, Alcan, 1916.

blic limité et n'atteignent ensuite un plus vaste public que par l'intermédiaire des vulgarisateurs, des pédagogues ou, quand il s'agit d'oeuvres religieuses, des évêques et des prêtres. Combien ont ainsi défendu ou propagé les idées gallicanes sans avoir jamais lu Bossuet? La correspondance exacte entre l'imprimé et le vécu ne saurait être que postulée, puisque, dans le domaine religieux, les idées se répandent par la parole plus que par l'écriture et puisque la religion se développe, pour le plus grand nombre, en dehors des livres<sup>35</sup>.

Les oeuvres gallicanes de Bossuet ne sont pas, loin de là, les seules qui aient été introduites en Espagne. Mais elles sont sans doute celles qui ont suscité le plus vaste mouvement de réflexion et dont l'influence, en définitive, a été, à longue échéance, la plus certaine et la plus profonde. Les recherches effectuées par A. Mestre sur Mayans confirment l'importance de cette influence. Mayans reçoit la *Defensio* en 1746, il en fait les plus grands éloges et s'efforce de faire aussitôt connaître le livre à ses amis<sup>36</sup>. Il se trouve d'accord avec Bossuet sur la nécessité de défendre l'autorité temporelle contre toute mainmise de l'autorité pontificale. Il veut, comme l'auteur de la *Defensio*, limiter dans son exercice une plénitude qu'il ne songe pas à nier. Tous deux cherchent à éviter l'arbitraire par un retour aux normes conciliaires et aux lois nationales. L'un parle des libertés gallicanes, l'autre des «leyes de España», mais la pensée est la même. Tous deux veulent aussi faire du roi le protecteur vigilant des coutumes de l'église nationale et des droits de l'épiscopat, menacés par Rome. La pensée de Mayans est, comme toute la pensée janséniste, le produit d'une double greffe (régalisme - gallicanisme) effectuée sur le rejeton de la pensée espagnole de Trente à laquelle un souffle nouveau est ainsi redonné et qui trouve alors une formulation plus nette, moins nuancée<sup>37</sup>.

---

(35) G. Gusdorf écrit à ce sujet: «Dès lors que l'exigence religieuse se moque des rubriques bibliographiques, les comptages se trouvent mis en défaut. On doit se contenter de cette indication, fort importante, que la religion au XVIIIe siècle se cherche de préférence en dehors des religions positives, ce qui voue à l'inexactitude l'approche statistique» (*op. cit.*, p. 27).

(36) Mestre, *op. cit.*, p. 367.

(37) Certains disent qu'il y eut en fait déformation, trahison. Mais

Mayans n'a pas médité que la *Defensio*. Dès 1728, nous le voyons rechercher les oeuvres de Bossuet. En 1734, il recommande déjà à Andrés Orbe la *Política sacada de las propias palabras de la Escritura*, le *Discurso sobre la Historia Universal* et les *Comentarios a los libros sapienciales*. En 1736, il affirme avoir déjà recueilli «con gran dificultad, de tomito en tomito», 24 volumes des oeuvres de Bossuet, et il écrit: «en materia de la religión no he visto hombre que mejor enseñe»<sup>38</sup>. On peut déduire d'une autre lettre de 1741 qu'il ne possède pas encore, à cette époque, la *Defensio*, et cela prouve que lui-même et ses amis ne s'intéressaient pas seulement à l'aspect gallican de la pensée de Bossuet et qu'il considéraient d'abord cet auteur comme un théologien, le plus grand selon eux qu'on ait vu depuis plusieurs siècles, le seul qui se puisse comparer à Arias Montano. En 1753, par exemple, Mayans fait part à J. B. Cabrera de son désir de connaître la logique et la Philosophie morale du français ainsi que son catéchisme.

Mais c'est, il faut le souligner en conclusion, la *Defensio* qui, bien que connue tradivement, fit sur Mayans la plus forte impression. Les textes cités par Mestre confirment ce que nous disions plus haut de la difficulté de juger de l'influence d'une oeuvre par la seule étude quantitative du nombre de ses éditions. Mayans eut beaucoup de mal à se procurer cette *Defensio*, il eut connaissance de l'édition hollandaise de 1744 mais ne put l'acquérir, car malgré les éditions de 1745, le livre était fort difficile à trouver en Espagne. De plus il pouvait être dangereux de se trop vanter de trouver plaisir à le lire: «Aquí se halla la solución de muchas dudas que Vm me ha preguntado varias veces, écrit Mayans à Nebot, a que yo, por justos motivos, no he querido responder»; et deux ans plus tard, à José Cevallos: «Contiene importantísima doctrina, pero doctrina que no se puede manifestar a todos por lo mucho que domina la ignorancia y superstición»<sup>39</sup>. Ainsi les hommes ne disent pas tout ce qu'ils pensent et ne publient pas tout ce qu'ils disent.

---

la pensée janséniste était contenue en puissance dans celle des théologiens de Trente: le vers ne trahit pas le cocon, ni le poulet l'oeuf dont il sort.

(38) Mestre, *op. cit.*, p. 394. Voir les pages 393-396.

(39) Cité par Mestre, *op. cit.*, p. 395. C'est moi qui souligne.

Il n'y n'y a pas toujours adéquation parfaite entre la pensée et la parole, entre la parole parlée, la parole écrite et le discours imprimé: c'est ce qui rend plus fragile encore le témoignage des statistiques d'éditions et si difficile la tâche qui est la nôtre quand nous voulons apprécier l'influence exercée par tel ou tel écrit, tel ou tel auteur.

\* \* \*

L'exemple de Feijoo et de Mayans le prouve, Bossuet est constamment cité en Espagne comme un Père de l'Eglise. Bien qu'il ne soit pas dans nos intentions d'étudier en détail les rapports du gallicanisme et du jansénisme, on ne peut pas ne pas dire brièvement ce que les jansénistes espagnols retrouvaient de leurs propres préoccupations dans les écrits de M. de Meaux<sup>40</sup>. Le second jansénisme français était déjà un gallicanisme épiscopaliste teinté de rigorisme. Plus tard il se colorera de presbytéranisme et, après avoir défendu l'épiscopat contre les ingérences de l'Etat et les empiètements de Rome, il prendra souvent la défense des prêtres, «véritables petits prélats» que les

---

(40) J'utilise ici essentiellement le gros livre de A. G. Martimort, *Le gallicanisme de Bossuet*, Paris, 1953, et celui de A. le Roy, *Le Gallicanisme au 18ème siècle*, Paris, 1892. Sur les rapports de Bossuet et du Jansénisme on consultera:

- Chérot, *Bossuet a-t-il été janséniste?* in *Etudes*, mai 1899.
- F. Gazeau, *Bossuet et le jansénisme*, in *Etudes*, 1874, p. 161-191.
- Id., *Bossuet et l'infaillibilité de l'Eglise en face du jansénisme*, in *Etudes*, 1875, p. 56-96.
- Id., *L'opinion de Bossuet sur l'infaillibilité de l'Eglise dans la condamnation du jansénisme*, in *Etudes*, 1876, p. 321-352.
- Id., *L'infaillibilité de l'église et l'influence de Bossuet dans la paix dite de Clément IX*, in *Etudes*, 1877, p. 92-124 et 496-545.
- A. Gazier, *Bossuet et les jansénistes d'après des lettres et des documents inédits*, in *Revue politique et littéraire*, 1875, p. 1183-1186.
- Id., compte rendu de Ingold, *Bossuet et le jansénisme*, in *Revue critique d'histoire et de littérature*, 1897, p. 75-80.
- Ingold, *Bossuet et le jansénisme*, Paris, Picard, 1904.
- La Broise, *Bossuet et le jansénisme*, in *Revue des facultés catholiques de l'Ouest*, t. 2, 1892-1893, p. 544-569.
- Rébelliau, *Bossuet et le jansénisme, à propos d'un livre récent* (Ingold, *op. cit.*) in *Revue de l'histoire des religions*, 1898, p. 348-361.

évêques doivent traiter «en fils, non en valets»<sup>41</sup>. Gallicanisme, épiscopalisme, presbytérianisme, voilà, au XVIIIe siècle, trois expressions de cette inspiration «démocratique» qui caractérise le mouvement janséniste. On veut limiter le pouvoir de Rome, exalter celui des évêques et du petit clergé tout entier.

Pour les deux premiers points, c'est Bossuet qui sert de modèle et de guide, et avec lui tous les canonistes gallicans de France depuis Jean de Paris, Pierre d'Ailly et Jean Gerson. Deux formules étaient au centre du débat: *episcopus universalis* et *plenitudo potestatis*. Trois questions essentielles se posaient:

— Quelle est, dans l'Eglise, l'autorité doctrinale définitive et infaillible?

— Le Pape est-il supérieur aux conciles généraux?

— Peut-il déposer les rois?

Seules les deux premières retinrent vraiment l'attention des Espagnols.

Dès le Moyen Age, les canonistes de l'«Ecole de Paris» s'étaient efforcés de fixer des limites à la plénitude de puissance du Pape. Gerson avait proposé une distinction qui devint aussitôt classique en France: le pouvoir du Pape est limité, non en lui-même, mais dans son usage et son exercice. Il est limité par le droit naturel puisque le Souverain pontife ne peut changer le bien et le mal; il l'est encore par le droit divin puisque le Pape ne peut modifier la morale évangélique et les préceptes:

---

— Id., *Bossuet et Port-Royal*, in *Revue des deux mondes*, 1919, p. 161-179.

Je n'ai pas pu consulter les articles suivants:

— Delmont, *Bossuet et le jansénisme d'après les plus récentes publications* in *Revue de Lille*, janvier 1899 et *Encore Bossuet et le jansénisme* (*ibid.*, avril 1899).

— Urbain, *Du jansénisme de Bossuet*, in *Revue du Clergé français*, 15 septembre 1899, et 1er février 1900.

(41) C'est Richer (1559-1631) qui dans son *Ecclesiastica et politica potestate libellus* (1611) associa le plus étroitement le presbytérianisme au gallicanisme. Bien vite Jansénisme et Richérisme se trouvèrent liés: en 1676 Jacques Boileau publie son *De antiquo jure presbyterorum* qui exalte les droits du clergé paroissial et ses idées sont développées par Duguet puis par Quesnel dont les *Réflexions morales* exposent toute une ecclésiologie richériste (cf. *Infra*).

il est le gardien et l'interprète du droit naturel et des Evangiles, mais il ne peut rien y ajouter. Gerson va d'ailleurs plus loin et affirme qu'il n'a pas davantage le droit de toucher à la constitution de l'Eglise: il doit respecter les Ordinaires et leur juridiction car le pouvoir lui a été donné *ad aedificationem non ad destructionem*, formule qui sera reprise a satiété par la suite.

Pour ce qui est de la supériorité des conciles, Gerson s'appuie sur un texte de la cinquième session du Concile de Constance (6 avril 1415) statuant que:

«Tout homme, de quelque qualité ou dignité qu'il soit, même papale, qui refusera opiniâtement d'obéir aux mandements, statuts, ordonnances ou décrets de ce saint synode ou de tout autre concile général légitimement assemblé pour les causes susdites ou autres y attenant, faites ou à faire, sera châtié comme il mérite et dûment puni s'il ne revient à résipiscence, et l'on pourra recourir contre lui, s'il est besoin, à toutes autres voies»<sup>42</sup>.

Gerson commente ce texte de la sorte: «Bien que le Pape ait la plénitude du pouvoir ecclésiastique *subjective, ordinative, régulative* et *supplétive* sur chaque membre de l'Eglise, néanmoins l'Eglise réunie en synode a la plénitude du pouvoir même sur le Pape»<sup>43</sup>. D'autres après lui, comme Vitoria et Suárez, préférèrent soutenir que la question devait rester de libre controverse dans l'Eglise. D'autres encore opposèrent aux décrets des conciles de Constance et de Bâle ceux des conciles de Florence et surtout de Latran (1516) qui déclaraient que «seul le pontife romain ayant autorité sur tous les conciles, pouvait les convoquer, les transférer, les dissoudre de son plein droit». La polémique était engagée, elle agitait encore fortement les esprits à la fin du XVIIIe siècle et elle est restée vive jusqu'à nos jours comme nous l'avons montré dans l'introduction de ce livre.

Bossuet, grâce à toute sa science et à tout son talent raviva le débat et imposa les thèses gallicanes. Car il faut bien convenir que la science n'était pas en son temps du côté des ultramontains, pas plus d'ailleurs qu'elle ne le sera au siècle suivant. Ce

---

(42) Cité par Martimort, *op. cit.*, p. 44.

(43) *Ibid.*

n'est plus sur Aristote que Bossuet s'appuie mais sur l'histoire, et cela lui permet d'opposer aux *Romani* des arguments tous nouveaux. Retenons la méthode, car elle sera reprise par tous nos jansénistes espagnols: opposer aux théories des ultramontains un démenti fondé sur l'érudition et la saine critique, non sur d'autres théories ou sur des apologétiques contestables, afin que l'adversaire en soit réduit à voir suspecter sa connaissance de l'histoire ou même la sincérité de ses convictions.

Bossuet a forgé cette méthode en se mettant à la même école que les jansénistes, celle de la critique historique. Chacun sait combien il fut lié avec Arnauld. Quand le 31 janvier 1656 Arnauld fut exclu de la Sorbonne, Bossuet n'était pas encore à Paris, mais s'il avait été là, il n'aurait sans doute pas voté la censure. Sa réserve était si grande à l'égard des jansénistes qu'en 1664 il sera encore considéré comme n'étant d'aucun parti. Il lit les *Provinciales* et les admire<sup>44</sup>, il subit l'influence d'Antoine Arnauld et du groupe de ses amis, il ne peut accepter qu'on poursuive et extirpe «l'hérésie janséniste» sans avoir réuni un concile général comme on l'avait fait au siècle précédent pour réprimer le protestantisme. Il sent bien que le débat autour de l'infaillibilité pontificale est lié directement à la condamnation du Jansénisme: révoquer la croyance en l'infaillibilité équivaldrait selon lui à remettre en question les décisions chèrement acquises contre les défenseurs de *l'Augustinus*. La condamnation du Jansénisme impliquait il est vrai l'infaillibilité et Bossuet, qui rejetait cette dernière, ne pouvait pas mettre trop de zèle à dénoncer les jansénistes. On pense même aujourd'hui que certains jansénistes de renom l'aiderent pour la rédaction de sa *Defensio Declarationis*. Nicole surtout, pour lequel il professa toujours la plus haute estime<sup>45</sup>, avec qui il entretenait les plus étroites relations et qui fut en bien des occasions son maître à penser, en particulier dans l'affaire du

---

(44) «J'estime les lettres au Provincial, dont quelques-unes ont beaucoup de force et de véhémence et toutes une extrême délicatesse» (*Oeuvres complètes*, ed. Lachat, Paris, 1863-1867 tome 26, p. 109).

(45) Voir dans la *Correspondance* de Bossuet (ed. Urbain et Levesque, Paris 1909-1925, t. IV p. 116-118, 372; tome V. p. 445; tome VI p. 29; tome XII p. 276-277). Voir aussi Arnauld, *Oeuvres* (Paris-Lausanne, 1775-1783, tome 2 p. 556).

quiétisme, au point que l'abbé Brémond a pu écrire, non sans quelque excès comme à l'ordinaire, «Nicole est-il le théologien ordinaire de M. de Meaux, ou M. de Meaux le secrétaire lyrique de Nicole? Si vous criez au scandale c'est que vous ignorez le prestige qu'exerçait alors l'auteur des *Essais de Morale*... Dans plusieurs des campagnes théologiques auxquelles il prit part, Bossuet n'a combattu qu'au second rang»<sup>46</sup>.

Pour ce qui est de la polémique autour de la *Declaratio conventus cleri gallicani an. 1682 de ecclesiastica potestate*, il ne fait aucun doute qu'il existe un air de famille entre les écrits de Bossuet et ceux que Nicole avait rédigés avec Arnauld quelques années plus tôt à l'occasion du scandale provoqué par les thèses imprimées du 12 décembre 1661<sup>47</sup>. On s'explique mieux, par des constatations de ce genre, la vénération des jansénistes espagnols pour celui qui, par ailleurs, était d'un esprit tout opposé au leur.

Le premier ouvrage de Bossuet où les thèses gallicanes se trouvent développées de façon détaillée est l'*Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique sur les matières de controverse* (1671) Bossuet y célèbre l'autorité du Pape, contestée à tort par les réformés et nécessaire à l'unité de l'Eglise, mais il ajoute qu'il ne faut mettre la dernière et irrévocable décision que dans le consentement de l'Eglise universelle, «à laquelle seule nous attachons notre foi dans le symbole». Il faut, selon lui, expliquer l'autorité du Saint-Siège et en ôter tout ce qui la fait plutôt craindre que révéler, afin qu'elle puisse paraître aimable à tous, même aux hérétiques et à ses ennemis. Sans doute est-ce parce qu'il est avant tout soucieux de réconcilier Arnauld avec l'Eglise et de ramener les protestants au sein de cette même Eglise qu'il prend position aussi nettement contre les ultramontains. J. de Maistre n'a pas compris qu'il avait lié publiquement, dès 1668, la cause de l'union des églises au rejet des opinions des ultramontain et c'est pourquoi il n'a pas compris son attitude à l'égard des jansénistes.

---

(46) *Apologie pour Fénelon*, Paris, 1910, p. 60.

(47) La liste de ces opuscules est assez longue, on la trouvera dans Martimort, *op. cit.*, p. 210.

La «paix de l'Eglise» de 1668<sup>48</sup> marqua un nouveau rapprochement entre Bossuet et les jansénistes. Favorable à la paix et à l'unité par instinct, Bossuet penchait de plus vers la position théologique des jansénistes sur la question du fait: il pensait que puisque l'Eglise n'est pas infaillible dans les faits elle peut, si elle le juge bon, condescendre à accepter le silence respectueux. La paix retrouvée, Arnauld et Nicole demandèrent au Roi que l'abbé Bossuet soit désigné pour censurer leurs livres et le premier volume de la *Perpétuité de la Foy* parut en 1669 avec l'approbation du doyen de Metz. Bossuet travailla aussi avec Arnauld, Le Maistre de Sacy et Nicole à la révision du *Nouveau Testament de Mons*: des érudits de toutes tendances se retrouvaient ainsi pour collaborer. Avec la paix clémentine s'inaugura un renouveau de la piété savante et de la critique érudite à laquelle Bossuet collabora et qui devait produire une nouvelle génération d'érudits: Mabillon, Lamy, Quesnel, Simon, Alexandre, Baluze, Fleury, ceux dont le nom revient précisément dans les écrits espagnols du XVIIIe siècle. La paix clémentine consacra le triomphe des libertés gallicanes mais aussi le triomphe de l'ordre épiscopal. Elle offrit donc aux jansénistes et aux gallicans un nouveau terrain d'entente et marqua un moment important dans l'histoire de leurs relations.

Quinze ans plus tard, Bossuet se fit à nouveau remarquer des jansénistes en prononçant à l'assemblée du clergé de 1681 le célèbre sermon *sur l'unité de l'Eglise* où apparaît la volonté de parler au nom de l'ordre épiscopal tout entier<sup>49</sup>. Ici le problème de la primauté de Pierre, celui des prérogatives épiscopales ne sont pas traités sur le seul plan juridique mais à la lumière de la théologie, par référence au dogme de la Trinité et

---

(48) Sur la paix de l'Eglise et la réhabilitation d'Arnauld et sur le rôle joué en ces circonstances par Bossuet, cf. surtout les articles de Gazeau et Rébelliau cités plus haut.

(49) «Les prédicateurs de l'Evangile ne montent pas dans les chaires pour y faire de vains discours qu'il faille entendre pour se divertir. Ils y montent dans le même esprit qu'ils vont à l'autel». Ou encore: «J'ai parlé net, car il le faut partout et surtout dans la chaire. J'aurais prêché dans Rome ce que j'y dis avec autant de confiance que dans Paris; car je crois que la vérité se peut dire hautement partout, pourvu que la discrétion tempère le discours et que la charité l'anime» (cité par Martimort, p. 394-395).

au mystère de l'unité de l'Eglise. Bossuet se montre très conciliant, refuse d'opposer la juridiction ordinaire à celle du souverain pontife, affirme que «tout concourt à établir la primauté (de Rome), tout, jusqu'à ses fautes», et que si les évêques reçoivent la «même puissance» que le Pape et «de la même source», ce n'est pas «tous à un même degré». Pour la première fois peut-être, l'infailibilité personnelle du Pape se trouvait niée sans aigreur et sans agressivité, en termes soumis et affectueux. Les jansénistes ne sauront pas retrouver cette équanimité. Bossuet tient à donner aux ultramontains eux-mêmes des leçons de modestie, de raison et d'humilité, mais les positions n'en sont pas atténuées pour autant. A la suite des «anciens docteurs de Paris», Bossuet affirme la plénitude de la puissance apostolique mais ajoute qu'elle doit être «réglée dans son exercice par les canons, c'est-à-dire par les lois communes de toute l'Eglise, de peur que, s'élevant au-dessus de tout, elle ne détruise elle-même ses propres décrets». Bref, il tente de défendre les libertés de l'Eglise gallicane «sans aucune diminution de la vraie grandeur du Saint-Siège». Par «libertés de l'Eglise gallicane», dit-il, il faut entendre seulement «la liberté d'être sujets aux canons», et de «tendre au renouvellement des anciens canons».

Après la glorification de l'épiscopat, voici celle des conciles, présentée de façon tout aussi habile: «La puissance qu'il faut reconnaître dans le Saint-Siège est si haute et si éminente, si chère et si vénérable à tous les fidèles qu'il n'y a rien au-dessus que toute l'Eglise catholique ensemble». Bossuet tente de faire du Pape le protecteur obligé de l'«institution primitive» et de la juridiction ordinaire. L'idée sera reprise par tous les jansénistes espagnols. Il présente l'infailibilité comme une «nouveau» dont il faut se méfier et que rien ne justifie. Cela aussi sera repris et commenté tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle, avec plus de passion il est vrai, moins de respect et de charité. Cette «pure et saine doctrine de l'antiquité» que Bossuet expose correspond exactement à ce que les Espagnols appelleront «la primitiva disciplina de la iglesia», thème favori du Jansénisme du XVIII<sup>e</sup> siècle, aspiration majeure du mouvement dont nul ne peut nier le bien-fondé<sup>50</sup>.

---

(50) «Etrangers à tout ce qu'il y a de noble, de tendre, de sublime dans les productions du génie, écrit J. de Maistre des jansénistes, ce qui

Venons-en à la célèbre *Cleri gallicani de ecclesiastica potestate declaratio* du 19 mars 1682, composée de quatre articles consacrés respectivement à la temporalité, à la supériorité des conciles, à la *plenitudo potestatis* et à l'infaillibilité pontificale. Ces quatre articles destinés à démontrer l'infaillibilité de l'Église Universelle et non du Pape, la primauté du successeur de Pierre mais l'égalité essentielle des évêques comme ses pairs et les successeurs directs des Apôtres expliquent à eux seul le prestige dont M. de Meaux jouit outre-Pyrénées. C'est d'abord à l'homme de la déclaration de 1682 que s'adressaient les innombrables hommages des jansénistes espagnols du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Pourtant, Bossuet n'écrivit pas ces pages d'un coeur tout à fait léger. «Vous savez quelle fut ma conduite dans cette assemblée, et ce que je fis pour empêcher...» écrit-il le 9 décembre 1697 à son neveu l'abbé Bossuet. Son action fut ici celle d'un modérateur, d'un conciliateur. Avant la déclaration, il chercha, dans les débats de l'assemblée, à concilier les points de vue; une fois la déclaration faite, il ne put que la défendre vis-à-vis de Rome. Quels qu'aient été ses efforts pour éviter cette déclaration, il lui fallut en être le rédacteur puis le défenseur. Étrange Bossuet, tout en contradictions! «C'est le propre des natures faibles, écrit de lui l'abbé Brémond, de soutenir avec la dernière énergie une cause qui d'abord ne leur plaisait guère et que la seule contrainte leur imposait... Une fois en ligne et les premiers coups portés, son imagination (de Bossuet) s'adapte merveilleusement aux exigences de la bataille. La cause hier douteuse lui paraît certaine et sainte»<sup>51</sup>. Condamnée par le premier concile du Vatican malgré l'opposition de Mgr Dupanloup qui jugeait inopportune la définition du dogme de l'infaillibilité, la Déclaration de 1682 est restée, jusqu'à nos jours, au coeur d'un débat qui a agité tout le 18<sup>e</sup> et le 19<sup>e</sup> siècle et qui n'est pas près de s'éteindre<sup>52</sup>.

---

leur arrive de plus heureux et dans leurs meilleurs moments, c'est d'avoir raison». (*Op. cit.*, p. 47). Cet éloge, sous la plume de qui l'on sait, est le plus beau dont on ait jamais honoré la Jansénisme.

(51) *Bossuet, textes choisis*, Paris 1913, tome 2 p. 223.

(52) Ecrite en latin, il n'en existe pas de traduction complète en français. On en trouvera des extraits dans le livre de J. Truchet, *Politique de Bossuet*, Paris, Colin, 1966, p. 168 sq.

Le texte de la *Declaratio* reprend celui du sermon. On y trouve la négation pure et simple de l'infaillibilité pontificale: «Le pape a la principale part dans les questions de la foi... pourtant son jugement n'est pas irréfutable, à moins que le consentement de l'Eglise n'intervienne». Les thèses régalistes y sont également largement développées, ce qui vaudra à la *Declaratio* de très vives critiques de la part de certains jansénistes et fournira motif à la publication d'innombrables libelles contre l'Assemblée du clergé<sup>53</sup>. Mais ce sont surtout les ultramontains, en Espagne particulièrement, qui donnèrent l'assaut. L'inquisition condamna trois propositions tirées de la *Declaratio*<sup>54</sup> tandis que plusieurs théologiens écrivaient pour la réfuter<sup>55</sup>. Bossuet dut réagir et il entreprit de rédiger une *Defensio Declarationis* qu'il acheva en 1685 et qui constitue avec ses 3.500 pages manuscrites son ouvrage le plus considérable. On y trouve une nouvelle exaltation théologique de l'épiscopat: le pouvoir des évêques, quoique subordonné au Pape, est de même origine que le pouvoir du Pape et de même nature, répète Bossuet; il ne diffère que par l'étendue de la dépendance. Les évêques sont donc vis-à-vis du Pape de «vénérables frères», des collègues

---

(53) Martimort en signale un certain nombre p. 499.

(54) Décret de juin 1683. Le texte s'en trouve dans J. Sáenz de Aguirre, *Auctoritas infalibilis et summa cathedrae S. Petri*, Salamanque, 1683. Cf. E. Michaud, *Louis XIV et Innocent XI d'après les correspondances inédites du Ministère des Affaires Etrangères de France*, Paris, Charpentier, 1883, tome 4, p. 103-104.

(55) Outre l'ouvrage de Sáenz de Aguirre, signalons celui de F. de Sequeiros, *Eurythmia pontificalis adversus euroclydam cleri gallicani declarationem*, Madrid, 1683; celui de Tirso González, général des jésuites, *De infallibilitate Romani pontificis contra recentes hujus infallibilitatis impugnatores tractatus theologicus*, Rome 1689, et celui de l'archevêque de Valence Juan Tomas de Rocaberti, *De Romani pontificis autoritate*, 3 vol, Valence, J. de Bordázar, 1691-1694. Bossuet entra en amitié avec Aguirre après que celui-ci eut été fait cardinal. Mais il réagit d'abord vivement à la publication de son livre, le jugeant «plus outré et plus emporté que Bellarmin» et déplorant que le «Conseil d'Espagne» ait pris publiquement sa défense (cf. *Correspondance*, tome 3, p. 36). A la fin de sa vie il fit le projet de rédiger une étude de la tradition espagnole d'après la célèbre *Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniae et Novi Orbi* de Sáenz de Aguirre publiée à Rome en 1693-1694 (4 vol) (cf. Martimort, *op. cit.*, p. 673).

«co-évêques»: «Rien n'a été donné au Pape que ne puissent avec lui et sous son autorité, les autres évêques».

Ces thèses ne sont pas sans rappeler celles qu'avaient exposées les théologiens espagnols du XVII<sup>e</sup> siècle. *La Defensio declarationis quam... sanxit clerus gallicanus* développe, après Melchor Cano, la distinction entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel du Pape et affirme la volonté de concilier la plénitude du pouvoir pontifical avec la nécessité de limiter son exercice, le désir d'éviter tout abus de la Curie en obligeant celle-ci à tenir compte à la fois des décrets conciliaires et des réalités nationales. Lorsque Bossuet prend la défense des libertés gallicanes et les jansénistes celle des conciles nationaux, tous expriment la même volonté de s'abriter derrière le pouvoir royal pour sauvegarder les droits des évêques. Il y a chez les prélats français comme chez les prélats espagnols un sens de la tradition, un refus de toute innovation dogmatique qui les rapproche considérablement et qui les caractérise aux yeux de l'Histoire. Bossuet se refuse à admettre l'infalibilité pontificale parce qu'elle n'est pas chez les Pères de l'Eglise, et Mayans s'oppose à toute définition dogmatique de l'Immaculée Conception pour des raisons semblables. Chez l'un comme chez l'autre la rigueur de la méthode historique conduit à la critique de tout ce qui n'est pas l'essence de la religion et au respect de ce qui en constitue le fondement. L'un et l'autre proposent de réformer l'Eglise, mais pour la ramener à sa discipline primitive, pour l'épurer de toute superstition, non pour modifier les dogmes ou en inventer de nouveaux.

On nous reprochera peut-être d'avoir exposé trop longuement les thèses gallicanes. Mais c'est que même si Bossuet n'est pas tout le gallicanisme<sup>56</sup>, et même si sa pensée ne se réduit pas au gallicanisme, l'étude de son influence en Espagne aide à mieux comprendre comment s'effectua la collusion entre les thèses gallicanes et jansénistes. Elle est donc indispensable pour connaître le Jansénisme espagnol.

\* \* \*

---

(56) On pourrait dire qu'il représente avec N. Alexandre l'aile droite du mouvement, la plus modérée. Maimbourg, Dupin surtout soutiennent des thèses bien plus radicales qui leur valent d'être condamnés à Rome.

Bossuet ne fut d'ailleurs pas seulement considéré comme le défenseur de la juridiction ordinaire et de la supériorité des Conciles. Il ne faut pas oublier que malgré les poursuites qu'il exerça contre Richard Simon il fut une sorte de précurseur de ce retour à l'Écriture qui caractérise, au XVIII<sup>e</sup> siècle, la nouvelle forme de piété.

Certes il refuse les leçons de l'exégèse et de la philologie. Il étudie la Bible en théologien, en docteur, sans tenir compte des découvertes de la science de son temps. Cet esprit pénétrant a ses limites: il a assisté à la naissance de la critique historique et des sciences religieuses sans même prendre conscience de l'événement et s'est raccroché à des positions intenable: le littéralisme biblique, l'impérialisme dogmatique, le triomphalisme théologique. Ce sera sa honte devant la postérité d'avoir accusé R. Simon du «sourd dessein de saper les fondements de la religion» et d'avoir dit de ses livres que «l'érudition y est médiocre, et la malignité dans le suprême degré». Quand il écrit: «Au reste, c'est un homme sans théologie, sans principes, qui détruit et n'établit rien et qui met toute sa science dans des minuties de critiques»<sup>57</sup>, il se condamne lui-même, il révèle son incapacité à étudier l'Écriture autrement qu'en théologien et à admettre la possibilité d'une autre approche des textes, d'autres preuves que celles de l'autorité et d'autre enseignement que celui de la tradition.

