



Atlante

Revue d'études romanes

2 | 2015

Querelles littéraires et disputes politiques Italie et Espagne XIIIe - XVIIe siècles

Sermons espagnols dans la France moderne : censure, pouvoir et controverse au temps de la restauration catholique (1598-1611)

Sermones españolas en la Francia moderna: censura, poder y controversia en la época de la restauración católica (1598-1611)

Spanish Sermons in Modern France: Censorship, Power and Controversy in the Time of Catholic Restoration (1598-1611)

Manuela Águeda García-Garrido



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/atlante/28886>

DOI : [10.4000/atlante.28886](https://doi.org/10.4000/atlante.28886)

ISSN : 2426-394X

Éditeur

Université de Lille – Laboratoire CECILLE ULR 4074

Référence électronique

Manuela Águeda García-Garrido, « Sermons espagnols dans la France moderne : censure, pouvoir et controverse au temps de la restauration catholique (1598-1611) », *Atlante* [En ligne], 2 | 2015, mis en ligne le 01 juin 2015, consulté le 22 juillet 2023. URL : <http://journals.openedition.org/atlante/28886> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/atlante.28886>

Ce document a été généré automatiquement le 22 juillet 2023.

Tous droits réservés

Sermons espagnols dans la France moderne : censure, pouvoir et controverse au temps de la restauration catholique (1598-1611)

Sermones españolas en la Francia moderna: censura, poder y controversia en la época de la restauración católica (1598-1611)

Spanish Sermons in Modern France: Censorship, Power and Controversy in the Time of Catholic Restoration (1598-1611)

Manuela Águeda García-Garrido

« Il n'y a plus prompt moyen pour faire des hérétiques, que la trop curieuse recherche de telles raisons »¹.

- 1 À l'aube du XVII^e siècle, l'Europe postridentine était devenue un effroyable théâtre de batailles sanglantes contre toute idée, image, manifestation, personne ou écrit attentant aux principes imposés par l'orthodoxie catholique : une preuve irréfutable, d'après l'opinion de certains historiens, de la profonde vulnérabilité de l'État moderne². Probablement, la solidité et l'immutabilité institutionnelles du gouvernement des Habsbourg, ainsi que la présumée unité religieuse défendue en chaire et par le Saint-Office, empêchèrent l'Espagne de s'immerger dans une guerre civile déchirante, comparable à celle qui éclata en France entre 1562 et 1598. Ce n'est pas sans fondement que l'on nomma alors Philippe II « *el monarca más poderoso de la cristiandad* »³.
- 2 La persécution systématique que les Habsbourg menèrent contre les *conversos*, les serviteurs d'Allah et les protestants, n'autorisa à aucun moment la possibilité d'une trêve. Les foyers d'*alumbrados* de Séville et Valladolid, anéantis lors des autodafés de 1550 et 1560, ne constituent que de rares cas isolés, témoignant de l'émergence des hérésies dans la péninsule ibérique, mais aussi de leur incontestable faiblesse face aux puissantes armes de l'Inquisition sous le règne de Philippe II. Il n'en allait pas de même

aux Pays-Bas, où le duc d'Albe exerça une répression impitoyable entre 1567 et 1573, laquelle fut suivie par l'esprit de reconquête catholique qui anima Alexandre Farnèse entre 1579 et 1598.

- 3 Le Roi espagnol jeta également son dévolu sur la France, à qui il fut conseillé d'employer toutes les armes dont elle disposait pour gagner le salut spirituel de son inconstant royaume. La croisade de la Méditerranée, notamment la bataille de Lépante en 1571, avait suscité des espoirs au sein de la Ligue catholique, persuadée de pouvoir remporter de futures victoires au nom de la catholicité. Suite à la nomination du Pape Sixte V au siège pontifical le 24 avril 1585, l'Espagnol comptait sur de fermes appuis pour conquérir l'Angleterre. Cependant, les intentions du Roi Prudent se concrétisèrent dans une entreprise risquée qui conduisit en 1588 l'*Armada* espagnole à une défaite cuisante. Par ailleurs, bien que le Conseil d'État eût émis un avis favorable à l'expulsion des morisques dès 1582 (condamnation unanime de la rébellion des Alpujarras que Juan d'Autriche avait réprimée onze ans auparavant), les interminables conflits externes déterminèrent en partie le retardement de l'exode à 1609 et, dans le même temps, l'établissement de bases doctrinales de ce que l'on connaît comme un « temps de confessionnalisation »⁴, orchestré par une Église qui ne dévoila ses premiers signes de faiblesse qu'à la fin du règne de Charles II.
- 4 Les prédicateurs espagnols les plus avertis furent les premiers à mettre à profit leur voix et leur érudition dans cette lutte inlassable contre les hérétiques : une tâche ardue qui exigeait une solide connaissance des Écritures, de la patristique, de la tradition, ainsi que de toute ressource propre aux *artes prædicandi*, nécessaire à la fois à la richesse de leurs prêches et à la dissipation des erreurs des infidèles⁵. Tout cela leur permit de sublimer le genre de l'art oratoire sacré postridentin⁶. À maintes occasions, les voix qui résonnèrent du haut des chaires les plus distinguées parvinrent à franchir les frontières de la Monarchie. Ces sermons qui avaient tant ému l'auditoire furent traduits et édités dans d'autres langues, pour ensuite circuler librement au sein de la catholicité. Ce fut le cas de ceux de très illustres prédicateurs : l'augustin sévillan Pedro de Valderrama, ainsi que les dominicains Pedro Deza⁷, du couvent de Valence, et Jaime Rebullosa⁸, du couvent de Barcelone, lesquels prononcèrent en 1609 un sermon dans leur diocèse respectif pour célébrer la béatification d'Ignace de Loyola.
- 5 Le 15 juillet 1611, fête de saint Bonaventure, l'atelier d'Antoine Mesnier, installé à Poitiers, fit imprimer un sermonnaire intitulé *Trois excellentes prédications prononcées au iour & feste de la Béatification du glorieux Patriarche le bienheureux saint Ignace, fondateur de la Compagnie de Jésus*⁹. Il s'agissait de la traduction très soignée des trois sermons espagnols réalisée par le jésuite limousin François Solier (1558-1628)¹⁰. Néanmoins, bien que le titre déclarât saint le fondateur de la Compagnie de Jésus onze ans avant sa canonisation, et bien que l'auteur eût reçu l'approbation de Mathieu le Heurt (1561-1620), Docteur en Sorbonne et gardien du couvent des Cordeliers de Poitiers, ce qui était pour Solier des « prédications excellentes » devint en quelques mois la matière d'une ardente controverse. En effet, comme on le montrera par la suite, la décision de traduire ces sermons tendit les relations de la Compagnie de Jésus avec le Parlement et les protestants, ainsi qu'avec les *sorbonnistes*¹¹ ou membres de la Faculté de théologie de Paris, lesquels censurèrent unanimement l'ouvrage, en le qualifiant d'hérétique lors d'une assemblée extraordinaire réunie le 1^{er} octobre 1611¹². La sentence connut une rapide réception partout dans le royaume. Innocent Gentillet, président du Parlement

de Grenoble, publia quelques mois plus tard un libelle infamant contre le sermonnaire¹³.

- 6 Dans les pages qui suivent, nous analyserons en détail le contenu des propositions condamnées par les théologiens de la Sorbonne à travers la réponse prolix, hâtive et non moins insolente que le père Solier rédigea le 9 octobre de la même année et fit ensuite imprimer à Poitiers. Il cherchait une ample diffusion de son avis sur l'absurdité des pratiques de la censure dans les cercles intellectuels du royaume gallican qui avaient examiné son ouvrage. Nous expliquerons par la suite dans quelle mesure les réactions orthodoxes, que la Faculté de théologie de Paris et le Parlement avaient manifestées face aux sermons espagnols, constituent un épisode historique en rien négligeable, permettant de cerner – depuis une certaine perspective – les intérêts à la base des relations complexes établies entre pouvoirs temporel et spirituel pendant la période de la restauration catholique en France. Pour finir, nous évaluerons l'efficacité des moyens employés par l'Église de Rome pour devenir un gardien du *status quo* qui régnait après la promulgation de l'Édit de Nantes le 13 avril 1598.

Une apologie de trois sermons espagnols contestés

- 7 Ayant reçu le 2 octobre 1611 une lettre informant du verdict prononcé par la Faculté de théologie de Paris à propos de la traduction des trois sermons dédiés au père Ignace, le jésuite François Solier ne tarda point à répondre à son fidèle et anonyme confident. Il lui exposa son avis général sur la matière de la censure, qu'il considérait comme une véritable atteinte à la réputation de toute la Compagnie de Jésus, alors fortement stigmatisée, d'une part, en raison de la responsabilité qu'elle portait dans les excès de la Ligue et d'autre part, du fait de son hispanophilie.
- 8 Le contexte était marqué par des tensions permanentes entre la Compagnie et le gouvernement. Cela faisait plus d'un an que le roi Henri IV avait été assassiné par Ravallac. Les jésuites furent alors contraints de signer quatre articles reconnaissant les libertés gallicanes¹⁴. Son fils, le jeune Louis XIII, devint roi alors qu'il n'avait que huit ans. La reine Marie de Médicis fut désignée régente par le Parlement de Paris le 17 octobre 1610, une situation qui se prolongea jusqu'à 1643. Sous la houlette de cette régente catholique, on favorisa le rapprochement avec l'Espagne grâce à une politique d'alliances matrimoniales entamée en 1612 (Louis XIII épousera Anne d'Autriche et le futur Philippe IV épousera la sœur du roi français) et lutta contre le protestantisme. La régence est également le temps fort de la controverse, malgré le fait que l'édit de Nantes (1598) a instauré un climat de cohabitation confessionnelle légale et éteint l'ardeur de l'affrontement interreligieux. On estime que plus de sept mille ouvrages de controverse parurent alors. La publication en 1610 de la *Lettre déclaratoire* du père Coton lança une véritable campagne littéraire contre les jésuites¹⁵. En effet, entre 1610 et 1614, des pamphlets contre les jésuites ne cessèrent de nourrir l'esprit de la controverse.
- 9 Selon François Solier, la résolution prise par les hommes les plus éminents de la Sorbonne, qui s'alliaient encore une fois au Parlement, avait sanctionné à nouveau les disciples d'Ignace. De cet inévitable rapprochement entre les deux institutions du royaume gallican résulta la fin de ce qui avait sans doute été une période de grâce pour les jésuites. Rappelons que depuis que le Parlement de Paris avait fait prononcer un décret pour annoncer le bannissement de la Compagnie le 29 décembre 1594, les

