Zeitschrift: Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte = Revue d'histoire ecclésiastique suisse

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 34 (1940)

Rubrik: Kleine Beiträge = Mélanges

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 10.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Kleine Beiträge. — Mélanges.

Die Sendung von Kolumban und Gallus nach Alemannien.

In seinem Buche « Columban und Gallus, Urgeschichte des schweizerischen Christentums » (Zürich, Fretz und Wasmuth 1940) vertritt Prof. Fritz Blanke die Ansicht, die beiden irischen Mönche seien zu den heidnischen Alemannen gesandt worden und hätten sich grundsätzlich diesen gewidmet, und hält an dieser These fest, wo Texte und Tatsachen dafür sprechen, daß sich die beiden Missionäre auch nichtalemannischen Heiden zuwandten. Das dürfte eine Untersuchung über die Sendung und das Missionsobjekt von Kolumban und Gallus rechtfertigen.

Kolumban kam mit seinen Gefährten nach Alemannien, an den Zürichsee und an den Bodensee, auf der Durchreise nach Italien. Da er aus dem Burgunderreich vertrieben war, kam er zu Lothar dem König von Neustrien. Nach dem Kolumbanbiographen Jonas bat er bereits Lothar um ein Geleite, « damit er womöglich durch das Reich des Theudebert auf dem Wege über die Alpenpässe nach Italien kommen könnte » [1]. Die beiden Gallusbiographen Wetti und Walahfrid, die auf Jonas fußen und auf einem bis nahe zum Tode des Heiligen zurückreichenden Gallusleben, lassen Kolumban erst König Theudebert von Austrien bitten « um das Geleite durch Obergermanien (per Altam Germaniam) nach Italien » beziehungsweise « durch Alamannien » [2]. Theudebert versichert den irischen Mönchsführer, er werde in seinem Reiche schöne Plätze finden, geeignet für Klostergründungen, und « ringsum in der Nähe Völker, die der Predigt bedürfen » [3]. Kolumban antwortet : insoweit es dem Könige mit der Zusicherung seines Schutzes ernst sei, wolle er sich ein wenig in seinem Reiche aufhalten und versuchen, ob er in den Herzen der benachbarten Heiden den Glauben pflanzen könne [4].

Die Überlieferung dieser Missionsverhandlung zwischen Theudebert und Kolumban ist einmütig von Jonas bis Walahfrid. Der Name Alemannien wird jedoch nur vom letzten Zeugen, von Walahfrid genannt. Inhaltlich wünscht der König klösterliche Niederlassungen der Iren in seinem Reich, in zweiter Linie ihre Predigttätigkeit unter den Völkern ringsum. Kolumban verspricht einen kurzen Durchgangsaufenthalt und macht denselben abhängig von der tatkräftigen Unterstützung durch

[1] *Jonas*, Vitae Columbani Abb. discipulorumque eius I 25, ed. Krusch in Mon. Germ. hist. Script. rer. Merov. IV, Hannover 1902, p. 99 : ut sibi solamen largiretur, utque per Theudeberti regnum, si valeret ad Italiam, Alpium iuga transscendens, perveniret.

[2] *Wetti*, Vita Galli (3), ed. Krusch in Mon. Germ. hist. Script. rer. Merov. IV, Hannover 1902, p. 259 ; *Walahfrid*, Vita Galli, ibid. c. 3 p. 287.

[3] *Jonas* c. 27 p. 101 : proximasque ad predicandum nationes undique haberi.

[4] *Jonas* 101, *Wetti* 259, *Walahfrid* 287.

Theudebert und von dem Erfolg der Heidenpredigt. Diesen Texten nach bleibt es unbestimmt, welchen Heidenstämmen die Predigt der Iren gelten soll, ja das undique bei Jonas könnte auf verschiedenartige Heiden schließen lassen, eröffnet die Möglichkeit, nicht nur an Alemannen zu denken, sondern auch an galloromanische Heidenreste und an Slawen.