Pourtant, en dépit de cet aveuglement, il ne cessa de préconiser le retour à l'Écriture. Nul plus que lui n'a vécu au contact de la Bible. «Il n'y a qu'à voir son Nouveau Testament et sa Bible, écrit l'abbé Le Dieu dans ses *Mémoires*, pour se convaincre de l'usage continuel qu'il en faisait. Quoiqu'il sût presque par coeur le texte de la sainte Écriture, il ne cessait de la lire et relire tous les jours de sa vie, et d'y faire de nouvelles remarques. Tout est marqué, jusqu'aux moindres choses, dont il tirait des instructions admirables dans l'entretien, dans des

---

(57) Cité par R. de la Broise, *Bossuet et la Bible*, Paris 1820, p. 346 et 347. J'ai cité plus haut les livres de Steinmann, Bernus et Margival consacrés à R. Simon. On se reportera aussi au dernier chapitre de celui de La Broise, premier essai de synthèse sur la longue querelle de 25 ans qui opposa les deux hommes.

conférences particulières, dans ses sermons»<sup>58</sup>. De fait, Bossuet fut occupé toute sa vie à lire, traduire, prêcher, enseigner, commenter, défendre l'Écriture, au point qu'il se forgea peu à peu un style biblique et que la langue biblique devint pour ainsi dire sa langue naturelle.

L'Écriture joue un rôle de premier plan dans son oeuvre oratoire où les citations nombreuses se confondent presque avec ses propres pensées et où véritablement l'orateur n'est que le héraut de la parole de Dieu, comme dans les premiers temps de la «vénérable antiquité». Bossuet est de tous nos orateurs sacrés celui chez qui la Bible est à la fois la plus utilisée et la mieux assimilée. Massillon tire souvent les textes à lui, Fléchier les choisit souvent pour leur valeur esthétique. Bossuet ne cherche qu'à rendre la pensée divine dont il est possédé à la façon d'un «prophète»<sup>59</sup>. Il n'y a de comparaison possible qu'avec Bourdaloue bien que la manière des deux hommes soit assez différente<sup>60</sup>.

Mais l'Écriture tient une place aussi importante dans les autres productions de l'évêque. Elle joue un grand rôle dans le *Catéchisme de Meaux* et dans l'enseignement de la religion tel que Bossuet le conçoit. Elle fournit à l'écrivain le support, la matière et jusqu'à la conception de ses grands ouvrages, le *Discours sur l'histoire Universelle* et la *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*. Elle est utilisée aussi pour la direction des âmes et, de façon plus générale, dans tous les écrits ascétiques.

On comprend donc que les jansénistes aient voulu, sur ce terrain aussi, se mettre à cette école. Il est d'ailleurs important de noter que jamais de son vivant Bossuet ne fut l'adversaire des jansénistes sur le terrain scripturaire. Il ne s'éleva jamais contre le *Nouveau Testament de Mons* ni contre la *Bible complète* de Sacy, et, sans approuver le premier ouvrage dans tous ses détails, accepta d'y collaborer. De même, en 1699, à la demande de

---

(58) *Mémoires ou journal sur la vie et les ouvrages de Bossuet...* Paris, Didier, 1856-1857, tome 1, p. 46.

(59) Le mot est de Sainte-Beuve dans ses *Causeries du lundi* (sur Massillon).

(60) Bossuet cite plus de textes mais s'arrête moins sur chacun. Il veut illustrer, prouver. Bourdaloue cherche un motif à réflexion et à méditation. Je reviendrai sur ce point dans mon prochain livre.

M. de Noailles, il composa un avertissement sur le livre des *Réflexions morales* qui ne fut pas publié de son vivant mais où il prenait ouvertement parti pour un livre cher aux jansénistes, le *Nouveau Testament en français, avec des Réflexions morales sur chaque verset pour en rendre la lecture plus utile et la méditation plus aisée*, de Quesnel.

\* \* \*

Ce n'est certainement pas comme orateur que Bossuet se fit admirer d'abord en Espagne. Les esprits éclairés saluèrent en lui le défenseur des thèses gallicanes et épiscopalistes et le savant connaisseur de l'Écriture. Mais, désireux qu'ils étaient de réformer l'art oratoire c'est tout naturellement vers lui qu'ils se tournèrent aussi pour trouver un modèle. C'est ainsi que les sermons de Bossuet jouirent très vite en Espagne d'un très grand prestige et exercèrent quelque influence, en particulier dans les milieux favorables aux jansénistes. Je crois utile, dans ce chapitre consacré à Bossuet, de présenter à grands traits sa conception de l'éloquence et de la prédication, car, chez lui, la vocation oratoire est indissociable de cette passion pour l'Écriture et de cette adhésion aux thèses gallicanes dont il vient d'être question.

Contrairement à ce qu'on pourrait croire il n'existe pas beaucoup d'études sur l'éloquence de Bossuet<sup>61</sup>. Celui-ci n'a laissé aucun ouvrage doctrinal exposant une théorie de l'éloquence sacrée, mais on peut se faire une idée assez exacte de la façon dont il concevait l'art oratoire à travers son *Sermon sur la Parole de Dieu* (1661), le *Panégyrique de Saint Paul* (1657) et le *Sermon sur la prédication évangélique* (1662)<sup>62</sup>.

La redécouverte de la «Parole de Dieu» est un des aspects les plus caractéristiques du renouveau catholique dans la pre-

---

(61) Signalons:

— Arren, *Essai d'une rhétorique sacrée d'après Bossuet*, Colmar, 1859.  
— Freppel, *Bossuet et l'éloquence sacrée au 17<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1893.  
— Gandar, *Bossuet orateur*, Paris, 1866.  
— Stapfer, *La grande prédication chrétienne en France*, Paris, 1898.  
— et surtout Lebarq, *Histoire critique de la prédication de Bossuet*, Paris, 1888, et Truchet, *La prédication de Bossuet*, Paris, 1960, 2 vol.

(62) Dans les *Oeuvres oratoires*, édition Lebarq - Urbain - Lèvesque (Paris 1914-1926, 7 vol), respectivement tomes III 617, II 316, et IV 172.

mière moitié du XVII<sup>e</sup> siècle et l'un des legs essentiels de ce siècle au suivant. Ce mouvement, qui participe de la Contre-Réforme, s'est développé comme beaucoup d'autres au contact de la Réforme. Ce sont les réformés qui, les premiers, firent de la prédication le fondement du ministère pastoral. Ce n'est pas un hasard si le premier grand théoricien catholique de la prédication évangélique fut l'évêque de Genève, François de Sales. De même les rencontres de Bossuet avec le Calvinisme sont sans doute pour quelque chose dans l'élaboration de la théologie pastorale du prélat. C'est donc un double et même héritage que reçoit Bossuet, celui des premiers maîtres français de la chaire, les François de Sales ou Vincent de Paul et, à travers eux, celui de la Réforme.

Ceci dit, Bossuet n'a jamais été, comme Bourdaloue par exemple, un prédicateur professionnel. Il a toujours considéré que la prédication n'était que l'une des activités normales du prêtre et de l'évêque, idée que les prélats jansénistes d'Espagne développeront à leur tour très largement. C'est sans doute ce qui explique que dans ses sermons, même ceux de la dernière époque où il s'érige en défenseur de l'orthodoxie la plus étroite et où il multiplie les controverses, la polémique n'apparaisse pour ainsi dire pas (la controverse anti-protestante exceptée). C'est qu'il ne jugeait pas que la polémique doctrinale fût une des tâches inhérentes au ministère pastoral: Il tenait à ce que son éloquence reste pastorale, et cela fut son principal mérite aux yeux des jansénistes.

En matière d'éloquence, la théorie de Bossuet est à la fois simple et profonde. Elle tient en quelques règles dont il n'est pas l'inventeur et qu'il emprunte en général à saint Augustin, celui de tous les Pères qu'il lisait le plus et le plus volontiers. D'abord, nous dit le *Sermon sur la Parole de Dieu*, il existe un «rapport admirable» entre la prédication et l'Eucharistie qui sont les deux formes de la présence du Christ et les deux moyens pour le fidèle de bénéficier de la nourriture divine. Tout part de là; c'est de là que découlent les responsabilités et les devoirs de l'orateur mais aussi de l'auditeur. Ce qui rend l'éloquence sacrée vénérable c'est qu'elle est la «forme sensible» de l'enseignement divin, comme le pain est forme sensible dans l'Eucharistie. Ainsi la grandeur des prédicateurs est d'avoir été choisis par Dieu pour être les instruments de sa puissance:

«Il y a pareille obligation de traiter en vérité la sainte paro-

le et les mystères sacrés. D'ou il faut tirer cette conséquence, qui doit faire trembler tout ensemble et les prédicateurs et les auditeurs, que, tel serait le crime de ceux qui feraient ou exigeraient la célébration des divins mystères autrement que Jésus-Christ ne les a laissés, tel est l'attentat des prédicateurs et tel celui des auditeurs, quand ceux-ci désirent et quand ceux-là donnent la parole de l'Évangile autrement que ne l'a déposée entre les mains de son Eglise ce céleste prédicateur que le Père vous ordonne aujourd'hui d'entendre: *Ipsum audite*»<sup>63</sup>.

Le second grand principe de Bossuet, tiré du *De Magistro* de saint Augustin<sup>64</sup> est celui de la «prédication intérieure». L'orateur n'est que le moyen dont se sert l'Esprit-Saint, les paroles prononcées sont le conduit de la Grâce et la vraie prédication se fait dans l'intimité de la conscience et du cœur. L'Esprit est le prédicateur invisible qu'on doit laisser parler en soi, l'orateur n'étant là que pour aider les réflexions des fidèles et servir la parole de Dieu. La prédication dépasse donc de loin, pour Bossuet, le plan de l'instruction et de l'exhortation. Elle a valeur spirituelle. «*Hic est Filius meus dilectus, ipsum audite*»: cette parole que Mathieu nous rapporte est mise en exergue du sermon sur la Parole de Dieu. Ecouter la parole est un acte dont peut dépendre notre salut, car il en va d'elle comme de l'Eucharistie, «ceux qu'elle ne touche pas, elle les juge; ceux qu'elle ne convertit pas, elle les condamne; ceux qu'elle ne nourrit pas, elle le tue»<sup>65</sup>.

Puisque la prédication est un acte essentiellement sacerdotal, le prédicateur ne doit pas chercher à se faire valoir ou admirer. La chaire n'est pas un théâtre et l'orateur ne doit faire preuve que d'humilité, de discrétion, de prudence, de sincérité, de simplicité et d'un attachement indéfectible à la vérité. Il est l'ambassadeur de Dieu, il exerce le ministère le plus saint et le plus auguste qui soit dans l'Eglise, et s'il lui faut des maîtres, il suivra Jean-Baptiste, Paul ou Augustin et ne sera pas de «ces prédicateurs infidèles qui avilissent leur dignité jusqu'à faire servir au désir de plaire le ministère d'instruire; qui ne rougis-

---

(63) *Op. cit.*, III 625-626.

(64) *Patrologia Latina*, tome XXXII, col. 1215-1220.

(65) *Op. cit.* III 691.

sent pas d'acheter des acclamations par des instructions, des paroles de flatterie par la parole de vérité... Est-ce ainsi qu'on fait parler Jésus-Christ?»<sup>66</sup>. L'orateur doit faire preuve aussi d'énergie, d'autorité, de persévérance. «Pour prêcher la vérité, dit magnifiquement Bossuet, il faut un coeur de roi, une grandeur d'âme royale»<sup>67</sup>.

Si le désir de briller est toujours condamnable, l'éloquence, la rhétorique peuvent-elles être toujours rejetées? C'est ici que la pensée de Bossuet, refusant la facilité, devient originale. De saint Augustin il a retenu l'idée que la sagesse doit primer l'éloquence, mais il ajoute qu'elle s'accompagne nécessairement de l'éloquence. Il faut puiser dans les Ecritures pour fortifier le sermon, dit-il, mais aussi pour l'embellir. Ici Bossuet rejoint, une fois encore, Arnauld qui, après avoir condamné la rhétorique au nom de l'augustinisme, la réhabilite au nom de ce même augustinisme. Pourquoi, dit-il, ne pas utiliser en vue du bien les pouvoirs de l'éloquence? L'iconographie, la poésie biblique n'agissent-elles pas, elles aussi, sur les sens, le coeur et l'imagination? Jésus n'a-t-il pas procédé de la sorte en choisissant de s'exprimer par paraboles? Puisque l'homme n'est pas une créature purement spirituelle et qu'il est soumis à l'imagination, il ne peut être touché que par elle. L'éloquence est donc un mal nécessaire, elle est la rançon du péché. Aussi trouve-t-on dans les écrits de Bossuet aussi bien des passages (nombreux) où la rhétorique est condamnée que d'autres (moins nombreux) où le recours à elle est conseillé. Cela ne va d'ailleurs jamais sans réserves: «L'éloquence, écrit-il, pour être digne d'avoir quelque place dans les discours chrétiens, ne doit pas être recherchée avec trop d'étude. Il faut qu'elle semble venir comme d'elle-même, attirée par la grandeur des choses, et pour servir d'interprète à la Sagesse qui parle»<sup>68</sup>. Mais ailleurs il se montre plus catégorique et, parlant de saint Paul, développe ce paradoxe: «ses prédications persuaderont parce qu'elles n'ont point de force pour persuader». Paul, le modèle par excellence, peut renoncer à

---

(66) *Op. cit.*, IV 410.

(67) VI 528. Ces paroles sont appliquées à Paul mais définissent l'idéal vers lequel il faut tendre.

(68) Cité par Truchet, *op. cit.*, p. 61. Je suis ici cet auteur de près.

l'éloquence parce que Jésus-Christ lui tient lieu de tout. Telle est la dualité de Bossuet. On ne saurait l'imputer à un manque de sincérité car il n'y a pas contradiction pour lui entre la première assertion et la seconde. Les jansénistes retiendront surtout les passages où il «tord le cou» à l'éloquence, et nous retrouverons en Espagne —le talent en moins— l'écho de ces théories<sup>69</sup>.

Il était important de montrer en nous en tenant aux trois seuls domaines<sup>70</sup> de l'écclésiologie, de l'Écriture et de l'art oratoire combien les points d'accord étaient nombreux entre Bossuet et les jansénistes français et combien, par conséquent, le prestige dont jouit l'évêque de Meaux parmi les jansénistes espagnols s'explique aisément. On exagère un peu en soutenant qu'il y eut dans l'Espagne du XVIII<sup>e</sup> siècle un «mythe Bossuet». Il faut seulement dire que l'on ne connut pas tout Bossuet et que l'on ne retint de lui que ce qui pouvait servir les causes qu'on voulait défendre. Le Bossuet des jansénistes n'est pas tout Bossuet, mais ce qu'on lui emprunta était bien de lui<sup>71</sup>.

---

(69) Cf. *Les jansénistes espagnols et le renouveau de la prédication* (à paraître).

(70) On pourrait en effet étudier le problème sous d'autres angles, celui de la morale par exemple. Pour indulgent qu'il fût au monde, Bossuet n'était pas moins partisan d'une morale rigoureuse. Il adhérait volontiers au Jansénisme sur ce point s'il s'en séparait profondément sur le terrain dogmatique. «Loin de céder comme d'autres à la séduction d'une morale rationnelle, d'un dogme assoupli, pour accorder la vie chrétienne à la vie mondaine, la vertu chrétienne et celle des anciens, le règne de la grâce et celui de la raison, il maintient ce «christianisme conséquent» des augustiniens» (Busson, *La religion des classiques*, op. cit., p. 379-380). L'influence sur Bossuet de la *Fréquente communion* est facile à déceler. Dans ses sermons *Sur la satisfaction*, *Sur la divinité de Jésus-Christ*, *Pour la circoncision*, l'influence janséniste est évidente: plaintes sur le relâchement de la morale et de la discipline, regret de «l'ancienne église», etc.

(71) Gardons-nous pourtant de tirer trop notre Bossuet du côté de Jansénius. Sainte-Beuve qui n'ignore pas qu'Arnauld, Nicole et M. de Meaux furent parfois —contre les Protestants par exemple— de vrais compagnons d'armes, souligne en bon psychologue ce qui séparait Bossuet de ses amis et marque ainsi parfaitement la différence: «Il jugeait tout à fait inopportune malencontreuse, dans l'oeuvre difficile de ramener le monde et la Cour au christianisme, cette intervention tranchante d'une doctrine tout armée du premier glaive de l'archange. Génie sensé, clairvoyant, mais pratique avant

La large place faite à Bossuet dans les pages qui précèdent nous dispensera de présenter trop en détails les autres gallicans. Il faut parler pourtant de Richer, bien que ce nom n'apparaisse pas dans les catalogues consultés ni dans les documents que nous offrent les archives espagnoles. M. Appolis a pu écrire tout son livre sur les *Jansénistes espagnols* sans le citer une seule fois, et pourtant qui pourrait nier que le jansénisme espagnol du XVIIIe siècle est imprégné de presbytérianisme et de richérisme comme le fut déjà en France le second jansénisme? Non pas que tous les écrits d'Edmond Richer aient trouvé écho chez nos voisins. Mais certaines de ses thèses, orchestrées après lui de façon plus habile et moins polémique par d'autres gallicans, font partie de l'héritage dont le jansénisme espagnol est redevable à la France.

Richer (1559-1631), ligueur repent, était syndic de la Faculté de théologie de Paris quand la publication de son *De Ecclesiastica et politica potestate libellus* (1611) lui valut d'être démis de ses hautes fonctions. L'auteur soutenait la doctrine du gallicanisme politique que le Tiers-Etat fit sienne aux Etats Généraux de 1614:

- Droit divin des régimes.
- Indépendance absolue du pouvoir civil.
- Autorité purement spirituelle de l'Eglise (suppression de toutes les immunités et refus de tout droit de coaction).
- Soumission de l'Eglise au roi pour tout le temporel et pour tout ce qui relève de l'administration.

---

tout, il se préoccupait des difficultés présentes; avec une haute prudence pour le temps il avait peut-être une moins perçante prévoyance et moins soucieuse de l'avenir. Je ne parle pas d'Arnauld, très inférieur de portée en ceci, mais Jansénius, Saint-Cyran et Pascal, dans leurs éclairs parfois visionnaires, devançaient et rapprochaient les horizons... Ils plongeaient déjà au loin et par-delà le 17e siècle; ils voyaient arriver, confusément, et grossir la grande invasion, si l'on n'y prenait garde, et ils poussaient comme des cris de terreur et de formidable défense, des cris, il est vrai, qui en proclamant trop fortement l'ennemi, avaient pour danger de l'exciter et de le hâter peut-être... Bossuet trouvait que c'était là une crainte exagérée» (*Port, Royal, I 624*).

— Indépendance de l'église gallicane à l'égard du Pape, chef ministériel de l'Eglise dont le chef essentiel est le Christ.

— Pouvoir suprême des Conciles et non du Pape.

— Juridiction immédiate des évêques, indépendants du Pape dans l'exercice de leur autorité.

Aucun janséniste, en Espagne, n'a jamais été aussi loin <sup>72</sup>. On peut donc dire sans hésiter que l'influence de Richer <sup>73</sup>, même diffuse, même inconsciente, fut, dans l'ensemble, notablement moins importante en Espagne qu'en France. Chez nous la voie avait été frayée par Saint-Cyran lui-même, toujours soucieux de se référer à la première communauté de Jérusalem et au «siècle d'or» de l'«église primitive», et désireux de voir considérer les prêtres comme de «véritables petits prélats». Les Espagnols, à sa suite, entonnèrent aussi l'hymne à la discipline primitive de l'Eglise, mais ils exaltèrent seulement l'épiscopat alors que Quesnel élaborait (dans ses *Réflexions morales*) une ecclésiologie à tendance chaque jour plus richériste et que d'autres lui emboîtaient le pas. Le *De antiquo jure prebyterorum* de l'abbé Jacques Boileau est tout à la gloire du clergé paroissial et Duguet se plaît à rappeler que le peuple et les prêtres avaient jadis élu les évêques et que ceux-ci gardaient théoriquement accès aux Conciles.

---

(72) J'ai montré dans l'introduction de ce livre quelles furent les timidités des jansénistes du 18<sup>e</sup> siècle, les limites de leur audace. Leur idéal de démocratisation de l'Eglise restait bien en-deçà de celui de Richer, mais ils firent un premier pas dans la voie ouverte par l'auteur du *De ecclesiastica potestate*. D'ailleurs, quand bien même l'influence directe de Richer aurait été nulle en Espagne, il importe de parler ici de ce personnage car l'histoire doit être la science de ce qui n'a pas été autant ou presque que la science de ce qui a été.

(73) Sur la vie et l'oeuvre de Richer, trop peu étudiées, on lira:

— A. Baillet, *La vie d'Edmond Richer, docteur en Sorbonne*, Liège, 1714.

— Puyol, *Edmond Richer, Etude historique et critique sur la rénovation du gallicanisme au commencement du 17<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1876, 2 vol.

— Préclin, *Les jansénistes du 18<sup>e</sup> siècle et la Constitution civile du Clergé*, Paris, 1929.

— Préclin, *Edmond Richer (1559-1631), sa vie, son oeuvre, le Richérisme* in *Revue d'Histoire Moderne*, tome 5, 1930, p. 241-269 et 321-336.

Le silence des jansénistes espagnols sur Richer est une nouvelle preuve de leur volonté fondamentale de ne pas sortir de l'Eglise, de ne pas provoquer de schisme. Le *Libellus*, ce petit traité de trente pages qui a dominé l'Eglise de France jusqu'à la Constitution civile du clergé, avait beau donner dans leurs idées (le mythe de la primitive église, la volonté de démocratisation, le refus de l'infaillibilité pontificale, etc...), ils ne s'en inspirèrent guère parce qu'il soutenait des thèses franchement indéfendables (pour l'époque du moins car, en matière de discipline, l'Eglise est sujette à variations comme le prouve une récente évolution). Il faut dire qu'en France même les outrances de Richer expliquent en partie la crise que traversèrent au XVII<sup>e</sup> siècle les «maximes de l'école de Paris». Même parmi les gallicans, tous ne partageaient pas son zèle. On lui reprocha vite de flairer l'hérésie et de soutenir ce qui était chez Luther, Calvin ou les Vaudois. Condamné par le concile provincial de Sens, puis par celui d'Aix, le *Libellus* fut censuré par le Pape en 1612 et inscrit à l'Index à deux reprises (1613 et 1622).

Là ne s'arrêtèrent pas les remous causés par la publication de ce texte. On put même se demander si la France n'allait pas connaître un schisme. «Je ne pense pas, écrit un contemporain, que l'auteur en soit arrivé à ce point de rébellion qu'il passe en transfuge dans le camp des hérétiques, je ne crois même pas qu'il en arrive jamais là; mais je ne puis dissimuler que par son écrit il n'ait préparé une ouverture, pour ne pas dire une large et directe route, par laquelle passera le schisme»<sup>74</sup>. On comprend que Bossuet, qui possédait naturellement le livre, l'ait rejeté d'un trait de plume. L'inquisition espagnole, elle, ne semble pas même en avoir eu connaissance puisqu'elle ne l'a jamais inclu dans son Index.

Pierre de Marca (1594-1662) appartient à la génération suivante<sup>75</sup>. Son *De concordia sacerdotii et imperii, seu de libertati-*

---

(74) Cité par Martimort, *op. cit.*, p. 118. La citation est de Duval, auteur d'une réponse à Richer intitulée *Libelli de ecclesiastica et politica potestate elenchus, pro suprema Romani pontificis in ecclesiam autoritate*, Paris, 1612.

(75) Sur De Marca il n'existe, en dehors de l'*Eloge* publié par l'abbé

*bus ecclesiae gallicanae disertationum libri quatuor* (Paris, 1641 et 1663) est un des maîtres-livres du gallicanisme qu'il ne faut pas s'étonner de trouver dans la bibliothèque d'un janséniste aussi cultivé que le poète Meléndez Valdés. Lors de la polémique suscitée en 1799 par la publication de l'édit de Tavora sur les dispenses matrimoniales, les écrivains qui prirent la défense de l'évêque de Salamanque comme Blas Aguiriano, professeur aux *Reales Estudios de San Isidro*, citèrent abondamment De Marca ainsi que «el ilustrísimo Bossuet», Van Espen, Febronius, Pereyra, Thomassin, Masdeu, Gerson, saint Augustin, Fleury, Barthel, etc....<sup>76</sup>.

Écrite à la demande de Richelieu dont De Marca était le théologien attitré, la *Concordia* se proposait de prouver que l'église gallicane est un corps reconnu depuis le IV<sup>e</sup> siècle. L'auteur démontre 1) que le but des libertés gallicanes est de reconnaître l'autorité du Saint-Siège et de lui rendre les devoirs qui lui sont dus. On voit ici tout à la fois en quoi De Marca fut le précurseur de Bossuet et en quoi son point de vue conciliait différait de celui des jansénistes 2) que les Papes ont toujours tempéré leur puissance à l'égard des Eglises de France. 3) que les libertés de l'église gallicane consistent dans l'observation des anciens canons et des décrets des conciles nationaux et provinciaux. Le livre fut mis à l'Index et De Marca, entré dans les ordres et nommé évêque de Conserano, ne put obtenir ses bulles qu'au prix d'une lettre de rétractation.

Le second écrit important de l'auteur est la *Relation des délibérations du Clergé de France sur les constitutions par lesquelles sont déclarées et définies les cinq propositions en matière de foi* (Paris, 1661), ouvrage écrit contre les jansénistes et contre lequel Nicole et Arnauld prirent vigoureusement la plume<sup>77</sup>. De

---

Bompard en 1768, qu'un livre, celui de F. Gaquère, *Pierre de Marca (1594-1662), sa vie, ses oeuvres, son gallicanisme*, Paris, 1932. Mais on pourra se reporter aux ouvrages généraux signalés pour d'autres et aux notices publiées par Dubarat en tête de l'édition de l'*Histoire du Béarn* (1889) et Baluze en tête de son édition des *Dissertations posthumes*.

(76) Cf. *Tavora, op. cit.*, p. 224-228.

(77) Gazier dans son *Histoire générale du mouvement janséniste* (Paris, 1924, 2 vol.) peint très en noir le rôle joué par De Marca dans la question du Formulaire. C'est De Marca, on la sait, qui imagina en 1655 ce

nombreux autres textes concernant les conciles nationaux, l'origine de la Régale ou l'église gallicane restent encore inédits en sorte qu'on ne peut se faire encore une idée complète de l'oeuvre de cet écrivain. Ce qui est sûr, c'est que les jansénistes ne l'aimaient pas et qu'ils apprirent sa mort avec un certain soulagement, en 1662, peu après sa désignation pour l'archevêché de Paris et avant même qu'il ait pu en prendre possession <sup>78</sup>.

\* \* \*

Claude Fleury et Noël Alexandre eurent en Espagne plus de succès que Richer ou De Marca. Leurs noms figurent presque toujours à côté de celui de Bossuet dans les documents que j'ai consultés. Il y a là une sorte de trilogie qui, au XVIII<sup>e</sup> siècle, devient presque un topique d'érudit.

Ce n'est pas un hasard si ces trois noms furent ainsi liés. Claude Fleury (1640-1723) n'a pas besoin d'être présenté <sup>79</sup>. C'est du savant autant que du gallican qu'on s'inspira en Espagne et nous aurions pu classer cet auteur au nombre des érudits qui eurent d'emblée les faveurs des catholiques éclairés de l'Europe entière. Mario Góngora affirme que Fleury a davantage

---

fameux Formulaire, décrété par l'assemblée générale de 1656 et ainsi rédigé: «Je me soumetts sincèrement à la constitution de N.S.P. le Pape Innocent X... et je condamne de coeur et de bouche la doctrine des cinq Propositions de Cornélius Jansénius, contenues dans son livre intitulé *Augustinus*, que le Pape et les Evêques ont condamnées. Laquelle doctrine n'est point celle de Saint Augustin, que Jansénius a mal expliquée contre le vrai sens de ce Saint Docteur».

(78) «Rien n'égale la joie injurieuse (j'ai regret de le dire) dont les amis de Port-Royal saluèrent cette mort de M. de Marca», écrit Sainte-Beuve (*Port-Royal* II 641). C'est dire quel fossé séparait les gallicans des jansénistes dès qu'ils sortaient du terrain de la discipline. Tout pouvait alors les diviser, la morale, l'attitude à adopter à l'égard du monde, mais surtout la théologie.

(79) Voir surtout F. Gaquière, *La vie et les oeuvres de Claude Fleury*, Paris, 1925.

— G. Hardy, *Le cardinal Fleury et le mouvement janséniste*, Paris, 1925.

On se reportera aussi aux *Mémoires* de Saint-Simon à la *Correspondance* de Bossuet, au *Port-Royal* de Sainte Beuve.

influé sur le cours du Jansénisme espagnol que Bossuet<sup>80</sup> et on s'en laisserait volontiers convaincre par la seule lecture de l'*Oración fúnebre al rey Felipe V* de Mgr. Climent (1746). Mais il y a sans doute quelque exagération dans ce jugement. Feijoo cite l'*Histoire ecclésiastique* une quinzaine de fois dans ses *Cartas eruditas* et ce livre est certainement celui qui connut le plus grand succès en Espagne après la *Catéchisme historique*, écrit en 1683 et traduit en 1722<sup>81</sup>.

Mayans est un de ceux qui contribuèrent le plus à faire connaître en Espagne les écrits de Fleury. Dès 1727, sur les conseils du Marquis de Villena, fondateur de la *Real Academia*, il lit le fameux *Catéchisme* qu'on vient de traduire, le vante comme un «estimable tesoro» et propose aussitôt d'en faire faire une nouvelle édition afin de divulguer le livre le plus possible *ad majorem gloriam Dei*; cette édition verra le jour en 1728. A cette époque-là le *Catéchisme*, comme les autres oeuvres qui n'avaient pas été traduites en espagnol, était encore presque inconnu dans la Péninsule. En 1734 Mayans conseille à l'archevêque Orbe, Inquisiteur général, de l'utiliser pour l'éducation de

---

(80) *Estudios sobre el galicanismo y la «Ilustración Católica» op. cit.*, p. 23. Selon M. Góngora les trois auteurs les plus importants sont, pour cette époque, Rollin, Bossuet et Fleury. Le premier, Recteur de l'Université de Paris, héritier de la tradition pédagogique de Port-Royal, transmet celle-ci aux Espagnols grâce à la traduction de ses livres, en particulier le *Modo de Enseñar y estudiar las Bellas artes* (Trad. por María Cathalina de Caro, Madrid, J. De Orga, 1755, 4 t.). Mais il semble qu'il ait eu beaucoup plus d'influence en Amérique qu'en Espagne même. Quant à Fleury, voici ce qu'en dit M. Góngora, toujours très précis et très concis:

«La labor de crítica histórica y de rigorismo moral de los eclesiásticos eruditos de su propia época en Francia, significa una continuación de la reforma tridentina, y, más allá todavía, abre la posibilidad de una vuelta a la disciplina y moral de la Iglesia primitiva. Frente al barroquismo en el culto de los santos, Fleury plantea el criterio de la pureza de las costumbres, marcando un ideal de santidad ilustrada. En Filosofía, opone al escolasticismo el ideal de formación cartesiana. En conjunto, pues, las ideas de Fleury venían a ofrecer al intelectualismo pragmático y moralista peculiar del siglo XVIII un apoyo histórico-eclesiástico; a la vez, significaban una justificación de las tendencias episcopalistas y regalistas presentes a lo largo de todo ese siglo y comienzos del siguiente».