religieux furent relégués à l'action clandestine jusqu'au 2 janvier 1604, date à laquelle on mit fin à la conjuration grâce au père Coton¹⁶, confesseur jésuite du Roi français. Celui-ci devint un intermédiaire qui permit la signature, le 2 septembre 1603 à Rouen, des lettres patentes prescrivant l'entrée de ces religieux, une fois de plus et de plein droit, dans le monde universitaire¹⁷. Nonobstant, l'assassinat d'Henri IV le 14 mai 1610 et la prétendue complicité des jésuites, d'abord avec Jean Chastel, puis avec Ravaillac¹⁸, avaient réveillé chez leurs anciens détracteurs (protestants, universitaires, parlementaires et gallicans) la méfiance qu'ils avaient autrefois manifestée envers leur inexorable progression. Le commentaire qui prélude dans la dédicace du sermonnaire à l'abbesse de Notre-Dame de Saintes, Françoise de Foix, est en cela éloquent : « Nous avons à cette occasion par plusieurs fois mis la main à la plume pour parer aux coups que l'ennui et la médisance ont si rudement assénés sur le dos de notre petite compagnie, depuis la plus déplorable que déplorée mort du grand Henry d'heureuse mémoire ». François Solier, craignant que les esprits contrariés de la Sorbonne pussent répandre leur hostilité irrationnelle¹⁹, voulut donner une plus grande diffusion à la réponse qu'il rédigea le 9 octobre à Saintes. Dans ce but, il se résolut à imprimer les trente-sept pages qui composaient son apologie sous le titre de *Lettre justificative*, et ce dans la même imprimerie de Mesnier à Poitiers, ville où le religieux comptait des appuis indéfectibles parmi les notables.

- 10 Néanmoins, bien que l'apologie porte explicitement son nom et que le ton contestataire que la lettre exhale mette en exergue l'usage de certaines licences de style que l'on trouve déjà dans la dédicace de l'ouvrage à l'abbesse de Saintes, certains ont soulevé une polémique autour de la paternité de la lettre. Les pères De Backer, dans leur *Bibliothèque*²⁰, assurent que cet ouvrage appartient au prédicateur et confesseur de Louis XIII, Gaspar de Séguiran (1568-1644). Ils ne partageaient pas l'avis du père Southwell, qui n'attribue à Solier ni la traduction ni la lettre dans l'entrée latine qu'il consacra à l'auteur (*Franciscus Solerius*), dans sa *Bibliotheca Scriptorum Societatis Jesus*²¹. Cependant, Claude François Achard affirme, sans donner davantage d'explication, que l'auteur est le père Séguiran²². L'abbé Joly, dans ses *Remarques critiques sur le Dictionnaire de Bayle*²³ relève qu'il est écrit, dans un manuscrit du père François de la Vie conservé au collège de la Compagnie de Jésus à Dijon, que le véritable auteur est le père Séguiran. Joly ajoute qu'en rédigeant ce document, Séguiran pensait réussir à ce que la Sorbonne ne confirmât pas la censure lors d'une deuxième assemblée qui devait se réunir en novembre 1611, selon l'usage à la Faculté de théologie. D'après lui, l'ouvrage de Solier était tombé dans le piège d'une conspiration ourdie par certains docteurs, agacés par le fait que le souverain pontife eût béatifié Ignace de Loyola. Le théologien réformé suisse Rodolphe Hospinien assura, de son côté, que les religieux de la Compagnie de Jésus s'étaient accordés pour rédiger les sermons en français et qu'il ne s'agissait donc pas d'une traduction comme ils voulaient le faire croire²⁴.
- 11 Si l'on met de côté la polémique de la paternité, que nous attribuerons ici au père Solier tant son nom est le seul explicité dans l'apologie, il faut souligner quels sont les objectifs de la lettre et de quelle manière le traducteur limousin parvient à transmettre le mécontentement et l'inquiétude générale éprouvés par la Compagnie face à une censure essentiellement motivée par la haine viscérale de ceux qui dédaignaient l'ingérence du pouvoir de l'Église romaine dans les affaires du pouvoir temporel. Les trois commentaires figurant dans l'introduction de la lettre et adressés à ce prétendu ami qui semble être son informateur et qui finalement pourrait être n'importe quel lecteur, servent de prélude à la très sévère admonestation que Solier adresse aux

docteurs de la Sorbonne. Il fait appel, dès l'exorde, à des connaissances indéniables de la littérature savante, ce qui, d'une certaine manière, lui permet de retenir le torrent de sarcasmes qui affluent tout au long de la lettre. Après avoir adressé de chaleureux remerciements à son destinataire anonyme, il lui demande de ne pas s'arrêter – comme le vulgaire lecteur, soit dans ce cas également la Sorbonne –, ni aux ruses de la langue ni aux instincts passionnels. D'après lui, les causes efficientes produisent leurs effets selon la disposition du sujet : « *Actiones sunt actiuorum in patiente prædispositio* ». C'est à partir de ce point que nous pouvons diviser l'apologie en deux grandes parties. Dans la première, le père Solier explique et étoffe le contenu de chacune des quatre propositions censurées. Les deux premières appartenaient au sermon de Pedro de Valderrama, la troisième était tirée de celui de Pedro de Deza et la dernière, de celui de Jaime Rebullosa. Dans la deuxième partie, on peut apprécier comment Solier récuse les arguments de ladite censure en chargeant les théologiens et la profonde ignorance, imprudence et malice qu'ils montrèrent, ce que le maître Duval avait déjà relevé en affirmant que les trois sermons « se pouuoient interpréter pieusement ».

- 12 Dans l'analyse de la première partie de l'apologie, on constate d'emblée que Solier n'a pas expliqué chaque proposition dans l'ordre dans lequel celles-ci apparaissent dans la censure, mais qu'il commence en expliquant la deuxième proposition (p. 91 du sermon), continue avec la troisième (p. 111-112), reprend ensuite la première (p. 54-55) et élude la dernière (p. 207), qui appartenait à un passage sur l'interprétation épineuse du sermon de Rebullosa sur la puissance du Pape. En son lieu, il glose un passage tiré du sermon du père Deza, touchant à la faculté qu'avait saint Ignace de faire des miracles (p. 151). Nous retranscrivons ci-dessous la réponse du père Solier aux propositions censurées par la Sorbonne. La première proposition censurée est la suivante :

Tandis qu'Ignace vivoit, sa vie et ses mœurs estoient si graues, si saintes et si releuées, mesme en l'opinion du ciel, qu'il n'avoit que les Papes, comme saint Pierre ; les Impératrices, comme la mère de Dieu ; quelque souuerain Monarque, comme Dieu le Père et son saint Fils, qui eussent le bien de le voir.

- 13 Le père Solier répond à cela que bien que la manière de s'exprimer puisse paraître absurde, Valderrama n'eut pas d'autre intention que celle de parler en langue vulgaire, comme le prescrit la rhétorique sacrée pour les discours de genre démonstratif ou encomiastique²⁵. Dans le même temps, Solier s'élève contre les *sorbonnistes* qui considèrent comme une « assertion détestable, fausse et une manifeste hérésie » le fait de croire que Dieu reçoit quelque bien de la vision de ses créatures²⁶, car le mot *bien* signifie dans ce contexte *plaisir* ou *satisfaction*... Serait-il donc insensé de dire que seul Dieu s'est réjoui en connaissant les secrets du bienheureux Ignace ? Afin de combattre une telle absurdité, Solier a recours aux Écritures et aux textes des autorités patristiques où abondent les passages qui mentionnent le contentement de Dieu. S'il est blasphématoire que Valderrama évoque les sentiments du Seigneur – apostille le jésuite –, il en va de même avec la traduction par *délices* du verset « *deliciae meae esse cum filiis hominum* » (Pr 8, 31), une version qui apparaît même dans la Bible de Genève²⁷. Les allusions aux sentiments de Dieu dans la Bible sont innombrables, et c'est bien ce que démontre Solier. Dans les Psaumes 146, 1 et 149, 5, il est écrit que Dieu se délecte dans la contemplation de son peuple. Le plaisir apparaît également dans Isaïe 49, 3, lorsque le Seigneur dit « *seruus meus es tu Israel, quia in te gloriabor* » ; ou encore lorsque dans le Cantique, l'époux (l'Esprit saint) contemple son épouse bien-aimée (l'Église) : « *ostende mihi faciem tuam, sonet vox tua in auribus meis, vox enim tua dulcis et facies tua decora* » (Ct 2, 14 et Ct 4, 9). C'est dans ce sens que l'on doit comprendre les versets dans lesquels

Moïse montre sa repentance envers Dieu (*Gn 6*) ; ceux dans lesquels Jérémie parle d'Ephraïm comme d'un fils cher à Dieu (*Jr 31, 20*) ou lorsque Isaïe proclame que le peuple de Jérusalem sera allaité pour atteindre son apaisement et sera caressé « comme un homme que sa mère console » (*Is 66, 10-14*). D'après le jésuite, rien de cela ne pouvait être compris comme une impiété car c'est la parole de Dieu.