Blanke aber schließt aus dem Reiseweg quer durch den alten Thurgau, der eben erst an Austrasien gekommen war, aus der Niederlassung in Bregenz und aus der Bieropferszene bei Jonas, « daß der König bei seinem Missionsauftrag an die Bekehrung der im Umkreis des Bodensees sitzenden heidnischen Alemannen gedacht hat » [1].

Dabei setzt Blanke voraus, daß Kolumban bereits am Hofe Theudeberts nach Bregenz gewiesen wurde. Die Sendungstexte schließen nämlich mit der Anweisung des Königs, Kolumban möge sich einen geeigneten Ort zur Niederlassung und Mission aussuchen [2]. Dann fährt Jonas allein weiter : « inquisitumque locum, quem favor omnium reddebat laudabilem, intra Germaniae terminos, Reno tamen vicino, oppidum olim dirutum quem Bricantias nuncupabant ». Das deutet man bisher so, als hätten Theudeberts Hofleute auf die Stadt am Bodensee hingewiesen und sie gelobt [3], und Kolumban habe sich daher bereits in Metz dafür entschieden, dorthin zu fahren [4]. Eine Überprüfung der Jonasstelle läßt mich jedoch als bessere Lösung annehmen, Kolumbans Biograph wolle nichts anderes sagen, als daß der gefundene Platz Bregenz geheißen wurde (nuncupabant) ; die ihn lobten, waren eben die Kleriker von Arbon, wie die Gallusviten des Näheren ausführen. In der Lücke, die der Strichpunkt der jetzigen Ausgaben zwischen placuisset und inquisitumque andeutet, ist dann die ganze Reise von Metz den Rhein hinauf, über Zürich und Tuggen nach Bregenz einzuschieben. Daß es Jonas so gemeint hat, zeigt doch wohl das « Sed quid tunc » des nächsten Satzes, das zur Nachholung des Mainzer Erlebnisses auf der Rheinfahrt überleitet.

Es bleibt seltsam, daß der Kolumbanbiograph den Marsch nach *Tuggen* und die weiteren Ereignisse bis zur Ankunft in Bregenz ganz übersieht. Doch dürfen wir mit dem Mönch von Bobbio deshalb nicht rechten und sollen damit zufrieden sein, daß die Gallusbiographen aus der St. Galler Tradition diese Geschehnisse ergänzen. Daß der Tuggener Missionsversuch trotz seiner Übergehung durch Jonas nicht in das Reich der Legende zu verweisen sei, hat Blanke wohl erkannt [5]. Nur ist es schwer verständlich, warum er kein Wort davon erwähnt, daß man zu Tuggen vielleicht ein

[1] *Blanke*, Columban und Gallus p. 42.

[2] *Jonas* 101 : Dedit ergo rex optionem, quacumque in parte voluisset, experimento quereret locum, qui sibi et suis placuisset ; ... *Wetti* (4) 259 : Igitur optio ei a rege dabatur, si alicubi aptum locum experiretur. *Walahfrid* c. 4 p. 287 : Accepta igitur a rege licentia eligendi locum, ubicumque voluissent ...

[3] *H. von Schubert*, Geschichte der christl. Kirche im Frühmittelalter, Tübingen 1921, 212. *H. Dietze*, Rätien und seine germanische Umwelt, Frankfurt 1931, 180 f.

[4] *Blanke* 38 ff.

[5] *Blanke* 40-59.