(81) Une traduction espagnole, due à Carlos de Velbeder avait paru à Paris en 1717.

son neveu. Dans le même temps; il fait traduire d'autres oeuvres de Fleury, les *Costumbres de los Israelitas y de los christianos* dont nous aurons à reparler et les *Obligaciones de los amos i de los criados*. Il lit aussi les *Instituciones canónicas* (*Institution du droit ecclésiastique*, ouvrage publié en 1677 et dont parurent deux traductions espagnoles au XVIII<sup>e</sup> siècle), le *Tratado sobre los estudios* (*Traité du choix et de la méthode des études*, de 1686) et la grande *Historia eclesiástica*, parue en 20 volumes de 1691 à 1723, mise à l'Index comme l'*Institution* et le *Discours sur les libertés de l'Eglise gallicane* à cause des propositions gallicanes qu'elle contenait. Dans l'ensemble ce sont donc les travaux historiques et les écrits moraux de Fleury qui furent surtout utilisés, non les écrits gallicans. Mayans ne cite pas une seule fois le *Discours sur les libertés*, publié il est vrai en 1724 avec des notes d'une telle violence contre le Pape qu'elles ne pouvaient être attribuées à Fleury, et s'il fait allusion à l'*Institution* c'est pour déconseiller qu'on la traduise<sup>82</sup> ce qui prouve bien la modération des jansénisants de la première moitié du siècle<sup>83</sup>.

C'est grâce à la traduction des *Moeurs des israélites* que Climent fit la connaissance de Fleury. Quelques années plus tard, en 1768, il écrit à son correspondant en France, l'abbé Clément, qu'après avoir perdu sa jeunesse à étudier la théologie scolastique il a découvert sur le tard «Cano, Alexandre, Fleuri, Bossuet, etc... porque entonces empezaba a introducirse en aquella Universidad el buen gusto»<sup>84</sup>. Sa vie durant, il restera fidèle au maître ainsi révélé, lui rendant hommage à plusieurs reprises et particulièrement dans le prologue à la réédition des *Moeurs des Israélites*. J'ai étudié ailleurs les problèmes posés par cette réédition de 1769<sup>85</sup>. La pastorale qui précède le texte (p. I - LIX) est une apologie sans réserve de Fleury dont les *Nouvelles Ecclésiastiques* se firent l'écho le 4 octobre 1769.

(82) D'autres, comme Olavide, possèdent aussi ce livre.

(83) Cf. Mestre, *op. cit.*, p. 386-389.

(84) *Ibid.*, p. 388.

(85) Cf. *Un janséniste modéré, José Climent, évêque de Barcelone (Éléments pour une bibliographie)* in *Bulletin Hispanique*, tome LXX, n.° 3-4, 1968, p. 468 sq.

E. Appolis a bien montré le rôle joué en Espagne par l'auteur de *Catéchisme*; inutile de citer après lui les innombrables témoignages dont nous disposons. Qu'on se reporte à son livre dont la conclusion nuancée vaut d'être rappelée: «Tandis que les jansénistes proprement dits emboîtent le pas aux violents théoriciens anticurialistes de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle (Febronius en Allemagne, Pereira au Portugal) et aux régalistes de Toscane (Scipione de Ricci) et de Lombardie (Tamburini), surtout après le synode de Pistoie, les jansénisants, *plus fidèles en un sens aux traditions de Port-Royal*, gardent une profonde vénération pour les gallicans modérés du XVIII<sup>e</sup> siècle (Bossuet, l'abbé Claude Fleury)»<sup>86</sup>.

Moins connu en France, Noël Alexandre (1639-1724) jouit aussi en Espagne d'un très grand prestige<sup>87</sup>. Ce dominicain avait été mêlé à l'affaire du cas de conscience en 1703 et à la querelle de l'*Unigenitus* (1713). Il fut accusé de Jansénisme et protesta contre cette accusation dans une lettre au Cardinal de Noailles du 8 janvier 1703. En fait, ses doctrines étaient celles des thomistes. Mais Alexandre fut aussi un gallican combatif et un savant de premier ordre. Son ouvrage essentiel, les *Selecta historiae ecclesiasticae Capita, et in loca ejusdem insignia dissertationes historicae, chronologicae et dogmaticae*, parut à Paris en 26 volumes entre 1676 et 1686. L'ouvrage fut condamné tout comme les *Selecta historiae Veteris Testamenti Capita* (Paris, 1689, 6 vol), dont parut en 1699 une édition corrigée en 8 vol. Les livres d'Alexandre connurent un vif succès dans toute l'Europe: sa *Theologia dogmatica et moralis secundum ordinem ca-*

(86) *Les jansénistes espagnols*, op. cit., p. 249. C'est moi qui souligne.

(87) Souvent appelé Natal Alejandro dans les textes espagnols et par ceux qui, comme Sarrailh, n'ont pas identifié le personnage. Sur Alexandre voir:

— *Dictionnaire de théologie catholique* I 1, col. 769-772.

— Quéatif-Echard, *Scriptores ordinis praedicatorum*, tome II, p. 810.

— A. Tournon, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de Saint Dominique*, Paris, 1743, t. V.

— A. Mercati, *Intorno alla «romanità» di N. Alexandre*, in *Archivum fratrum praedicatorum*, tome 16, 1946, p. 5-82.

— R. Coulon, *Jacobin, gallican et «appelan»*, le Père Noël Alexandre, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, tome 6, 1912, p. 49-80 et 279-331 (la meilleure étude).

*techismi concilii tridentini* (Paris, 1694, 10 vol), et son *Expositio litteralis et moralis sancti evangelii secundum quatuor evangelistas* (Paris, 1702, 1 vol) furent rééditées à plusieurs reprises. Parmi ses autres écrits, nous retiendrons les *Dissertationum ecclesiasticarum trias. Prima de divina episcoporum supra presbyteros emientia; altera de sacrorum ministrorum celibatu; tertia de vulgata scripturae sacre versiones* (Paris, 1768).

Ces ouvrages furent utilisés par Bossuet lui-même pour la rédaction de sa *Defensio*; de nombreux emprunts furent faits aux copieuses dissertations contenues dans les *Selecta historiae capita*, fort bien documentées sur tous les événements susceptibles d'une interprétation favorable aux thèses de l'École de Paris. Alexandre était un érudit de la classe de Mabillon et de Fleury et fut accueilli comme tel en Espagne de son vivant même puisque le cardinal Aguirre le comptait déjà au nombre de ses amis<sup>87</sup>. Feijoo le cite et remarque qu'il ne fait presque jamais mention d'Aristote<sup>88</sup>. Climent le met au même rang que Cano, Bossuet et Fleury<sup>89</sup>. Mélendez, qui possède les oeuvres de Fleury, ne semble pas avoir possédé les siennes, mais Jovellanos recommande les *Dissertationum trias* dans le *Reglamento de Calatrava*. Mayans et ses amis connaissent Alexandre. Orbe avoue être plus convaincu par ses arguments contre la puissance indirecte du Pape sur les monarques dans l'ordre temporel que par celles de ses adversaires. Cabrera confesse avoir été troublé par la lecture de ses ouvrages: «Lo que yo he comprado ultimamente es la *Theología dogmática y moral* de Natal Alejandro, su *Comentario sobre los 4 Evangelios* y el tomo de las *Instituciones concordatarias*, muy caros y muy buenos para meterse uno en escrúpulos»<sup>90</sup>. Dans une lettre datée de 1727, Mayans se réjouit de l'estime où Alexandre tient Cano, et ajoute: «Yo hago tanto aprecio de sus escritos que qualesquiera otros de sus contemporáneos me parecen inferiores»<sup>91</sup>. Il se fera le propagan-

---

(87 bis) Cf. Jemolo, *Il giansenismo in Italia*, *op. cit.*, p. 121. On ne dira jamais assez combien, aux sources du second jansénisme, il y eut une immense soif de renouveau intellectuel et scientifique.

(88) Cf. G. Delpy, *op. cit.*, p. 31.

(89) Cf. *Supra*, lettre à l'abbé Clément de 1768.

(90) Cité par Mestre, *op. cit.*, p. 396.

(91) *Ibid.*, p. 342.

diste de ses oeuvres et les proposera dans son plan de réforme de l'Université. Ainsi, sans être d'une lecture aussi habituelle que les oeuvres de Bossuet, celles d'Alexandre ont été connues et répandues en Espagne. Il faut dire qu'elles avaient contre elles d'être extrêmement abondantes, donc difficiles à se procurer, onéreuses, et qu'il n'en existait pas d'édition en français ni de traductions en Espagnol.

Louis Maimbourg dont les écrits sont loin d'avoir la valeur scientifique de ceux d'Alexandre, se fit le défenseur des libertés gallicanes dans son *Traité historique de l'Eglise de Rome et de ses évêques* (Paris, 1685) qui lui valut d'être exclu de la Compagnie de Jésus. Il se battit toute sa vie sur deux fronts: en faveur du gallicanisme et contre les jansénistes. Il s'en prit à Arnauld et Nicole dans sa *Lettre d'un docteur en théologie à un de ses amis sur la traduction du Nouveau Testament imprimée à Mons* (1667) et dans sa *Réponse d'un théologien à M. D'Aleth sur la lettre circulaire signée de quatre évêques* (1668) à laquelle Arnauld répondit par une *Défense de la lettre circulaire des quatre évêques*. Ecrivain inexact, passionné et tendancieux Maimbourg ne fait plus aujourd'hui figure d'autorité<sup>92</sup>. Il ne semble guère avoir été plus apprécié des jansénistes, qu'il n'aimait pas il est vrai. Seule son histoire des premières croisades semble avoir été traduite en espagnol<sup>93</sup>; Feijoo ne cite que *l'Histoire du Calvinisme et l'Histoire du Luthéranisme*; aucun janséniste du XVIIIe siècle ne le cite. L'inquisiteur, il est vrai, avait condamné son *Histoire du pontificat de Grégoire le Grand* (Paris, 1686) et son *Traité historique*. Mais cette raison n'est pas la seule qu'il faille avancer. Les jansénistes espagnols n'aimaient ni l'outrance ni le travail bâclé. Leurs goûts les portaient, nous le voyons constamment, vers les vrais érudits et les gens modérés. Ils aimaient la science et ne puisaient pas à n'importe quelle source. Leur silence sur Maimbourg, pourtant célèbre à l'époque, est significatif. Sur ce point encore ils restaient fidèles aux leçons de Bossuet, ils s'en tenaient à la position définie par M. de Meaux: «s'il ne faut pas flatter Rome, il ne faut pas non

---

(92) Sur L. Maimbourg, cf. *Dictionnaire de théologie catholique*, tome 9, 1656-1661 et E. Michaud, *Louis XIV et Innocent XI*, tome 4, p. 194-210.

(93) *Historia de las primeras guerras cruzadas para la conquista de la santa Ciudad de Jerusalem*, Madrid, 1765.

plus lui rendre odieuse, aussi bien qu'aux autres catholiques, l'ancienne doctrine de France, en ôtant du Pape ce qui lui appartenait légitimement, et en outrant tout contre lui»<sup>94</sup>.

Même silence ou presque sur Ellies Dupin, l'auteur pourtant célèbre des *De antiqua ecclesiae disciplina dissertationes historicae* (Paris, 1686). C'est que les thèses de Dupin étaient bien plus radicales que celles de Maimbourg, de Bossuet ou d'Alexandre. Le livre avait été condamné par le Saint-Siège dès sa parution et Bossuet avait critiqué vertement le jeune docteur dont les recherches historiques et critiques lui paraissaient propres à troubler la paix de l'Église autant que celles de R. Simon. Ce n'est que vers la fin du siècle que, la passion aidant, certains jansénistes espagnols en vinrent à citer nommément Dupin malgré la condamnation portée, à la suite de Rome, par l'Inquisiteur. C'est le cas de Blas Aguiriano dans sa défense de Tavira en 1799<sup>95</sup>. Mais en règle générale ceux qui lisent Dupin ne s'en vantent pas. Et pourtant il dut avoir quelques lecteurs. *La Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques* (Paris, 1686-1754, 58 vol.), condamnée elle aussi, était certes difficile à acquérir en raison de son importance, mais comment croire que le *Traité de la puissance ecclésiastique et temporelle* (1707) ou la *Défense de la monarchie de Sicile contre les entreprises de la Cour de Rome* (Amsterdam, 1716) restèrent ignorés tout au long du siècle alors que l'auteur était suspect de Jansénisme et avait été qualifié par Clément XI d'«homme de très mauvaise doctrine et coupable de plusieurs excès envers le siège Apostolique»? Violent, Dupin l'était, mais ses ouvrages étaient extrêmement sérieux.

Deux personnages restent à présenter avant de clore ce chapitre, Jean Doujat et Durand de Maillane. Le premier (1609-1688) fut successivement avocat au Parlement de Toulouse (1637), puis de Paris (1639), et historiographe du roi. On le considère en général comme le père de l'histoire du droit canonique en France. Son oeuvre est de nette tendance gallicane; on y trouve un éloge de De Marca (*De Petri de Marca moribus et rebus gestis oratio*, 1664) et des ouvrages de droit canon:

---

(94) *Mémoire de ce qui est à corriger dans la nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques de M. Dupin*, cité par Martimort, *op. cit.*, p. 645.

(95) Cf. *Tavira*, *op. cit.*, p. 229.

— *Specimen juris ecclesiastici apud gallos uso recepti*, 2 vol. 1671.

— *Histoire du droit canonique*, 1677.

— *Praenotionum canonicarum libri quinque* (1687), son meilleur livre, recommandé par Jovellanos et dont de nombreuses rééditions furent faites au XVIII<sup>e</sup> siècle.

— Edition des *Institutiones juris canonici* de Lancelot (2 vol. 1670).

Durand de Maillane (1729-1814) est connu pour son livre sur les *Libertés de l'église gallicane prouvées et commentées*, Lyon, 1771, 5 vol. Ce canoniste gallican fut un des pères de la Constitution Civile du Clergé. Jovellanos recommande ses «*Institutiones Canónicas*», sans doute le *Dictionnaire de droit canonique* publié en 2 volumes à Avignon en 1761 et plusieurs fois réédité.

## CONCLUSION

Le tour d'horizon que nous nous étions proposé de faire est maintenant achevé. De toutes les conclusions que nous avons été amené à tirer chemin faisant, certaines doivent être rappelées ici en terminant. Le Jansénisme espagnol ne fut ni dogmatique ni vraiment politique parce que l'état intellectuel politique et social de l'Espagne du XVIII<sup>e</sup> siècle n'était pas celui de la France du XVII<sup>e</sup> siècle. Mais il fut administratif, moral et pastoral, teinté de gallicanisme et d'épiscopalisme. Les problèmes relatifs à l'histoire, à la patristique, aux Ecritures, à la liturgie à la discipline ecclésiastique l'intéressèrent plus que tout et c'est pourquoi il s'inspira de la science française et, à travers elle, de nos auteurs gallicans et jansénistes. Grâce à ces derniers il conserva une dimension spirituelle qu'on ne retrouve pas toujours chez les jansénistes français de la même époque. Mais l'influence française ne fit souvent que réveiller de vieilles traditions locales et on aurait tort de ne pas tenir compte de cette dimension nationale, voire «nationaliste» du Jansénisme espagnol, de même qu'il serait injuste de négliger l'influence italienne. En disant que ce Jansénisme fut une résurgence de l'Erasmisme et du tridentidisme on marque bien ce qui fait à la fois son mérite et ses limites. Aux yeux de la théologie moderne, plusieurs de ses aspects (régalisme, épiscopalisme) apparaissent comme dépassés.

sés, mais il faut souligner que le combat qui fut livré au XVIIIe siècle, même s'il fut mené avec trop de timidité, était le bon combat, celui qui annonçait l'évolution ultérieure de l'Eglise. En ce sens il fut un combat prophétique. Le jansénisme pastoral de l'Espagne du XVIIIe siècle annonce à bien des égards le renouveau liturgique, scripturaire, exégétique, et pastoral du XXe siècle.

Je voudrais terminer par quelques considérations sur un problème qui a été entre-aperçu à plusieurs reprises mais qui n'a pas encore été vraiment posé. C'est un problème qui me paraît fondamental pour le sujet qui nous intéresse et, de façon plus générale, pour comprendre l'histoire spirituelle du XVIIIe siècle espagnol.

Les historiens ont beaucoup insisté sur l'opposition entre l'Humanisme chrétien (ou dévôt) et le Jansénisme. L'abbé Brémond a intitulé l'un des chapitres les plus virulents de son grand ouvrage *l'Humanisme dévôt contre le jansénisme*<sup>1</sup>. Il s'efforce de montrer que le premier devait juger et a jugé le second. Il oppose au *Traité de la fréquente communion* d'Arnauld *Les Miséricordes de Dieu en la conduite du temps* de François Bonal (1655). Aux échafaudages d'une scolastique conceptuelle, à la vaine science des intellectuels, il oppose la docte ignorance et le jugement plus sûr de la conscience chrétienne. Il reproche aux jansénistes l'ambition de leur pensée, leur goût pour tout ce qui est excessif, la passion qu'ils portent aux mythes que leur imagination a créés, leur romantisme historique, leur primitivisme puéril, et il préfère cette riche médiocrité, cette sobre sagesse qui doit régler nos devoirs selon la capacité de nos forces et dont les humanistes chrétiens furent la vivante illustration. Et de citer Bonal: «L'esprit du christianisme ne s'occupe pas toujours à faire des prophètes, des martyrs et des anachorètes; il s'applique à faire de bons pères, de bons enfants, de bons maîtres et de bons valets». Le rigorisme dogmatique et moral conclut-il, est une prime à la paresse quand il n'incite pas au désespoir, il n'est propre finalement qu'à engendrer le libertinage. Quels que soient les excès de plume de l'auteur de *l'Histoire littéraire*, il est incontestable que nous sommes là en présence de deux formes

---

(1) *Histoire littéraire du sentiment religieux, op. cit.*, tome 1, p. 386 sq.

différentes de sentiment religieux. D'un côté une religion fiévreuse et agitée, éprise de perfection; de l'autre un christianisme plus calme et plus pacifique, moins «sauvage» mais moins ambitieux. D'un côté une vision tragique, inhumaine, de l'autre une vision paisible et humaine.

Le récent ouvrage de Henri Gouhier, *Pascal et les humanistes chrétiens, l'affaire Saint-Ange*<sup>2</sup> nous montre cependant que, pour violent qu'il ait été, cet affrontement entre deux conceptions de la religion ne doit pas être présenté de façon trop schématique et trop systématique. Il est certain que la façon très agressive dont le jeune Pascal et ses amis s'en prirent à Jacques Forton, sieur de Saint-Ange, dès son arrivée à Rouen (1647) prouve qu'à l'époque de sa première conversion «Pascal devint Pascal dans une agression contre certaines tentations de l'humanisme chrétien»<sup>3</sup>. Jacques Forton était un philosophe de salon, un théologien moderniste à sa façon, un humaniste chrétien, souple et éclectique. Pour lui la foi était un don de l'intelligence qui perfectionne en quelque sorte la raison alors que Pascal écrira: «Voilà ce qu'est la foi, Dieu sensible au coeur non à la raison». Cette idée de la foi favorisait chez lui une théologie purement spéculative, très différente de la théologie positive seule en usage à Port-Royal. Il n'avait recours dans ses ouvrages ni aux Écritures ni aux Pères, il ne voulait faire usage que de la raison. Les Prophètes et les Apôtres, pensait-il, ont apporté «l'autorité détachée du raisonnement»; les Pères et les scolastiques «le raisonnement et l'autorité assemblés»; il faut maintenant s'efforcer d'avoir recours «au raisonnement détaché de l'autorité». En d'autres termes, le mystère de la foi est tout explicable puisque la foi est elle-même raison. Pour Pascal et pour ses amis, au contraire, la théologie appartient à ces disciplines «où l'on recherche seulement de savoir ce que les auteurs ont écrit» comme il dit dans la préface du *Traité sur le vide*. Elle est donc, par nature, historique, elle trouve sa source dans l'Écriture sainte et ses guides dans les Pères de l'Église; elle est avant tout recherche de ce que ceux-ci ont pensé.

Le dialogue n'était guère possible avec Saint-Ange dont toute

---

(2) Paris, Vrin, 1974.

(3) Gouhier, *op. cit.*, p. 21.

l'oeuvre affirmait la primauté de la théologie spéculative, qui ne niait pas que la foi fût première et qui soutenait même qu'elle cherche immédiatement l'intelligence, mais qui n'accordait qu'une importance accessoire au témoignage des Pères, considérés comme des collaborateurs plutôt que comme des maîtres. «Ainsi, conclut M. Gouhier, le 5 février 1647, le jeune Blaise Pascal fait, si l'on peut dire, une expérience de vide théologique. Que reste-t-il quand la raison méprise l'histoire et élimine la théologie positive? Un tissu de contresens sur Saint Augustin et la théologie la plus naïvement humaniste»<sup>4</sup>. La méditation de Pascal, toute entière concentrée sur la morale et la loi de Dieu, se nourrit exclusivement de théologie positive: les Ecritures, les Pères, les Conciles. Au dire même de Gilberte Périer sa soeur, on ne le vit jamais «appliqué aux questions curieuses de la théologie», et la théologie spéculative fut toujours exclue de son monde intérieur. Le rationalisme vertigineux de Saint-Ange ne pouvait donc que lui paraître aberrant. L'idée d'une théologie rationnelle, coupée de ses sources, lui semblait insoutenable car la doctrine de Saint-Cyran l'avait convaincu de la nécessité d'éliminer la philosophie de la théologie. On peut donc penser que l'arrivée à Rouen de Saint-Ange lui fournit l'occasion de montrer que la théologie est nécessairement historique et repose obligatoirement sur l'autorité de l'Ecriture et des Pères, que le rôle du théologien est seulement d'établir historiquement la vérité de la doctrine catholique comme Arnauld le fit pour la pénitence et la communion.

Cet épisode montre clairement, que dans le conflit qui les a opposés aux humanistes chrétiens ce sont les jansénistes qui, paradoxalement, ont défendu la conception la plus humaine de la religion. Leurs héritiers espagnols du XVIII<sup>e</sup> siècle seront en général comme Forton, des rationalistes militants persuadés que la révélation est toute pénétrable par la raison. Mais ils partageront cette préférence pour la morale et pour la théologie positive, cette méfiance à l'égard de la théologie spéculative, cette passion pour l'Ecriture, les Pères et l'histoire qui caractérise l'esprit de Port-Royal et que nous trouvons dès 1647 chez les adversaires de Saint-Ange. Le jansénisme espagnol, si

---

(4) *Op. cit.*, p. 73.

humain, si ouvert aux Lumières peut être considéré sans paradoxe comme l'héritier de Port-Royal dans la mesure où les hommes de Port-Royal furent eux-mêmes, à bien des égards, des humanistes. M. Ricard semble s'étonner de ce que «pour la plupart ces jansénistes ou prétendus tels se trouvent être aussi des adeptes des Lumières»<sup>5</sup>. Mais l'esprit des Lumières avec son goût de l'utile, de l'efficace et du concret, loin d'être en opposition avec celui du jansénisme français, apparaît dans une certaine mesure comme son prolongement. En Espagne en tout cas nous voyons ces deux influences se conjuguer avec des résurgences venues de l'intérieur et plus précisément de l'Erasmisme, pour constituer ce Jansénisme du XVIIIe siècle, si riche et parfois, il est vrai, si contradictoire. Il est donc inexact à mon sens de dire que le mot Jansénisme «qui est surtout d'origine polémique, n'a que peu de liens avec Port-Royal»<sup>6</sup>, ou qu'il ne peut être employé «qu'en le mettant prudemment entre guillemets»<sup>7</sup>.

Dans son long *Elogio fúnebre de Don Antonio Távira*, Miguel Martel écrit: «La idea de su zelo apostólico arrebatava toda la mi atención con dulce violencia; pero el fundamento de este zelo es la caridad»<sup>8</sup>. Ce sens très aigu de la charité chrétienne qui constitue effectivement le grand principe d'unité du jansénisme espagnol ne doit pas nous faire oublier la contradiction fondamentale d'un mouvement où il faut voir tout à la fois, je le répète, l'expression d'une vigoureuse volonté de renouveau spirituel et de la lente mais fatale laïcisation des esprits au XVIIIe siècle. Sans les revendiquer toujours, les jansénistes s'efforcent de concilier deux héritages qui ne sont d'ailleurs pas sans rapports entre eux: l'humanisme de Port-Royal, reçu peut-être par le canal de l'Oratoire, et celui des Lumières.

Mais je voudrais tirer une autre conclusion, d'ordre plus

---

(5) Compte rendu de l'ouvrage d'Appolis (*Les jansénistes espagnols*) in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, vol. 43, p. 483.

(6) R. Ricard, compte rendu de l'ouvrage de M. G. Tomsich, in *Revue d'histoire de la spiritualité*, tome 49, 1973, p. 379.

(7) R. Ricard, compte rendu de l'ouvrage d'Appolis, *op. cit.*, p. 483.

(8) *Op. cit.*, p. XV.

général encore. Je crois avoir montré tout au long de ce livre que le XVIII<sup>e</sup> siècle s'est caractérisé en Espagne par un vaste mouvement de renouveau spirituel et par l'essor des sciences historiques. Ces deux phénomènes ne sont pas étrangers l'un à l'autre. Le problème de l'histoire est d'abord apparu aux esprits éclairés de l'époque dans le cadre des études religieuses et c'était bien là qu'il s'imposait avec le plus d'urgence. Aussi n'est-il pas étonnant que les auteurs religieux aient eu si volontiers recours aux méthodes historiques et que l'histoire ait été cultivée surtout par des hommes d'Eglise. Le rejet de la théologie spéculative et la passion pour la théologie positive, si caractéristique du jansénisme espagnol, ne font qu'exprimer cette tendance majeure du siècle. Il y a là un phénomène qui n'est pas propre à l'Espagne. Le célèbre historien allemand de la philosophie Ernst Cassirer écrivait en 1932: «Le XVIII<sup>e</sup> siècle ne puise pas ses mobiles intellectuels les plus vigoureux et son dynamisme spirituel caractéristique dans le rejet de la foi mais dans le nouvel idéal de foi qu'il promeut et la forme nouvelle de religion dans laquelle elle s'incarne... Ce n'est pas à dissoudre la religion qu'on s'attache à toutes forces, mais à la fonder et à l'approfondir en un sens transcendantal. Cet effort explique la spécificité de la religiosité au temps des Lumières, ses tendances négatives comme les positives, sa foi comme son incroyance. Il faut bien saisir l'unité qui lie ces deux mouvements, reconnaître leur réciprocité»<sup>9</sup>. Paroles remarquables et propres à faire longuement méditer.

Dans cet effort pour «fonder» la religion, c'est à l'histoire que les esprits éclairés eurent recours. Ainsi tombe d'elle-même l'objection qu'on oppose si souvent au XVIII<sup>e</sup> siècle qu'il s'est pris lui-même pour le commencement des temps et qu'il a sous-estimé voire méconnu les grandes réalisations du passé; que sa pensée a été absolument anhistorique. Nous avons vu, au contraire, que chez nos jansénistes la religion s'affranchit du joug de la pensée métaphysique et de la théologie spéculative et choisit un nouveau critère, ou plutôt un double critère: celui de la raison et celui de l'histoire. C'est, là aussi, un phénomène qu'on

---

(9) *La philosophie des Lumières*, traduction française de P. Quillet, Paris, Fayard, 1970, p. 154-155.

constate hors d'Espagne: «L'esprit rationel et l'esprit historique, écrit encore Cassirer, sont les deux éléments dont la synthèse est ainsi proposée. La raison est mise en relation avec l'histoire, l'histoire avec la raison: cette réciprocité nous apporte une nouvelle vision religieuse. Raison et histoire, nettement distinguées, sont maintenues dans un état de tension l'une vis-à-vis de l'autre sur lequel repose tout le mouvement interne de la pensée religieuse du XVIIIe siècle»<sup>10</sup>.

Je crois avoir montré comment en Espagne l'héritage et les promesses du XVIe siècle furent recueillies et développées par les Lumières, comment le Jansénisme s'efforça de faire revivre certains idéaux de la Renaissance, fragmentés ou dénaturés par les crises occasionées par la Réforme et la Contre-Réforme. *La philosophia Christi* érasmienne, véritable «oasis de pensée rationnelle» au sein de l'Eglise<sup>11</sup>, ne pouvait que bénéficier d'un large regain de faveur au siècle des Lumières et c'est ce qui se produisit. La Contre-Réforme, vaste mouvement de renaissance spirituelle, s'était accompagné partout d'un énorme renforcement de la structure «bureaucratique» de la société, aussi bien civile que religieuse. Au XVIIIe siècle l'échec économique et le retard intellectuel était devenu si évidents dans les pays de la Contre-Réforme que beaucoup s'accordaient à penser qu'il fallait rendre la société (et donc l'Eglise) moins rigide et alléger sa structure féodale. Aussi les réformateurs du XVIIIe siècle préconisèrent-ils une nouvelle réforme catholique, identique à celle qu'avait réclamée Erasme. Dans toute l'Europe catholique les jésuites furent expulsés et le Jansénisme se présenta comme un nouvel érasme d'Etat. Il est donc évident que ce qui a été dit de l'Espagne devrait être replacé dans un cadre beaucoup plus vaste, méditerranéen d'abord et peut-être européen. C'est là une tâche immense à laquelle un seul homme ne saurait suffire. Je ne prétends pas avoir rassemblé sur les jansénistes espagnols une information exhaustive, encore moins sur les hommes qui ont été avec eux en étroit rapport d'influence ou de dépendance. Je crois seulement avoir affronté l'un des premiers un

---

(10) *Ibid*, p. 194.

(11) L'expression est de H. R. Trevor-Roper, *De la Réforme aux Lumières*, Paris, Gallimard, 1972, p. 36. On se reportera plus spécialement au chapitre V de cet ouvrage, «Les origines religieuses de l'ère des Lumières».

sujet qui n'avait jusqu'ici que peu retenu l'attention parce que les préjugés avaient fait croire que tous les problèmes étaient résolus. J'ai voulu interroger ce passé, je me suis laissé interroger par lui, je l'ai écouté et j'ai été émerveillé; tantôt surpris et tantôt déçu mais toujours extraordinairement intéressé.

Lyon, le 23 juillet 1974.