- 14 À propos de la deuxième proposition qui est fondée sur le chapitre 1 de l'Épître aux Hébreux : « *Nouissime autem diebus loquutus est nobis in filio suo Ignatio, quem constituit hæredem vniuersorum* », François Solier note que le père Deza n'avait commis aucune erreur en disant que Dieu parle à travers le bienheureux Ignace, car il est le fils et l'héritier de sa grâce. Pour mieux forger son argumentaire, le jésuite cite un passage de l'édition de Nivelles de 1611 des œuvres de saint Jérôme, dans laquelle sont évoqués la vie d'Eusèbe de Crémone, le deuxième sermon à saint Dominique de Louis de Grenade, les éloges psalmodiques que saint Antoine avait adressés à saint François et saint Dominique²⁸, ainsi que les deux sermons que saint Bernard écrivit pour le Pape Eugène III.
- 15 La troisième proposition censurée est tirée du sermon du père Valderrama : « *Nous sçauons bien que Moyse portant sa baguette en main, faisoit de très-grands miracles [...]* »²⁹. Solier déclare n'avoir pas compris dans quelle mesure cette affirmation avait pu provoquer un scandale. Affirmer que toutes les créatures obéissaient au nom d'Ignace et que, à l'aide de sa signature et du nom de Dieu, il fit des miracles, ne contenait rien qui pût attenter contre la doctrine catholique. Les comparaisons du fondateur de la Compagnie avec Moïse et les Apôtres devaient seulement être appréhendées comme des licences servant à rehausser l'image du personnage, à la manière de celles utilisées dans les prières des Vêpres du Commun de confesseurs non pontifes du Missel romain. Les Écritures, de leur côté, contiennent également des passages dans lesquels Dieu a recours à ses apôtres pour faire des miracles, comme le fit Ignace (*Ac 19, 12 et 5, 15*).
- 16 Sa réponse à la quatrième et dernière proposition ne porte pas, comme nous l'avons énoncé plus haut, sur le texte du père Rebullosa. Il s'agit d'une explication d'un passage du sermon du père Deza sur la capacité prodigieuse que l'ordre de saint François possède pour faire plus de miracles que Moïse avec sa baguette. À cela, le jésuite répond à nouveau qu'il s'agit tout simplement d'une ressource audacieuse du prédicateur espagnol employé « *plustôt pour délecter l'oreille que pour enseigner sérieusement ses auditeurs* »³⁰. Dans cette même ligne discursive, on trouve de multiples exemples qui ne sont pas tenus pour hérétiques. Parmi eux, un sermon du frère Louis de Grenade, où le dominicain espagnol célèbre les propriétés miraculeuses de la corde qui servait de ceinture à saint François.
- 17 Toutes ces propositions méritaient d'être perçues et analysées à la lumière des Écritures et des spécificités de la prédication en Espagne. Si les prédicateurs comparèrent Ignace avec Dieu, s'ils affirmèrent qu'il avait fait plus de miracles que le Christ, que les créatures obéissaient à sa voix et que le Christ lui-même dîna à sa table, ils ne pouvaient être coupables que de reprendre et interpréter le contenu des Écritures (*Jos 10, 14 ; Jn 14, 12 ; Jn 14, 23 ; Jn 17, 21 ; 1 Co 6 ; Ap 3, 20*). Dès lors, la Sorbonne ne pouvait appliquer une censure condamnant trois des prédicateurs les plus illustres d'Espagne sans apparaître dans le même temps comme perfide aux yeux de la catholicité.
- 18 Dans la deuxième partie qui constitue l'apologie, le père Solier s'attache à déterminer et réfuter les raisons possibles de la censure, en prenant appui sur les mêmes sources

qu'il avait auparavant utilisées pour justifier les quatre propositions condamnées. Il incombait aux Docteurs de la Sorbonne les plus vénérables de savoir que les prédicateurs espagnols n'étaient pas les seuls à employer un langage volontiers métaphorique pour qualifier la grandeur et suprême autorité de Dieu, alors que la Bible elle-même en regorgeait (*tout puissant, éternel, infini, Principe, Milieu et Fin de toutes choses, Créateur, justificateur, sanctificateur, béatificateur*)³¹. Les savants théologiens ne pouvaient pas non plus ignorer que les Écritures Saintes elles-mêmes chantent les attributs des prophètes et des apôtres, en les nommant Docteurs et Maîtres, et que les évangélistes en font de même en parlant de Jésus-Christ. Appeler donc Ignace Docteur ou Maître, de la même manière que Valderrama l'avait fait, ne revenait pas à employer une épithète irrecevable, mais à faire appel à un titre utilisé par les *sorbonnistes* eux-mêmes : « il n'y a rien de si commun parmi les sorbonnistes que d'estre appelé *Messieurs nos maestres* »³². De toute évidence, les censeurs avaient abusé du pouvoir qu'on leur avait conféré par la même grâce, c'est pourquoi l'étonnement du père Solier était tout à fait justifié : « comment est-ce que toute la Sorbonne ensemble pourroit accorder les contrarietez qui semblent estre en l'Escriture ? »³³.

- 19 La nécessité urgente de rétablir l'autorité de la Sorbonne, dans un moment de son histoire où les piliers de sa hiérarchie interne étaient frappés par des intérêts étrangers à l'Université³⁴, fut à l'origine d'une censure. Imposer en France une inquisition comparable à celle qui en Espagne n'avait pas condamné les insignes prédicateurs n'avait aucune raison d'être : « ce seroit introduire en France vne Inquisition plus rigoureuse qu'elle n'est en Espagne »³⁵. Dévaluer l'image de l'Espagnol Ignace de Loyola, que le Pape pourrait canoniser, ce qu'il fit en 1622, impliquait de remettre en question les décisions prises par l'autorité pontificale. De surcroît, anathématiser trois ordres religieux mettait en évidence le fait que ceux qui les discréditaient à la Sorbonne n'étaient aucunement les plus doctes ni les plus vertueux³⁶, étant donné que de nombreux livres incomparablement plus perniciose pour l'État et la Religion passèrent inaperçus pour le Docteur Jean de Filesac³⁷. On pense au pamphlet anonyme intitulé *L'Anti-Coton*, à la *Monarchie Aristo-démocratique* de Turquet, qui chargeait la Religion et la Régence de Marie de Médicis et au *Théâtre de l'Anti-Christ*, de Vignier. Dans le courant de 1611, après avoir réuni ses théologiens en trois assemblées consécutives, la Sorbonne ne se résolut point à rendre publique sa décision sur le livre *Mystère d'iniquité*, du prédicateur huguenot Philippe Duplessis. Nul doute que l'éloquence sacrée des Espagnols était moins dangereuse que la doctrine du théologien Edmond Richer, syndic de la Faculté de théologie depuis le 2 janvier 1608, lequel fit diffuser en août 1611 trois cents exemplaires de son polémique traité *La puissance ecclésiastique et politique*³⁸, où il dénonçait la primauté du pouvoir pontifical et compromettait les libertés de l'Église gallicane. En dernière instance, d'après le père limousin, la seule ambition de « quelques fanatiques » ferait de la Sorbonne la cible de toutes les universités, lesquelles seraient contraintes de remettre en question sa réputation académique et de restreindre son emprise aux limites de la Seine : *decreta Sorbonæ non transeunt Sequanam*³⁹.

De l'Université à la cour : scènes et conflits de pouvoir

- 20 L'épître du père Solier, lue à la Sorbonne comme un écrit injurieux qui ne devait aucunement dépasser l'enceinte du cloître universitaire, venait s'ajouter à ces

nombreuses apologies de la France du début du XVII^e siècle, qui réclamaient un lieu public pour la Compagnie parmi les cercles du pouvoir. Pensons à la lettre déclaratoire du père Coton de 1610, à la plaidoirie de Jacques de Montholon de 1612, à l'apologie de Perron de 1615 ou à celle du père Garasse, datée de 1624⁴⁰.

- 21 Aussi bien la censure de la Sorbonne que l'apologie de Solier répondent-elles à des actions dissimulées de violence, destinées à être canalisées par la voie officielle avec l'approbation de l'État moderne français, alors divisé en multiples factions religieuses. Dès lors, il faut classer les deux documents comme les pièces d'un espace textuel de violence, dans la mesure où leurs auteurs clamaient être les garants d'une vérité irréfragable et étaient à la tête, pour reprendre les paroles de Denis Crouzet, d'une *marche sacrée*, afin de s'assurer « une proximité de Dieu, un agir-en-Dieu »⁴¹. Les tensions latentes pour déterminer la juridiction des pouvoirs temporel et spirituel dans la résolution des affaires théologiques ainsi que la résistance inutile de la Sorbonne – autant que celle que l'Université de Salamanque afficha entre 1586 et 1604⁴² – à accepter le progrès de la Compagnie de Jésus comme le référent qu'elle était déjà dans l'éducation de la jeunesse, sont autant d'éléments qui montrent sans conteste que l'espace d'action de l'Église se réduisait en faveur du pouvoir monarchique⁴³. En 1611, le Parlement et le Chancelier avaient instrumentalisé la connaissance et le pouvoir que les *sorbonnistes* pouvaient utiliser dans l'élaboration d'un discours officiel en faveur de la supériorité de la monarchie gallicane. Le résultat se matérialisa dans la publication de la censure du travail de Solier, puis le 13 mars 1612, du traité de Richer. Tous deux représentaient une déclaration publique violente contre les jésuites et leur défense de la primauté du Pape sur le Roi. En même temps, la Sorbonne voulut profiter de la conjoncture pour renouveler la structure interne du syndic, alors présidé par Richer, et promouvoir des candidats proches du gouvernement constitué par la Régente. L'épisode mit en évidence l'existence d'un changement d'orientation dans les relations Église-État, inaugurant à partir de 1600, un siècle profondément agité et de prépondérance politique de la France. Ce siècle verrait naître une nouvelle forme de pouvoir, forgée dans des contradictions et des convulsions : l'État baroque⁴⁴.
- 22 Les années 1600-1610, correspondant au règne de Henri IV, ne sont pourtant pas troublées par des conflits confessionnels sanglants, le roi se consacrant à la pacification du royaume et à sa prospérité. Il fit mûrir de grands projets, tel que celui de reprendre la lutte contre la Maison d'Autriche dans le but d'anéantir sa puissance.
- 23 À partir de 1610, le royaume demeura sous la régence de son épouse Marie de Médicis jusqu'en 1643. Bien que, pendant cette période, la régente ait donné gain de cause aux jésuites, le Parlement s'attacha à couper court à leurs manœuvres. L'échec des États généraux de 1614-1615 en est un bon exemple. Le Tiers-État condamna les jésuites pour être les théoriciens des doctrines ultramontaines, enseignées dans les collèges et qui effrayaient tant les gallicans⁴⁵. Néanmoins, de nouveaux collèges continueront à ouvrir leurs portes. En 1643, les jésuites possédaient déjà soixante-quinze collèges dans le royaume. Pendant cette période de régence, se développe aussi un sentiment d'appartenance nationale⁴⁶ qui se nourrit notamment de la polémique antijésuite dont le thème principal est le sentiment religieux exaltant la pureté et la singularité de la catholicité gallicane⁴⁷. Ceci permettra par la suite à Louis XIV (1661-1682) de porter l'héritage idéologique de la monarchie hispanique⁴⁸.
- 24 Jusqu'à la mort d'Henri IV, les jésuites ont donc tenté de s'installer, non sans difficultés, dans l'univers académique du royaume. Cependant l'influence théologico-politique de

la Compagnie restait un point sensible à Paris. Lorsque l'avocat général du Parlement de Paris Louis Servin présenta le règlement de la réforme et le rétablissement de l'ancienne discipline universitaire le 18 septembre 1600, la Faculté de théologie fut celle qui se montra la plus consensuelle au moment d'appliquer tous les articles de la réforme, les considérant nécessaires pour renforcer son autonomie juridictionnelle face aux ingérences récurrentes du Roi et du Parlement. Entre-temps, la Compagnie de Jésus, défiant les craintes avérées d'une guerre civile, vivait une période de prospérité grâce aux lettres patentes que le père Coton avait obtenues de Marie de Médicis le 20 août 1610, afin que les jésuites pussent publiquement enseigner au collège de Clermont à Paris. Les étudiants assistaient de plus en plus nombreux à leurs cours, suscitant la méfiance parmi les docteurs de la Sorbonne, qui ne tardèrent point à faire remonter le problème jusqu'aux institutions civiles. Il s'agissait de développer par ce même moyen le pouvoir d'une monarchie dont Paris rêvait dès Henri IV. Le Parlement ordonna alors d'imprimer plusieurs arrêtés empêchant l'intrusion des pères dans les salles des collèges français, alléguant « qu'il y a péril que la jeunesse ne soit corrompue par blandices et allèchements de mauvaises doctrines »⁴⁹. Pierre d'Hardivilliers, recteur de l'Université, prononça un éloquent discours dans un latin d'un admirable style cicéronien, dans lequel il pria les magistrats de protéger l'Université de l'ambition des jésuites⁵⁰.