anderes Missionsobjekt annehmen könnte als die Alemannen. Er glaubt vielmehr, das Dorf Tuggen sei für die Iren deshalb von Bedeutung gewesen, weil es eine heidnisch-alemannische Kultstätte barg [1]. An anderer Stelle habe ich versucht, die Wahrscheinlichkeitsgründe darzulegen, die für ein kelto-romanisches Missionsobjekt in Tuggen sprechen : die fana gentilium, die Gallus niederbrennt, lassen sich am besten als keltische Tempelkapellen erklären in der Art, wie sie bei Bern, Augst und Windisch ausgegraben wurden ; das prophetische Gebet Kolumbans, das von der Katastrophe spricht, die in der nächsten Generation über die Tuggener kommt, läßt sich als post eventum aufgezeichnet am besten mit einer germanischen Landnahme in der Mitte des 7. Jahrhunderts erklären ; dazu weisen die neuesten Ausgrabungen im Linthgebiet und die Ortsnamen, besonders um Tuggen, auf eine langdauernde keltische Kulturperiode in dieser Gegend, die erst spät und langsam von einer germanischen Schicht überlagert wurde [2]. Immer mehr zeigen die Forschungen gerade für das Linthgebiet, daß es zu den « Keltenreservaten » gehörte, die sich noch nach der alemannischen Einwanderung bis ins 7. Jahrhundert gehalten haben [3].

Es scheint nun, daß Blanke deshalb von einer Keltenmission nichts wissen will, da er annimmt, das Christentum sei allerspätestens um 380 bei den romanisierten Kelten eingeführt worden [4], weil Helvetien eben damals ein Teil des römischen Reiches war, als dessen Staatsreligion das Christentum galt. Dagegen ist es doch reichlich bekannt, wie lange sich heidnische Reste, ja heidnischer Kult erhalten haben, zumal unter der Landbevölkerung, unter den pagani. Ums Jahr 529 trifft Benedikt von Nursia auf Monte Cassino einen Jupitertempel, in dem Bauern noch heimlich die Götteropfer weiterfeiern [5]. Zur selben Zeit predigt Caesarius von Arles gegen das Fortleben des galloromanischen Heidentums [6]. Der Kolumbanschüler Meroveus muß noch nach den Ereignissen von Tuggen und Bregenz in der Nähe von Bobbio einen Heidentempel verbrennen und die erbosten Göttergläubigen wollen ihn deshalb ertränken [7] ; dabei dürfen wir römische Heiden annehmen, da die Langobarden bereits arianische Christen waren. Eine Generation später predigt Bischof Eligius in Flandern und Nordfrankreich gegen ein Heidentum und einen Tempelkult, der deutlich galloromanischen Charakter trägt [8]. Wenn sich so in Italien und Gallien

[1] *Blanke* 50.

[2] *L. Kilger*, Kolumban und Gallus in Tuggen, in : Heimatkunde vom Linthgebiet 1939, Uznach, p. 28/38, 40/48.

[3] 30. Jahrbuch der Schweizerischen Gesellschaft für Urgeschichte 1938, ed. K. Keller-Tarnuzzer, Frauenfeld 1940, p. 126 ; Referent Alb. Knöpfli.

[4] *Blanke* 62.

[5] *I. Herwegen*, Der hl. Benedikt, Düsseldorf [3] 1926, 39 f., 148 nach Texten und Bodenfunden.

[6] Sermo 129 vgl. Zeitschr. f. Missionswissenschaft, Münster i. W. 1923, 12-27.

[7] *Jonas* II c. 25 p. 149 f.

[8] Vita Eligii, ed. Krusch in Mon. Germ. hist. Scr. rer. Merov. IV, lib. II c. 8 und 16, p. 700, 705 f. In Flandern ist vom idolatria diversi generis die Rede, also kommt neben jener der Sueven auch die gallorömische in Frage.

das alte Heidentum bis ins 6. und 7. Jahrhundert erhalten konnte, warum sollte nicht in dem äußersten Winkel Helvetiens zu Tuggen keltisches Heidentum fortleben können ? Vielleicht mag auch dort in den römischen Zeiten ein christlicher Hauch geweht haben — aber er war nach dem Abzug der römischen Beamten und Soldaten noch gründlicher verflogen als zu Bregenz, wo ja auch das keltische Heidentum wieder die Oberhand gewonnen hatte.