## BIBLIOGRAPHIE

La bibliographie que voici est assez longue, je ne voudrais pas qu'on la croie prétentieuse. Il va de soi que je n'ai pas lu tous les ouvrages cités aux rubriques 2 et 3. Mais les historiens savent bien que, dans les documents d'époque, les titres sont le plus souvent donnés sans aucune précision et les noms d'auteurs transcrits de la façon la plus fantaisiste. Pour que ce livre soit un bon instrument de travail, j'ai donc cru nécessaire de donner ici les références exactes de tous les ouvrages que j'ai trouvé cités. Je ne signale naturellement que l'édition originale ou celle qui était la plus courante au XVIII<sup>e</sup> siècle. J'ai également cru nécessaire de mentionner les études les plus classiques ou les plus récentes consacrées aux personnages et écrivains dont il est question dans ce livre. J'espère que cela facilitera la tâche des futurs chercheurs. Comme mon ambition était de donner ici une bibliographie aussi complète que possible sur le Jansénisme espagnol et ses sources, je me suis cru autorisé à mentionner les écrits des principaux jansénistes ainsi que les études qui ont pu leur être consacrées, même quand il s'agissait d'auteurs ou de personnages que je n'étudie vraiment que dans l'ouvrage qui paraîtra bientôt: *Les jansénistes et le renouveau de la prédication dans l'Espagne de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle.*

## I.—OUVRAGES DE REFERENCE ET BIBLIOGRAPHIES

- 1.—*Acta Apostolicae Sedis*, tome IX, 1917.
- 2.—ADAM (A.), *Histoire de la littérature française au XVIIe siècle*, Paris, 1956 sq., 5 vol.
- 3.—*Bibliotheca Hispana Vetus... auctore Nicolao Antonio... curante F. Perezio Bayero*, Madrid, Ibarra, 1788, 2 tomes en un vol.
- 4.—BARBERI, *Bularii romani continuatio summorum pontificum Clementis XIII, Clementis XIV, Pii VIII, Leonis XII, et Pii VIII*, Rome, 1835-1857, 19 vol.
- 5.—BARBIER (A. A.), *Dictionnaire des ouvrages anonymes*, Paris, P. Daffis, 1872-1879, 4 vol.
- 6.—BENOÎT XIV, *Bullarium Santissimi Domini Nostri Benedicti Papae XIV (1740-1758)*, Venise, 1778, 4 vol.
- 7.—*Bible de Jérusalem*, Paris, ed. du Cerf, 1956.
- 8.—*La sagrada Biblia traducida de la Vulgata latina en español e ilustrada con varias notas por D. Félix Torres Amat*, nueva ed. Barcelone, 1883-1884, 4 vol.
- 9.—*Biblia Vulgata*, Madrid, B. A. C. n.º 14, 1965.
- 10.—*Bibliografía eclesiástica completa, reductada bajo la dirección de Don Basilio Sebastián Castellanos de Losada*, Madrid-Barcelone, 30 vol.
- 11.—*Biographie universelle ancienne et moderne publiée par L. G. Michaud*, Paris, 1811-1849, 82 vol.
- 12.—*Biographie des hommes vivants*, Paris, Michaud, 1815, 5 vol.
- 13.—*Biographie universelle et portative des contemporains ou Dictionnaire historique...*, Paris, 1834, 5 vol.
- 14.—*Biographie moderne ou Dictionnaire biographique de tous les hommes morts et vivants qui ont marqué la fin du XVIIIe siècle*, Leipzig-Lyon, 1806, 4 vol.
- 15.—BLEIBERG (G.), *Diccionario de historia de España*, Madrid, Revista de Occidente, 1968, 2 vol.
- 16.—BRUNET (J. CH.), *Manuel du libraire et de l'amateur de livres*, 5e ed., Paris, Didot, 1860, 6 vol.
- 17.—*Bullarium Magnum*, Luxembourg, 1727-1752, 16 vol.
- 18.—BURRIEL, *Collectio canonum ecclesiae Hispaniae*, 1806..
- 19.—CATALINA (J.), *Biblioteca de escritores de la provincia de Guadalupe*, Madrid, 1899.
- 20.—*Codex juris canonici (Código de Derecho canónico)*, ed. B. A. C., Madrid, 1947.
- 21.—COLONIA (D. DE), *Bibliothèque janséniste ou catalogue alphabétique des principaux livres jansénistes ou suspects de jansénisme qui ont paru depuis la naissance de cette hérésie*, 4.º ed., Bruxelles, 1740,

- 2 vol. Dans l'édition d'Anvers (1752), le titre devient: *Dictionnaire des livres jansénistes ou qui favorisent le jansénisme*.
- 22.—*Concile de Trente (textes et décrets)*, ed. bilingue, traduction de l'abbé Chanut, Lyon, 1749, 2 vol. J'utilise également l'édition latine de 1842, *Sacrosanctum Concilium Tridentinum juris pontificii constitutionibus...*
- 23.—*Concile oecuménique Vatican II. Constitutions, décrets, déclarations, messages*, Paris, ed. du Centurion, 1967.
- 24.—DAUMET (G.), *Inventaire de la Collection Tiran des Archives Nationales*, in *Bulletin Hispanique*, 1917, p. 189-199; 1918, p. 36-42 et 233-248; 1919, p. 218-230 et 282-295.
- 25.—DELPY (G.), *Bibliographie des sources français de Feijóo*, Paris, Hachette, 1936.
- 26.—*Dictionnaire de théologie catholique*, publié par E. Vacant, E. Mangenot et E. Amann, Paris, Letouzey et Ané, 1930-1950, 15 vol. en 30 tomes.
- 27.—*Dictionnaire historique* de Moréri, Paris, 1759, 10 vol.
- 28.—*Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1938 sq.
- 29.—*Dictionnaire de droit canonique*, publié sous la direction de A. Villien et E. Magnin, Paris, 1935-1965, 7 vol.
- 30.—*Dictionnaire historique ou biographie universelle* de Feller, 8<sup>e</sup> éd., Paris, 1836, 20 vol.
- 31.—*Dictionnaire des sciences ecclésiastiques*, Paris, 1822-1827, 29 vol.
- 32.—*Dictionnaire de biographie française* publié sous la direction de J. Balteau, M. Barroux et M. Prévost, Paris, Letouzey et Ané, 1933 sq., 11 vol. parus.
- 33.—DUPIN (L. E.), *Bibliothèque universelle des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1686-1704, 58 vol.
- 34.—*Enciclopedia italiana*, Rome, 1949, 35 vol. + index.
- 35.—*Enciclopedia Espasa Calpe*, Madrid, Espasa Calpe, 1958, 70 vol. + suppléments.
- 36.—*Encyclopédie des sciences religieuses*, publiée sous la direction de F. Lichtenberger, Paris, 1877-1882, 13 vol.
- 37.—GALLARDO (B. J.), *Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos*, Madrid, 1863-1889, 4 vol.
- 38.—GAMS, *Series episcoporum Ecclesiae catholicae quotquot innotuerunt a beato Petro apostolo*, Ratisbonne, 1873.
- 39.—GÓMEZ MOLLEDA, *Bibliografía histórica española (1950-1954)*, Madrid, C. S. I. C., 1955.
- 40.—GONZÁLEZ (F. A.), *Colección de cánones de la iglesia española*, Madrid, 1850, 5 vol.
- 41.—HATIN, *Bibliographie historique et critique de la presse périodique française*, Paris, Didot, 1866.
- 42.—HERRERO SALGADO (F.), *Aportación bibliográfica a la oratoria sagrada española*, Madrid, C. S. I. C., 1971. Compte rendu par R. Ricard dans le *Bulletin Hispanique* (1972, p. 253-254).

- 43.—*Indice general de los libros prohibidos, compuesto del indice último de los libros prohibidos y mandados expurgar hasta fin de diciembre de 1789... de los suplementos del mismo que alcanzan hasta 25 de agosto de 1805...*, Madrid, J. F. Palacios, 1844.
- 44.—LECERF, *Bibliothèque des auteurs de la congrégation de Saint-Maur*, La Haye, 1726.
- 45.—*Magnum bullarium romanum ab Leone Magno*, Lyon, 1673.
- 46.—MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Paris, Hubert Welter, 1903-1927, 53 vol.
- 47.—MIGNE, *Patrologia latina*, tomes 32 à 47 (St Augustin); 75 à 79 (Grégoire le Grand); 81 à 84 (Isidore de Séville); 85 et 86 (liturgie mozarabe); 96 (St Ildefonse); 130 (Isidore Mercator), etc....
- 48.—MIGNE, *Patrologia graeco-latina*.
- 49.—MIGNE, *Orateurs sacrés, Collection intégrale et universelle des orateurs sacrés du premier et du deuxième ordre*, Paris, 1844-1855, 99 vol.
- 50.—MIGNE, *Encyclopédie théologique*, Paris, 1845, tomes II et 12, *Dictionnaire des hérésies, des erreurs et des schismes, par Pluquet, suivi d'un Dictionnaire nouveau des jansénistes*.
- 51.—*Nouvelle biographie générale* publiée par F. Didot, Paris, 1852-1877, 46 vol.
- 52.—*Nouveau dictionnaire universel historique, critique et bibliographique* de Chaudon et Delandine, Lyon, 1804, 13 vol. Autre éd. par Prudhomme, 1810-1812, 21 vol.
- 53.—*Novísima recopilación de las leyes de España*, Madrid, 1805-1807, 3 vol.
- 54.—PALAU Y DULCET (A.), *Manuel del librero hispanoamericano*, 2.º éd., 19 vol. parus jusqu'en 1967.
- 55.—SANTIAGO VELA (G.), *Ensayo de una biblioteca iberoamericana de la orden de San Agustín*, Madrid, tome I, 1913; tome II, 1915; tome III, 1917.
- 56.—SEMPERE y GUARINOS (J.), *Ensayo de una biblioteca de los mejores escritores españoles del reinado de Carlos III*, Madrid, Imp. Real, 1785-1789, 6 vol.
- 57.—SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles-Paris, 1890-1932, II vol. Le tome 12 a été publié à Louvain en 1960.
- 58.—SOMMERVOGEL, *Table méthodique des Mémoires de trévoux*, 1864-1865, 3 vol.
- 59.—TASSIN, *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, Paris, 1770. Continué par Carl Von Lama dans sa *Bibliothèque des écrivains de la congrégation de Saint-Maur* (Munich, 1882).
- 60.—TOURON (A.), *Histoire des hommes illustres de l'ordre de saint Dominique*, Paris, 1743.
- 61.—VILLANUÑO (M.), *Summa maxima conciliorum Hispaniae*, Madrid, 1784-1785, 4 vol.
- 62.—WILLAERT (L.), *Bibliotheca janseniana belgica*, Paris-Namur, 1949-1951, 3 vol.

II.—OUVRAGES ANCIENS (ANTERIEURS AU XIX<sup>e</sup> SIECLE) D'AUTEUR ESPAGNOL OU PORTUGAIS

- 63.—ACUNHA (R.), *Commentarii in primam partem Decreti Gratianae*, 1629.
- 64.—AGUIRRE (J. SÁENZ DE), *Collectio conciliorum Hispaniae*, Rome, 1693-1694, 4 vol. Réédité à Madrid en 1753 en 6 vol.
- 65.—AGUIRRE (J. SÁENZ DE), *Defensio sancti Petri adversus declarationes cleri gallicani*, Salamanque, 1683.
- 66.—AGUIRRE (J. SÁENZ DE), *Auctoritas infallibilis et summa cathedrae S. Petri*, Salamanque, 1683.
- 67.—ALDRETE (B.), *Del origen y principio de la lengua castellana*, 1606.
- 68.—ALVAREZ GUERRERO (A.), *De jure ac potestate romani pontificis*, Cologne, 1586.
- 69.—AMAT (F.), *Tratado de la iglesia de Jesu-Christo*, Madrid, 1793, sq., 12 vol. Réédité en 1806.
- 70.—ANDRÉS (J.), *Origen, progresos y estado actual de toda literatura*, Madrid, 1784-1806.
- 71.—ARREDONDO (M), *Senatus consulta historiae illustrata*, Valladolid, 1729.
- 72.—BARBOSA (A.), *Repertorium juris civilis et canonici*, 1689.
- 73.—BERTRÁN (F.), *Colección de las cartas pastorales y edictos*, Madrid, 1783, 2 vol.
- 74.—CAMPOMANES, *Tratado de la regalía de la amortización, o sea el derecho real a nombrar los beneficios eclesiásticos de toda España y guarda de las iglesias vacantes*, Madrid, 1765.
- 75.—CAMPOMANES, *Juicio imparcial sobre letras en forma de breve que ha publicado la Curia romana, en que se intentan derogar ciertos edictos del serenísimo Sr. Infante-Duque de Parma y disputarle la soberanía temporal con este pretexto*, Madrid, 1768.
- 76.—CAÑADA (CONDE DE LA), *Instituciones prácticas de los juicios civiles así ordinarios como extraordinarios en todos sus trámites*, Madrid, 1794.
- 77.—CANO (MELCHOR), *Tratado de la victoria de sí mismo*, Valladolid, 1550.
- 78.—CARRANZA (B.), *Comentarios sobre el catecismo cristiano*, Anvers, 1558, éd. moderne, B.A.C., 1972, 2 vol.
- 79.—CARRANZA (B.), *Suma conciliorum*, Venise, 1546.
- 80.—CASCALES (FR.), *Cartas filológicas*, ed. *Clásicos Castellanos*, n.º 118, Madrid, 1941.
- 81.—CASTILLO DE SOTOMAYOR (J.), *De tertiis debitis catholicis et investitis regibus ex fructibus et rebus omnibus quae decimantur*, 1634.
- 82.—CENEDO, *Practicae quaestiones canonicae et civiles tam utriusque juris quam sacrarum litterarum*, 1614.
- 83.—CEVALLOS (J.), *Tractatus de cognitione per viam violentiae in causis ecclesiasticis et civilibus*, 1613.
- 84.—CLIMENT (J.), *Colección de las obras del Ilmo. Sr. D. Joseph Climent*, Madrid, Imprenta Real, 1788, 3 vol.

- 85.—DÍAZ DE VALDÉS (P.), *El padre de su pueblo, o medios para hacer temporalmente felices a los pueblos con el auxilio de los señores curas y párrocos*, Barcelone, 1806 (Nombresuses autres éd.)
- 86.—DOMÍNGUEZ VICENTE, *Ilustración y continuación de la curia philipica y corrección de las citas que en ella se hallan erradas*, Madrid, 1736.
- 87.—ESTEBAN DAOYZ, *Juris pontifici summa*, 1745.
- 88.—ESTELLA (D. DE), *Tratado de la vanidad del mundo*, Madrid, 1775.
- 89.—FABIÁN Y FUERO, *Catecismo para uso de los párrocos*, México, 1772.
- 90.—FEIJOO, *Cartas eruditas*, tome II (1745) J'utilise l'édition Ibarra, Madrid, 1770.
- 91.—FEIJOO, *Theatro crítico*, tome IV (1730), discours n.º 14. J'utilise l'édition moderne du tome 52 des *Clásicos Castellanos*.
- 92.—FLÓREZ (E.), *España sagrada o theatro geográfico-histórico de la iglesia de España*, Madrid, 1747-1770, 29 vol.
- 93.—GARCÍA DE LOAISA, *Collectio conciliorum Hispaniae*, Madrid, 1593.
- 94.—HERVÁS Y PANDURO, *Revolución religiosa y civil de los franceses*. Ce livre est aussi connu sous le titre *Causas de la Revolución de Francia en el año 1789 y medios de que se han valido los enemigos de la iglesia y del Estado*. Il en parut une édition unique avec deux titres différents selon les exemplaires et deux dates distinctes (1803 et 1807). J'utilise l'édition moderne, Madrid, Atlas, 1943.
- 95.—INGUANZO Y RIBERO (P.), *El dominio sagrado de la Iglesia en sus bienes temporales*, Salamanque, 1820-1823, 2 vol.
- 96.—INGUANZO Y RIBERO (P.), *Discurso sobre la confirmación de los obispos*, Cadix, 1813.
- 97.—JESÚS MARÍA (J. DE), *Epistolario espiritual para personas de diferentes estados*, Uclés, 1615 et 1623.
- 98.—JOVELLANOS (G. M. DE), *Obras*, édition B.A.E., tomes 46-50-85-86 et 87.
- 99.—JOVELLANOS (G. M. DE), *Reglamento para el Colegio de Calatrava*, éd. critique de J. Caso González, Gijón, 1964.
- 100.—JOVELLANOS (G. M. DE), *Diarios*, éd. Angel del Río, Oviedo, I.D.E.A., 1953-1955, 3 vol. L'édition la plus courante est celle de la B.A.E. (tomes 85 et 86).
- 101.—LARREA (J. B.), *Allegationes fiscalium*, 1645.
- 102.—LEDESMA (J.), *Sobre el conocimiento de los artículos de inmunidad y posesión inmemorial*, Madrid, 1768.
- 103.—LEÓN (LUIS DE), *Obras propias y traducciones*, Valencia, 1761 et 1785, J'utilise l'édition moderne de la B.A.C. (n. 3).
- 104.—LEÓN (LUIS DE), *Los nombres de Cristo*, prólogo de Vicente Blasco, Valencia, 1770.
- 105.—LÓPEZ DE SEDANO (J. J.), *Parnaso español. Colección de poesías escogidas de los más célebres poetas castellanos*, Madrid, 1768-1778, 9 tomes en 5 vol.
- 106.—LORENZANA (FR.), *Cartas pastorales y edictos*, México, J. A. de Hoggal, 1770.

- 107.—LORENZANA (FR.), *Colección de las pastorales y cartas*, Madrid, Ibarra, 1779.
- 108.—LORENZANA (FR.), *Cartas, edictos y otras obras sueltas*, Toledo, 1786.
- 109.—LORENZANA (FR.), *Carta al SS Padre Clemente XIV para felicitarle su exaltación al trono pontificio*, 1772?
- 110.—LORENZANA (FR.), *Exhortación al uso del castellano en la enseñanza catequética y en el trato social*, Mexico, 1769.
- 111.—LORENZANA (FR.), éditeur de:  
*Concilios provinciales primero y segundo celebrados en México en los años 1555 y 1565*, Mexico, 1769.
- 112.—LORENZANA (FR.), *Historia de la Nueva España escrita por el esclarecido conquistador Hernán Cortés, aumentada con otros documentos y notas*, Mexico, 1770. Edition moderne, New York, 1828.
- 113.—LORENZANA (FR.), *Concilium mexicanum provinciale III (1585)*, Mexico, 1770, 2 vol.
- 114.—LORENZANA (FR.), *Breviarium gothicum secundum regulam beatissimi Isidori, jussu cardinalis Ximenii de Cisneros prius editum*, Madrid, Ibarra, 1775.
- 115.—LORENZANA (FR.), *SS PP toletanorum quotquot extant opera*, Madrid, Ibarra, 1782-1783, 3 vol.
- 116.—LORENZANA (FR.), *Missæ gothica seu mozarabica et officium itidem gothicum diligenter ac dilucide explanata*, Angelopolis, 1770. Edition moderne aux tomes 85 et 86 de la *Patrologia latina*.
- 117.—LORENZANA (FR.), *Catecismo y suma de la doctrina cristiana con declaración de ella, ordenado y aprobado por el II concilio provincial mexicano*, Mexico, 1771.
- 118.—MARTÍ Y VILLAMAYOR, *Defensa de la autoridad real en las personas eclesiásticas*, 1646.
- 119.—MASEI (J.), *Concordia entre la quietud y la fatiga de la oración, propuesta por el P. Señeri, y vida del venerable P. Señeri*, Madrid, 1710.
- 120.—MURIEL (ANDRÉS), *Historia de Carlos IV*, Madrid, 1959, B. A. E., tomes 64 et 65.
- 121.—NIPHO (F. M.), *Cartas importantes del papa Clemente XIV*, Madrid, 1780.
- 122.—PACIANO (SAN), *Obras*, traducidas por V. Noguera, 1780.
- 123.—PATIÑO (J.), *Propugnáculo histórico-canónico-legal que descubre los fondos de la más preciosa piedra de la corona de España*, Madrid, 1736.
- 124.—PERALTA (N.), *Tractatus regularium*, 1644.
- 125.—PEREYRA (A.), *Demonstração theológica, canónica e histórica do direito dos metropolitanos de Portugal para confirmarem e mandarem sagrar os bispos suffraganeos nomeados por sua magestade; e o direito dos bispos de cada provincia para confirmarem e sagrarem os seus respectivos metropolitanos, tambem nomeados por sua magestade, ainda fora de caso de rotura com a corte de Roma*, Lisboa, 1769.
- 126.—PEREYRA (A.), *Tentativa theológica, em que se pretende mostrar que impedido o recurso a Sé apostolica se devolve aos senhores bispos a facultade de dispensar nos impedimentos públicos do matrimonio e*

- de prover espiritualmente em todos os mais cazos reservados ao papa, as vezes que assim o pedir a pública e urgente necessidade dos súbditos, Lisboa, 1766, 2 vol.
- 127.—PÉREZ (J.), *Directorio de sacerdotes*, Madrid, 1733.
- 128.—PIQUER (DOCTOR A.), *Discurso sobre la aplicación de la filosofía a los asuntos de religión para la juventud española*, Madrid, Ibarra, 1757.
- 129.—PIQUER (DOCTOR A.), *Lógica*, Madrid, 1771.
- 130.—PONZ (A.), *Viaje de España*, Madrid, 1772-1794, 18 vol.
- 131.—PUEYO Y BARRAYUSO (S.), *Instituciones canónicas*, Madrid, 1784, 2 vol.
- 132.—QUIÑONES (FR.), *Breviarium romanum ex sacra potissimum scriptura et probatis historiis nuper confectum*, Rome, 1535.
- 133.—RAMÍREZ, *De manu regia*, 1643.
- 134.—RIPOLL (A.), *Tractat de potestat secular en eclesiástica*, 1656.
- 135.—RODRÍGUEZ DE ARELLANO, *Doctrina de los expulsos extinguidos. Pastoral que, obedeciendo al rey, dirigía a su diócesis...* Madrid, 1768.
- 136.—RODRÍGUEZ DE ARELLANO, *Pastorales, edictos, pláticas*, Madrid, 1775-1779, 7 vol.
- 137.—RODRÍGUEZ DE ARELLANO, *Carta pastoral acerca de la expulsión de los jesuitas*, Madrid, 1767.
- 138.—RODRÍGUEZ DE MOHEDANO (R. Y P.), *Historia literaria de España...*, Madrid, 1766-1791, II vol.
- 139.—SALCEDO GONZÁLEZ (P.), *De lege politica eis que naturali executione et obligatione tam inter laicos quam inter ecclesiasticos*, 1642.
- 140.—SALGADO SOMOZA (F.), *Tractatus de regia protectione vi oppressorum appellatum a causis et iudicibus ecclesiasticis*, 1626 (nombreuses rééditions).
- 141.—SALGADO SOMOZA (F.), *Tractatus de supplicatione ad Sanctissimum a litteris et bullis apostolicis nequam et importune impetratis in perniciem reipublicae aut regis aut tertii praejudicium et earum retentione in senatu*, 1639.
- 142.—SANTANDER (P. DE), *Apuntaciones para la apología formal de la conducta religiosa y política del Ilm. Fr. Miguel Suárez de Santander. Respuesta de este ilustre prelado a otra muy irreverente y calumniosa que escribió e imprimió en Madrid en el año de 1815 el P. Fr. Manuel Martínez, Mercedario Calzado*, s. l., 1817.
- 143.—SEQUEIROS (F. DE), *Eurythmia pontificalis adversus euroclydam cleri gallicani declarationem*, Madrid, 1683.
- 144.—SESSÉ (J.), *Decisionum sacri senatus regii regni aragonum et curiae domini aragonum, causarum civilium et criminalium*, 1611 et 1615, 2 vol.
- 145.—SOLÓRZANO PEREIRA, *De jure indiarum disputationes*, 1629 et 1639, 2 vol.
- 146.—SUÁREZ DE MOLINA (pseudonyme de J. FERNANDEZ DE ROJAS), *El páxaro en la liga. Epístola gratulatoria al traductor de la Liga de la teología moderna con la filosofía*, Madrid, 1798.

- 147.—TIRSO GONZÁLEZ, *De infallibilitate romani pontificis contra recentes hujus infallibilitatis impugnatores tractatus theologicus*, Rome, 1689.
- 148.—TORREBLANCA (F.), *Epitome delictorum in quibus aperta vel occulta invocatio daemonis intervenit*, 1618.
- 149.—TORREBLANCA (F.), *Jus spiritualium practicabilium*, 1635.
- 150.—TORRES AMAT, *Vida del Ilmo. Sr. D. Félix Amat*, Madrid, 1835.
- 151.—TORRES AMAT, *Apéndice a la Vida del Ilmo. Sr. D. Félix Amat, que contiene las notas y opúsculos inéditos que en ella se citan y algunos otros documentos relativos a dicha vida*, Madrid, 1838.
- 152.—TORRES AMAT, *Memorias para ayudar a formar un diccionario crítico de los escritores catalanes*, Barcelone, 1836.
- 153.—VALDÉS (J. DE), *Diálogo de doctrina christiana*, 1529, Alcalá de Henares.
- 154.—VALDÉS (A. DE), *Diálogo de Mercurio y Carón, Clásicos Castellanos*, tome 96.
- 155.—VALLADARES Y SOTOMAYOR (A.), *Semanario erudito*, Madrid, 1788-1791.
- 156.—VERNEY (L. A.), dit. EL BARBADINHO, *Verdadero método de estudiar para ser útil a la república y a la iglesia, proporcionado al estilo y necesidad de Portugal, expuesto en varias cartas en idioma portugués por el R.P. Barbadiño, traducido al castellano por D. Joseph Maymo y Ribes*, Madrid, Ibarra, 1760, 4 vol. Publié d'abord a Lisbonne en 1746. Edition moderne par A. Salgado, Lisbonne, 1950.
- 157.—VILLANUEVA (J. L.), *Cartas eclesiásticas al Dr. D. Guillermo Díaz Luzeredi en defensa de las leyes que autorizan ahora al pueblo para que lea en su lengua la Sagrada Escritura*, Madrid, Imprenta Real, 1794.
- 158.—VILLANUEVA (J. L.), *De la lección de la Sagrada Escritura en lengua vulgar*, Valencia, 1770.
- 159.—VILLANUEVA (J. L.), *Recomendación de la lectura de la Biblia en lengua vulgar*, Valencia, 1791 et Londres, 1827.
- 160.—VILLANUEVA (J. L.), *Vida literaria...* Londres, 1825, 2 vol.
- 161.—VILLANUEVA (J. L.), *El Kempis de los literatos*, Madrid, 1807.
- 162.—VILLANUEVA (J. L.), *Las angélicas fuentes o el tomista en las cortes*, Madrid, 1849.
- 163.—VILLANUEVA (J. L.), *Año cristiano de España*, Madrid, 1791-1829, 19 vol.
- 164.—VILLANUEVA (J. L.), *Catecismo de estado según los principios de la religión*, Madrid, 1793.
- 165.—VILLANUEVA (J. L.), *El jansenismo dedicado al filósofo rancio*, Cadix, 1811.
- 166.—VILLANUEVA (J. L.), *Juicio de la obra titulada Concordato de Méjico con Roma*, Londres, 1827.
- 167.—VILLANUEVA (J. L.), *De la obligación de decir misa con circunspección y pausa*, Madrid, 1788.
- 168.—VILLANUEVA (J. L.), *Mi viaje a las Cortes*, Madrid, 1810.
- 169.—VITORIA (FR. DE), *Obras*, édition B.A.C., n.º 198.

- 170.—VIVES (L.), *Opera omnia*, Valence, 1782-1790.
- 171.—VIVES (L.), *Diálogos*, Valence, 1788, traduits par Cristobal Corot y Peris.
- 172.—VIVES (L.), *Tratado del socorro de los pobres*, Valence, 1781.
- 173.—VIVES (L.), *De disciplinis*, Naples, 1764.
- 174.—VIVES (L.), *De causis corruptarum libri IV et De corrupta rhetorica et de ratione dicendi libri III*, in *Opera omnia*.
- 175.—ZAMORA (FRAY B. A. DE), *Gramática griega filosófica, según el sistema del Brocense, con las principales reglas en verso castellano*, Madrid, Pérez de Soto, 1771. Rééditée à Madrid en 1772 par A. Sancha.
- 176.—ZEBALLOS (F. DE), *La falsa filosofía, o el ateísmo, déísmo, materialismo y demás nuevas sectas convencidas de crimen de estado contra los soberanos y sus regalías, contra los magistrados y potestades legítimas*, Madrid, 1775-1776, 6 vol.

### III.—OUVRAGES ANCIENS D'AUTEUR ETRANGER OU ANONYMES

- 177.—ALEXANDRE (N.), souvent appelé en Espagne Natal ALEJANDRO, *Dissertationum ecclesiasticarum trias*, Paris, 1678. L'édition de C. Roncaglia fut seule autorisée par l'Inquisition.
- 178.—ALEXANDRE (N.), *Selecta historiae ecclesiasticae capita, et in loca ejusdem insignia dissertationes historicae, chronologicae et dogmaticae*, Paris, 1676-1686, 26 vol.
- 179.—ALEXANDRE (N.), *Selecta historiae Veteris Testamenti capita*, Paris, 1686, 6 vol. Edition corrigée, 1699, 8 vol.
- 180.—ALEXANDRE (N.), *Theologia dogmatica et moralis secundum ordinem catechismi concilii tridentini*, Paris, 1694, 10 vol.
- 181.—ALEXANDRE (N.), *Expositio litteralis et moralis sancti evangelii secundum quatuor evangelistas*, Paris, 1702.
- 182.—ANONYME, *Ensayo histórico sobre los privilegios de los regulares*, Venise, 1769.
- 183.—ANONYME, *De l'injuste accusation de jansénisme. Plainte à M. Habert, docteur en théologie de la maison de Sorbonne, à l'occasion des Défenses de l'auteur de la Théologie du séminaire de Châlons, contre un libelle intitulé Dénonciation de la Théologie de M. Habert, adressée à S.E. M. le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, et à M. l'évêque de Châlons sur Marne*, 1712.
- 184.—ARNAULD (A.), *Sur la lecture de l'Esriture Sainte*, 1680.
- 185.—ARNAULD (A.), *Défense des versions de l'Esriture Sainte et des offi-ces de l'église en langue vulgaire*, 1688.
- 186.—ARNAULD (A.), *Correspondance avec Descartes*, publiée par G. Lewis, Paris, Vrin, 1953.
- 188.—ARNAULD (A.), *Correspondance avec Leibnitz*, publiée par G. Le Roy, Paris, Vrin, 1970.

- 189.—ARNAULD (A.), *La perpétuité de la foi touchant l'Eucharistie*, Paris, 1682, 6 vol.
- 190.—ARNAULD (A.), *Lógica admirable o arte de pensar*, trad. por Miguel Joseph Fernández, Madrid, 1759.
- 191.—ARNAULD (A.), *Oeuvres de Messire Antoine Arnauld*, publiées par Hautefage, Dupac de Bellegarde et Larrière, Paris-Lausanne, 1775-1783, 43 vol. Se reporter notamment aux *Réflexion sur l'éloquence des prédicateurs* et à l'ouvrage de 1686, *Phantosme du Jansénisme ou justification des prétendus jansénistes*.
- 192.—AUBERT (MADAME). *Les charmes de la société du chrétien*, Paris, 1730.
- 193.—BARTHEL (G.), *De jure reformandi antiquo et novo*, Wurtzbourg, 1744.
- 194.—BERARDI, *Gratiani canones genuini ab apocryphis discreti, corrupti, ad emendatorum codicum fidem exacti*, Turin, 1752-1757, 4 vol. (Autre éd., Madrid, 1783).
- 195.—BERARDI, *Commentaria in jus ecclesiasticum universum*, Turin, 1766, 4 vol. et Madrid, Sancha, 1780.
- 196.—BERARDI, *Institutiones juris ecclesiastici*, Turin, 1769, 4 vol.
- 197.—BERGIER (N. S.), *Le déisme réfuté par lui-même*, Paris, 1765.
- 198.—BERGIER (N. S.), *Traité historique et dogmatique de la vraie religion*, Paris, 1780, 12 vol.
- 199.—BERGIER (N. S.), *La certitude des preuves du christianisme*, Paris, 1767, 2 vol.
- 200.—BERGIER (N. S.), *Dictionnaire théologique*, Paris, 1788, 3 vol.
- 201.—BERGIER (N. S.), *Apologie de la religion chrétienne*, 1769.
- 202.—BERGIER (N. S.), *Examen du matérialisme*, 1771.
- 203.—BERRUYER (J.), *Histoire du peuple de Dieu*, Paris, 1728-1758, 14 vol.
- 204.—BERTI (G. L.), *Ecclesiasticae historiae breviarium*, Pise, 1760.
- 205.—BERTI (G. L.), *Historia ecclesiastica sive disertationes historicae*, Florence, 1753.
- 206.—BERTI (G. L.), *De theologicis disciplinis*, Rome, 1739-1745, 8 vol.
- 207.—BERTI (G. L.), *Augustinianum systema de gratia ab iniqua baianismi et jansenismi erroris insimulatione vindictum*, 1747.
- 208.—BERULLE, *Oeuvres*, ed. Migne, Paris, 1856.
- 209.—BERULLE, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, Paris, 1623.
- 210.—BESOIGNE (J.), *Histoire de l'abbaye de Port-Royal*, Cologne, 1752-1753, 6 vol.
- 211.—BESOIGNE (J.), *Catéchisme sur l'Eglise pour les temps de trouble*, 1737.
- 212.—BESOIGNE (J.), *Vie des quatre évêques engagés dans la cause de Port-Royal, M. d'Alet, M. d'Angers, M. de Beauvais, M. de Pamiers*, 1756, 2 vol.
- 213.—BESOMBES (J.), *Moralis christiana ex scriptura sacra*, Madrid, Sancha, 1774, 4 vol.
- 214.—BOILEAU (J.), *De antiquo jure presbyterorum*, 1670.
- 215.—BOILEAU (J.), *Historia flagellantium*, 1700 et *Histoire des flagellants*, Amsterdam, 1723.
- 216.—BOILEAU (J.), *Historia confesionis auricularis*, Paris, 1683.