- 25 Il ne s'agissait point d'actions isolées de la part du gouvernement. Le 24 décembre 1603, le président du Parlement, Achille de Harlay, prononça un discours apocalyptique où il annonçait la menace qui pèserait sur les intérêts de l'Université si l'on ne freinait pas à temps l'avancée des jésuites, dont la méthode d'enseignement semblait s'être trop éloignée du *modus parisiensis*⁵¹. On finira pourtant par autoriser leur retour et la réouverture de leurs collèges. De son côté, Richer, en présidant l'assemblée qu'il organisa le 16 novembre 1609 à la Sorbonne, déclara que la Faculté de théologie « doit se faire un point d'honneur et regarder comme un coup décisif de combattre contre ces pères pour sa défense et sa conservation »⁵². Les *sorbonnistes* affirmaient que les jésuites prêchaient une doctrine dangereuse pour la conservation de la monarchie et qu'elle avait fait proliférer de nouvelles menaces hérétiques⁵³.
- 26 L'obstination avec laquelle l'Université défendait sa position de « fille aînée » des rois de France, lui attira de sérieux ennemis parmi la haute hiérarchie ecclésiastique et notamment à Rome. Ceux-ci pressentaient dans la lente transformation de l'institution, la dissolution des principes du gallicanisme⁵⁴. Plusieurs facteurs démontrent l'existence d'une telle transformation. D'une part, la Sorbonne, en tant que temple dévolu à la théologie, était devenue un terrain propice pour aborder les multiples controverses touchant à la puissance du Pape. Elle s'en était par ailleurs servie comme un subterfuge pour éloigner de son administration interne les docteurs les plus rétifs à l'introduction des réformes. En ce sens, les accusations que l'institution avait récoltées pour se montrer plus régaliste que papiste et incarner l'esprit parlementaire au détriment de l'esprit ecclésiastique, provoqua une crise interne qui vit la confrontation de trois de ses docteurs les plus éminents : André Duval, Jean Filesac et Edmond Richer. D'autre part, le Parlement, qui s'était engagé auprès de la Sorbonne à éloigner les jésuites de Paris, put constater que ses membres ne devaient pas seulement faire face aux manœuvres constantes des « hommes en gris »⁵⁵, mais également réfuter – ce qui était encore plus difficile – les décisions du conseil de Régence, en particulier, celles provenant de Marie de Médicis, partisane inconditionnelle de l'ordre à partir de 1610⁵⁶. La protection que la Reine offrait aux jésuites était toutefois insuffisante pour riposter

aux blâmes du Parlement dont les ambitions semblaient s'accroître au fur et à mesure que l'on décelait le moindre signe de dérèglement à la cour. Au milieu de ces forces divergentes, la Compagnie, tout en demeurant à la fois circonspecte et avide de décisions politiques susceptibles de changer le devenir des événements, devait trouver un lieu protégé pour exercer son ministère pastoral⁵⁷.

- 27 Les premiers mois de 1611, la polémique autour des thèses ignaciennes touchant à la suprématie du pouvoir spirituel et le tyrannicide accéléra les nouveaux changements qui allaient être introduits dans la hiérarchie de la Sorbonne. Lorsque parut la deuxième édition de la *Réponse apologétique* du père Cotton, le 2 janvier 1611, Joachim Forgemont, Nicolas Fortin, doyen de l'Église d'Avranches, Raoul de Gazil, curé de Saint-Jacques-la-Boucherie et André Duval, supérieur des carmes réformés en France, y souscrivirent, soulignant que les jésuites étaient devenus la cible des hérétiques calomnieux. Cette approbation agissait, une fois de plus, tel un bouclier pour l'ordre. Edmond Richer, durant l'assemblée qu'il convoqua le 1^{er} février, justifia la censure de l'ouvrage parce qu'il le considérait comme une défense du traité de Mariana (1536-1624), ce qui en quelque sorte, remettait en question la position et le nom des quatre docteurs qui avaient approuvé le texte. On se souvient que le célèbre traité de ce jésuite espagnol avait été considéré comme une justification du régicide⁵⁸.
- 28 Le nonce, qui réagit rapidement à la demande de Richer, considéra que celle-ci servirait exclusivement à satisfaire les huguenots et à affliger les catholiques. Marie de Médicis, voulant intervenir dans l'affaire, confia au chapelain M. de la Ferté la charge de se rendre personnellement à l'assemblée ordinaire qui allait se tenir en Sorbonne le 1^{er} mars, afin d'éviter qu'on y fit des diligences inopportunes. Les quatre docteurs invoquèrent le Parlement, qui ne voulut alors pas se prononcer contre Richer, car il était probablement occupé dans la gestion de la nomination de Nicolas de Verdun, lequel arriva à la présidence en avril de la même année. Ce changement de président augurait de mauvais temps pour la Sorbonne, puisqu'il déclara être un admirateur discret des jésuites.
- 29 En tirant profit de la nouvelle offensive contre l'ordre ignacien, Richer publia en 1611 un traité de théologie dogmatique intitulé *La puissance ecclésiastique et politique*, résultat essentiellement d'une étude minutieuse de l'œuvre de Gerson, à laquelle il ajouta certaines variations considérées par la suite déplorables par les *sorbonnistes*, notamment au sujet de la nature du pouvoir temporel et spirituel⁵⁹. Le nonce Ubaldini menaçait de quitter Paris si le gouvernement ne trouvait pas un moyen de punir une œuvre aussi nuisible. Pour Filesac, le cardinal Du Perron et l'abbé de Saint-Victor, c'était l'occasion rêvée pour entamer le procès de désaveu de Richer, étant donné qu'il convenait de ne pas altérer la communication avec le Saint-Siège. Il fallait donc laisser les choses suivre leur cours. Le Docteur Filesac, déjà sexagénaire et fortement influencé par les principaux adversaires de Richer, était persuadé du fait que l'imprudance du syndic d'alors serait le motif principal de sa chute⁶⁰. Cependant, son esprit gallican le conduisit tout d'abord à attirer les regards vers l'inépuisable polémique autour de l'enseignement des jésuites au collège de Clermont. La rupture de la courte trêve que la Sorbonne avait accordée à l'ordre, en censurant la traduction de Solier, devait être perçue comme une stratégie supplémentaire de Filesac pour renforcer son image de sentinelle de l'orthodoxie scolastique de l'Université parisienne et notamment pour avoir le temps de méditer à la façon la plus expéditive de se débarrasser de Richer.

30 Laissant de côté les erreurs de la traduction, la faculté se résolut à changer de président universitaire le plus rapidement possible. Richer, de son côté, rechignait à donner sa démission et, ce faisant, Verdun fut contraint d'intervenir dans l'assemblée du 1^{er} septembre 1612, au cours de laquelle Filesac fut élu à l'unanimité comme nouveau président du syndic. Déchu de sa charge et dégradé publiquement, Richer fit appel, quoique sans succès, en accusant le syndic de l'avoir choisi comme victime d'une « diversion calculée »⁶¹ et d'une campagne de diffamation à l'encontre du père Coton et du nonce. L'assemblée refusa de l'écouter, car elle suivait des instructions provenant du Parlement et de la cour, qui étaient sans doute les principaux responsables du litige concernant la démission de son office. En cela, l'échec de Richer symbolisa l'affaiblissement du gallicanisme en Sorbonne, une victoire inexorable du parti royaliste, soucieux de l'introduction d'un renouvellement catholique selon le modèle ultramontain⁶² et, dès lors, de l'acceptation des jésuites dans les cercles de pouvoir dont le monde universitaire faisait partie. À long terme, ce triomphe du parti catholique ultramontain permettra d'élaborer une conception novatrice de la monarchie de saint Louis⁶³ grâce à laquelle la France occupera, face aux ambitions hégémoniques de la Maison de Habsbourg, une position prééminente au sein de l'ordre européen.

Église et orthodoxie : le pouvoir par la censure⁶⁴

31 L'esprit tridentin, qui fut à l'origine de la profonde transformation de l'Église romaine vers le milieu du XVI^e siècle, a été considéré comme le germe de l'orthodoxie confessionnelle, exigeant conformité et respect des dogmes catholiques⁶⁵. Les armes institutionnelles, doctrinales et spirituelles employées par les adeptes d'une Église rétive à l'expansion du protestantisme et destinée à accomplir une mission pour son éradication, ont été classées par l'historiographie comme faisant partie du programme de la Contre-Réforme⁶⁶.

32 En France, dès le retour à la paix civile en 1598, l'Église catholique met en place des projets réformateurs définis par le Concile de Trente, bien que celui-ci n'eût qu'une application incomplète. Elle mène cependant une défense obstinée de son autorité doctrinale (*auctoritas*) en s'appuyant sur certaines institutions (universités, Inquisition, congrégations romaines...), tout en établissant une étroite liaison avec les différents courants théologiques modernes. Cela donna naissance à une effervescence intellectuelle sans précédent, manifeste notamment dans les combats théologico-littéraires contre les jésuites pendant le premier tiers du XVII^e siècle⁶⁷. Ce phénomène fut pourtant contrôlé par des pouvoirs de censure en contradiction permanente, car ils poursuivaient des objectifs différents : la Sorbonne, le clergé, le Conseil du Roi et le Parlement. Une rivalité entre censure d'Église et censure d'État s'est alors imposée, favorisant ainsi la formation et l'expansion des groupes hétérodoxes qui, notamment dans les années 1620 à 1640, soutiendraient la raison d'État. Cette division inextricable que le pouvoir de la censure marqua entre les domaines de l'Église et de l'État fut sans doute le premier signe de fragilité de l'Église gallicane.