Gerade die *Bregenzer Parallele* scheint mir am meisten die Tuggener Keltenhypothese zu stützen. Freilich weist Blanke darauf hin, daß Jonas für Bregenz nur das Wodansopfer der Alemannen als Missionsereignis verzeichnet [1]. Wenn er aber sonst den Berichtswert der Gallusviten mit Recht betont, sollte er auch die drei Götterbilder in der Aureliakapelle nicht gewaltsam zu Kultbildern der Alemannen machen. Er muß anerkennen, daß es sich bei diesen Bildern, die aus vergoldetem Erz und an der Wand der entweihten Kirche befestigt waren, wohl um ursprünglich römische Götterdarstellungen gehandelt habe, « die dann von den heidnischen Alemannen für ihre Zwecke benützt wurden » [2]. Dabei weist Blanke auf die Bregenzer Ausgrabungen hin, die bronzene Götterstatuen zutage gefördert haben, von denen R. von Scala berichtet, unterläßt es aber hinzuzufügen, daß eben der Großteil der ausgegrabenen Bilder dem gallischen Kulturkreis, dem keltischen Heidentum angehörte [3]. Ausschlaggebend dafür, daß es sich bei der Missionspredigt des Gallus in der ehemaligen Aureliakapelle zu Bregenz um keltische Bilder und keltische Heiden handelt, ist mir der bei Walahfrid überlieferte Bericht : « Repererunt autem in templo tres imagines aereas deauratas, parieti affixas, quas populus, dimisso altaris sacri cultu, adorabat, et oblatis sacrificiis, dicere consuevit : 'Isti sunt dii veteres et antiqui huius loci tutores, quorum solatio et nos et nostra perdurant usque in praesens' » [4]. Der Ausspruch der Bregenzer Renegaten ist Eigengut Walahfrids. Doch ergibt die Quellenvergleichung, daß Walahfrid derartige Zusätze zu Wetti nicht einfach erfunden, sondern aus der alten Gallusvita oder aus der Lokaltradition sachgemäß ergänzt hat. Dürfen wir also Walahfrid Glauben schenken, so handelt es sich keinenfalls um alemannische Heiden, die jene Götterbilder verehrten, sondern um ehemalige Christen, um romanisierte Kelten, die nach dem Wegzug der Römer ihre alten Lokalgötter wieder hervorgeholt und in der ehemals christlichen Kirche aufgehängt hatten. Blanke bekennt sich zu Walahfrids Quellenwert und zitiert auch jene Stelle [5] ; aber nur unvollständig. Eben der Nachsatz : « quorum solatio et nos et nostra perdurant » läßt sich unmöglich von Alemannen aussprechen, sondern nur von Bregenzer Städtern,

[1] *Blanke* 42, 74, 81 ff. [2] *Blanke* 72, 225.

[3] Im Archiv f. Geschichte und Landeskunde Vorarlbergs X, Bregenz 1914, p. 39/40. Gerade von dem Götterpaar Mercur und Maja, das Blanke zitiert, heißt es hier, daß die Zusammenstellung von Paaren nicht römisch sei und sich keltische Göttergestalten hinter beiden verbergen. An anderer Stelle spricht allerdings derselbe Scala (p. 31) von einem « Alamannentempel mit drei goldenen Götterbildern », hat aber offensichtlich die Stelle der Viten nicht genauer gelesen.

[4] c. 6 p. 289. [5] *Blanke* 225.

die ihre trotz der Zerstörung der Stadt durch die Alemannen fortdauernde Existenz den alten Schutzgöttern verdanken zu müssen glauben.

Die drei Orte, von denen beim Aufenthalt der irischen Missionäre in Alemannien die Rede ist, zeigen drei verschiedene religiöse Zustände : in Arbon ist das römische Christentum völlig erhalten mit einem Klerus, der alemannische Namen trägt [1] ; in Bregenz hat sich die keltorömische Bevölkerung großenteils wieder den keltischen Göttern zugewandt, feiert aber auch noch das Kirchenfest der hl. Aurelia [2] ; daneben opfern heidnische und vielleicht auch halbchristliche Alemannen dem Wodan [3]. Im stillen Winkel von Tuggen aber stehen noch die heidnischen Götterkapellen, das Gemeinwesen als solches denkt und richtet heidnisch ; eine positive Spur alemannischer Besiedlung findet sich in den Texten nicht.