- 217.—BOILEAU (J.), *De antiquis et majoribus episcoporum causis*, 1678.
- 218.—BONAL (F.), *Le chrétien du temps*, 1655.
- 219.—BONOLA (R.), *La liga de la teología moderna con la filosofía en daño de la Iglesia de Jesucristo escrita en idioma italiano por el abate Bonola en 1789*, Madrid, 1798.
- 220.—BOULLIER (D. R.), *Lettres sur les vrais principes de la religion... On y joint une Défense des Pensées de Pascal contre les critiques de M. de Voltaire et trois lettres relatives à la philosophie de ce poète*, Amsterdam, 1741, 2 vol.
- 221.—BRUNET, *Histoire du droit canonique et du gouvernement de l'Eglise*, 1720.
- 222.—BUSEMBAUM (H.), *Medulla theologiae moralis*, Munster, 1645. (Quarante éditions environ en un siècle).
- 223.—BUZI (G. M.), *Abrégé du De theologicis disciplinis de Berti*, Valence, 1770.
- 224.—CALMEL (J. J.), *Méthode facile pour être heureux en cette vie et assurer son bonheur éternel*, Paris, 1727.
- 225.—CALMET (A.), *Commentarius litteralis in omnes libros Veteris et Novi Testamenti*, Venise, 1754-1756, 10 vol., et *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, Paris, 1707-1716, 26 vol.
- 226.—CALMET (A.), *La Bible en latin et en français avec un commentaire littéral et critique*, Paris, 1707-1716, 23 vol (Nombreuses éditions: 1714-1720, 26 vol.; 1724, 9 vol., etc...)
- 227.—CALMET (A.), *Histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament et des juifs*, Paris, 1737, 4 vol.
- 228.—CALMET (A.), *Dictionnaire historique et critique de la Bible*, Paris 1730, 4 vol.
- 229.—CALMET (A.), *Histoire universelle sacrée et profane*, Strasbourg, 1735-1771, 17 vol.
- 230.—CARACCIOLI, *Compendium tomi secundi F. Suárez in tertiam partem D. Thomae*, Lyon, 1683.
- 231.—CARACCIOLI, *Aurelii Augustini confessionum flores*, Naples, 1618.
- 232.—CARACCIOLI (L. A.), *La religion de l'honnête homme*, Paris, 1766.
- 233.—CARACCIOLI (L. A.), *La jouissance de soi-même*, Utrecht, 1759.
- 234.—CARACCIOLI (L. A.), *Jésus-Christ par sa tolérance modèle des législateurs*, Paris, 1785.
- 236.—*Catechismus ex decreto concilii tridentini ad parrochos*, dit *Catéchisme de Pie V* (1566).
- 237.—CEILLIER (DOM R.), *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques qui contient leur vie, le catalogue, la critique de leurs ouvrages*, Paris, 1729-1763, 23 vol.
- 238.—CEILLIER (DOM R.), *Apologie de la morale des Pères de l'Eglise*, Paris, 1718.
- 239.—CHANTRE (J.), *De infallibilitate romani pontificis*, 12° éd., 1790.
- 240.—CHARDON (CH.), *Histoire des sacrements ou de la manière dont ils ont été célébrés et administrés dans l'Eglise*, Paris, 1745, 6 vol.

- 241.—CLEMENT (ABBÉ), *Journal de correspondances et de voyages pour la paix de l'Église*, Paris, 1802, 3 vol.
- 242.—COLBERT (CH. J.), *Instructions générales en forme de catéchisme composées par Pouget à la demande de Mgr. Colbert (1702)*. Publiées en espagnol dans la traduction de M. de Villegas Pignatelli. C'est le fameux *Catéchisme de Montpellier*.
- 243.—CONCINA (D.), *Theologia christiana dogmatico-moral*, trad. por J. Sánchez de la Parra, Madrid, 1770, 2 vol.
- 244.—CUNIGLIATI (F.), *Universae theologiae moralis accurata complexio instituentis candidatis accomodata*, Madrid, 4.<sup>o</sup> ed., 1768.
- 245.—DOMAT (J.), *Les Loix civiles dans leur ordre naturel*, Paris, 1689-1694, 3 vol.
- 246.—DORSANNE (A.), *Journal contenant tout ce qui s'est passé en France et à Rome dans l'affaire de la Constitution Unigenitus*, Rome, 1753, 2 vol.
- 247.—DOUJAT (J.), *Praenotionum canonicarum libri V*, Paris, 1687.
- 248.—DOUJAT (J.), *De Petri de Marca moribus et rebus gestis oratio*, 1664.
- 249.—DOUJAT (J.), *Specimen juris ecclesiastici apud gallos uso recepti*, 1671, 2 vol.
- 250.—DOUJAT (J.), *Histoire du droit canonique*, 1677.
- 251.—DUGUET (J. J.), *Institution d'un prince*, Leyde, 1739 et Londres, 1750.
- 252.—DUGUET (J. J.), *Explication du mystère de la passion de Jésus-Christ*, Paris, 1728-1729.
- 253.—DUGUET (J.), *Réfutation du système de M. Nicole touchant la grâce universelle, écrite avec Dom Hilarion*, Paris, 1716.
- 254.—DUGUET (J. J.), *Conférences ecclésiastiques ou dissertations sur les auteurs, les conciles et la discipline des premiers siècles*, Cologne, 1742.
- 255.—DUGUET (J. J.), *Règles pour l'intelligence des saintes écritures*, Paris, 1716.
- 256.—DUGUET (J. J.), *Traité des devoirs d'un évêque*, Caen, 1710.
- 257.—DUGUET (J. J.), *Lettres sur divers sujets de morale et de piété*, 1708-1753, 10 vol.
- 258.—DU HAMEL (J. B.), *Biblia sacra vulgatae editionis... cum selectis ex optimis quibusque interpretibus notis, prolegomenis, novis tabulis chronologicis...* Paris, 1706 (Autres éditions, Madrid, 1767 et 1780).
- 259.—DU HAMEL (J. B.), *De consensu veteris et novae philosophiae*, Paris, 1663.
- 260.—DU HAMEL (J. B.), *Philosophia vetus et nova ad usum scholae accommodata*, Paris, 1678, 4 vol. (Autres éditions, 1681, 1700, etc...)
- 261.—DU HAMEL (J. B.), *Theologia speculatrix et practica*, 1691.
- 262.—DU HAMEL (J. B.), *Institutiones biblicae, seu scripturae sacrae prolegomena*, Paris, 1698.
- 263.—DUPIN (L. E.), *Traité des excommunications*, Paris, 1715.
- 264.—DUPIN (L. E.), *De la puissance ecclésiastique et temporelle*, Paris, 1707.

- 265.—DUPIN (L. E.), *De antiqua ecclesiae disciplina dissertationes historicae*, Paris, 1686.
- 266.—DUPIN (L. E.), *Défense de la monarchie de Sicile contre les entreprises de la Cour de Rome*, Amsterdam, 1716.
- 267.—DU PREAUX (ABBÉ), *Le chrétien parfait honnête homme ou l'art d'allier la piété avec la politesse et les autres devoirs de la vie civile*, Paris, 1750.
- 268.—DURAND DE MAILLANE, *Les libertés de l'église gallicane prouvées et commentées*, Lyon, 1771, 5 vol.
- 269.—DURAND DE MAILLANE, *Dictionnaire de droit canonique*, Avignon, 1761, 2 vol.
- 270.—DUVAL, *Libelli de ecclesiastica et politica potestate elenchus, pro suprema romani pontificis in ecclesiam autoritate*, Paris, 1612.
- 271.—FEBRONIUS (J. N. DE HONTHEIM), *De statu praesenti ecclesiae et legitima potestate romani pontificis*, Francfort, 1763.
- 272.—FITZ-JAMES, *Catecismo...*, Madrid, Sancha, 1781.
- 273.—FLEURY (CL.), *Histoire ecclésiastique*, Paris, 1691-1740, 30 vol.
- 274.—FLEURY (CL.), *Oeuvres*, Paris, 1844, 2 vol. (Contient les *Discours sur l'Histoire ecclésiastique*, *Les moeurs des chrétiens* et le *Traité du choix et de la méthode des études*).
- 275.—FLEURY (CL.), *Institutions du droit ecclésiastique*, Paris, 1677.
- 276.—FLEURY (CL.), *Opuscules*, Nîmes, 1750, 5 vol.
- 277.—FLEURY (CL.), *Catéchisme historique*, 1683. Publié à Madrid en 1793 dans une traduction de Fr. Juan Interián de Ayala. La première traduction espagnole, due à Carlos Velbeder, parut à Paris chez P. Vitte en 1717 et fut rééditée en 1734. Sancha publica deux autres éditions madrilènes, en 1773 et 1776 (2 vol. chacune).
- 278.—FLEURY (CL.), *Tratado sobre los estudios*, Madrid, 1717.
- 279.—FLEURY (CL.), *Discours sur les libertés de l'église gallicane*, 1724.
- 280.—FLEURY (CL.), *Costumbres de los israelitas... traducidas en el idioma castellano por D. Juan Bautista Josef de Barry*, Paris, P. Witte, 1734. Manuel Martínez Pingarrón publica une autre traduction de cet ouvrage en 1769 (Barcelone, Tomás Piferrer), en même temps que *Las costumbres de los christianos*.
- 281.—FORMEY, *L'anti-Emile*, Berlin, 1763.
- 282.—GAZZANICA (P. M.), *Praelectiones theologicae*, Vienne, 1763-1765.
- 283.—GAZZANICA (P. M.), *Theologia polemica*, Vienne, 1778-1779.
- 284.—GENET (F.), *Théologie morale, ou solution des cas de conscience selon l'Ecriture Sainte, les canons et les Saints Pères*, Paris, 1682-1683, 7 vol. (Nombreuses autres éditions. La meilleure est celle de 1715).
- 285.—GIBERT (J. P.), *Corpus juris canonici*, Genève, 1736, 3 vol.
- 286.—GIOVANNI (G. DI), *Storia de seminari chiericali*. Traduction espagnole par B. A. de Zamora: *Historia de los seminarios conciliares*.
- 287.—GIOVANNI (G. DI), *Tractatus de divinis officiis*, 1736.
- 288.—GIOVANNI (G. DI), *Codex diplomaticus Siciliae*, 1743.
- 289.—GIOVANNI (G. DI), *L'ebraismo in Sicilia*, 1748.

- 290.—GODIN (A.), *Principia philosophiae aristotelicae ad mentem divini Thomae Aquinatis*, La traduction française parut en 1864
- 291.—GOURLIN (P. S.), *Instruction pastorale de M. l'évêque de Soissons*, Soissons, 1759.
- 292.—GOURLIN (P. S.), *Tractatus theologicus de gratia*, s. 1., 1781, 2 vol.
- 293.—HERICOURT DU VATIER (L. de), *Les lois ecclésiastiques de France dans leur ordre naturel, et une analyse des livres du droit canonique, conférés avec les usages de l'église gallicane*, Paris, 1719) (Autres éditions en 1721, 1729, 1743, 1756, 1771, etc...)
- 294.—HERICOURT DU VATIER (L. DE), *Ancienne et nouvelle discipline de l'église touchant les bénéfices et les bénéficiers, extraite de la Discipline du P. Thomassin, avec des observations sur les libertés de l'église gallicane*, Paris, 1717
- 295.—HUET (P. D.), *Demonstratio evangelica*, Paris, 1679.
- 296.—*Imitación de Jesuchristo*, Madrid, 1776; Valladolid, 1789, etc...
- 297.—JACQUIER (F.), *Institutiones philophicae ad studia theologica potissimum accomodata*, Rome, 1757, 6 vol. Traduites en espagnol par Santos Díez González, Madrid, 1787-1788, 6 vol.
- 298.—JANSENIUS, *Augustinus*, Louvain, 1640.
- 299.—JUENIN (G.), *Institutiones theologicae ad usum seminariorum*, Lyon, 1696, 4 vol, et Paris, 1700, 7 vol.
- 300.—JUENIN (G.), *Commentarius historicus et dogmaticus de sacramentis*, Lyon, 1696, 2 vol.
- 301.—KANT, *Pensées successives sur la théodicée et la religion*, traduction du P. Festugière, Paris, 1931.
- 302.—KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, traduction de J. Gibelin, Paris, 1943.
- 303.—LABBÉ (PH.), *Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta*, Venise, 1728-1732, 17 vol.
- 304.—LA BRUYÈRE, *Les Caractères*, chapitre *De la chaire*. J'utilise l'édition de la Pléiade, Paris, 1951.
- 305.—LACKICS (J. S.), *Praecognita juris ecclesiastici universi opera, editio prima hispana*, Valence, 1788.
- 306.—LADVOCAT (J. B.), *Entretiens sur le nouveau système de morale et de physique*, Paris, 1721.
- 307.—LADVOCAT (J. B.), *Tractatus de conciliis in genere*, Caen, 1769.
- 308.—LADVOCAT (J. B.), *Dictionnaire historique portatif contenant l'histoire des patriarches, des princes hébreux*, Paris, 1752, 2 vol.
- 309.—LAMBERT (J.), *Manière de bien instruire les pauvres et en particulier les gens de la campagne*, 1716.
- 310.—LAMOURETTE (ABBÉ). *Las delicias de la religión o el poder del Evangelio para hacernos felices*, Madrid, 1796.
- 311.—LAMY (B.), *Apparatus biblicus sive manuductio ad sacram scripturatum clarius, tum facilius intelligendam*, 1687. La traduction française de 1773: *Apparat de la Bible, ou introduction à la lecture de l'Écriture Sainte, traduit du latin par l'abbé de Bellegarde*, Lyon, 1773.

- 312.—LAMY (B.), *Démonstration ou preuves évidentes de la vérité et de la sainteté de la morale chrétienne*, 1688, 2 vol.
- 313.—LAMY (B.), *Harmonia sive concordia quatuor evangelistarum*, 1689.
- 314.—LAMY (B.), *La rhétorique ou l'art de parler*, Paris, 1675. J'utilise l'édition de 1757.
- 315.—LANCELOT ET LEMAISTRE DE SACY, *Le jardin des racines grecques mises en vers français*, Paris, 1657.
- 316.—LANCELOT ET LEMAISTRE DE SACY, *Nouvelle méthode pour apprendre facilement la langue latine*, Paris, 1644.
- 317.—LE CZINSKI (S.), *Oeuvres du philosophe bienfaisant*, Paris, 1763, tome III, *Le philosophe chrétien*.
- 318.—LE GROS (N.), *Du renversement des libertés de l'église gallicane dans l'affaire de la constitution Unigenitus*, 1716.
- 319.—LE MAÎTRE DE CLAVILLE, *Traité du vrai mérite*, Paris, 1734.
- 320.—LE NOBLE (E.), *L'esprit de Gerson ou instructions catholiques touchant le Saint-Siège*, 1692.
- 321.—LE PLAT (JOSSE), *Dissertation contre l'autorité des règles de l'Index*, 1783.
- 322.—LE PLAT (JOSSE), *Dissertatio canonica de sponsalibus et matrimoniorum impedimentis*. Louvain, 1783.
- 323.—LE PLAT (JOSSE), *Monumentorum ad historiam concilii tridentini implissima collectio*, Louvain, 1781-1787, 7 vol.
- 324.—LE PLAT (JOSSE), éd. Van Espen, *Commentarius in decretum Gratiani*, 1772, 2 vol.
- 325.—LE PLAT (JOSSE), éd. Fleury *In historiam ecclesiasticam dissertationes*, 1780, 2 vol.
- 326.—LE PLAT (JOSSE), *Lettre d'un théologien canoniste à N.S.P. le pape au sujet de la bulle Auctorem Fidei*, Bruxelles, 1796.
- 327.—LE TOURNEUX (N.), *Le bréviaire romain suivant la réformation du saint concile de Trente*, Paris, 1688, 4 vol.
- 328.—LE TOURNEUX (N.), *L'année chrétienne, ou les messes des dimanches, fériés et fêtes de toute l'année en latin et en français avec l'explication des Epîtres et des Evangiles et un abrégé de la vie des saints dont on fait l'office*, Paris, Josset, 1683-1701, 13 vol.
- 329.—LE TOURNEUX (N.), *Instructions chrétiennes sur le sacrement du mariage et sur les cérémonies avec lesquelles l'église l'administre*, Paris, Josset, 1686. Ouvrage traduit en espagnol par la comtesse de Montijo et publié à Barcelone par B. Plá (1774?).
- 330.—LE VAYER (R.), *Droits des souverains touchant l'administration de l'église*, 1754.
- 331.—LE VAYER (R.), *De l'autorité du roi*, 1751.
- 332.—MABILLON, *De cursu gallico*, Rouen, 1732.
- 333.—MABILLON, *Annales ordinis S. Benedicti*, Paris, 1713-1739, 6 vol.
- 334.—MABILLON, *De liturgia gallicana libri III*, Paris, 1685.
- 335.—MABILLON, *Acta sanctorum ordinis S. Benedictini*, Paris, 1668-1702, 9 vol.
- 336.—MABILLON, *Museum italicum*, Paris, 1687, 2 vol.

- 337.—MABILLON, *De re diplomatica*, Paris, 1681.
- 338.—MABILLON, *Ouvrages posthumes*, Paris, 1724, 3 vol.
- 339.—MABILLON, *Tratado de los estudios monásticos*, trad. por un monje español de la congregación de San Benito de Valladolid, Madrid, Mateo Blanco, 1715. Autre édition, par Blas Román, 1779, 2 vol.
- 340.—MACQUER, *Abrégé chronologique de l'histoire ecclésiastique*, 1768.
- 341.—MAIMBOURG (L.), *Histoire du pontificat de Grégoire le grand*, Paris, 1686.
- 342.—MAIMBOURG (L.), *Traité historique de l'établissement des prérogatives de l'église de Rome et de ses évêques*, Paris, 1688.
- 343.—MAIMBOURG (L.), *Lettre d'un docteur en théologie à un de ses amis sur la traduction du Nouveau Testament imprimée à Mons*, 1667
- 344.—MAIMBOURG (L.), *Réponse d'un théologien à M. d'Aleth sur la lettre circulaire signée de quatre évêques*, 1668.
- 345.—MAIMBOURG (L.), *Historia de las primeras cruzadas para la conquista de la santa ciudad de Jerusalem*, Madrid, 1765.
- 346.—MARCA (P. DE), *De concordia sacerdotii et imperii seu de libertatibus ecclesiae gallicanae libri VIII*, Naples, 1771, 4 vol. Je n'ai pas consulté l'édition parisienne (Baluze, 1704).
- 347.—MAUPERTUIS, *Essai de philosophie morale*, Berlin, 1749.
- 348.—MESENGUY, *Abrégé de l'histoire et de la morale de l'Ancien Testament*, Paris, 1728.
- 349.—MESENGUY, *Exposition de la doctrine chrétienne ou instructions sur les principales vérités de la religion*, dite *Catéchisme de Mésenguy*, Utrecht, 1744, 6 vol. (Autre éd., Paris, 1767, 4 vol.)
- 350.—MESENGUY, *Le Nouveau Testament traduit en français avec des notes littérales*, Paris 1729.
- 351.—MESENGUY, *Abrégé de l'histoire de l'Ancien Testament avec des éclaircissements et des réflexions*, Paris, 1735-1753, 10 vol.
- 352.—MIGNOT (E.), *Paraphrases des livres saints*, 1754, 2 vol.
- 353.—MIGNOT (E.), *Paraphrases sur le Nouveau Testament*, 1754, 4 vol.
- 354.—MIGNOT (E.), *Paraphrases sur les Psaumes*, 1755.
- 355.—MIGNOT (E.), *Traité des droits de l'Etat et du Prince sur les biens possédés par le clergé*, 1755-1757, 6 vol.
- 356.—MIGNOT (E.), *Mémoires sur les libertés de l'église gallicane*, Amsterdam, 1753.
- 357.—MIGNOT (E.), *Histoire de la réception du concile de Trente dans les divers états catholiques*, 1756.
- 358.—*Missale romanum ex decreto sacrosancti concilii tridentini*, Madrid, 1769.
- 359.—MONTAZET (A. MALVIN DE), *Catéchisme ou exposition de la doctrine chrétienne* (1767), traduit en espagnol par J. A. Mayans et publié à Valence chez B. Montfort en 1770.
- 360.—MONTAZET (A. MALVIN DE), *Institutiones philosophicae*, Paris, 1783, 5 vol. C'est la fameuse «*Philosophie de Lyon*».
- 361.—MONTAZET (A. MALVIN DE), *Mandement sur l'éducation des clercs*, 1782.

- 362.—MURATORI (L. A.), *La filosofia morale*, Vérone, 1735 et Naples, 1737.
- 363.—MURATORI (L. A.), *Della publica felicità*, Lucques, 1749.
- 364.—MURATORI (L. A.), *Reflexiones sobre el buen gusto en las ciencias y en las artes*, Madrid, Sancha, 1782.
- 365.—NICOLE, *Essais de morale*, Paris, 1701, 3 vol.
- 366.—NICOLE, *Traité de la grâce générale*, Paris, 1715, 2 vol.
- 367.—NICOLE, *Les imaginaires ou lettres sur l'hérésie imaginaire*, Liège, 1692.
- 368.—OPSTRAET (J.), *Idée de la conversion du pécheur, traduit du latin par Fr. Denattes*, 1730.
- 369.—OPSTRAET (J.), *Pastor bonus sive idea, officium et praxis pastorum*, 1687.
- 370.—OPSTRAET (J.), *De quaestione facti janseniani variae quaestiones juris et responsa*, Anvers, 1708.
- 371.—OPSTRAET (J.), *Quaestiones de constitutione Unigenitus*, Anvers, 1719.
- 372.—PANEL ALEXANDRE, *La sabiduría y la locura en el pùlpito de las monjas*, Anvers, 1757.
- 373.—PARA DU PHANJAS, *Les miséricordes de Dieu en la conduite de l'homme*, Paris, 1645.
- 375.—PASCAL, *Oeuvres complètes*, col. La Pléiade, Paris, 1960.
- 376.—PELLICIA (A. A.), *De christianae ecclesiae primae, mediae et novissimae aetatis politia*, Madrid, 1794.
- 377.—POUGET (F. A.), Voir COLBERT.
- 378.—QUENEL, *Le Nouveau Testament en français, avec des réflexions morales sur chaque verset pour en rendre la lecture plus utile et la méditation plus aisée*, 1692. L'ouvrage fut d'abord publié en 1668 sous le titre *Les Paroles de la Parole incarnée, Jésus-Christ N.S., tirées du Nouveau Testament*.
- 397.—RACINE (L.), *La religion* (poème), Paris, 1773.
- 380.—RACINE (B.), *Abrégé de l'histoire ecclésiastique contenant les événements de chaque siècle avec des réflexions*, Utrecht, 1748-1754, 4 vol.
- 381.—RENARD (ABBÉ), *Apologie pour M. Arnauld*, 1644.
- 382.—RICHER (E.), *De ecclesiastica et politica potestate libellus*, 1611.
- 383.—ROCABERTI (J. T. DE), *De romani pontificis autoritate*, Valence, 1691-1694, 3 vol.
- 348.—ROLLIN, *Traité des études*, Paris, 1726, 4 vol.
- 385.—SAINT-SIMON, *Mémoires*, Paris, Hachette, tome V, 1908.
- 386.—SALES (SAINT FRANÇOIS DE), *Oeuvres complètes*, Annecy, 1892-1932, 26 vol.
- 387.—SELVAGIO (J. L.), *Antiquitatum christianarum institutiones*, Padoue, 1772 et 1776; Madrid, 1772-1780 (2 vol.) et 1779-1780 (3 vol.)
- 388.—SELVAGIO (J. L.), *Institutionum canonicarum libri III*, Padoue, 1766 et Madrid, Sancha, 1778 (2 vol.)
- 389.—SELVAGIO (J. L.), *Compendium juris civilis*, 1770.
- 390.—SENERI (P.), *El cura instruído*, trad. por Juan de Espinola Baeza Echaburu, 1695.
- 391.—SEVIGNÉ (MME DE), *Lettres*, col. La Pléiade, tome I, 1973.

- 392.—SIMON (R.), *Histoire critique du Vieux Testament*, 1678.
- 393.—SIMON (R.), *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1689.
- 394.—SIMON (R.), *Histoire critique des versions du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1690.
- 395.—SOUBEIRAN DE SCOPON, *Considérations sur le génie et les moeurs du siècle*, Paris, 1749.
- 396.—TAMBURINI (P.), *Lettere di un teologo piacentino*, Plaisance, 3 vol. Traduit en espagnol par F. Amat mais non publié.
- 397.—TAMBURINI (P.), *Praelectiones de justitia christiana et de sacramentis*, Pavie, 1783-1784, 4 vol.
- 398.—TAMBURINI (P.), *Vera idea della Santa Sede*, Pavie, 1784.
- 399.—THOMASSIN (L. DE), *De antiqua et nova ecclesiae disciplina circa beneficiarios*, Venise, 1766, 3 vol. Editions antérieures, Paris, 1688 et Lyon, 1706. La traduction française parut à Paris en 1678-1679 (3 vol.) et fut rééditée en 1778-1779.
- 400.—THOMASSIN (L. DE), *Dissertationes, commentarii, notae in concilia tum generalia tum particularia*, Paris, 1667.
- 401.—THOMASSIN (L. DE), *Mémoires sur la grâce*, Louvain, 1668, 3 vol.
- 402.—THOMASSIN (L. DE), *Dogmata theologica*, 1680-1689, 3 vol.
- 403.—TURRETIN (J. A.), *Abrégé de l'histoire ecclésiastique*, Neuchâtel, 1765.
- 404.—VALLA (J.), *Institutiones theologicae, auctoritate editae*, Lyon, 1780. Réédité en 1784. Il s'agit de la «Théologie de Lyon».
- 405.—VAN ESPEN (Z. B.), *Opera omnia*, éd. J. Barre, Paris, 1752, 4 vol.
- 406.—VAN ESPEN (Z. B.), *Supplementum ad varias collectiones operum Z. B. Van Espen* (publié par Dupac de Bellegarde), Bruxelles, 1768.
- 407.—VAN ESPEN (Z. B.), *Jus ecclesiasticum universum*, Louvain, 1700, 2 vol.
- 408.—VAN ESPEN (Z. B.), *Tractatus de promulgatione legum ecclesiasticarum ae speciatim bullarum et rescriptorum curiae romanae*, Bruxelles, 1712.
- 409.—VAN ESPEN (Z. B.), *Tractatus de recursu ad principem*, Louvain, 1725.
- 410.—VAN EST (W. HESSELS, DIT ESTIUS), *Commentaria in IV libros Sententiarum*, Paris, 1662, 2 vol.
- 411.—VAN EST, *Commentaria in epistolas Pauli*, Paris, 1679, 2 vol.
- 412.—VAN EST, *Annotationes in praecipua et difficiliora scripturae loca*, Douai, 1628.
- 413.—VINCENT DE PAUL, *Oeuvres complètes*, ed. P. Coste, Paris, 1920-1925, 14 vol.
- 414.—VINCENT DE PAUL, *Abrégé de la méthode de prêcher*, publié par Calvet dans ses *Textes choisis*, Paris, 1913.
- 415.—VINCENT DE PAUL, *Entretiens spirituels aux missionnaires*, ed. A. Dodin, Paris, 1960.
- 416.—ZOLA (J.), *Bibliotheca ecclesiastica e di varie letterature*, 1790-1793, 4 vol.

- 417.—ZOLA (J.), *De vitanda in historia calamitatum ecclesiae dissimulatione*, Brescia, 1774.  
 418.—ZOLA (J.), *De ratione et auctoritate S. Augustini*, Pavie, 1788.  
 419.—ZOLA (J.), *Praelectio de catechista*, Pavie, 1781.

#### IV.—ETUDES DE THEOLOGIE ET DE DROIT CANON

- 420.—ALBERICO (G.), *La potesta episcopale nel dibattiti tridentini in Il concilio di Trento e la riforma tridentina*, Rome-Barcelone, 1965.  
 421.—ALSZEGHY et FLICK, *Teología della historia*, in *Gregorianum*, 1954, n.º 35, p. 256-298.  
 422.—AUBERT (R.), *L'ecclésiologie au concile du Vatican*, in *Le Concile et les conciles*, Paris, 1960.  
 423.—AZCONA (T. de), *La elección y reforma del episcopado español en tiempo de los Reyes Católicos*, Madrid, 1960.  
 424.—BELTRÁN DE HEREDIA, *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, Salamanca, 1941.  
 425.—BROSSE (O. de la), *Le Pape et le concile. La comparaison de leurs pouvoirs à la veille de la Réforme*, Paris, 1965.  
 426.—BROUTIN (P.), *L'évêque dans la tradition pastorale du XVI<sup>e</sup> siècle*, Bruges, 1963.  
 427.—COLSON (J.), *L'évêque dans les communautés primitives, tradition paulinienne et tradition johannique de l'épiscopat des origines à Saint Irénée*, Paris, 1951.  
 428.—CONGAR (Y.), *L'ecclésiologie du haut Moyen Age*, Paris, 1968.  
 429.—*Decretales pseudo-isidorianae*, éd. P. Hinschius, Leipzig, 1863.  
 430.—DÍAZ MORENO (J. M.), *La regulación jurídica de la cura de almas en los canonistas hispánicos de los siglos XVI-XVII*, Grenade, Biblioteca teológica granadina, n.º 14, 1972.  
 431.—DUSINI (A.), *L'episcopato nel decreto dogmatico sull'ordine in Il concilio di Trento e la riforma tridentina*, *Atti del convegno storico internazionale di Trento*, Rome-Barcelone, 1965.  
 432.—ELCHINGER (L. A.), *El episcopado y el anuncio de la palabra in El episcopado y la Iglesia universal*, Barcelone, 1965, p. 334-354.  
 433.—FERET, *La faculté de théologie de Paris et ses doctrines les plus célèbres*, tome VII., *Epoque moderne*, 1910.  
 434.—FLORISTAN (C.) y USEROS (M.), *Teología de la acción pastoral*, Salamanca, 1968, B.A.C. n.º 275.  
 435.—FOURNIER (P.), et LE BRAS (G.), *Histoire des collections canoniques en Occident depuis les fausses décrétales jusqu'au décret de Gratien*, Paris, 1931-1932, 2 vol.  
 436.—GARCÍA GUTIÉRREZ (J.), *Apuntamientos para la historia del origen y desenvolvimiento del Regio Patronato Indio*, Mexico, 1941.