33 Cependant, il revenait à l'Église catholique de prendre le rôle d'une armée invincible qui, guidée par la grâce du Tout-puissant, devait se livrer à une bataille constante contre les hérétiques. Il est important de noter qu'aux yeux de l'Église contre-réformiste, l'hérésie devenait plus un acte de désobéissance que la profession d'une

doctrine erronée. Il s'agissait de reconquérir les âmes perdues, celles responsables d'organiser une révolte contre l'Église. Dès lors, les prédicateurs se disaient appelés à devenir les capitaines de cette glorieuse milice de la foi, animée et protégée par un seul et véritable Esprit⁶⁸. Parmi les religieux français, les jésuites auraient porté en chaire un style intempérant qui nourrissait une campagne violente et durable au service de la papauté. Au sein du catholicisme hispanique, l'augustin Pedro de Valderrama décrit l'Église comme une « puissante armée d'anges en guerre perpétuelle »⁶⁹ et ses prédicateurs comme des saints ermites qui « doivent être enfermés, comme les dents sous les lèvres ; ils n'ont pas à s'adonner à des conversations ni à se mêler à des laïcs, autrement leur doctrine sera dérisoire »⁷⁰. En tant que hérauts d'un esprit orthodoxe et d'une doctrine militante, il était interdit aux prédicateurs de commettre des erreurs humaines, sous peine d'être condamnés par la même loi des hommes. Le carme Jerónimo Gracián le formula ainsi : « tous nos prédicateurs ne sont pas des saints. Ils sont des hommes et certains montrent des faiblesses, bien qu'elles ne soient pas acceptées, car ils sont punis dès qu'on les décèle en eux. Et si celles-ci vont à l'encontre de la foi, l'Inquisition espagnole les condamne au bûcher ou leur inflige une lourde pénitence »⁷¹.

- 34 Les pères Deza, Rebullosa et Valderrama étaient membres de cette milice chrétienne, si utile à la conservation de la Monarchie catholique, lorsqu'ils furent appelés par leurs supérieurs pour prononcer un sermon en l'honneur de la béatification d'Ignace de Loyola et reçurent l'approbation requise pour le remettre à l'imprimerie. L'autorité de l'Église en ratifia l'utilité et la conformité aux principes tridentins. Les trois religieux espagnols réunissaient les attributs nécessaires (probité dans leurs intentions, dignité, charité, sagesse) pour exercer le ministère de la parole et atteindre ainsi ses trois objectifs fondamentaux : instruire (*docere*), plaire (*delectare*) et émouvoir (*mouere*)⁷². Le contenu de ces sermons correspondait également à ce qu'édicte l'Église romaine dont Rebullosa soutenait qu'Ignace était la pierre angulaire : « parce que Dieu, ayant fait d'Ignace – au sein de son Église – la pierre angulaire de l'édifice, il nous est bel et bien permis de dire qu'il n'en est aucune en lui qui puisse l'égaliser en valeur et grandeur »⁷³. Le père Deza, de son côté, ne prenait pas moins de risques lorsqu'il affirmait dans son sermon que, parmi ses frères laïcs, « il y a des gens qui pourraient donner des leçons aux chanceliers de Grenade et Valladolid ainsi qu'au Conseil d'État de notre Roi »⁷⁴. Si l'on peut convenir de nos jours que toutes ces affirmations sont le fruit d'une flatterie hyperbolique, les théologiens et censeurs ne virent aucun obstacle à ce que l'imprimerie fût chargée de les reproduire. En s'occupant de contrôler ce circuit fermé existant entre la chaire et l'imprimerie, l'Église exerçait ainsi un ferme et intransférable pouvoir de censure⁷⁵.
- 35 Aucune des propositions censurées par la Sorbonne ne constituait donc véritablement une menace d'introduction d'interprétations hérétiques dans la doctrine moderne que l'Église romaine prêchait. Cependant, elles invoquaient l'habile affiliation des prédicateurs espagnols à un humanisme chrétien qui, même au début du XVII^e siècle, donnait encore des signes de vie. Ceci ne doit aucunement surprendre, l'éloquence sacrée espagnole étant fortement redevable de conceptualisations propres à la *devotio moderna*. Cette éloquence s'efforçait de transmettre et de promouvoir une spiritualité ancrée dans l'humanité du Christ et la connaissance du désir inné de Dieu. Les sermons que Solier traduisit portaient, sans doute, l'empreinte indélébile du travail que Francisco de Victoria avait réalisé à l'université de Salamanque dans le but d'harmoniser le système thomiste avec les courants humanistes⁷⁶ et d'élaborer ainsi

une méthode qui fût le modèle et le guide inéludables dans le domaine de la théologie hispanique. De fait, au fil de la lecture des sermons, on découvre un langage apologétique et persuasif qui se prête, avec ductilité, à la matérialisation et à la diffusion des principales controverses : *de gratia, de justificatione, de auxiliis et de potestate pontificis*. Dans le même temps, se manifestent encore dans ces sermons les effets de la polémique qui émergea dans les années 1560 autour de la valeur des Écritures en tant que sources d'argumentation théologique. Ceux-ci sont assurément le refuge d'une rare *pietas literata* qui s'instaura dans l'Europe chrétienne au tout début du XVII^e siècle et restait tributaire de l'humanisme chrétien d'influence érasmienne⁷⁷.

- 36 Malgré tout, l'Église espagnole n'avait aucune raison de refuser ses meilleurs éloges aux trois panégyriques : en célébrant la décision de Paul V de béatifier Ignace de Loyola, les prédicateurs remportaient un nouveau triomphe au service de la diplomatie religieuse de Philippe III au Saint-Siège, voire de tous les jésuites. Il s'agissait d'une preuve irréfutable de l'emprise espagnole sur la mission de la Réforme catholique et du privilège dont Madrid jouissait à la curie romaine⁷⁸. Les voisins français ne pouvaient rester indifférents devant l'indiscutable rôle de la Compagnie de Jésus. Leur quatrième vœu d'obéissance au Pape concernant les missions plaçait l'ordre dans un contexte favorable à l'éclosion d'une nouvelle ecclésiologie dans laquelle le pouvoir temporel demeurait subordonné au spirituel. Dans les cercles ecclésiastiques français, certains craignaient que l'avancée de l'ordre n'entraînât avec elle une privation des libertés gallicanes, une plus grande parenté avec le modèle confessionnel ultramontain et, dès lors, qu'elle ne soulevât une rivalité entre les catholicismes nationaux. De son côté, le Parlement de Paris se targuait d'empêcher la diffusion en France des ouvrages qui contenaient la doctrine des jésuites (Mariana, Bellarmin, Suárez, Santarelli), contraignant les pères de la Compagnie à choisir entre se défendre et se rétracter⁷⁹.
- 37 La Réforme catholique demeurait donc très loin d'être un phénomène unitaire à l'échelle de l'Europe et un ciment solide dans la construction du modèle absolutiste de l'État moderne⁸⁰. Freiner l'avancée des jésuites en France, censurer leurs œuvres, dénoncer leur doctrine ou condamner leur interventionnisme politique étaient autant de réponses d'un gallicanisme militant en crise, soucieux de ne pas perdre ses prérogatives au profit du pouvoir épiscopal. En dernière instance, obstruer la marche de la Compagnie signifiait ralentir les progrès de la Réforme catholique⁸¹ et renforcer les hérésies. Cela faisait de la censure de Filesac une farce, proclamée au détriment du jugement tout-puissant de l'université parisienne. À la Sorbonne, il n'y avait pourtant pas de motif pour permettre aux fils de saint Ignace, par ailleurs nés de la Réforme catholique, de réduire leur doctrine aux aspirations du gouvernement. On se souvient que leur défense de l'orthodoxie catholique les empêchait d'approuver les négociations de la monarchie avec les hérétiques et de participer aux débats politiques sur la tolérance. À ce propos, ce n'est pas sans fondement que Harro Höpfl assure que le thème de la tolérance fut celui qui rapprocha l'orthodoxie catholique de la raison d'État. Autrement dit, les catholiques français les plus zélés furent contraints d'infléchir leurs positions afin de maintenir leur influence sur les décisions prises par le pouvoir civil⁸².
- 38 La polémique anti-jésuite de l'université de Paris dans laquelle s'insère l'épisode du jésuite limousin offre un tableau complexe de la radicalisation du contexte religieux d'une restauration catholique fictive et précaire apparue à la suite de la promulgation de l'Édit de Nantes le 13 avril 1598. Les positions orthodoxes des théologiens gallicans

n'épuisèrent point les thèmes de controverse⁸³. Bien au contraire, l'application de la censure rendit possible le maintien du véritable esprit de la Réforme catholique : un militantisme confessionnel qui, entre attaque et défense, fut capable de fonder une « dialectique de la tolérance ». Cette nouvelle communication remet en question, en marge de la censure et en accord avec le paradigme de l'école thomiste, les multiples possibilités de la scolastique postridentine.

Conclusion

- 39 Les textes des pères Deza, Rebullosa et Valderrama doivent être considérés comme une source précieuse pour l'étude de l'histoire culturelle, dans la mesure où le contenu politico-religieux des sermons est le résultat de constructions conceptuelles et discursives qui jalonnent la première moitié du XVII^e siècle. Le refus de ces textes dans les cercles universitaires français illustre la valeur historique de telles sources. L'étude de la réception met en lumière les disparités culturelles propres à l'Ancien Régime, lesquelles faisaient de la France et de l'Espagne deux pays antagoniques.
- 40 Les « erreurs infâmes » qui condamnèrent la traduction de Solier complètent la longue liste d'affirmations hérétiques qui naquirent pourtant d'une réflexion nourrie sur la versatilité du discours dogmatique tridentin. Nonobstant, la lecture tendancieuse des sermons espagnols que firent les *sorbonnistes* n'explique assurément pas en elle-même la censure. On sait, à titre d'exemple, que le sermon de Valderrama en Espagne reçut applaudissements et éloges, aussi bien du frère Jerónimo de Vera, prieur du couvent de saint Augustin de Séville, que de Francisco de Velasco, chanoine de la cathédrale. Ces deux approbations laudatives, respectivement signées les 5 et 15 février 1610, recommandèrent son impression, car il contenait une « doctrine bonne, saine et profitable »⁸⁴. En France, le langage ampoulé de l'éloquence sacrée, que l'on employait en haut des chaires les plus convoitées de la Monarchie espagnole, s'éloignait trop de cette rhétorique épurée que maîtrisaient les plus brillants théologiens de la catholicité : les docteurs de l'Université de Paris (Boucher, Duval, Filesac, Forquemont, Gamaches, Isambert, Richer⁸⁵, entre autres).
- 41 L'aventure littéraire que vécurent les trois prédicateurs espagnols dans la France de la Restauration catholique doit conduire inexorablement à évaluer, dans un premier temps, dans quelle mesure la tyrannie de la censure ecclésiastique put pousser les théologiens catholiques à reconsidérer inlassablement les principaux fondements de la doctrine que Trente avait consigné, et qui les éloignaient des prophètes schismatiques. Ainsi, cette censure établit-elle une relation dialectique avec la notion de *libertas Ecclesiae* qui est, en somme, un problème interne majeur pour l'église gallicane⁸⁶. Dans un deuxième temps, il faudra déterminer si cette tendance irrémédiable au constant « révisionnisme confessionnel », mobilisant et galvanisant l'Église de Rome face aux courants hétérodoxes, ne justifie pas en soi la continuité de la théologie humaniste que la Réforme catholique avait alors conçue comme un programme d'action plurale devant évoluer en fonction de ses propres nécessités⁸⁷.