Warum haben Kolumban und Gallus Tuggen und Bregenz aufgesucht ? Bei beiden wird die schöne Lage gelobt, bei Bregenz boten Mauerreste aus römischer Zeit Erleichterung zur Anlage einer Klostergemeinde [4]. Vielleicht war ähnliches in Tuggen der Fall. Noch mehr möchten wir annehmen, daß den Missionseifer der Glaubensboten zu Tuggen wie in Bregenz das Bestehen keltischer Heidenreste anlockte. Menke hat neuerdings darauf hingewiesen, wie sich die irischen Mönche bei ihrer Missionstätigkeit in Deutschland zunächst an ihre unterworfenen alten Volksgenossen wandten, also an « keltische Reservate », und daß es keine irisch-germanischen Glossare gebe, sondern nur irisch-lateinische [5].

Bei ihrer Sendung nach Alemannien zu den Stämmen, die der Missions-

[1] *Blanke* 62 f.

[2] *Blanke* 73 glaubt, es habe sich um ein religiöses Fest der Heiden gehandelt, das beim Tempel abgehalten wurde. Das stimmt nicht zu den Texten. *Wetti* (6) 260 : conventio facta est populi ad solitam festivitatem templi, magis spectaculo advenarum perculsi, quam reverentia divini cultus devoti ... Ähnlich *Walahfrid* c. 6 p. 289. Von einem Heidenfest würde Wetti nicht als von einer Gottesverehrung sprechen. Es dürfte sich um ein altes Kirchweihfest oder Patrozinium der Aureliakapelle gehandelt haben, das auch von den ins Heidentum zurückgekehrten Bregenzern noch gefeiert wurde. Vielleicht dürfen wir an den 15. Oktober denken, das Fest der am Oberrhein gefeierten Aurelia. Vgl. *Clauss*, Die Heiligen des Elsaß, Düsseldorf 1935, 40. Hätte es sich um eine Martyrin Aurelia gehandelt, so wäre das wohl von einem der beiden Biographen erwähnt worden.

[3] *Jonas* I 27 p. 102. Wenn sich dort das « alios, quos iam lavacro ablutus error detinebat profanus » auf Teilnehmer am Bieropfer bezieht und nicht etwa auf die in der Aureliakirche Bekehrten (man könnte da gut eine Andeutung jenes Ereignisses finden), so halte ich diese heidnischen Getauften nicht für Gallorömer, wie Blanke (74) annimmt. Denn solche hätten die Alemannen wohl kaum zu Wodans Minnetrunk zugelassen. Hingegen wissen wir aus der Bonifatiuskorrespondenz, daß es 100 Jahre später in Germanien Priester gegeben hat, die zugleich dem Donar (Jovi) opferten und gelegentlich auch die christliche Taufe spenden wollten : S. Bonifatii Ep. ed. Tangl, Berlin 1916, n. 28 p. 51 (um 732).

[4] *Blanke* 66.

[5] *Menke-Glückert*, « Warum missionieren in Deutschland irische Mönche ? » Forschungen und Fortschritte XIV n. 5, Leipzig 1938.