- 437.—HEINECIO (J. G.), *Historia del derecho romano, trad. al castellano por* Muñiz Miranda y D. R. González Andrés, Madrid, 1845.
- 438.—HERA (A. DE LA), *El regalismo borbónico en su proyección indiana*, Madrid, 1963.
- 439.—HERA (A. DE LA), *Los precedentes del regalismo borbónico según Menéndez Pelayo*, in *Estudios Americanos*, 1957.
- 440.—HERRERO GARCÍA, *El decreto de residencia de los obispos en la tercera asamblea del concilio tridentino*, Cadix, 1934.
- 441.—*Il concilio di Trento e la riforma tridentina, Atti del convegno storico internazionale di Trento di 1963*, Rome-Barcelone, 1965, 2 vol.
- 442.—KUNG (H.), *L'Eglise*, Paris, 1968.
- 443.—KUNG (H.), *Infaillible? Une interpellation*, Paris, 1971.
- 444.—*La charge pastorale des évêques. Traduction et commentaire du aceret «Christus Dominus» de Vatican II*, Paris, 1969.
- 445.—*La collégialité épiscopale, histoire et théologie*, Paris, 1965, Ouvrage collectif comprenant notamment les études suivantes:
- Congar, *Notes sur le destin de l'idée de collégialité épiscopale en Occident au Moyen Age, VII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle.*
  - Moeller, *La collégialité au concile de Constance.*
  - Dejaifve, *Peut-on concilier le collège épiscopal et la primauté?*
  - Gonoczy, *La structure collégiale de l'Eglise chez Calvin et au II<sup>e</sup> concile du Vatican.*
- 446.—LE BRAS (G.), voir Fournier (P.).
- 447.—*L'épiscopat et l'Eglise universelle*, ouvrage collectif, Paris, 1962.
- 448.—*L'épiscopat catholique. Collégialité et primauté dans les trois premiers siècles de l'Eglise*, ouvrage collectif, Paris, 1963.
- 449.—LETURIA (P. DE), *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica, 1493-1835, Analecta Gregoriana*, tomes 101-102-103, Rome, 1959-1960.
- 450.—LLORCA (B.), *Aceptación en España de los decretos del concilio de Trento*, in *Estudios eclesiásticos*, 1964, p. 344-360 et 459-492.
- 451.—MALDONADO DE GUEVARA (F.), *Testamento político y Pedimento fiscal de Macanaz*, Madrid, Instituto de estudios políticos, 1972.
- 452.—MARTÍNEZ (G.) *Del decreto tridentino sobre los concilios provinciales a las conferencias episcopales*, in *Hispania sacra*, 1963, p. 1-15.
- 453.—MARTIN (I.), *Panorama del regalismo español hasta el concordato de 1953* in *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad de Madrid*, 1961, p. 279-303.
- 454.—MARTIN (I.), *Contribución al estudio del regalismo en España. Un índice de las prácticas regalistas desde los visigodos hasta Felipe V*, in *Revista española de derecho canónico*, 1951, p. 1191-1208.
- 455.—MEERSSEMANN, *Il tipo ideale di parroco secondo la riforma tridentina*, in *Il concilio di Trento...*, 1965.
- 456.—*Problèmes de l'autorité*, ouvrage collectif, Paris, 1962.
- 457.—RADRIZZANI GONI (J.), *Papa y obispos en la potestad de jurisdicción según el pensamiento de Francisco de Vitoria*, *Analecta Gregoriana*, tome 161, Rome, 1967.

- 458.—SAINT AMBROISE, *Opera*, éd. J. du Frische et Lenourry, Paris, 1686-1690, 2 vol. (Edition dite de Saint-Maur).
- 459.—SAINT ANSELME, *Opera omnia*, éd. Gerberon, Paris, 1675.
- 460.—SAINT AUGUSTIN, *Opera*, éd. Mabillon, Paris, 1679-1700, 15 vol. et 1700-1703, 9 vol. (Edition dite de Saint-Maur). J'utilise personnellement l'édition bilingue publiée par Péronne, Ecalle, Vincent, Charpentier et Barreau (tome VI, Paris, 1873). L'édition espagnole la plus accessible est celle de la B.A.C.
- 461.—SALA BALUST (L.), *Corrientes españolas en la época del concilio de Trento (1545-1563)*, in *Il concilio di Trento...*, 1965.
- 462.—SANTIAGO ALONSO, *El pensamiento regalista de F. Salgado de Somoza*, Salamanca, C.S.I.C., 1973.
- 463.—TELLECHEA IDÍGORAS (J. I.), *El obispo ideal en el siglo de la Reforma*, Roma, Instituto español de historia eclesiástica, tome 9, 1963.
- 464.—TORELL, *La théologie de l'épiscopat au premier concile du Vatican*, 1961.
- 465.—USEROS (M.), voir FLORISTAN.
- 466.—VAGAGGINI (C.), *El sentido teológico de la liturgia*, Madrid, 1959.
- 467.—VOOGHT (P. DE), *Les pouvoirs du concile et l'autorité du Pape au concile de Constance*, 1965.
- 468.—WRIGHTS (G. E.), *Exegesis and Eisegesis in the interpretation of Scripture*, 1937.
- 469.—ZIMMERMANN, *La morale laïque au commencement du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Madame Lambert, in *Revue d'histoire de la littérature française*, 1937.

## V.—BIOGRAPHIES

- 470.—AUVRAY (P.), *Richard Simon, 1638-1712. Etude bio-bibliographique*, Paris, 1974.
- 471.—BAILLET (A.), *La vie d'Edmond Richer, docteur en Sorbonne*, Liège, 1714.
- 472.—BAYLE (A.), *Massillon. Etude historique et littéraire*, Paris, 1867.
- 473.—BEAUSEJOUR, *Eloge de Bergier*, Paris, 1864.
- 474.—BELL (A. F. G.), *Francisco Sánchez, el Brocense*, Oxford, 1925.
- 475.—BERNUS (A.), *Richard Simon et son Histoire Critique du Vieux Testament*, Lausanne, 1869.
- 476.—BLAMPIGNON, *Vie de Massillon, la jeunesse et la prédication*, 1879
- 477.—BLAMPIGNON, *L'épiscopat de Massillon*, 1884.
- 478.—BLAMPIGNON, *Etude sur Bourdaloue*, Paris, 1886.
- 479.—BOFARULL (A.), *El más ilustre villanovés (Armañá)*, Villanueva y Geltrú, 1881.
- 480.—BOULAY, *Vie du vénérable Jean Eudes*, Paris, 1905.
- 481.—BRENIER DE MONTMORAND, *Saint Vincent de Paul*, Monteligeon, 1909.
- 482.—CABRAL DE MONCADA (L.), *Um iluminista português do seculo XVIII, Luiz Antonio Verney*, Coimbra, 1941.

- 483.—CALASANZ DE LLEVANERAS (J.), *Vida documentada del beato D. J. de Cádiz*, Rome, 1894.
- 484.—CALVET (J.), *Bossuet, l'homme et l'oeuvre*, Paris, 1941.
- 475.—CHEREL (A.), *Massillon*, Paris, s. d. (1943).
- 486.—CHEROT (H.), *Bourdaloue inconnu*, Paris, 1898.
- 487.—CHEROT (H.), *Bourdaloue, sa correspondance et ses correspondants*, Paris, 1889.
- 488.—COSTE (P.), *Monsieur Vincent*, Paris, 1931, 2 vol.
- 489.—COULON (R.), *Jacobin, gallican et «appellan», le P. Noël Alexandre*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, tome 6, 1812, p. 49-80 et 279-331.
- 490.—CUENCA TORIBIO (J. M.), *Don Pedro de Inguanzo y Rivero*, Pampe-lune, 1965.
- 491.—DAESCHELER (R.), *Bourdaloue*, Paris, 1929.
- 492.—DAGENS (J.), *Bérulle et les origines de la Restauration catholique, 1575-1611*, Paris, 1952.
- 493.—DEFOURNEAUX (M.), *Pablo de Olavide ou l'«afrancesado» (1725-1803)*, Paris, 1959.
- 494.—DEMERSON (G.), *Un canarien «éclairé», D. Estanislao de Lugo (1753-1833)*, in *Mélanges à la mémoire de Jean Sarrailh*, Paris, 1966, tome I.
- 495.—DEMERSON (G.), *Don Juan Meléndez Valdés et son temps*, Paris, 1961.
- 496.—DEMERSON (G.), et SAUGNIEUX (J.), *Sur le coryphée du Jansénisme, Don Antonio Távira y Almazán*, in *Bulletin Hispanique*, tome LXIX, 1967, p. 159-178.
- 497.—DODIN (A.), *Saint Vincent de Paul et la charité*, Paris, (collection «Maîtres spirituels»).
- 498.—DUPROUT (H.), *Pierre Huet et l'exégèse comparatiste au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1930.
- 449.—DURAND (V.), *Le Jansénisme du XVIII<sup>e</sup> siècle et Joachim Colbert, évêque de Montpellier (1696-1738)*, Toulouse, 1907.
- 500.—ECHANOVE TUERO (A), *La preparación intelectual del P. Andrés Marcos Burriel (1731-1750)*, Madrid-Barcelone, 1971.
- 501.—ENCISO (L. M.), *Nipho y el periodismo español del siglo XVIII*, Valladolid, 1956.
- 502.—ESPINOSA GUTIÉRREZ (G.), *Contribución al estudio de la vida y obras del humanista Fray B. A. de Zamora*, Salamanca, 1921.
- 503.—FILLIATRE (CH.), *Gerberon, bénédictin janséniste*, in *Revue Historique*, 1924, p. 1-54.
- 504.—GALLAY (P.), *Vie de saint Grégoire de Nazianze*, Lyon, 1943.
- 505.—GAQUÈRE (F.), *Pierre de Marca (1594-1662), sa vie, ses oeuvres, son gallicanisme*, Paris, 1932.
- 506.—GAQUÈRE (F.), *La vie et les oeuvres de Claude Fleury*, Paris, 1925.
- 507.—GARCÍA SORIANO (J.), *El humanista Francisco Cascales*, Madrid, 1924.
- 508.—GÓMEZ RODELES (C.), *Vida del célebre misionero P. de Caltayud*, Madrid, 1882.
- 509.—GONZÁLEZ DE LA CALLE (P.), *Vida profesional y académica de Francisco Sánchez de las Brozas*, Madrid, 1922.

- 510.—GONZÁLEZ DE LA CALLE (P.), *Estudio histórico-crítico de las doctrinas de Fox Morcillo*, Madrid, 1903.
- 511.—HARDALER (S. DE), *El misionero capuchino, compendio histórico de la vida del venerable siervo de Dios el R.P. Diego de Cádiz*, 1840.
- 512.—HOUSSAYE (M.), *Le Père de Bérulle et l'Oratoire de Jésus*, Paris, 1964.
- 513.—JEMELO (A. C.), *Il pensiero religioso di Ludovico Antonio Muratori*, in *Scritti vari di storia religiosa e civile*, Milan, 1965.
- 514.—JIMÉNEZ SALAS (M.), *Vida y obra de Don Juan Pablo Forner y Segura*, Madrid, 1944.
- 515.—KUNTZINGER (J.), *Fébronius et le Fébronianisme*, Bruxelles, 1891.
- 516.—LARRANAGA (V.), *Beato Fr. D. J. de Cádiz*, Madrid, 1923.
- 517.—LECLERC (G.), *Zeger-Bernard Van Espen (1646-1728) et l'autorité ecclésiastique*, Zurich, 1964.
- 518.—LECLERC (H.), *Mabillon*, Paris, 1953-1957, 2 vol.
- 519.—LEFEBVRE (H.), *Pascal*, Paris, 1949-1954, 2 vol.
- 520.—LE HANNEUR (L.), *Mascaron d'après des documents inédits*, Paris, 1878.
- 521.—LOISEY (D. DE), *Le Bienheureux D. J. de Cadix*, Paris, 1902.
- 522.—LOUBERS (H.), *Jean Domat, philosophe et magistrat*, Paris, 1873.
- 523.—LOYODICE (V.), *Vida del glorioso doctor de la iglesia San Alfonso María de Ligorio*, Madrid, 1874.
- 524.—MANTESE (G.), *P. Tamburini e il giansenismo bresciano*, Brescia, 1942.
- 525.—MARGIVAL (N.), *Essai sur Richard Simon et la critique biblique au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1900.
- 526.—MARROU (H. I.), *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938.
- 527.—MATTEUCCI (B.), *Scipione de Ricci*, Brescia, 1941.
- 528.—MAZZETTI (R.), *P. Tamburini, la mente del giansenismo italiano*, Mesiana, 1948.
- 529.—MÉNDEZ (F.), *Noticias sobre la vida, escritos y viajes del P. Flórez*, Madrid, 2<sup>o</sup> ed., 1860.
- 530.—MOLIEN (A.), *Le cardinal de Bérulle*, Paris, 1947.
- 531.—MONTZEY (G. DE), *Le P. Eudes et ses Instituts*, Paris, 1896.
- 532.—NUTTINCK, *La vie et l'oeuvre de Zeger-Bernard Van Espen. Un canoniste janséniste, gallican et régalien à l'université de Louvain (1646-1278)*, Louvain, 1969.
- 533.—ORCIBAL (J.), *Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran et son temps*, Paris, 1947-1948, 2 vol.
- 534.—ORCIBAL (J.), *Saint-Cyran et le Jansénisme*, Paris, 1961, col. «Maîtres spirituels».
- 535.—PALENCIA FLORES (C.), *El cardenal Lorenzana, protector de la cultura en el siglo XVIII (1722-1804)*, Tolède, 1946.
- 536.—PAUTHE (L.), *Bourdaloue*, Paris, 1900.
- 537.—POURRAT (P.), *Jean-Jacques Olier*, Paris, 1932.
- 538.—PRECLIN (E.), *Edmond Richer (1559-1631), sa vie, son oeuvre, le richérisme*, in *Revue d'histoire moderne*, tome 5, 1930, p. 241-269 et 321-336.

- 539.—PUYOL, *Edmond Richer, étude historique et critique sur la rénovation du gallicanisme au commencement du XVIIe siècle*, Paris, 1876, 2 vol.
- 540.—SALVADOR Y BARRERA (J.), *El P. Flórez y su «España Sagrada»*, Madrid, 1914.
- 541.—SANTA TERESA (D. de), *Juan de Valdés*, Rome, 1957.
- 542.—SAUGNIEUX (J.), *Un prélat éclairé, Don Antonio Tavera y Almazán (1737-1807), contribution à l'étude du Jansénisme espagnol*, Toulouse, 1970. Comptes rendus par J. Nadal (*Bulletin of Hispanic Studies*, vol. XLIX, n.º 1, janvier, 1972); E. Poulat (*Archives de sociologie des religions*, n.º 31); F. López (*Bulletin Hispanique*, tome LXXV, n.º 1-2, 1973); J. R. Outin (*Les Langues néo-latines*, n.º 195, 1970), etc...
- 543.—SAUGNIEUX (J.), *Un janséniste modéré, José Climent, évêque de Barcelone (éléments pour une bibliographie)*, in *Bulletin Hispanique*, tome LXX, n.º 34, 1968, p. 468-475.
- 544.—SAUGNIEUX (J.), et DEMERSON (G.), *Sur le «Coryphée du Jansénisme», D. Antonio Tavera y Almazán*, in *Bulletin Hispanique*, 1967, n.º 1-2, p. 159-178.
- 545.—SEVILLA (L. A. de), *Verdadero retrato... vida del venerable Fr. Diego José de Cádiz*, Séville, 1862.
- 546.—STEINMANN (J.), *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*, Paris, 1960.
- 547.—TELLECHEA IDÍGORAS (J. I.), *El arzobispo Carranza y su tiempo*, Madrid, 1968, 2 vol.
- 548.—TORT (F.), *Biografía histórica de Francisco Armanyá Font, O.S.A., obispo de Lugo, arzobispo de Tarragona (1718-11803)*, Villanueva y Geltrú, 1967.
- 549.—VAN LUIJK (B.), *G. L. Berti, agostiniano (1696-1766)*, in *Rivista di storia della chiesa in Italia*, 1960.
- 550.—VOELTZEL (R. F.), *Jean Domat, (1625-1696)*, Paris, 1936.

## VI.—ETUDES ET DOCUMENTS HISTORIQUES

- 551.—ADAM (A.), *Du mysticisme à la révolte*, Paris, 1968.
- 552.—AGUADO BLEYE, *Manual de historia de España*, tome III, Madrid, 1959.
- 553.—AGUILAR PIÑAL (F.), *La universidad de Sevilla en el siglo XVIII, estudio sobre la primera reforma universitaria moderna*, Séville, 1969.
- 554.—AGULHON, *La sociabilité méridionale*, Aix-en-Provence, 1966, 2 vol.
- 555.—ALBORG (J. L.) *Historia de la literatura española, siglo XVIII*, Madrid, 1972.
- 556.—ÁLVAREZ DE MORALES (A.), *La «ilustración» y la reforma de la Universidad en la España del siglo XVIII*, Madrid, 1971.
- 557.—AMOUDRU (B.), *La vie posthume des «Pensées»*, Paris, 1936.
- 558.—APPOLIS (E.), *Entre jansénistes et zélanti, le «Tiers-parti» catholique au XVIIIe siècle*, Paris, 1960.

- 559.—APPOLIS (E.), *Le Jansénisme dans le diocèse de Lodève au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1952.
- 560.—APPOLIS (E.), *Les jansénistes espagnols*, Bordeaux, 1966.
- 561.—ARIES (Ph.), *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, 2.<sup>a</sup> éd., 1973.
- 562.—ARMOGATHE (J. R.), *Les catéchismes et l'enseignement populaire au XVIII<sup>e</sup> siècle*, in *Images du peuple au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1973.
- 563.—ARREGUI MARTÍNEZ, D. José Nicolás de Azara y su intervención en la extinción de la Compañía de Jesús, Zaragoza, 1934.
- 564.—ARTOLA (M.), *Los afrancesados*, Madrid, 1953.
- 565.—AULARD (F. V. A.), *Le Christianisme et la Révolution Française*, Paris, 1925.
- 566.—AZARA (J. N. de), *El espíritu de Azara descubierto en su correspondencia epistolar con D. Manuel Roda (1768-1780)*, Madrid, 1846, 3 vol.
- 567.—BALLESTEROS Y BERETTA, *Historia de España y su influencia en la historia universal*, tom. IX, Barcelone-Madrid, 1932.
- 568.—BARONIUS (C.), *Annali ecclesiastici*, Rome, 1588-1593, 12 vol. Autre édition, Lucques, 1738-1757, 38 vol.
- 569.—BATAILLON (M.), *Erasmus y España*, México-Buenos Aires, 1966.
- 570.—BATLLORI, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos*, Madrid, 1966.
- 571.—BATLLORI, *Gracián y el barroco*, Rome, 1958.
- 572.—BENICHO (P.), *Les morales du grand siècle*, Paris, 1948.
- 573.—BERTRÁN (F.), *Constituciones del Real seminario de San Carlos de Salamanca*, Madrid, 1783.
- 574.—BLANCO WHITE, *Cartas de España*, Madrid, 1972 (Voir surtout la 3.<sup>e</sup> lettre, datée de Séville, 1799).
- 575.—BLET (P.), *Le clergé de France et la monarchie. Etude sur les Assemblées générales du Clergé de 1615 à 1666*, in *Analecta Gregoriana*, tomes 106 et 107 (1959).
- 576.—BLOIS (P.), *Paysans de l'ouest*, Le Mans, 1960.
- 577.—BORAO, *Historia de la universidad de Zaragoza*, Zaragoza, 1869.
- 578.—BORROW (G.), *La Biblia en España*, Madrid, 1970.
- 579.—BOULARAND, *La venue de l'homme à la foi d'après saint Jean Chrysostome*, Rome, 1939.
- 580.—BOUVAERT (C.), *Jansénius en Espagne*, in *Hommage à Dom Urmser Berliere*, Bruxelles, 1931, p. 73-98.
- 581.—BREMOND (H.), *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Paris, 1916-1936, 12 vol. J'utilise la réédition publiée chez Colin (1967 sq).
- 582.—BREMOND (H.), *Apologie pour Fénelon*, Paris, 1910.
- 583.—BREMOND (H.), *Bossuet, textes choisis*, Paris, 1913, 2 vol.
- 584.—BRUCH (J. L.), *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, 1968.
- 585.—BUSSON (H.), *La religion des classiques, 1660-1685*, Paris, 1948.
- 586.—CALLACY (F.), *La critique historique et le courant pro-janséniste à Rome au XVIII<sup>e</sup> siècle*, in *Analecta Gregoriana*, tome 71, 1954.
- 587.—CAMPENHAUSEN (H. von), *Les Pères grecs*, Paris, 1963.

- 588.—CAMPOS RUIZ (J.) et ROCA MELIA (I.), *Santos padres españoles*, vol. I, *San Ildefonso de Toledo*; vol. II, *San Leandro, San Isidro y San Fructuoso, introducción, versión y notas de...*, Madrid, 1971.
- 589.—CARREYRE (J.), *Articles Jansénisme, Quesnel, Unigenitus et Utrecht du Dictionnaire de théologie catholique de Vacant et Mangenot*.
- 590.—CARREYRE (J.), *Le Jansénisme durant la Régence*, Paris, 1929.
- 591.—CARRIER (H.), *Psicosociología de la afiliación cristiana*, Estella, 1965.
- 592.—CASANOVAS (I.), *La cultura catalana en el siglo XVIII. Finiestres y la universidad de Cervera*, Barcelona, 1953.
- 593.—CASO GONZÁLEZ (J.), *Jovellanos y la Inquisición*, in *Archivum* (Oviedo), 1957, p. 231-259 et 1959, p. 91-94.
- 594.—CASO GONZÁLEZ (J.), *Escolásticos e innovadores a finales del siglo XVIII*, in *Papeles de Son Armadans*, n.º 109, 1965, p. 25-48.
- 595.—CASSIRER (E.), *La philosophie des Lumières*, trad. française de P. Quillet, Paris, 1970.
- 596.—CASTAÑÓN (J.), *La crítica literaria en la prensa española del siglo XVIII (1700-1750)*, Madrid, 1973 (*Etude sur le Diario de los literatos de España*).
- 597.—CASTRO (A.), *Algunos aspectos del siglo XVIII*, in *Lengua, enseñanza y literatura*, Madrid, 1924 (Biblioteca española de divulgación científica, tome V).
- 598.—CEYSSENS (L.), *Sources relatives aux débuts du Jansénisme et de l'anti-Jansénisme*, Louvain, 1957.
- 599.—CEYSSENS (L.), *Le Jansénisme, considérations historiques préliminaires à su notion*, in *Nuove ricerche sul giansenismo, Analecta Gregoriana*, n.º 71, Rome, 1954.
- 600.—CEYSSENS (L.), *Jansénisme et antijansénisme en Belgique au XVIII<sup>e</sup> siècle*, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1956.
- 601.—CHAUNU (P.), *La civilisation de l'Europe des Lumières*, Paris, 1971.
- 602.—CHETELAT, *Etude sur Duguet*, Paris, 1877.
- 603.—CIDADE (H.), *Padre Feijóo e Padre A. A. Verney*, in *Boletín de la universidad de Santiago*, 1933.
- 604.—COBBE (R.), *Les armées révolutionnaires*, Paris, 1963, 2 vol.
- 605.—CODIGNOLA (E.), *Illuministi, giansenisti e giacobini nell'Italia del settecento*, Florence, 1947.
- 606.—COGNET (L.), *Le Jansénisme*, Paris, 1961 (col. Que sais-je?).
- 607.—COGNET (L.), *Les origines de la spiritualité française au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1949.
- 608.—COMPAYRE (G.), *Histoire critique des doctrines de l'éducation en France depuis le XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1880.
- 609.—CONTRASTY (J.), *Le clergé français exilé en Espagne (1792-1802)*, Toulouse, 1910.
- 610.—CORONA BARATECH (C. E.), *Azara, un embajador español en Roma*, Zaragoza, 1948.
- 611.—CORONA BARATECH (C. E.), *Revolución y reacción en el reinado de Carlos IV*, Madrid, 1957.

- 612.—COSTE (P.), *Rapports de Saint Vincent de Paul avec l'abbé de Saint-Cyran*, Toulouse, 1914.
- 613.—CUEVAS (M.), *Historia de la iglesia de México*, El Paso, 1928, tome IV.
- 614.—DAMMIC (E.), *Il movimento giansenista a Roma nelle seconda meta del secolo XVIII*, Cité du Vatican, 1945.
- 615.—DANIELOU (J.), *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, 1959.
- 616.—DAUTRY (J.), *Nouveau christianisme ou nouvelle théophilanthropie*, in *Archives de sociologie des religions*, n.° 20, 1965.
- 617.—DÁVILA (J. M.), *Continuación de la historia de la Compañía de Jesús en Nueva España*, Puebla, 1888-1889, 2 vol.
- 618.—DEDIEU (J.), *L'agonie du Jansénisme*, in *Revue d'histoire de l'église de France*, 1928, p. 161.214.
- 619.—DE FAYE (E.), *Origène, sa vie sa doctrine, sa pensée*, Paris, 1923-1929, 3 vol.
- 620.—DEFORNEAUX (M.), *L'Inquisition espagnole et les livres français au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1963.
- 621.—DEFORNEAUX (M.), *Pablo de Olavide ou l'«afrancesado»*, Paris, 1959.
- 622.—DEFORNEAUX (M.), *Jansénisme et réganisme dans l'Espagne du XVIII<sup>e</sup> siècle*, in *Caravelle*, n.° II, 1968.
- 623.—DEFORNEAUX (M.), *Tradition et Lumières dans le «despotismo ilustrado»*, in *Utopie et institutions au XVIII<sup>e</sup> siècle, le pragmatisme des Lumières*, Paris, 1963 (ouvrage collectif).
- 624.—DELARUE (J.), *L'idéal missionnaire du prêtre d'après Saint Vincent de Paul*, Paris, 1947.
- 625.—DELBREL, *Le clergé français réfugié en Espagne Pendant la Révolution*, in *Etudes religieuses, philosophiques, historiques et littéraires*, 28<sup>e</sup> année, tome LIX, p. 5-38, 254-280, 452-479.
- 626.—DELMONT, *Bossuet et le Jansénisme d'après les plus récentes publications*, in *Revue de Lille*, janvier 1899.
- 627.—DELMONT, *Encore Bossuet et le Jansénisme*, *Ibid.*, avril 1899.
- 628.—DELUMEAU (J.), *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, 1971 (Nouvelle Clio).
- 629.—DELUMEAU (J.), *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, 1965 (Nouvelle Clio).
- 630.—DEMERSON (G.), *D. Juan Meléndez Valdés. Correspondance relative à la réunion des hôpitaux d'Avila*, Bordeaux, 1964.
- 631.—DENIS (J.), *De la philosophie d'Origène*, Paris, 1884.
- 632.—DERATHE, *Les rapports de la morale et de la religion chez J. J. Rousseau*, in *Revue philosophique*, 1949.
- 633.—DERATHE, *Le rationalisme de J. J. Rousseau*, Paris, 1948.
- 634.—DESCOLA (J.), *Histoire d'Espagne*, Paris, 1959.
- 635.—DESDEVEISES DU DEZERT, *L'Espagne de l'Ancien Régime*, Paris, 1897-1904, 3 vol. (Tome I, *La société*; tome II, *Les institutions*; tome III, *La richesse et la civilisation*).
- 636.—DOMÍNGUEZ ORTIZ (A.), *La sociedad española en el siglo XVIII*, Madrid, 1955.

- 637.—DOMERGUE (L.), *Les démêlés de Jovellanos avec l'Inquisition*, Oviedo, 1971.
- 638.—DORADO (B.), *Historia de la ciudad de Salamanca que escribió..., corregida en algunos puntos, aumentada y continuada hasta nuestros días por varios escritores naturales de esta ciudad*, Salamanca, 1861.
- 639.—DROCHON, *La Petite-Eglise*, Paris, 1894.
- 640.—DUBARAT, *Histoire du Béarn*, 1889.
- 641.—DUMAS (G.), *Histoire du Journal de Trévoux depuis 1701 jusqu'à 1762*, Paris, 1936.
- 642.—DUPAC DE BELLEGARDE, *Histoire abrégée de l'Eglise métropolitaine d'Utrecht*, 3.<sup>o</sup> éd., Utrecht, 1852.
- 643.—EGUÍA RUIZ (C.), *Los jesuitas y el motín de Esquilache*, Madrid, 1947.
- 644.—EGUIAGARAY (F.), *El P. Feijóo y la filosofía de la cultura de su época*, Madrid, 1964.
- 645.—EHRARD (J.), et ROGER (J.), *Deux périodiques français du XVIII<sup>e</sup> siècle, le Journal des savants et les Mémoires de Trévoux*, in *Livre et société dans la France du XVIII<sup>e</sup> siècle*, La Haye, 1965.
- 646.—ELLACURIA BEASCOECHEA, *Reacción española contra las ideas de Miguel de Molinos*, Bilbao, 1956.
- 647.—ELORZA (A.), *Cristianismo ilustrado y reforma política en Fray Miguel de Santander*, in *Cuadernos Hispanoamericanos*, octubre 1967.
- 648.—ESPERABÉ ARTEAGA (E.), *Historia pragmática e interna de la universidad de Salamanca*, 1917, 2 vol.
- 651.—FERRER DEL RÍO, *Historia del reinado de Carlos III en España*, Madrid, 1856, 4 vol.
- 652.—FESTUGIERE, *Antioche païenne et chrétienne: Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris, 1959.
- 653.—FINCH (D.), *La critique philosophique de Pascal au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Philadelphia, 1940.
- 654.—FRAILE MIGUÉLEZ (M.), *Jansenismo y regalismo en España (cartas al señor Menéndez Pelayo)*, Valladolid, 1895.
- 655.—FURET (F.), *La «librairie» du royaume de France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1965.
- 656.—GARCÍA (L. J.), *Pérez Bayer y Salamanca. Datos para la biobibliografía del hebraïsta valenciano*, Salamanca, 1918.
- 657.—GARCÍA PÉREZ (G.), *La economía y los reaccionarios. La Inquisición y los economistas al surgir la España contemporánea*, Madrid, 1974.
- 658.—GARCÍA VILLOSLADA, *La universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria (1507-1522)*, *Analecta Gregoriana*, tome 14, Rome, 1938.
- 659.—GARCÍA VILLOSLADA, *La reforma española en Trento*, in *Estudios eclesiásticos*, 1964, p. 69-92, 147-173, 319-340.
- 660.—GARCÍA VILLOSLADA, *Pedro Guerrero representante de la reforma española*, in *Il concilio di Trento i la riforma tridentina...*
- 661.—GAY (P.), *The enlightenment, an interpretation*, New-York, 1967.
- 662.—GAZEAU (F.), *Bossuet et le Jansénisme*, in *Etudes*, 1874, p. 161-191.

- 663.—GAZEAU (F.), *Bossuet et l'infaillibilité de l'Eglise en face du Jansénisme*, *ibid.*, 1875, p. 56-96.
- 664.—GAZEAU (F.), *L'opinion de Bossuet sur l'infaillibilité de l'Eglise dans la condamnation du Jansénisme*, *ibid.*, 1876, p. 321-352.
- 665.—GAZEAU (F.), *L'infaillibilité de l'Eglise et l'influence de Bossuet dans la paix de Clément IX*, *ibid.*, 1877, p. 92-124 et 496-545.
- 666.—GAZIER, *Histoire générale du mouvement janséniste*, Paris, 1929. 2 vol.
- 667.—GAZIER (A.), *Bossuet et les jansénistes d'après des lettres et des documents inédits*, in *Revue politique et littéraire*, 1875, p. 1183-1186.
- 668.—GAZIER (A.), *Compte rendu de Ingold, Bossuet et le Jansénisme*, in *Revue critique d'histoire et de littérature*, 1897, p. 75-80.
- 669.—GILSON (E.), *La philosophie au Moyen Age*, Paris, 1962.
- 670.—GIOVANNI (G. DE), *Il giansenismo a Napoli nel secolo XVIII*, in *Analecta Gregoriana*, tome 71, 1954.
- 671.—GIMÉNEZ FERNÁNDEZ (M.), *El concilio IV provincial mexicano*, Séville, 1939.
- 672.—GLENDINNING (N.), *A literary history of Spain. The eighteenth century*, Londres, 1972.
- 673.—GODECHOT, *La contre-Révolution*, Paris, 1951.
- 674.—GODOY, *Memorias del príncipe de la paz*, B.A.E. tomes 88 et 89.
- 675.—GOLDMANN (L.), *Le Dieu caché. Etude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris, 1956 (J'utilise l'édition de 1967).
- 676.—GOLDMANN (L.), *Correspondance de Martin de Barcos, abbé de Saint-Cyran...*, Paris, 1956.
- 677.—GOLDMANN (L.), *Lumières et dialectique*, in *Utopie et institutions au XVIII<sup>e</sup> siècle* (ouvrage collectif), 1963.
- 678.—GÓNGORA (M.), *Aspectos de la ilustración católica en el pensamiento y en la vida eclesiástica chilena (1770-1814)*, in *Historia* (Santiago), 1969, n.º 8.
- 679.—GÓNGORA (M.), *Estudios sobre el galicanismo y la «Ilustración católica» en América española*, in *Revista chilena de historia y geografía*, n.º 125, 1957. Compte rendu par R. Ricard dans le *Bulletin Hispanique* de 1960.
- 680.—GONZÁLEZ PALENCIA, *Eruditos y libreros del siglo XVIII*, Madrid, 1948.
- 681.—GOUHIER (H.), *Pascal et les humanistes chrétiens. L'affaire Saint-Ange*, Paris, 1974.
- 682.—GOYARD-FABRE (S.), *La philosophie des Lumières en France*, Paris, 1972.
- 683.—GROETHUYSEN (B.), *Origines de l'esprit bourgeois en France*, tome I, *L'Eglise et la bourgeoisie*, Paris, 1927 (J'utilise l'édition de 1956).
- 684.—GUINARD (P. J.), *Le livre dans la péninsule ibérique au XVIII<sup>e</sup> siècle*, in *Bulletin Hispanique*, 1957, p. 176-198.
- 685.—GUINARD (P. J.), *La presse espagnole de 1737 a 1791. Formation et signification d'un genre*, Paris, 1973.