NOTES

1. Étienne PASQUIER, *Le catéchisme des jésuites*, Ville-Franche, chez Guillaume Grenier, 1602, p. 79.
2. « *El Estado de mediados del siglo XVI era, después de todo, una institución vulnerable* », John H. ELLIOT, *La Europa dividida: 1559-1598* (7^e éd. en castillan), Madrid, Siglo XXI editores, 2005, p. 100.
3. Expression empruntée de Geoffrey PARKER, *Felipe II. La biografía definitiva*, Barcelone, Planeta, coll. Booket, 2012, chap. 17, p. 758.
4. À propos de ce concept et de son traitement historiographique, on renvoie à l'article de Ute LOTZ-HEUMANN, « The concept of confessionalization: a historiographical paradigm in dispute », *Memoria y civilización: Anuario de Historia*, 4, 2001, p. 93-114. Pour avoir une vision plus large et actualisée du sujet, voir également le dossier « Confessionalització i disciplinament social a l'Europa catòlica (segles XVI-XVIII) », *Manuscripts. Revista d'Història moderna de la Universitat Autònoma de Barcelona*, n° 25, 2007.
5. Philippe MARTIN, « La chaire : instrument et espace de la prédication catholique », in Mathieu ARNOLD, dir., *Annoncer l'Évangile, XV^e-XVII^e siècle : permanences et mutations de la prédication*, Paris, Éditions du Cerf, 2006, p. 397-417.
6. « *Y, en un sentido mucho más amplio, el predicador debe ser un erudito, un auténtico pozo de ciencia. Por poner un ejemplo, fray Tomás de Trujillo estima que el predicador debe ser gramático, latino, retórico, filósofo, teólogo; y también geómetra, aritmético, astrólogo, músico, experto en ambos derechos, médico, agricultor, marinero, comerciante, artesano y cortesano* ». Manuel AMBROSIO SÁNCHEZ, « La Biblioteca del predicador en el siglo XVI », in Pedro M. CÁTEDRA et al., éd., *L'Écrit dans l'Espagne du Siècle d'Or. Pratiques et représentations*, Paris/ Salamanque, Éditions de la Sorbonne/ Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1999, p. 293.
7. Armando COTARELO Y VALLEDOR dans son essai biographique sur Fray Diego de Deza a noté que ce dominicain aragonais prononça à Valence un *Sermón a Santo Iñacio* en 1610, lequel fut imprimé la même année par Crisóstomo Garriz. Voir le chapitre « Sobre el linaje de Fray Diego de Deza », Madrid, José Perales y Martínez, 1902, p. 35.
8. (1560 ?-1621). Né à Castellvell, bourg situé à une heure de la ville de Solsona, il occupa la fonction de lecteur de l'Écriture Sainte à l'église de Lérida ainsi qu'à la cathédrale d'Urgel. Il prit l'habit au couvent *Santa Catalina* de Barcelone et mourut au convent des dominicains de Lérida le 9 octobre 1621. Il est l'auteur d'une trentaine d'ouvrages, pour la plupart des traductions. Celles-ci sont consignées dans *Memorias para ayudar a formar un diccionario crítico de los escritores catalanes*, de Félix TORRES AMAT, Barcelone, imprimerie Verdaguer, 1836, p. 528-529. Le sermon qu'il prononça en l'honneur de la béatification d'Ignace de Loyola, le quatrième dimanche de l'Avent 1609, fait partie du volume de sermons détachés pour toute l'année liturgique, imprimé à Barcelone par Gerónimo Margarit en 1616, fol. 96v- 103r.
9. In-8°, [8]+ [22]+[2] p.
10. Voir la *Biographie universelle ancienne et moderne*, Paris, G. Michaud, 1825, vol. 43, p. 24. Concernant la vie et l'œuvre du jésuite français, on recommande la *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, des frères DE BACKER, 1^{re} série, Liège, librairie de L. Grandmont, 1853, p. 754. On peut également trouver des notes bio-bibliographiques succinctes chez Charles E. O'NEILL et Joaquín M. DOMÍNGUEZ, dir., *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, Rome/ Madrid, IHSI/ Universidad Pontificia de Comillas, tome IV, 2001.
11. En français, « sorbonnistes » est le terme que l'on trouve dans toutes les sources contemporaines. Les théologiens de Paris portaient ce titre car la Sorbonne était le lieu où on pouvait obtenir le titre de Docteur en théologie. Cf. Gilles CORROZET, *Les Antiquitez, chroniques et singularitez de Paris*, Paris, Nicolas Bonsons, 1586, p. 96. Dans *Histoire de la Sorbonne*, la première histoire de l'université écrite en français (Paris, Buisson, 1790), Théophile-Imarigeon DUVERNET

emploie le même terme pour se référer aux Docteurs en théologie. C. Égasse DU BOULAY dans son *Historia universitatis parisienses*, publiée en six volumes entre 1665 et 1673 (Paris, François Noël), n'étudie aucunement le surnom que l'on attribuait alors à l'élite intellectuelle de l'université parisienne.

12. Nous avons consulté la troisième édition imprimée à Paris en 1611. Ce même jour, fête de saint Rémi, commençaient les classes à Paris, à l'exception de celles des jésuites, lesquels gardaient la tradition de Bologne de commencer le 18 du même mois, fête de saint Luc. Voir Gabriel CODINA MIR, « El modus parisiensis », *Gregorianum*, vol. 85, n° 1, 2004, p. 51.

13. *Flosculi blasphemiarum Jesuiticarum. Ex tribus concionibus super beatificatione Ignatii Loyolae habitis...s.l.*, 1612, in-4°, 10 p.

14. Eric NELSON, *The Jesuits and the Monarchy: Catholic Reform and Political Authority in France (1590-1615)*, Aldershot, Ashgate, 2005, p. 240-244.

15. Les jésuites se trouvaient depuis dans une situation assez délicate mais espéraient pouvoir atténuer les effets de ces controverses. Cf. Pierre BLET, « Jésuites et libertés gallicanes en 1611 », *Archivum Historicum Societatis Iesu*, XXIV, 1955, p. 165-188.

16. Pour une analyse plus approfondie de son habileté politique et de son talent pour la négociation au sein de la cour, voir l'œuvre de Paul JACQUINET, *Des prédicateurs du XVII^e siècle avant Bossuet*, Paris, Didier et C^{ie}, 1863, p. 67 sq.

17. Pour des détails sur le rétablissement des jésuites, on renvoie au travail d'Henri FOUQUERAY (s.j.), *Histoire de la Compagnie de Jésus en France. Des origines à la suppression*, tome II : *La Ligue et le bannissement (1575-1604)*, Paris, Librairie Alphonse Picard et Fils, 1913, p. 636-691.

18. Le Parlement fit appel à la Faculté de théologie le 27 mai 1610 dans le but de délibérer sur la question du tyrannicide, comme indiqué au fol. 71v du ms. 403, conservé à la Sorbonne. La rencontre influença sans doute la censure qu'on avait faite du *De Rege et regis institutione* (1^{ère} éd. 1599) de Mariana le 8 juin 1610, et du *Tractatus de potestate Summi Pontificis* (1610) de Bellarmin, le 26 novembre de la même année. Ce dernier fut condamné car il réaffirmait la thèse sur la limitation du pouvoir spirituel face à la société civile à travers un pouvoir indirect, en introduisant ainsi la « théorie théo-démocratique de l'autorité civile ». Au sujet de sa doctrine politique et de la censure que le Parlement de Paris fit de son œuvre, le père Gustavo Galeota ne mentionne rien dans son *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2001, vol. 1, p. 387-390.

19. Les invectives que l'abbé Dubois sut diriger à l'encontre des jésuites montrent à la perfection l'image dont ces derniers étaient affublés après le crime de Ravailac : « Messieurs de Paris, ouvrez les yeux. Ils nous ont osté le Roy : conservons celuy que nous avons le reste de sa postérité [...] Ouvrons les yeux, car ils nous veulent priver encore de celuy-ci. Et ne vous laissés pas piper par belles apparences, par ces confessions, ces communions, ces discours, ces conférences spirituelles ; car ce sont appas et ruses du diable ». Dans « Extraits du sermon de l'abbé Dubois à Saint-Eustache », *Œuvres et épreuves de la Compagnie en France*, ms. n. 29. Voir H. FOUQUERAY, *op. cit.*, tome II, p. 246.

20. *Op. cit.*, « Notice Bibliographique », p. 744.

21. *Bibliotheca Scriptorum Societatis Jesu*, Roma, Jacobo Antonio de Lázaro, 1676, p. 254.

22. *Histoire des hommes illustres de la Provence ancienne et moderne*, Marseille, 1787, 2^{ème} partie, p. 203.

23. 2^{ème} partie, Paris, Hyppolyte Louis Guérin, 1748, p. 478.

24. Voir ce que Pierre Bayle dit sur l'anecdote dans le *Dictionnaire historique et critique*, vol. 9, Paris, Desoer, 1820, p. 333.

25. P. 9 de la lettre. « *Quando Ignacio viuía era vn santo tan preciado del cielo, que si no era vn summo Pontifice como S. Pedro, vna Emperatriz como la madre de Dios, vn supremo Emperador como el Padre Eterno y su hijo, no le vían* », fol. 23r de l'édition sévillane du sermon de 1610 (24 feuillets). Il existe une autre version insérée dans le sermonnaire que l'augustin remit au même imprimeur, Luis

Estupiñán, en 1612, sous le titre *Teatro de las religiones*. Le reproche du père Solier s'inscrit dans la vaste querelle de la prédication évangélique qui agite tout le XVII^e siècle. Cf. Jean-Robert ARMOGATHE, « Plaire, instruire et édifier : les traits spécifiques de la rhétorique de la chaire », *Littérature*, n° 149, 2008, p. 45-55. Sur l'héritage humaniste transmis par les jésuites à l'éloquence sacrée, voir Marc FUMAROLI, *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et 'res literaria' de la Renaissance aux Lumières*, Genève, Droz, 2002³.