predigt bedurften, haben sich Kolumban und Gallus zunächst an keltische Heiden gewandt, wahrscheinlich in Tuggen und sicher in Bregenz, dann an die alemannischen Wodansverehrer. Daß Sendung und Interesse der Iren nicht ausschließlich den Alemannen galt, zeigt doch ganz deutlich die Notiz bei Jonas, Kolumban habe sich von Bregenz aus der Bekehrung der windischen *Slawen* zuwenden wollen. Aus einem Traumgesicht jedoch meinte er entnehmen zu dürfen, daß dieses Volk noch nicht reif sei zur Bekehrung [1]. Blanke hat diesen Missionsplan gut untersucht und erläutert [2]. Jedoch kommt er beim Vergleich mit der Stellung des Bonifatius zur Slawenmission zu dem merkwürdigen Schluß, der Apostel der Deutschen sei der Überzeugung gewesen, die Slawen gehörten gar nicht zu den Völkern, die bekehrt werden sollen. « Zur Seligkeit berufen sind für Bonifatius allein die Germanen. Einem Columban ist dieser Ungedanke eines der germanischen Rasse vorbehaltenen Christentums fremd » [3]. Dies ist in dem sonst so schönen, reichen und guten Buche von Blanke wohl die einzige schlimme Entgleisung. Er beruft sich bei diesem monströsen Fehlurteil auf eine Notiz von Flaskamp [4]. Jedoch sind die bei jenem angeführten Stellen aus zwei Gedichten, von denen das erste die (heidnische) Unwissenheit der rohen Slawenvölker und des rauhen Skythien jener der deutschen Lande (Germanica tellus) gleichstellt [5]; das zweite spricht mit poetischer Übertreibung einfach davon, daß es überhaupt verstockte Heiden gibt (impia origo Magog), ohne dabei die Slawen überhaupt zu nennen [6]. Schon Flaskamp hat aus diesen vagen poetischen Anspielungen allzu weit gehende Schlüsse gezogen. Er führt die Schwierigkeit auf die Fremdheit der Slawensprache zurück, während Blanke an germanischen Rassenwahn denkt und so ohne Beachtung der Texte den Fehler Flaskamps noch verdreht und übersteigert. In Wirklichkeit waren die Ansichten von Kolumban und Bonifatius in diesem Punkte kaum verschieden : beide hielten einfach eine Slawenmission für ihre Zeit und ihre Person nicht für opportun. Wie wenig Bonifatius daran dachte, « das allen Menschen geschenkte Evangelium an Volksgrenzen zu binden » [7], zeigt doch schon seine starke Bindung mit Rom.

Kolumban hat von vorneherein seinen Aufenthalt in Alemannien als eine vorübergehende Episode seiner Italienfahrt angesehen. König Theudebert hätte Klostergründungen und Missionstätigkeit in Alemannien gewünscht. Eine eigentliche Sendung zu den Alemannen als solchen läßt sich nirgends nachweisen. Tatsächlich haben sich die irischen Mönche zuerst an ihre Stammesgenossen gewandt, an die teilweise romanisierten und teilweise christianisierten Reste der Keltenbevölkerung. Dann wandten

[1] *Jonas* I 27 p. 104.
[2] *Blanke* 90-97.
[3] *Blanke* 97.
[4] Zeitschr. f. Miss. Wiss. 1925, 44 f.
[5] Bonifatii Carmina, ed. Duemmler in Mon. Germ. hist., Poetae lat. aev. Carol. I, Berlin 1881, p. 13.
[6] Ebenda p. 16.
[7] *Blanke* 97.

sie sich auch zu den Alemannen, die ebenfalls schon mit dem Christentum in Berührung gekommen waren, und hatten sogar den Plan, auch den Alpenslawen zu predigen. Der Sturz Theudeberts und die Vertreibung aus Bregenz beschleunigte die Abreise Kolumbans ins Langobardenreich, während sein Schüler Gallus in Alemannien zurückblieb.

Uznach. Dr. P. *Laurenz Kilger* O. S. B.

Erwiderung [1].