- 686.—GUSDORF (G.), *Dieu, la nature et l'homme au siècle des Lumières*, Paris, 1972.
- 687.—HARDY (G.), *Le cardinal Fleury et le mouvement janséniste*, Paris, 1925.
- 688.—HAZARD (P.), *La crise de la conscience européenne*, Paris, 1935, 2 vol. (J'utilise l'édition de poche, Paris, Gallimard, 1961).
- 689.—HELMAN (E.), *Jovellanos y Goya*, Madrid, 1970.
- 690.—HELMAN (E.), *Trasmundo de Goya*, Madrid, 1963.,
- 691.—HERR (R.), *España y la revolución del siglo XVIII*, Madrid, 1964.
- 692.—HERRERO (J.), *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, 1971.
- 693.—INGOLD (A.), *Bossuet et le Jansénisme*, Paris 1897.
- 694.—INGOLD (A.), *Histoire de l'édition bénédictine de Saint Augustin*, Paris, 1902.
- 695.—INGOLD (A.), *L'Oratoire et le Jansénisme*, Paris, 1887.
- 696.—INGOLD (A.), *L'Oratoire et le Jansénisme au temps de Massillon*, Paris, 1880.
- 697.—JEMOLO (C.), *Il giansenismo in Italia prima della Rivoluzione*, Bari, 1928.
- 698.—KAMEN (H.), *Histoire de l'Inquisition espagnole*, Paris, 1966.
- 699.—LA BROISE (R. DE), *Bossuet et le Jansénisme*, in *Revue des facultés catholiques de l'Ouest*, tome II 1892-1893, p. 544-569.
- 700.—LA BROISE (R. DE), *Bossuet et la Bible*, Paris, 1880.
- 701.—LA FUENTE (V. DE), *Historia eclesiástica de España*, Barcelone, 1855-1859, 4 vol. Rééditée à Madrid (1873-1875, 6 vol.).
- 702.—LA GORCE (P. DE LA), *Histoire religieuse de la Révolution française*, Paris, 1909-1923, 5 vol.
- 703.—LALLEMAND (P.), *Histoire de l'éducation dans l'ancien Oratoire de France*, Paris, s.d. (1887?).
- 704.—LANGASCO (C. DE), *Un esperimento di politica giansenista? La repubblica Ligura de 1797-1800*, in *Analecta Gregoriana*, tome 71, 1954.
- 705.—LAPORTE (J.), *La doctrine de Port-Royal*, tome I, *Saint-Cyran*, Paris, 1923; tome II, *Les vérités de la grâce*, Paris, 1923; tome III, *La doctrine de Port-Royal, la Morale (d'après Arnauld)*, Paris, 1951-1952, 2 vol.
- 706.—LA PUENTE (J. DE), *La visión de la realidad en los viajes de Don Antonio Ponz*, Madrid, 1968.
- 707.—LARRAÑAGA (L. F.), *Actitud del clero vasco frente a los empeños renovadores de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, in *La Real Sociedad Bascongada y la Ilustración*, *Boletín de la R.S.B.A.P.*, Saint-Sébastien, 1969.
- 708.—LATREILLE (A.), *L'Eglise catholique et la Révolution française*. J'utilise l'édition de 1970.
- 709.—LATREILLE (A.), *Le catéchisme impérial de 1806*, Paris, 1935.
- 710.—LATREILLE (A.), *La déchristianisation dans les pays de langue française aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles*, in *Actes du colloque d'histoire ecclésiastique de Cambridge* (1968).

- 711.—LATREILLE (C.), *La Petite-Eglise de Lyon*, Lyon, 1911.
- 712.—LE BRAS (G.), *Etudes de sociologie religieuse*, Paris, 1955-1956, 2 vol.
- 713.—LEDIEU, *Mémoires ou journal sur la vie et les oeuvres de Bossuet*, Paris, 1856-1857, 2 vol.
- 714.—LEFLON (J.), *La crise révolutionnaire (1789-1846)*, tome XX de *l'Histoire de l'Eglise* de Fliche et Martin.
- 715.—LEÓN (N.), *Apuntamiento bibliográfico sobre el IV concilio mexicano*, in *Boletín del instituto bibliográfico*, Mexico, 1902.
- 716.—LE ROY (A.), *Le gallicanisme au XVIII<sup>e</sup> siècle. La France et Rome de 1700 à 1715*, Paris, 1892.
- 717.—LEROY LADURIE (E.), *Paysans du Languedoc*, Paris, 1966, 2 vol.
- 718.—LESZEK KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans églises, la conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1969.
- 719.—LETOURNEAU (M.), *La Mission de J. J. Olier et la fondation des grands séminaires de France*, Paris, 1906.
- 720.—LLORENTE (J. A.), *Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne depuis l'époque de son établissement par Ferdinand V jusqu' au règne de Ferdinand VII*, Paris, 1818, 4 vol.
- 721.—LLORENTE (J. A.), *Colección diplomática de varios papeles antiguos y modernos sobre dispensas matrimoniales y otros puntos de disciplina eclesiástica*, Madrid, 1809.
- 722.—LÓPEZ DE TORO (J.), *Alfonso García Matamoros, Pro adserenda hispanorum eruditione*, Madrid, 1944.
- 723.—MAAS (F.), *Der Josephinismus*, Vienne, 1953, 3 vol.
- 724.—MAILHIOT (B.), *La psicología religiosa, ciencia auxiliar de la acción pastoral*, in *Problemas actuales de pastoral*, Madrid, 1963.
- 725.—MAISTRE (J. DE), *De l'église gallicane dans ses rapports avec le Souverain Pontife*, Lyon-Paris, 1821.
- 726.—MARAÑÓN (G.), *Las ideas biológicas del P. Feijóo*, prologue à l'édition des *Obras del P. Feijoo* (B.A.E., tome 141).
- 727.—MARAÑÓN (G.), *Elogio y nostalgia de Toledo*, Madrid, 1941.
- 728.—MARCH (J. M.), *El restaurador de la Compañía de Jesús, Beato José Pignatelli y su tiempo*, Barcelone, 1935-1944, 2 vol.
- 729.—MARIAS (J.), *La España posible en tiempo de Carlos III*, Madrid, 1963.
- 730.—MARTIMORT (A. G.), *Le gallicanisme de Bossuet*, Paris, 1953.
- 731.—MARTÍN GAITE (C.), *El proceso de Macanaz*, Madrid, 1969.
- 732.—MARTÍN HERNÁNDEZ (F.), *Los seminarios españoles en la época de los primeros Borbones (1700-1808)* in *Hispania Sacra*, 1959, p. 357-420.
- 733.—MARTÍN HERNÁNDEZ (F.), *Los seminarios españoles en la época de la Ilustración, ensayo de una pedagogía eclesiástica en el siglo XVIII*, Madrid, 1973.
- 734.—MARTÍNEZ ALBIACH, *Ética socio-religiosa de la España del siglo XVIII*, Madrid, 1966.
- 735.—MARTÍNEZ ALBIACH, *Religiosidad hispana y sociedad borbónica*, Burgos, 1969.

- 736.—MATHIEZ (A.), *Les origines des cultes révolutionnaire (1789-1792)*, Paris, 1904.
- 737.—MATHIEZ (A.), *La Révolution et l'Église*, Paris, 1910.
- 738.—MATHIEZ (A.), *Contribution à l'histoire religieuse de la Révolution française*, Paris, 1907.
- 739.—MAUZI (R.), *L'idée du bonheur au XVIIIe siècle*, 4.º éd., Paris, 1969.
- 740.—MAVINGA (J.), *Les Nouvelles Ecclésiastiques*, Maersfoort, 1925.
- 741.—MENÉNDEZ PELAYO (M.), *Historia de los heterodoxos españoles*, éd. B.A.C., Madrid, 1956, 2 vol.
- 742.—MENÉNDEZ PELAYO (M.), *La ciencia española*, tome LX des *Obras completas (edición nacional)*, Madrid, 1954.
- 743.—MENÉNDEZ PELAYO (M.), *Historia de las ideas estéticas*, tome III, in *Obras completas (ed. nacional)*, tome III.
- 744.—MERCATI (A.), *In torno alla «romanita» di N. Alexandre*, in *Archivum Patrum Praedicatorum*, tome XVI, 1946, p. 5-82.
- 745.—MERIMÉE (P.), *L'influence française en Espagne au XVIIIº siècle*, Paris, s.d.
- 746.—MERKLE (S.), *Die Aufklärung in Katolischen Deutschland*, Berlin, 1910.
- 747.—MERKLE (S.), *Die katolische beurteilung des Aufklärung*, 1909.
- 748.—MESTRE (A.), *Historia, fueros y actitudes políticas. Mayans y la historiografía del siglo XVIII*, Valence, 1970.
- 749.—MESTRE (A.), *Correspondencia Feijóo-Mayans en el Colegio del Patriarca*, in *Anales del seminario de Valencia*, IV, 1964, p. 149-186.
- 750.—MESTRE (A.), *Epistolario de G. Mayans*, tome II, *Mayans y Burriel*, Valence, 1972; tome III, *Mayans y Martí*, Valence, 1973.
- 751.—MEYER (L.), *Saint Jean Chrysostome, maître de perfection chrétienne*, Paris, 1933.
- 752.—MIGUÉLEZ (M. F.), *El concilio IV mexicano*, in *La ciudad de Dios*, XLIII, 1897, p. 198-205, 401-412, 481-487 et 596-578.
- 753.—MILLARES CARLO (A.), *Feijóo y Mayans*, in *Revista de Filología española*, 1923.
- 754.—MIR (MIGUEL), *Historia interna y documentada de la Compañía de Jesús*, Madrid, 1913, 2 vol.
- 755.—MONOD (A.), *De Pascal à Chateaubriand: les défenseurs français du christianisme de 1670 à 1802*, Paris, 1916.
- 756.—MOREL FATIO (A.), *Un érudit espagnol au XVIIIº siècle, Don Gregorio Mayans*, in *Bulletin Hispanique*, 1915.
- 757.—MORNET (D.), *Les sciences de la nature en France au XVIIIº siècle*, Paris, 1911.
- 758.—MORNET (D.), *Les origines intellectuelles de la Révolution française, 1715-1787*, Paris, 1933. J'utilise l'édition de 1967.
- 759.—MUÑOZ PÉREZ (J.), *La España de Carlos III y su conciencia de período histórico*, in *Arbor*, mai 1958, p. 29-45.
- 760.—OLAECHEA (R.), *La relación «amistosa» entre F. A. de Lorenzana y J. N. de Azara*, in *Suma de estudios en homenaje al Ilmo. Dr. A. Canellas López*, Saragosse, 1969.

- 761.—OLACHEA (R.), *El concepto de «exequatur» en Campomanes*, in *Miscelánea Comillas*, 1966, n.º 45.
- 762.—OLACHEA (R.), *Las relaciones hispano-romanas en la segunda mitad del siglo XVIII*, la Agencia de preces, Saragossa, 1965, 2 vol.
- 763.—ORCIBAL (J.), *Le cardinal de Bérulle, évolution d'une spiritualité*, Paris, 1965.
- 764.—ORCIBAL (J.), *Qu'est-ce que le Jansénisme?*, in *Cahier de l'association internationale des études françaises*, juillet 1953, p. 39-53.
- 765.—ORCIBAL (J.), *La spiritualité de D. G. Gerberon, champion de Jansénius et de Fénelon*, in *Revue d'histoire de l'église de France*, 1957, p. 151-222.
- 766.—PARADIS (E.), *La pédagogie janséniste comparée à la pédagogie catholique*, Lyon-Paris, 1910.
- 767.—PARALEDA (P.), *Resumen histórico de la misión en España desde 1704 a 1868*, Madrid, 1923.
- 768.—PARGUEZ (J.), *La bulle Unigenitus et le jansénisme politique*, Paris, 1936.
- 769.—PAZOS (M. R.), *El episcopado gallego a la luz de documentos romanos*, tomo I, *Arzobispos de Santiago, 1550-1850*, Madrid, 1946.
- 770.—PELLISSON, *La sécularisation de la morale au XVIIIe siècle*, in *Revue française*, 1903.
- 771.—PEÑALVER SIMÓ, *Modernidad tradicional en el pensamiento de Jovellanos*, Séville, 1953.
- 772.—PÉREZ GOYENA (A.), *Jansenio en España, primera venida del Dr. Jansenio a nuestra patria*, in *Razón y Fe*, n.º 56, 1920, p. 172-188.
- 773.—PÉREZ GOYENA (A.), *El Dr. Jansenio en Madrid*, *ibid.*, p. 451-46.
- 774.—PÉREZ GOYENA (A.), *Jansenio en las universidades de España*, *ibid.*, n.º 57, p. 181-197.
- 775.—PÉREZ GOYENA (A.), *Consecuencias de la venida de Jansenio a España*, *ibid.*, p. 318-333.
- 776.—PÉREZ GOYENA (A.), *Un jansenista español desconocido* (le P. A. González de Rosende), in *Razón y Fe*, n.º 90, 1930, p. 24-40.
- 777.—PÉREZ GOYENA (A.), *En el tercer centenario del Ilmo. Bossuet*, in *Razón y Fe*, n.º 80, 1927, p. 258-271.
- 778.—PÉREZ GOYENA (A.), *Un falso origen del gerundianismo*, in *Razón y Fe*, 1919, p. 443-458.
- 779.—PÉREZ GOYENA (A.), *El estudio de la teología en las universidades españolas desde la reforma de 1771*, in *Razón y Fe*, n.º 50, 1918, p. 285-302 et n.º 51, 1918, p. 35-51.
- 780.—PÉREZ GOYENA (A.), *La teología española en el siglo XVIII hasta las reformas de Carlos III*, in *Razón y Fe*, n.º 41, 1915, p. 141-157.
- 781.—PÉREZ RIOJA, *Proyección y actualidad de Feijóo*, Madrid, 1965.
- 782.—PERONET (M.), *Police et religion à la fin du XVIIIe siècle* in *Annales d'histoire de la Révolution française*, n.º 200, avril-juin 1970.
- 783.—PERRAULT (A.), *L'Oratoire en France aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, 1865.

- 784.—PINTA LLORENTE (M. DE), *Procesos inquisitoriales contra Francisco Sánchez de las Brozas*. Madrid, 1947.
- 785.—PINTA LLORENTE (M. DE), *La Inquisición española y los problemas de la cultura y de la intolerancia*, Madrid, 1953.
- 786.—*Plan general de estudios dirigido a la universidad de Salamanca por el Real y Supremo Consejo de Castilla y mandado imprimir de su orden*, Salamanca, 1772.
- 787.—PLONGERON (B.), *Théologie et politique au siècle des Lumières*, Genève, 1973.
- 788.—PLONGERON (B.), *Conscience religieuse en Révolution*, Paris, 1969.
- 789.—PLONGERON (B.), *La vie quotidienne du clergé français au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1974.
- 790.—PLONGERON (B.), *Une image de l'Eglise d'après les Nouvelles Ecclésiastiques, 1728-1790*, in *Revue d'histoire de l'église de France*, 1967, tome LIII, n.º 51, p. 241-268.
- 791.—POMEAU (R.), *La religion de Voltaire*, Paris, 1956.
- 792.—POMEAU (R.), *L'Europe des Lumières. Cosmopolitisme et unité européenne au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1966.
- 793.—PRECLIN (E.), *Le Jansénisme du XVIII<sup>e</sup> siècle et la Constitution Civile du Clergé (1713-1791)*, Paris, 1929.
- 794.—PRECLIN (E.), *L'influence du jansénisme français à l'étranger* in *Revue historique*, 1938.
- 795.—PRECLIN (E.), et JARRY, *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, tome XIX de l'*Histoire de l'Eglise* de Fliche et Martin, Paris, 1956.
- 796.—QUERE-JAULMES (F.), *Les Pères sont-ils jansénistes? Remarques sur la traduction classique de Grégoire de Nazianze*, in *Revue des sciences religieuses*, tome 45, p. 270-275.
- 797.—QUIROZ-MARTÍNEZ (O.), *La introducción de la filosofía moderna en España. El eclecticismo español de los siglos XVIII y XVIII*, Mexico, 1949.
- 798.—*Real cédula de S.M. y Señores del Consejo por la cual se reduce el número de las universidades literarias del reyno... y se manda observar el Plan de estudios aprobado para la de Salamanca*, Madrid, 1807.
- 799.—*Real provisión del Consejo que comprende el Plan de estudios que ha de observar la universidad de Alcalá*, Madrid, 1772.
- 800.—REBELLIAU (A.), *Bossuet et Port-Royal*, in *Revue des deux mondes*, 1919, p. 161-179.
- 801.—REBELLIAU (A.), *Bossuet et le Jansénisme, à propos d'un livre récent* (Ingold), in *Revue de l'histoire des religions*, 1898, p. 348-361.
- 802.—REMOND (R.), *La déchristianisation, état présent de la question et des travaux en langue française*, in *Concilium*, 1965, n.º 7.
- 803.—REMOND (R.), *Recherche d'une méthode d'analyse historique de la déchristianisation depuis la milieu du XIX<sup>e</sup> siècle*, in *Actes du colloque d'histoire religieuse de Lyon* (1963).
- 804.—RICARD (R.), *De Campomanes a Jovellanos. Les courants d'idées dans*

- l'Espagne du XVIII<sup>e</sup> siècle d'après un ouvrage récent*, in *Les Lettres romanes*, tome XI 1957, p. 31-52.
- 805.—RICARD (R.), *Aportación a la historia del exemplum en la literatura religiosa moderna*, in *Estudios de literatura religiosa española*, Madrid, 1964.
- 806.—RICARD (R.), *Gallicanisme et catholicisme éclairé en Espagne et en Amérique espagnole*, in *Bulletin hispanique*, 1960, p. 190-193.
- 807.—RICARD (R.). Compte rendu de nombreux ouvrages d'histoire ou de littérature religieuse. Voir notamment celui de *Les jansénistes espagnols* in *Revue d'ascétique et de mystique*, vol. 43., p. 479-485.
- 808.—RICCI (B.), *Il maggiore teologo giansenista d'Italia* in *Scuola cattolica*, Milán, 1921.
- 308.—RICHARD (P.) et MICHEL (A.), *Le concile de Trente*, Paris, 1931-1938, 2 vol. Tome IX de l'*Histoire des conciles* de Hefèle-Leclercq.
- 810.—RÍO (A. del), *Introducción aux Obras escogidas de Jovellanos, Clásicos Castellanos*, n.º 110, Madrid, 1965.
- 811.—RÍO y CABANAS, *Piezas inéditas del concilio provincial mexicano IV*, in *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 1888, p. 229-237.
- 612.—RODRÍGUEZ CASADO (V.), *Notas sobre Iglesia y Estado en Indias durante el reinado de Carlos IV*, in *Revista de Indias*, 1954, n. 43-44, p. 89-109.
- 813.—RODRÍGUEZ CASADO (V.), *Iglesia y Estado en el reinado de Carlos III*, in *Estudios Americanos* (Séville), n.º I, p. 948 sq.
- 814.—RODRÍGUEZ CASADO (V.), *El intento español de «ilustración cristiana»*, in *Estudios Americanos*, vol. IX, n.º 42, 1955, p. 141-169.
- 815.—RODRÍGUEZ MOÑINO (A.), *La imprenta de Don Antonio de Sancha (1771-1790)*, Madrid, 1971.
- 816.—ROSA (M.), *Riformatori e ribelli nel'700 religioso italiano*, Bari, 1969.
- 817.—ROSSI (G. L.), *Estudios sobre las letras en el siglo XVIII*, Madrid, 1967.
- 818.—SABAS CAMACHO (R.), *Concilio provincial mexicano IV, celebrado en la ciudad de México el año 1771*, Querétaro, 1898.
- 819.—SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, éd. de la Pléiade, 1961-1964, 3 vol.
- 820.—SALA BALUST (L.), *Un «convictorio carolino» en el recinto de nuestro seminario-universidad*, in *Salmantica*, 1947, p. 12-20.
- 822.—SALA BALUST (L.), *Tenaz empeño del obispo Bertrán por la fundación del seminario de Salamanca*, in *Hispania sacra*, tome 9, 1956, p. 319-375.
- 823.—SALA BALUST (L.), *Catálogo del archivo del Real seminario de San Carlos de Salamanca*, in *Hispania sacra*, 1949, p. 433-448.
- 824.—SALA BALUST (L.), *El P. Cámara, figura preclara del episcopado español y fundador de los estudios eclesiásticos superiores de Calatrava*, in *Hispania sacra*, tome 7, 1954, p. 327-358.
- 825.—SALA BALUST (L.), *Reales reformas de los antiguos colegios de Salamanca anteriores a las del reinado de Carlos III (1623-1770)*, Valladolid, 1956.

- 826.—SALA BALUST (L.), *Visitas y reforma de los Colegios Mayores de Salamanca en el reinado de Carlos III*, Valladolid, 1958.
- 827.—SALA BALUST (L.), *Constituciones, estatutos y ceremonias de los antiguos colegios seculares de la universidad de Salamanca*, Salamanca, 1962-1966, 4 vol.
- 828.—SÁNCHEZ (J. M.), *Doctrina cristiana del P. Jerónimo de Ripalda e intento bibliográfico de la misma, 1591-1900*, Madrid, 1909.
- 829.—SÁNCHEZ AGESTA, *El pensamiento político del despotismo ilustrado*, Madrid, 1953.
- 830.—SÁNCHEZ AGESTA, *Feijóo y la crisis del pensamiento español en el siglo XVIII*, in *Escritos políticos de Feijóo*, Madrid, 1946.
- 831.—SÁNCHEZ ALBORNOZ (Cl.), *Españoles ante la historia*, Buenos Aires, 2.º ed., 1969.
- 832.—SÁNCHEZ DONCEL, F. A. de Lorenzana, *canónigo doctoral de Sigüenza*, in *Hispania sacra*, 1961.
- 833.—SARRAILH (J.), *L'Espagne éclairée de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1959. J'utilise l'édition de 1964.
- 834.—SARRAILH (J.), *Notes sur Gracián en France*, in *Bulletin hispanique*, 1937.
- 835.—SCHMIDT (H.) *Liturgie et langue vulgaire. Le problème de la langue liturgique chez les premiers réformateurs et au concile de Trente*, *Analecta gregoriana*, tome 53, Rome, 1950.
- 836.—SCROUT (L.), *Histoire de la Constitution Civile du Clergé (1790-1801)*, Paris, 1872-1881, 4 vol.
- 837.—SCORAILLE (R. de), *Jansénius en Espagne (1624-1625 et 1626-1627)* in *Recherches de sciences religieuses*, 1917, n.º 7, p. 187-254.
- 838.—SÉCHÉ, *Les derniers jansénistes, depuis la ruine de Port-Royal jusqu'à nos jours (1710-1870)*, Paris, 1891, 3 vol.
- 839.—SENLÍ (P. E.), *Le janséniste espagnol qui en même temps n'est pas janséniste*, Paris, 1809.
- 840.—SIERRA NAVA (L.), *La reacción del episcopado español ante los decretos de matrimonios del ministro Urquijo de 1799 a 1813*, Bilbao, 1964. Compte rendu par J. P. Guinard in *Bulletin hispanique*, tome 68, 1966, p. 146-150.
- 841.—SIERRA NAVA (L.), *Contribución española a la elección de Pío VII*, in *Hispania sacra*, XIX, 1966, p. 403 sq.
- 842.—SIERRA NAVA (L.), *Lorenzana ante la expulsión de los jesuitas (1767)*, in *Estudios de Deusto*, 1969, p. 225-253.
- 843.—SIMÓN DÍAZ (J.), *Historia del Colegio Imperial de Madrid*, Madrid, 1952 et 1959, 2 vol.
- 844.—SNYDERS (G.), *La pédagogie en France aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1965.
- 845.—SOBOUL (A.), *Les Sans-Culottes parisiens en l'an II*, Paris, 1958.
- 846.—SOBOUL (A.), *Paysans, Sans-Culottes et jacobins*, Paris, 1966.
- 847.—SUÁREZ VERDEGUER (F.), *Conservadores, innovadores y renovadores en las postrimerías del antiguo régimen*, Pamplona, 1955.
- 848.—*Symposium Feijoo*, Oviedo, 1966, 3 vol.

- 849.—TAVENEUX (R.), *Jansénisme et politique*, Paris, 1965.
- 850.—TAVENEUX (R.), *Le Jansénisme en Lorraine, 1640-1789*, Paris, 1960.
- 851.—TAVENEUX (R.), *La vie quotidienne des jansénistes aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1973.
- 852.—THOMAS (J.), *La querelle de l'Unigenitus*, Paris, 1950.
- 853.—THUILLIER (G.), *Politiques du XVII<sup>e</sup> siècle. L'Institution d'un prince de l'abbé Duguet*, in *Revue administrative*, 1961, p. 244 sq.
- 854.—TIRADO Y ROJAS (M.), *La masonería en España*, Madrid, 1893, 2 vol.
- 855.—TOMSICH (M. G.), *El jansenismo en España*, Madrid, 1972. Compte rendu par R. Ricard in *Revue d'histoire de la spiritualité*, tome 49, 1973.
- 856.—TOWNSEND, *A journey through Spain in the years 1786 and 1787*, Londres, 1791, 3 vol.
- 857.—TREVOR-ROPER (H. R.), *De la Réforme aux Lumières*, Paris, 1972.
- 858.—TRUCHET (J.), *Politique de Bossuet*, Paris, 1966.
- 859.—TRUCHET (J.), *Place et signification du chapitre De la chaire dans les «Caractères» de La Bruyère*, in *L'information littéraire*, mai-juin 1965.
- 860.—URBAIN, *Du Jansénisme de Bossuet*, in *Revue du clergé français*, septembre 1899 et février 1900.
- 861.—VALENCIA (A. de), *El director perfecto y el dirigido santo, correspondencia epistolar del beato D. J. de Cádiz con el P. F. Y. González y viceversa*, Séville, 1902.
- 862.—VALENCIA (A. de), *Cartas de conciencia que el beato D. J. de Cádiz dirigió a su director espiritual D. Juan José Alcover e Higuera*, Séville, 1904.
- 863.—VALJAVEC (F.), *Der Josephinismus*, Munich, 1945.
- 864.—VAN KONIJNENBURC (J. Th.), *Courant pascalien et courant antipascalien de 1670 à 1734*, Bruxelles, 1932.
- 865.—VAUSSARD (M.), *Correspondance Scipione de Ricci-Henri Grégoire (1796-1807)*, Florence-Paris, 1963.
- 866.—VAUSSARD (M.), *Jansénisme et gallicanisme aux origines religieuses du Risorgimento*, Paris, 1959.
- 867.—VÉLEZ (R. de), *Preservativo contra la religión o los planes de la Filosofía contra la Religión y el Estado, realizados por la Francia para subyugar la Europa, seguidos por Napoleón en la conquista de España, y dados a luz por algunos de nuestros sabios en perjuicio de nuestra patria*, Madrid, 1825.
- 868.—VÉLEZ (R. de), *Apología del Altar y del Trono, o historia de las reformas hechas en España en tiempo de las llamadas Cortes, e impugnación de algunas doctrinas publicadas en la Constitución, diarios y otros escritos, contra la Religión y el Estado*, Madrid, 1818, 2 vol.
- 869.—VÉLEZ (R. de), *Apéndices a la Apología del Altar y del Trono*, Madrid, 1825.
- 870.—VILLAPADIerna (J. de), *El jansenismo español y las Cortes de Cádiz*, in *Analecta gregoriana*, tome 71, 1954.

- 871.—VILLOTA ELEJALDE (J. L.), *Doctrinas filosófico-jurídicas y morales de Jovellanos*, Oviedo, 1958.
- 872.—VOVELLE (M.), *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1973.
- 873.—VOVELLE (M.), *Déchristianisation provoquée et déchristianisation spontanée dans le Sud-Est sous la Révolution française*, in *Bulletin de la société d'histoire moderne*, 1964.
- 874.—VOVELLE (M.), *Essai de cartographie de la déchristianisation révolutionnaire*, in *Annales du midi*, 1965.
- 875.—VOVELLE (M.), *Prêtre abdicataires et déchristianisation en Provence sous la Révolution française*, *Actes du congrès des sociétés savantes de Lyon (1964)*, Paris, 1965.
- 876.—VOVELLE (M.), *Vue nouvelle sur l'histoire des mentalités*, in *Revue d'histoire de l'église de France*, n.° 150, 1967.
- 877.—WINTER (E.), *Der Josephinismus und seine geschichte*, Vienne, 1943.
- 878.—ZÁRATE (G. de), *De la instrucción pública en España*, 1855, 3 vol.

## VII.—REVUES ANCIENNES

- 879.—*El Censor* (1781-1784), E. García Pandavenes vient de publier une *Antología* préfacée par J. F. Montesinos, Barcelona, 1972.
- 880.—*Journal ou mémoires de Trévoux pour l'histoire des sciences et des beaux-arts*, 1701-1766, 265 vol. P. Sommervogel a publié une *Table méthodique des Mémoires de Trévoux* (Paris, 1864-1865, 3 vol.) Je n'ai pas lu l'ouvrage de A. R. Desautels, *Les Mémoires de Trévoux et le mouvement des idées au XVIII<sup>e</sup> siècle, 1701-1734*, Rome, 1956.
- 881.—*Les Nouvelles ecclésiastiques*, 1728-1803, 32 vol. Il existe une *Table raisonnée et alphabétique depuis 1728 jusq'en 1760* (s. l., 1767-1768, 2 vol., anonyme) et une *Table alphabétique des années 1761-1790*, reliée avec l'année 1790 à la B. N. de Paris.
- 882.—Il m'est aussi arrivé de consulter tel ou tel numéro de la *Gazeta de Madrid* ou du *Mercurio histórico y político* (1750-1816).