26. « Quant au second, que ceste assertion, laquelle feint que Dieu reçoit quelque bien de la vision de la créature, est de soy détestable, faulse & manifeste hérésie », *Lettre*, p. 9. Cf. *Censure de la sacrée faculté de théologie de Paris*, s.l., 1611, p. 11.

27. Il s'agit assurément de l'édition complétée de Théodore de Bèze de 1588, réimprimée à Lyon, Caen, Paris, La Rochelle, Sedan et Charenton. Voir Emmanuel PÉTAVEL, *La Bible en France, ou Les traductions françaises des saintes Écritures : Étude historique et littéraire*, Paris, Librairie française et étrangère, 1864, p. 171. Selon Frédéric DELFORGE, celle-ci demeurera pendant plus d'un siècle le modèle des éditions de la Bible. Dans J.-R. ARMOGATHE, dir., *Le grand siècle de la Bible*, Paris, Beauchesne, 1989, p. 326.

28. Ps 17, 11 (« *et ascendit super cherubim et volavit super pennas ventorum* ») et Ps 45, 2 (« *speciosus forma prae filiis hominum, diffusa est gratia in labiis tuis* »).

29. « *Bien sabemos que Moysén con la vara en la mano hazía estupendos milagros [...]* », *op. cit.*, fol. 14v.

30. P. 19 de la lettre du père Solier.

31. Les passages cités sont les suivants : Mt 23, 9 ; Ac 13, 1 ; Ep 6, 4- 4, 1 ; 2 Tm 1, 11 ; He 5, 12 ; Rm 8, 91 ; Ga 4, 5 ; Ex 7, 1.

32. P. 26 de la lettre du père Solier.

33. *Ibid.*, p. 27.

34. On parle ici du conflit juridictionnel qui opposa les pouvoirs civil et ecclésiastique autour du tyrannicide, à partir du 27 mai 1610. Ce jour, le Parlement et la Faculté de théologie de Paris se réunirent pour rouvrir le débat, sans tenir compte de l'opinion de la plus haute autorité religieuse de Paris, l'archevêque Henri de Gondy, lequel n'hésita point à attaquer l'intromission de la cour et le droit que celle-ci se donnait de faire délibérer à la Faculté sur des matières qui incombaient essentiellement à la juridiction épiscopale. Concernant la restriction de la liberté intellectuelle de l'institution théologique parisienne, prise entre les revendications de Rome et les pressions politiques, voir Jacques GRÈS-GAYER, *Le Gallicanisme de Sorbonne*, Paris, Honoré Champion, 2000, p. 317-318.

35. *Ibid.*, p. 30.

36. *Ibid.*, p. 32.

37. Docteur en Sorbonne depuis 1590, doyen de la Faculté de théologie et curé de Saint-Jean-en-Grève. À propos de sa vie et son œuvre, voir l'indispensable travail de Louis ELLIES DUPIN, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVII^e siècle*, Paris, André Palard, 1708, I^{re} partie, p. 354-393.

38. « La rhétorique des prédicateurs espagnols était bien moins dangereuse que la doctrine d'Edmond Richer », cité par Georges ÉMOND, *Histoire du collège de Louis-le-Grand : ancien collège des jésuites à Paris. Depuis sa fondation jusqu'en 1830*, Paris, Durand, 1845, p. 89.

39. Concernant la perte de pouvoir des universités à l'époque moderne à l'égard de la définition de la doctrine, voir Bruno NEVEU, *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Naples, Bibliopolis, 1993, p. 114-122.

40. Entre 1598 et 1620 parurent à Paris des ouvrages de controverse catholique écrits notamment par des jésuites. Henri-Jean MARTIN, *Livre, pouvoir et société à Paris au XVII^e siècle*, tome I, Genève, Droz, 1999 (3^{ème} édition), p. 171-174.

41. *Les guerriers de Dieu : La violence au temps des troubles de religions, vers 1525-vers 1610*, Seyssel, Champs Vallon, 1990, p. 320.

42. Les provisions royales, que Philippe III accorda aux dominicains pour qu'ils pussent fonder et détenir les chaires de théologie au collège *San Esteban*, sont un bon exemple de l'intervention – bien que mesurée – du roi dans les affaires ecclésiastiques. Voir Luis E. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, *Historia de la Universidad de Salamanca*, tome 3, *Saberes y confluencias*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2006, p. 231-238.
43. Il ne faut pas oublier que l'Université de Paris fut fondée par Charlemagne en tant que patronage laïque. Sur ce point, il convient de lire Raymond TROPLONG, *Du pouvoir de l'état sur l'enseignement d'après l'ancien droit public français*, Paris, Charles-Hingray, 1844, p. 136-155. Fonder une monarchie guidée par la Compagnie de Jésus aurait constitué un désavantage pour toutes les républiques de la Chrétienté, selon les controversistes. Cf. *Examen de quatre actes publiés de la part des Jésuites ès années 1610, 1612 et 1626, contenant la déclaration de leur doctrine touchant le temporel des Rois. Par lequel sont découvertes les équivoques et fallaces dont ces quatre pièces sont composées*, BNF ms. 17253.
44. Henry MECHOULAN, dir., *L'État baroque. Regards sur la pensée politique de la France du premier XVII^e siècle (1610-1652)*, Paris, Vrin, 1985.
45. Concernant la polémique autour des jésuites avant la grande crise de 1626, voir Christian JOUHAUD, « 1626 : Les jésuites parisiens dans l'œil du cyclone », in Bernard BARBICHE et al., dir., *Pouvoirs, contestations et comportements dans l'Europe moderne*, Paris, PUPS, 2005, p. 185-201.
46. Jacques LE BRUN et Ouzi ELYADA, éd., *Conflits politiques, controverses religieuses : essais d'histoire européenne aux 16^e-18^e siècles*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2002, p. 19-32.
47. L'historiographie de l'antijésuitisme est très vaste. Il faut consulter le travail de référence de Pierre-Antoine FABRE et Catherine MAIRE, dir., *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, Rennes, PUR, 2010.
48. Jean-Frédéric SCHAUB, *La France espagnole. Les racines hispaniques de l'absolutisme français*, Paris, Seuil, 2003.
49. Cité par Eugène DUBARLE, *Histoire de l'Université de Paris*, tome II, Paris, Didot, 1844, p. 178.
50. *Ibid.*, p. 188.
51. À partir de 1556, les jésuites commencent à employer la terminologie de *modus Collegii Romani*. Voir Gabriel CODINA MIR, *Aux sources de la pédagogie des Jésuites : le 'modus parisiensis'*, Rome, Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, 1968, p. 342.
52. Citation tirée du manuscrit de Richer, *Historia Academiae parisiensis*, tome IV, fol. 68v.
53. « On peut dire que la doctrine des jésuites contre la vie et l'autorité des Rois a activé sur toute l'Église la persécution qu'elle souffrit dans ce temps-là », cité dans un manuscrit anti-jésuite intitulé *Histoire du 16^e et 17^e siècle*, Archives Nationales, MM 648 : *La tradition meurtrière*, p. 127. En Espagne, l'esprit ignacien des « exercices spirituels » fut également critiqué comme étant à l'origine de l'éclosion de l'*alumbradismo* tolédan. Constantino Ponce de la Fuente, en 1555, offensa également l'institut en le désignant comme une secte d'hérétiques illuminés. Jérôme Nadal narra les tribulations de ses compagnons dans ses *Pláticas y Exhortaciones en la Península Ibérica* (1554). Sur ce sujet, voir l'article d'Enrique GARCÍA HERNÁN, « El ambiente alumbrado y sus consecuencias en la Compañía de Jesús », *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 85, 2010, p. 193-206.
54. Voir Charles JOURDAIN, *Histoire de l'Université de Paris au XVII^e et au XVIII^e siècle*, chap. 1, livre 1, Paris, Hachette, 1866 (1^{ère} éd. 1862), p. 1-33. La bibliographie se révèle assez vaste quant au concept et à la pratique du gallicanisme. On conseille le numéro de la *Revue d'histoire des religions* : « La culture gallicane. Références et modèles (droit, ecclésiologie, histoire) », n° 3, 2009 (tome 226). Voir de même les travaux de Frédéric GABRIEL, en particulier, « Liberté romaine, libertés gallicanes : quel empire ? Église, institution et espaces juridictionnels (1461-1652) », in Stéphane-Marie MORGAIN, éd., « *Libertas Ecclesiae* ». *Esquisse d'une généalogie (1650-1800)*, Paris, Parole et Silence, 2010, p. 135-158.

55. Jean LACOUTURE les appelle ainsi dans *Jésuites. Une multibiographie, vol. I: Les conquérants*, Paris, Seuil, 1991, p. 42.
56. Concernant le favoritisme que la Reine accorda à la Compagnie, il faut consulter Aristide DOUARCHE, « Marie de Médicis et les Jésuites », in *L'Université de Paris et les Jésuites*, Paris, Hachette, 1888, p. 197 sq.
57. M. FUMAROLI, *L'âge de l'éloquence, op. cit.*, p. 242.
58. Cf. Harald E. BRAUN, *Juan de Mariana and Early Modern Spanish Political Thought*, Aldershot, Ashgate, 2007, p. 6-9.
59. André Duval confessa ce qui suit : « je ne puis dissimuler que par son écrit il n'ait préparé une ouverture, voire une large route par où passera le schisme ». *Libelli de ecclesiastica et politica potestate elenchus pro suprema Romani Pontificis in Ecclesiam autoritate*, Paris, chez François Jacquin, 1612, p. 2.
60. L'une de ses plus grandes motivations était d'aspirer à l'évêché d'Autun que le chancelier et le cardinal lui avaient promis en échange de sa participation à la conjuration contre Richer. Voir Edmond RICHER, *Histoire du syndicat d'Edmond Richer*, Avignon, Alexandre Girard, 1753, p. 46. Au sujet de son caractère, Adrien BAILLET rapporta que : « Filesac étoit devenu insupportable à Duval, par son ambition et son inconstance » ; « (il) voulait dominer seul en Sorbonne », in *La vie d'Edmond Richer*, Amsterdam, Étienne Roger, 1715², p. 220 et 228.
61. H. FOUQUERAY, *op. cit.*, tome 3, Paris, 1922, p. 299.
62. L'idée que la réforme religieuse de la Monarchie hispanique puisse servir de modèle a été révoquée par Denis RICHET, « La Contre-Réforme catholique en France dans la première moitié du XVII^e siècle », in *De la Réforme à la Révolution. Études sur la France Moderne*, Paris, Aubier, 1991, p. 83-95.
63. Concernant l'apport de l'Espagne à la construction de l'image de la monarchie en France, voir José J. RUIZ IBÁÑEZ, « Cette disgrâce de guerre. La opción española en la política francesa de 1598 a 1641 », in Porfirio SANZ CAMAÑES, coord., *La Monarquía hispánica en tiempos del Quijote*, Madrid, Sílex, 2005, p. 529-555.
64. L'importance de la censure à l'époque moderne a été l'objet ces cinq dernières années du travail du séminaire *Poética del Renacimiento*, de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université Autonome de Barcelone.
65. Voir l'entrée « Ortodoxia », dans le *Diccionario de Historia Moderna de España*, Enrique MARTÍNEZ RUIZ, dir., vol. 1, Madrid, Akal, 2007, p. 206.
66. Le débat sur la convenance d'employer ce concept fut ouvert par Melquíades ANDRÉS dans *En el centenario de Lutero reforma y reformas, ¿Reformas paralelas o encontradas? ¿Contrarreforma?*, Madrid, F.U.E., 1986. Teófanos EGIDO continua la tâche dans *Reforma y Contrarreforma*, Barcelone, Planeta, 1991. Thomas WERNER a démontré que le débat n'a pas pu être tranché dans son travail *Los protestantes y la Inquisición en España en tiempos de la Reforma y la Contrarreforma*, Louvain, Leuven University Press, 2001.
67. François LAPLANCHE, « Réseaux intellectuels et options confessionnelles entre 1550 et 1620 », in Luce GIARD et Louis de VAUCELLES, dir., *Les jésuites à l'âge baroque*, Grenoble, Jérôme Millon, 1996, p. 89-114.
68. Bernard DOMPNIER, *Le Vénin de l'hérésie. Image du protestantisme et combat catholique au XVII^e siècle*. Paris, Le Centurion, 1985 et B. DOMPNIER et al., dir., *Les jésuites parmi les hommes aux XVI^e et XVII^e siècles*, Clermont-Ferrand, Publications de l'Université de Clermont-Ferrand, 1987. Cristóbal de Avendaño (O.C.D.) pense qu'il s'agit de la raison de l'unité et de la supériorité catholique : « por esso entre hereges ay tantas sectas y andan tan diuididos, porque predicán con muchos espíritus y todos falsos. En la Iglesia de Christo no se predica más que con vn espíritu, que es el Espíritu Santo », *Tomo primero sobre los Euangelios de la Quaresma predicados en la Corte de Madrid*, Madrid, veuve de Alonso Martín, 1622, fol. 146r.

69. « Poderoso ejército de ángeles en continua guerra », « Sermón primero para la festividad de N. S. Jesu Christo », *Primera, segunda y tercera parte de los ejercicios para todas las festiuidades de los santos*, Madrid, Alonso Martín, 1608, p. 137.
70. « Han de estar encerrados, como los dientes entre los labios, esto es, no han de andar entre conversaciones, ni muy entremetidos entre los seglares porque será risa su doctrina ». *Ibid.*, p. 170.
71. « No todos nuestros predicadores son santos, que al fin son hombres y en algunos hay flaquezas, mas no se las consienten, porque los castigan quando se las descubren. Y si son contra la fee, los quema o penitencia gravemente la Inquisición española », *El soldado cathólico*, Bruxelles, Roger Velpio, 1611, p. 49v.
72. Louis de Grenade (O.P.) décrit et explique clairement quels sont ces attributs dans le livre I de sa *Retórica eclesiástica* (1576).
73. « Auiendo echo Dios a Ignacio en su Iglesia piedra fundamental del edificio, bien podemos dezir que no alguna en todo él, que en el valor y grandeza merezca igualársele ». *Sermón del domingo IV de Adviento*. *Op. cit.* à la note 7, fol. 101v.
74. « Hay personas que podrían dar lecciones al Chanciller de Granada y Valladolid, y al Consejo de Estado de nuestro Rey ». *Ibid.*
75. Il s'agissait d'un privilège qui disparaîtra peu à peu sous les Bourbon, lorsque par le décret royal du 20 avril 1773, on interdit aux prélats d'octroyer des licences d'impression. Charles III promulgue une provision royale le 6 septembre 1770 afin de préserver les régales de la nation, en nommant des censeurs royaux dans les universités. On conserve une copie de celle-ci dans la « section noblesse » de l'Archivo Histórico Nacional (Priego, C16, D54). Il faut consulter, à ce sujet, l'article de Ceferino CARO LÓPEZ, « Censura gubernativa, Iglesia e Inquisición en el siglo XVIII », *Revista Hispania Sacra*, CSIC, n° 56, 2004, p. 479-511.
76. José BARRIENTOS GARCÍA, « La Teología, siglos XVI-XVII », in *Historia de la Universidad de Salamanca*, *op. cit.*, p. 238-245.
77. Robert SAUZET, *Au grand siècle des âmes. Guerre sainte et paix chrétienne en France au XVII^e siècle*, Paris, Perrin, 2007, p. 219.
78. José MARTÍNEZ MILLÁN et M^a Antonietta VISCEGLIA, dir., *La Monarquía de Felipe III: la casa del Rey*, Madrid, Fundación Mapfre, 2008, p. 208.
79. M. FUMAROLI, *L'âge de l'éloquence*, *op. cit.*, p. 247.
80. L'importance de la Réforme catholique dans la formation d'une pensée unique est évoquée par J. Michael HAYDEN et Malcolm R. GREENSHIELDS, « Les réformations catholiques en France : le témoignage des statuts synodaux », *Revue d'Histoire moderne et contemporaine*, 48-1, janvier-mars 2011, p. 6.
81. Voir le travail déjà classique de Victor MARTIN, *Le Gallicanisme et la Réforme Catholique*, Paris, Alphonse Picard, 1919. Selon R. SAUZET, les jésuites furent les hérauts de la paix dans la Nîmes agitée du début du XVII^e siècle, grâce à leur méthode éducative, basée sur l'étude de la morale et les humanités. *Op. cit.*, p. 193.
82. *Jesuit political thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540-1650*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 97-99.
83. Les affrontements religieux autour des dogmes durèrent tout le siècle et préparèrent le terrain aux grands changements intellectuels que Paul Hazard avait décrits en 1935 dans sa *Crise de la conscience européenne*. Voir R. SAUZET, *op. cit.*, p. 223.
84. « buena, sana y provechosa doctrina » (notre traduction).
85. D'après Paul Jacquinet, la réforme de la chaire menée peu après l'avènement de Louis XIV, marqua de nouvelles instructions dans la configuration du discours pastoral : « [la réforme de l'éloquence avait] substitué aux licences d'une parole triviale, ou à la vaine pompe d'un style fastueux, la dignité, la liberté, la modestie du discours pastoral : [...] enfin elle avait remis en honneur la vraie méthode, les vraies formes de l'enseignement chrétien », *op. cit.*, p. 361-369. Voir également M. FUMAROLI, *Jésuites et Gallicans : recherches sur les querelles de rhétorique en France, de la Renaissance au seuil de l'âge classique*, Genève, Droz, 1980.

86. F. GABRIEL, *op. cit.*, p. 152-153.

87. À propos de cette même notion de « réforme catholique », voir Alain TALLON, « Le nonce en France au XVI^e siècle. Agent de diffusion de la réforme catholique ? », in Ilana ZINGUER et Myriam YARDENI, éd., *Les deux réformes chrétiennes. Propagation et diffusion*, Leyde, Brill, 2004, p. 123-124.

RÉSUMÉS

En juillet 1611, le jésuite François Solier traduisit trois sermons espagnols en l'honneur de la béatification d'Ignace de Loyola, proclamée en 1609. Ces sermons suscitèrent aussitôt une controverse politico-religieuse au sein de la Faculté de Théologie de Paris. Celle-ci s'est ainsi résolue à censurer l'ouvrage lors d'une assemblée extraordinaire tenue le 1^{er} octobre 1611.

Cet article analyse les raisons qui expliquent la censure et la condamnation unanimes de l'Église gallicane à l'égard de ce sermonnaire, lequel constitue un exemple indiscutable de l'éloquence sacrée du Siècle d'Or espagnol. Il évalue également dans quelle mesure la doctrine des sermons espagnols, ayant exploré les multiples possibilités qu'offrait la scolastique post-tridentine, demeurait incompréhensible pour les théologiens gallicans. Il considère enfin l'importance du sermonnaire en tant que document historique.

En julio de 1611, el jesuita François Solier tradujo tres sermones españoles en honor a la beatificación de Ignacio de Loyola, proclamada dos años antes. De inmediato, estos sermones suscitaron una controversia político-religiosa en el seno de la Facultad de Teología de París, que decidió censurar la obra en el curso de una asamblea extraordinaria celebrada el 1 de octubre de 1611.

Este artículo analiza las razones por las que la Iglesia galicana censuró y condenó este sermonario, ejemplo indiscutible de la elocuencia sagrada del Siglo de Oro español. Asimismo evalúa en qué medida la doctrina de aquellos sermones españoles que exploraron las múltiples posibilidades que ofrecía la escolástica postridentina, fueron incomprensibles para los teólogos galicanos. En definitiva, este artículo reflexiona sobre la importancia del sermonario como documento histórico.

In July 1611, the Jesuit François Solier translated three Spanish sermons on Ignatius of Loyola, declared blessed in 1609. Soon thereafter, these sermons ignited a political and religious controversy inside the Faculty of Theology in Paris, which was resolved to condemn the work during an extraordinary assembly, gathered on the 1st October 1611.

This article analyses the reasons that might explain the unanimous censorship and condemnation of the Gallican Church concerning this collection of sermons, which constitutes an unquestionable example of the sacred eloquence in the Spanish Golden Age. It evaluates, at the same time, how the doctrine of Spanish sermons, having explored the many possibilities offered by the post-tridentin scholastic, remains incomprehensible for Gallican theologians. Finally, it considers the relevance of the sermon as a historical document.

INDEX

Palabras claves : sermones, España, jesuitas, siglo XVII, Sorbona, censura

Mots-clés : sermons, Espagne, jésuites, XVIIe siècle, Sorbonne, censure

Keywords : Sermons, Spain, Jesuits, 17th century, Sorbonne, censorship

AUTEUR

MANUELA ÁGUEDA GARCÍA-GARRIDO

Université de Caen Basse-Normandie