## INDEX DEX NOMS CITÉS

- Abad y Lasierra: 130.  
Adam (A.): 109, 110.  
Aguiriano(B.): 150, 238, 245.  
Aguirre (J. Sáenz de): 117,  
122, 169, 170, 201, 226,  
243.  
Agulhon: 16.  
Agustín (A.): 97.  
Ailly (P. d'): 219.  
Álava Esquivel: 94.  
Alberigo: 203.  
Alberoni: 167.  
Alexandre (ou (Alejandro):  
122, 124, 138, 146, 150,  
156, 157, 166, 168, 199,  
223, 227, 239, 241 à 245.  
Almain (J.): 207.  
Amat (F.): 78, 123, 141, 142,  
206.  
Amoudru (B.): 172.  
Andrés (J.): 136.  
Angélique (Mère): 53.  
Appolis (E.): 50, 78, 87, 89,  
110, 111, 131, 134, 136,  
137, 138, 141 à 146, 156,  
158, 163, 164, 167, 171,  
184, 185, 187, 188, 193,  
195, 196, 235, 242, 251.  
Aranda: 23.  
Arce (R. de): 130.  
Aristote: 27, 221, 243.  
Armañá (ou Armanyá): 123,  
144.  
Arnauld (A.): 7, 43, 50, 54,  
56, 57, 82, 98, 102, 103,  
116, 117, 119, 121, 125,  
126, 128, 129, 132, 134,  
141, 155, 156, 157, 160,  
162, 170 à 181, 186, 189,  
190, 193, 212, 213, 221,  
222, 223, 233, 234, 235,  
238, 244, 248.  
Arredondo: 63.  
Arren: 230.  
Arteaga: 136.  
Aubert: 44.  
Aulard: 15.  
Auvray: 160.  
Avila (J. d'): 98.  
Azara: 60.  
Bacon: 25.  
Baillet: 236.  
Baius ou Bayo: 153, 183.  
Balteau: 138.  
Baluze: 171, 223, 238.  
Banchieri: 115.

- Barcos: 52, 53, 129, 178, 190.  
 Barral: 58.  
 Barre (J.): 147.  
 Barroux (cf. Balteau).  
 Barth (K.): 21.  
 Barthel: 238.  
 Bataillon: 96, 170.  
 Batllori: 87, 111, 136.  
 Bayle. 43, 119, 177, 178, 180.  
 Beaubrun: 178.  
 Beauséjour: 165.  
 Bellarmin: 64, 226.  
 Bellegarde: 118.  
 Beltrán de Heredia: 135.  
 Berardi (C. S.): 123, 143, 145.  
 Bergier (N. S.): 121, 122, 165.  
 Berni: 28.  
 Bernus: 160, 228.  
 Berruyer: 128.  
 Berti (J. L.): 122, 126, 143, 144, 145, 146, 167, 185.  
 Bertier de Sauvigny: 31.  
 Bertrán (F.): 98, 123, 129, 130, 158.  
 Bérulle: 102.  
 Besoigne (J.): 58, 126, 127, 194.  
 Blasco: 37, 98.  
 Blet: 203.  
 Blois (P.): 16.  
 Boggiero (A.): 172.  
 Boileau (J.): 103, 126, 129, 159, 173, 194, 219, 236.  
 Bolgeni: 84, 206.  
 Bompert: 238.  
 Bombarde (M. de): 113.  
 Bonal: 248.  
 Bonald: 34.  
 Bonifaz: 186.  
 Bonola: 77, 78.  
 Borde (de la): 134.  
 Borrow: 98.  
 Bossuet: 11, 89, 94, 117 à 134, 138, 139, 150, 151, 156, 157, 160, 161, 162, 164, 169, 173, 188, 191, 199, 208 à 235, 237 à 245.  
 Boudet: 113, 114.  
 Boullier: 127, 172.  
 Bourdaloue: 7, 229, 231.  
 Bouvaert: 67.  
 Brémond: 37, 38, 50, 174 à 180, 191, 222, 225, 248.  
 Bruch: 21.  
 Brunet: 127.  
 Burriel: 96, 136.  
 Busembaum: 124.  
 Busson: 173, 234.  
 Buzi: 144, 185.  
 Cabrera (J. B.): 153, 217, 243.  
 Cadalso: 93.  
 Cajetan (ou Cayetano): 207.  
 Callacy: 132.  
 Calmel: 44.  
 Calmet: 11, 116, 121, 123, 128, 153, 155 à 158, 164, 165, 169, 212.  
 Calvin: 161, 237.  
 Campomanes: 23, 45, 63, 65, 84, 90, 91, 148, 185, 199.  
 Cañada (de la): 63, 115.  
 Cano (B.): 182.

- Cano (M.): 94, 95, 97, 117,  
 121, 135, 227, 241, 243.  
 Caraccioli: 38, 39, 42, 127,  
 145, 146.  
 Carranza (B.): 99, 122, 170.  
 Carrasco: 124.  
 Carreyre: 50, 187.  
 Casani: 124.  
 Casanovas (I.): 24.  
 Caso González: 121, 128, 130,  
 143, 144, 149, 153, 170,  
 182, 183.  
 Cassirer: 252, 253.  
 Cassoni: 84, 85.  
 Castellanos de Losada: 138.  
 Castillo de Sotomayor: 62.  
 Caylus: 134.  
 Ceillier (R.): 122, 164, 165,  
 168:  
 Cenáculo: 201.  
 Cenedo: 62.  
 Centeno: 71.  
 Cevallos (ou Zevallos): 61,  
 62, 64, 80, 148, 217.  
 Ceysens: 50, 111, 180.  
 Chardon: 122, 164.  
 Charles III: 35, 91, 92, 108,  
 131, 142, 186, 187.  
 Charles IV: 76, 80, 83, 86.  
 Charles Quint: 61, 100.  
 Chateaubriand: 215.  
 Châtelet (Mme. du): 158.  
 Chaudon et Delandine: 137.  
 Chaunu: 8, 9.  
 Chérot: 218.  
 Chetelat: 189.  
 Cisneros: 97.  
 Clément (Abbé): 134, 135,  
 142, 184, 188, 189, 193,  
 195, 241, 243.  
 Clément VII: 61.  
 Clément VIII: 117.  
 Clément IX: 218.  
 Clément XI: 245.  
 Climent (J.): 37, 66, 94, 163,  
 176, 185, 189, 193, 196,  
 240, 241, 243.  
 Cobbe: 15, 16.  
 Codignola: 87, 156.  
 Cagnet: 40, 46, 50, 53, 54,  
 79, 82, 106, 107, 110.  
 Colbert (Ch. J.): 125, 126,  
 128, 129, 134, 155, 185,  
 187, 188, 196.  
 Colonia (D. de): 65, 126,  
 129.  
 Colson: 207.  
 Concina: 167.  
 Condillac: 119.  
 Congar: 207.  
 Contu: 142.  
 Corona Baratech: 35.  
 Corot y Peris: 98.  
 Cosme da Cunha: 188.  
 Coulon: 242.  
 Covarrubias (J. de): 63, 64,  
 148.  
 Crema (B. de): 135.  
 Cuenca Toribio: 66.  
 Cunigliati (ou Coniliat): 122,  
 143, 145.  
 Dammig: 87.  
 Dautry: 15.  
 Dedieu: 189.  
 Défournieux: 81, 86, 89, 90,  
 91, 110, 111, 115, 116,

- 123, 126, 128, 129, 158,  
 171, 176, 186.  
 Dejaifve: 207.  
 Delmont: 219.  
 Delpy: 156, 157, 163, 213,  
 214, 243.  
 Delumeau: 35, 100, 102, 103.  
 Demerson: 117, 119, 152,  
 193.  
 Démocrite: 27.  
 Denattes: 127.  
 Déra-thé: 39.  
 Descartes: 8, 9, 25, 26, 173,  
 176.  
 Dicastillo: 126.  
 Didot: 137.  
 Díez González (S): 123, 167.  
 Domergue: 120, 121.  
 Domínguez Ortiz: 87.  
 Domínguez Vicente: 63.  
 Domat: 58, 117, 118, 190,  
 196.  
 Dorsanne: 127, 194.  
 Doujat: 123, 199, 245.  
 Drochon: 184.  
 Dubarat: 238.  
 Du Boulay: 127.  
 Duguet: 11, 56, 57, 58, 103,  
 118, 119, 125, 126, 127,  
 155, 157, 178, 188, 189,  
 190, 191, 219, 236.  
 Duhamel (J. B.): 117, 121,  
 126, 165, 166, 169.  
 Dumont: 134.  
 Dupac de Bellegarde: 134,  
 135, 146, 147.  
 Dupanloup: 225.  
 Dupin (E.): 7, 126, 127, 129,  
 137, 157, 165, 199, 209,  
 227, 245.  
 Duprout: 166.  
 Durand (V.): 187.  
 Durand de Maillane: 122,  
 199, 245, 246.  
 Durkheim: 35.  
 Dusini: 203.  
 Duval: 237.  
 Elizondo: 63.  
 Erasme: 10, 11, 12, 13, 21,  
 37, 72, 96, 98, 99, 100,  
 117, 253.  
 Escobar: 124, 125.  
 Estella: 98.  
 Febronius: 63, 64, 89, 94,  
 96, 118, 130, 131, 148,  
 150, 151, 201, 204, 205,  
 212, 238, 242.  
 Feijoo: 23, 93, 156, 157, 162,  
 163, 169, 201, 213, 215,  
 218, 240, 243, 244.  
 Feller: 137.  
 Fénelon: 121, 190, 191, 194,  
 210, 222.  
 Ferdinand V: 95.  
 Ferdinand VII: 80.  
 Feret: 197.  
 Fermo (S. de): 135.  
 Fernández (M. J.): 120, 174.  
 Fernández de Rojas: 77, 78.  
 Festugière: 21.  
 Filliâtre: 194.  
 Finch: 172.  
 Fitz-James: 155, 184, 185,  
 188, 195.

- Fléchier: 7, 229.  
 Fleury: 11, 30, 50, 89, 111,  
 117, 118, 119, 120, 121,  
 124, 128, 129, 134, 138,  
 139, 150, 152, 156, 157,  
 199, 201, 211, 212, 223,  
 238 à 243.  
 Fliche et Martin: 16, 50.  
 Flórez: 117, 170, 171.  
 Floridablanca: 23, 115.  
 Foguet: 136.  
 Follini: 115.  
 Formey: 43, 127.  
 Forner: 23.  
 Forton: 249, 250.  
 Fossi: 115.  
 Fournier (P.): 205.  
 Fraile Miguélez: 60, 61, 65,  
 66, 77, 78, 148.  
 Freppel: 230.  
 Fromaget: 127.  
 Furet (F.): 215.
- Galilée: 8, 210.  
 Gandar: 230.  
 Gaquère: 238, 239.  
 García (F.): 206.  
 García Cordero: 172.  
 García de Loaysa (cf. Loaysa).  
 García Pandavenes: 79, 104.  
 García Villoslada: 95.  
 Gassendi: 25, 27.  
 Gay: 20.  
 Gazzaniga: 139, 145, 146.  
 Gazeau: 218, 223.  
 Gazier: 49, 52, 218, 238.  
 Genet: 118, 195.  
 Gerberon: 126, 132.  
 Gerson: 117, 127, 129, 150,  
 207, 219, 220, 238.  
 Gibelin: 21.  
 Gilbert: 126.  
 Giovanni (G. de): 133.  
 Godeau: 124, 166.  
 Godoy: 86, 107, 206.  
 Goiri: 144.  
 Goldmann: 51, 52, 56, 173.  
 Góngora (M.): 24, 25, 29,  
 30, 80, 92, 130, 131, 149,  
 162, 163, 184, 200, 201,  
 206, 210, 239, 240.  
 Gonoczy: 207.  
 González Casanova: 25.  
 González Palencia: 136.  
 González de Rosende: 11,  
 69, 70.  
 González de Salcedo: 61.  
 Gorriti: 131.  
 Gouhier: 249, 250.  
 Goudin: 167.  
 Gourlin: 129, 134, 195.  
 Goya: 91, 93.  
 Gracián: 44.  
 Gratien: 145.  
 Grégoire XIII: 68.  
 Grégoire (Abbé): 32, 33, 34,  
 130, 135, 137, 152, 153.  
 Grenade (L. de): 97, 98, 99,  
 194.  
 Groethuysen: 30, 39, 50.  
 Guerrero: 95.  
 Guinard: 80, 113, 174.  
 Guny: 189.  
 Gusdorf: 20, 21, 210, 212,  
 216.  
 Gusta: 136.
- Habert: 73.

- Hadrien IV: 61.  
 Hardy (G.): 50, 239.  
 Hazard: 18, 104.  
 Hefèle et Leclercq: 101.  
 Helman: 91, 93.  
 Helvétius: 119.  
 Hera (de la): 60.  
 Héricourt du Vazier: 118,  
 196, 197.  
 Herr: 36, 37, 38, 78, 167,  
 206.  
 Herrero: 80, 81, 111.  
 Hervás y Panduro: 78, 136.  
 Hilarion: 178.  
 Holbach (d'): 165.  
 Honteim (cf. Febronius).  
 Huerne de la Motte: 127.  
 Huet: 122, 166, 172.  
 Huygens: 172.
- Ingold: 164, 218.  
 Inguanzo: 65, 66, 206.  
 Interián de Ayala: 120.  
 Innocent X: 239.  
 Innocent XI: 226, 244.  
 Isidore Mercator: 150, 205.  
 Isidore de Séville: 205.
- Jacquier: 122, 167.  
 Jansénius: 10, 11, 52, 54,  
 55, 60, 65 à 70, 73, 101,  
 129, 146, 166, 183, 194,  
 235, 239.  
 Jarry: 50.  
 Jemolo: 87, 137, 138, 139,  
 243.  
 Joseph (Bonaparte): 83.
- Jovellanos: 23, 31, 37, 45,  
 46, 66, 89, 91, 93, 94,  
 96, 113, 116, 120, 121,  
 139 à 146, 149, 151, 153,  
 164, 166 à 171, 174, 181,  
 182, 205, 213, 243, 246.  
 Juénin: 124, 126, 167, 188,  
 195.  
 Jugo: 196.
- Kamen: 87.  
 Kant: 21, 22.  
 Kolakowski: 211.  
 Konijnenburg: 172.  
 Kuntziger: 150.
- La Broise: 218, 228.  
 La Brosse: 207.  
 Lackies: 123, 168.  
 Lacroix: 124.  
 Ladvoct: 43, 122, 168.  
 La Fontaine: 166.  
 Lama (Von): 163.  
 Lambert (Mme. de): 39.  
 Lamy (B.): 11, 118, 119,  
 121, 168, 223.  
 Lancelot: 117, 118, 119, 171,  
 246.  
 Langasco: 133.  
 Laporte (J.): 50, 52, 53, 176.  
 Larrañaga: 196.  
 Larrea: 62.  
 Latreille (A.): 17, 83.  
 Latreille (C.): 184.  
 Lebarq: 230.  
 Le Bras: 17, 35, 50, 205.

- Lecerf: 163.  
 Leclere (G.), 147.  
 Leclere (H.): 164.  
 Leczinski: 44.  
 Ledesma: 63.  
 Le Dieu: 228.  
 Lefebvre (H.): 52.  
 Leflon: 16.  
 Legros: 58, 134.  
 Leibnitz: 176.  
 Lemaître de Claville: 44.  
 Lemaistre de Sacy: 103, 116,  
 118, -119, 134, 171, 186,  
 192, 223, 229.  
 Le Noble: 127.  
 León (L. de): 98, 99.  
 León X: 135.  
 Le Plat: 113, 127, 152, 153.  
 Le Roy (A.): 50, 218.  
 Le Roy (G.): 176, 190.  
 Leroy Ladurie: 16.  
 Letourneux: 126, 155, 186,  
 188, 191, 192, 193.  
 Le Vayer: 116.  
 Lewis: 176.  
 Lichtenberger: 137.  
 Loaysa (cf. García de): 121,  
 122.  
 López (F.): 5.  
 Lorenzana: 83, 84, 85, 86,  
 123, 130, 170, 183.  
 Loubers: 196.  
 Louis XIV: 56, 213, 226,  
 244.  
 Lucrèce: 27.  
 Luengo: 136.  
 Lugdunense (cf. Montazet).  
 Lugo (E. de): 142, 152, 163,  
 184, 188, 195.  
 Luther: 12, 100, 102, 237.  
 Llorca: 61.  
 Llorente: 86, 94, 95, 206.  
 Maas: 23.  
 Mabillon: 153, 155, 156, 157,  
 162, 163, 164, 169, 171,  
 201, 223, 243.  
 Macanaz: 60, 95, 117, 148,  
 200, 201.  
 Macquer: 127.  
 Maignan: 25, 27.  
 Maimbourg: 7, 126, 157, 199,  
 227, 244, 245.  
 Maistre (J. de): 34, 72, 208,  
 209, 213, 222, 224.  
 Maldonado de Guevara: 201.  
 Maldonado Macanaz: 201.  
 Maldonat: 161.  
 Malebranche: 43.  
 Mantese: 139.  
 Marandé: 36.  
 Marca (de): 64, 118, 134,  
 150, 199, 200, 237, 238,  
 239, 245.  
 Margival: 160, 228.  
 Marías (J.): 108.  
 Marmontel: 119.  
 Martel: 251.  
 Martí y Villamayor: 62.  
 Martimort: 218, 220, 222,  
 223, 226, 237, 245.  
 Martin (I.): 62.  
 Martín Gaite: 60, 95.  
 Mascaron: 7.  
 Masdeu: 150, 238.  
 Massillon: 11, 121, 229.

- Mathiez: 15.  
 Matteuci: 137.  
 Maulrot: 58.  
 Maupertuis: 43.  
 Mauzi: 39, 42, 43, 44.  
 Mavinga: 114.  
 Mayans (G.): 28, 91 à 97,  
     129, 138, 139, 149, 150,  
     169, 185, 186, 196, 201,  
     216, 217, 218, 227, 240,  
     241, 243.  
 Mayans (J. A.): 185.  
 Mayoral: 37.  
 Mazarin: 55, 103.  
 Mazzetti: 139.  
 Melanchton: 177.  
 Meléndez Valdés: 37, 93, 113,  
     115 à 119, 128, 147, 149,  
     159, 169, 186, 189, 196,  
     238, 243.  
 Menéndez Pelayo: 60, 61, 66,  
     75 à 79, 83, 89, 90, 92,  
     95, 129, 148, 186, 187,  
     205.  
 Mercati: 242.  
 Merimée: 172.  
 Merino: 144.  
 Mérito: 77.  
 Merkle: 22, 23.  
 Mésenguy: 118, 119, 126,  
     128, 129, 134, 155, 185,  
     186, 187, 188, 191, 192.  
 Mestre: 93, 94, 95, 96, 129,  
     130, 137, 139, 147, 153,  
     169, 185, 186, 196, 216,  
     241, 243.  
 Mey: 58.  
 Michaud (E.): 226, 244.  
 Michaud (L. G.): 137.  
 Michel: 101.  
 Mier: 206.  
 Mignot: 116, 197, 198.  
 Moeller: 207.  
 Molina: 56, 70, 73, 178:  
 Mondéjar: 162.  
 Monnoyeur: 164.  
 Monod: 215.  
 Montaigne: 173.  
 Montalbo ou Montalte (cf.  
     Pascal).  
 Montazet (Malvin de): 134,  
     146, 155, 181 à 185, 188.  
 Montano (A.): 96, 97, 99,  
     117, 119, 217.  
 Montesinos: 79.  
 Montfaucon: 156.  
 Montijo (Comtesse de): 142,  
     193.  
 Moratín: 93.  
 Moreri: 138.  
 Morin: 127.  
 Mornet: 18, 215.  
 Muñoz Pérez: 91.  
 Muratori: 119, 137, 139, 146,  
     171.  
 Napoleón I: 71, 83.  
 Natali: 135.  
 Nebot: 217.  
 Nicole: 7, 52, 56, 58, 98,  
     103, 116, 125, 126, 127,  
     129, 132, 134, 139, 155,  
     160, 161, 162, 171, 173,  
     176 à 181, 186 à 191,  
     221, 222, 223, 234, 238,  
     244.

- Noailles (Cardinal de): 72, 230, 242.  
 Noris: 124.  
 Nuttinck: 96, 147.
- Olaechea: 83, 84, 85.  
 Olavide: 113, 115, 116, 197, 241.  
 Olmedo: 135.  
 Opstraet: 113, 124, 126, 127, 134, 139, 141, 151.  
 Orbe: 96, 150, 217, 240, 243.  
 Orcibal: 50, 52, 53, 194.  
 Ortega y Gasset: 92, 93.  
 Origène: 166.
- Palafox: 124.  
 Pannilini: 134.  
 Para Du Phanjas: 43.  
 Parguez: 50, 147.  
 Paris (J. de): 219.  
 Pascal: 7, 8, 22, 49, 51 à 58, 72, 73, 98, 117, 119, 125, 127, 155, 157, 171, 172, 173, 174, 177, 179, 181, 196, 215, 235, 249, 250.  
 Patino (J.): 63.  
 Paul III: 61.  
 Pehem: 152.  
 Pellicia: 122.  
 Pellisson: 39.  
 Peñalver Simó: 31, 71.  
 Peralta: 62.  
 Pereira (ou Pereyra): 89, 94, 131, 150, 199, 201, 204, 205, 205, 206, 212, 238, 242.
- Pérez Goyena: 67, 69, 70.  
 Pérez Bayer: 96.  
 Périer: 250.  
 Péteau: 161.  
 Petisco: 136.  
 Petitpied: 129, 134.  
 Philippe II: 61, 94, 95.  
 Philippe III: 61, 92.  
 Philippe IV: 61.  
 Philippe V: 62.  
 Pie V: 68, 119.  
 Pie VI: 83.  
 Pie VII: 82, 85, 86.  
 Pignatelli: 136.  
 Piquer: 23.  
 Plongeron: 4, 10, 16, 17, 33, 34, 114.  
 Pluche: 215.  
 Pombal: 201.  
 Pomeau: 158, 159.  
 Ponz: 38, 39.  
 Portocarrero: 167.  
 Posada: 37.  
 Pou: 136.  
 Pouget: 120, 126, 187, 188.  
 Prades (Abbé de): 46.  
 Préaux (Abbé du): 44.  
 Préclin: 50, 129, 133, 148, 194, 195, 236.  
 Prévost (cf. Balteau).  
 Puente (J. de la): 39.  
 Pueyo: 122, 170.  
 Pufendorf: 120.  
 Puyol: 236.
- Quétif-Échard: 242.  
 Quesnel: 54, 57, 58, 60, 104,  
 Quiroz-Martínez: 25, 28, 111, 129, 132, 147, 178,

- 180, 183, 187, 219, 223,  
230, 236.
- Racine (B.): 124, 127, 128,  
129, 172, 196.
- Racine (J.): 49, 51.
- Racine (L.): 117, 119.
- Radrizzani: 203.
- Ramírez: 62.
- Rébelliau: 218, 223.
- Rémond: 16, 17.
- Renard: 116.
- Ricard: 24, 45, 89, 170, 208,  
212, 251.
- Ricci: 89, 106, 115, 131, 134,  
135, 137, 142, 152, 154,  
184, 185, 242.
- Richard: 101.
- Richelieu: 54, 55, 82, 238.
- Richer: 7, 58, 103, 126, 134,  
148, 199, 219, 235, 236,  
237, 239.
- Ripoll: 62.
- Risco: 170.
- Roca: 117.
- Rocaberti: 226.
- Roda: 186.
- Rodríguez Casado: 23, 29, 92,  
131.
- Rogier: 31.
- Rollin: 11, 201, 240.
- Rondeau: 115.
- Rosell: 37.
- Rousseau: 23, 39, 165.
- Rubín de Celis: 144, 167.
- Rubín de Cevallos: 124, 125,  
130.
- Ruiz de la Peña: 118.
- Saguens: 25, 27.
- Sainte-Beuve: 166, 173 à 180,  
186, 187, 189, 191, 192,  
209, 229, 234, 239.
- Saint Cyran: 11, 50, 54, 55,  
82, 102, 177, 178, 190,  
235, 236, 250.
- Saint Simon: 56, 159, 239.
- Salcedo: 120.
- Salcedo González: 62.
- Sales (A.): 96.
- Salgado de Somoza: 60 à 64,  
148.
- Santa Teresa (D. de): 136.
- Sánchez (F.): 182, 183.
- Sánchez (F., El Brocense):  
26.
- Sánchez Agesta: 202.
- Santiago Alonso: 60, 61, 63,  
148.
- San Vicente (M. de): 176.
- Sarmiento: 115.
- Sarrailh: 37, 38, 44, 70, 97,  
242.
- Savonarole: 135.
- Schnabel: 80.
- Scio de San Miguel: 120.
- Sciout: 50.
- Scoraille: 67.
- Séchée: 50, 72.
- Segura: 196.
- Sempere y Guarinos: 90, 97.
- Selvagio: 117, 119, 122, 123,  
143.
- Sequeiros: 226.
- Sessé: 62, 64.
- Sévigné: 172.
- Sierra Nava: 80, 82.

- Simon (R.): 7, 155, 160, 161,  
162, 175, 210, 223, 228,  
245.
- Singlin: 53, 190.
- Soanen: 187.
- Soboul: 15, 16.
- Solórzano Pereira: 62.
- Somoza: 120.
- Soubeiran de Scopon: 43.
- Spedalieri: 33, 206.
- Stapfer: 230.
- Steenoven: 147.
- Steinman: 160, 228.
- Steyaert: 160.
- Suárez (F.): 64, 220.
- Suárez de Molina (ps. de Fernán-  
ández de Rojas): 78.
- Saint Ambroise: 27, 163.
- Saint Augustin: 5, 27, 52, 73,  
75, 98, 99, 150, 154, 160,  
161, 163, 164, 166, 231,  
232, 233, 238, 239, 250.
- Saint Cyprien: 163.
- Saint François de Sales: 231.
- Saint Ignace de Loyola: 68.
- Saint Jean - Baptiste: 232.
- Saint Mathieu: 232.
- Saint Paul: 98, 230, 232,  
233.
- Saint Vincent de Paul: 102,  
231.
- Saint Thomas d'Aquin: 27,  
58, 73.
- Tamburini: 33, 89, 121, 131,  
135, 137, 139, 140, 141,  
142, 146, 242.
- Tassin: 163.
- Tavard: 207.
- Taveneaux: 54, 56, 58, 59,  
107, 190, 191.
- Tavira: 5, 15, 26, 31, 33,  
46, 59, 66, 71, 76, 82, 94,  
95, 97, 102, 107, 113, 116,  
123, 129, 133, 135, 137,  
147, 149, 150, 163, 176,  
182, 185, 213, 238, 245.
- Tellechea Idígoras: 170, 203.
- Thomas (J.): 147.
- Thomassin: 119, 126, 134,  
150, 155, 156, 159, 160,  
188, 197, 200, 238.
- Thuillier: 189.
- Tillemont: 192.
- Tirso González: 226.
- Tomsich: 60, 66, 67, 71, 72,  
97, 98, 99, 104, 106, 111,  
124, 251.
- Torreblanca: 62.
- Torres Amat: 78, 206.
- Torrell: 207.
- Tour (P. de la): 159.
- Touron: 242.
- Trevor-Roper: 253.
- Truchet: 225, 230, 233.
- Turgot: 184.
- Turretin: 127.
- Urbain: 219.
- Urbain VIII: 61.
- Urquijo: 37, 49, 78, 82 à 86,  
94, 107, 148, 205, 206.
- Ursmer Berlière: 67.

- Vacant (et Mangenot): 50,  
 137.  
 Valdés (J. de): 136.  
 Valjavec: 23.  
 Valla: 122, 134, 181, 182.  
 Van Espen: 63, 64, 96, 113,  
 117, 118, 123, 126, 131,  
 134, 143, 146 à 152, 188,  
 205, 238.  
 Van Est (ou Estius ou Estío):  
 113, 122, 153.  
 Van Luijk: 144.  
 Vaussard: 50, 109, 134, 135,  
 137, 140, 141, 208.  
 Vázquez (D.): 135.  
 Vázquez (F.): 117, 142.  
 Vecchi: 134.  
 Velbeder: 240.  
 Vélez (R. de): 70, 71, 81,  
 183.  
 Verney (= El Barbadinho):  
 201.  
 Villanueva (J. L.): 98, 99,  
 124, 125, 130, 200.  
 Villanuño: 121, 170.  
 Villapadierna: 131.  
 Villegas Pignatelli: 188.  
 Villien (et Magnin): 137.  
 Villena: 240.  
 Villoslada: 203.  
 Villota Elejalde: 139.  
 Viscardo: 136.  
 Viterbo: 135.  
 Vitoria (F. de): 64, 199, 202,  
 203, 206, 220.  
 Vives (L.): 26, 91, 97, 99,  
 119.  
 Voeltzel: 196.  
 Voltaire: 23, 100, 102, 127,  
 158, 159, 165, 172, 184.  
 Voogth: 207.  
 Vovelle: 15, 16, 17.  
 Wading: 68.  
 Wiest: 121.  
 Willaert: 49.  
 Winter: 23.  
 Yeregui: 71, 171, 196.  
 Zapata: 26, 28.  
 Zepeda: 136.  
 Ziegelbauer: 165.  
 Zimmermann: 39.  
 Zola: 135, 139, 140, 142.

## TABLE DES MATIÈRES

<i>PRÓLOGO</i>	VII
<i>INTRODUCTION</i>	5
<i>CHAPITRE I:</i>	
<i>Jansénisme, déchristianisation et «catholicisme éclairé», remarques sur l'histoire religieuse du XVIIIe siècle.</i>	
Jansénisme et déchristianisation — Les nouvelles formes du sentiment religieux — Jansénisme et catholicisme éclairé (de la crise philosophique à la crise religieuse) — Théologie et politique — Jansénisme et laïcisation de la pensée — Conclusion.	15
<i>CHAPITRE II:</i>	
<i>Jansénisme ou jansénismes? Unité et diversité du mouvement.</i>	
Le jansénisme est un et multiple — Jansénisme dogmatique et jansénisme politique — Le mythe janséniste en France — Le mythe janséniste en Espagne — Le prétendu schisme d'Urquijo — Jansénistes et jansénisants — Les liens avec le XVIe Siècle — Jansénisme et oecuménisme — Echech et actualité du jansénisme — Conclusion.	49
<i>CHAPITRE III:</i>	
<i>L'influence étrangère en matière religieuse dans l'Espagne du XVIIIe siècle.</i>	
Les catalogues de quelques bibliothèques privées (Olavide, Tavira, Meléndez Valdés, Jovellanos) — Les documents inquisitoriaux — L'influence italienne — Les canonistes flamands (Van Espen, Opstraet, Le Plat, Van Est).	113

*CHAPITRE IV:*

*L'influence française: Erudits, jansénistes et appelants.*

Les érudits: Dom Calmet, Thomassin, R. Simon, Mabillon, etc... — Les jansénistes: Pascal, Arnauld, Nicole — Les appelants: Montazet, Fitz-James, Mésenguy, Colbert, Duguet, Le Tourneux — Les mineurs.

155

*CHAPITRE V:*

*L'influence française: Les Gallicans.*

Gallicanisme et réforme universitaire — La tradition gallicane dans la péninsule: Vitoria, Pereyra — Jansénisme et gallicanisme — Bossuet, étranger à l'esprit du siècle des Lumières — Le gallicanisme de Bossuet — Bossuet et la Bible — Bossuet orateur — Les autres gallicans: Richer, De Marca, Fleury, N. Alexandre — Maimbourg, Ellies Dupin, Doujat et Durand de Mailane.

199

CONCLUSION

247

BIBLIOGRAPHIE

255

INDEX DES NOMS CITÉS

295

## OBRAS DEL MISMO AUTOR

- *Un prélat éclairé, Don Antonio Tavira y Almazán (1737-1807), Contribution à l'étude du jansénisme espagnol*, Toulouse, France-Ibérie Recherche, 1970.
- *Les Danses Macabres de France et d'Espagne et leurs prolongements littéraires*, Paris, Les Belles Lettres, 1972.
- *Légendes du désert chilien*, Paris, Ediciones Hispano-americanas, 1973.
- *Literatura y espiritualidad españolas*, Madrid, Prensa española, 1974.
- *Les jansénistes et le renouveau de la prédication dans l'Espagne de la seconde moitié du XVIIIe siècle* (à paraître).

SE TERMINÓ  
DE IMPRIMIR  
EN LOS TALLERES  
ARTES GRÁFICAS  
"GROSSI"  
DE OVIEDO  
EL DÍA 29 DE JUNIO  
FESTIVIDAD  
DE S. PEDRO Y S. PABLO  
DEL AÑO DE  
MCMLXXVI