Meine mir von Kilger nachgewiesene Fehldeutung betr. Bonifatius gebe ich zu. Ich habe mich hier in der Tat von einem gewiegten und anerkannten Bonifatiuskenner auf eine falsche Fährte verleiten lassen. Auch bin ich dankbar, daß Kilger eine Unklarheit ins Reine bringt, die ich in meinem Büchlein « Columban und Gallus » (S. 54) folgendermaßen formuliert habe : « Schwierig scheint mir die Frage, wie sich die Nachricht des Jonas, Columban habe sich schon in Metz für eine klösterliche Siedlung in Bregenz entschieden, dazu verhält, daß Columban bereits in Tuggen ein irisches Kloster gründet. Wurde durch diese Festsetzung der Columbanmönche in Tuggen der Bregenzer Plan nicht von vornherein vereitelt ? Oder war das Tuggener Kloster nur eine Übergangsstation, gleichsam ein Ausfallskloster, von dem aus dem Götzenkult in Tuggen zuleibe gerückt werden sollte und das man nach dem eingetretenen Erfolg wieder abbrechen wollte ? ». Kilger löst diese Schwierigkeit, indem er als erster nachweist, daß der Wortlaut der betreffenden Stelle (Jonas, Vitae Col. I, 27) gar nicht besagen will, Columban sei schon in Metz auf Bregenz als Missionsstützpunkt aufmerksam gemacht worden.

Jedoch das sind in Kilgers Artikel Nebenfragen. In der Hauptfrage kann ich das Feld nicht räumen. Kilger will es erstens wahrscheinlich machen, daß die Göttertempel in Tuggen nicht alemannisch, sondern keltisch gewesen und daß also Columban und seine Gefährten hier mit keltischem Heidentum zusammengestoßen seien ; sodann vermutet Kilger, die Heiden, denen Gallus beim Bregenzer Tempelfest predigte, seien ebenfalls Kelten gewesen.

Um zunächst mit dem Bregenzer Vorgang zu beginnen, so sagt Wetti (Kap. 9), Columban habe dem Gallus aufgetragen, dem in Bregenz zum Tempelfest versammelten Volke eine Rede zu halten, « weil dieser (Gallus) sich unter den anderen durch Feinheit des Lateins und auch in der Sprache jenes Volkes (idioma illius gentis) hervortat ». Welches war dieses idioma, dessen sich Gallus beim Götterfest in Bregenz bediente ? Walafrid sagt

[1] Auf Wunsch von P. Kilger übermittelten wir dessen Kritik Prof. Blanke, der uns die nachfolgende Antwort zustellte. Wir freuen uns dieses Beispiels einer sachlichen und vornehmen Haltung und danken beiden Herren für Ihre Mitarbeit aufrichtigst.

Die Redaktion.

(Kap. 6), daß damit die « barbarische » Sprache gemeint war, d. h. das Alemannische. Kilger wird der Letzte sein, die Angabe Walafrids zu bezweifeln. Denn gerade Kilger hat in der « Heimatkunde vom Linthgebiet » (1939) an überzeugenden Beispielen die historische Zuverlässigkeit Walafrids bewiesen und es ist nur zu wünschen, daß diese Quellenvergleiche in erweiterter Form noch einmal an einem sichtbareren Ort veröffentlicht werden ! Wenn aber Walafrid recht hat, dann waren die Festteilnehmer in Bregenz nicht Kelten, sondern heidnische Alemannen ; das ganze Götterfest aber muß also so gedeutet werden, daß es mit dieser Tatsache in Einklang steht. Diese Deutung soll hier jetzt nicht im Einzelnen versucht werden. Ich möchte bloß darauf hinweisen, daß ich S. 225 Golther angeführt habe, der zeigt, daß die Walafridstelle mit den « alten Schutzgöttern » auch eine alemannische Auslegung erträgt.

Was Tuggen angeht, so irrt Kilger, wenn er annimmt, daß es damals im « äußersten Winkel Helvetiens » [1] lag. Ich habe in « Col. u. Gallus » (S. 52) behauptet, Tuggen müsse in jener Zeit ein wichtiger Verkehrsmittelpunkt gewesen sein. Diese Auffassung ist inzwischen in unerwarteter Weise bestätigt worden, nämlich durch die neue Ausgabe der Weltbeschreibung des Geographen von Ravenna von Jos. Schnetz (in den « Itineraria Romana », Band II, S. 61, 1940) [2]. Unter den beim Geographen von Ravenna sich findenden Städtelisten findet sich eine, die zwischen den beiden ausdrücklich» genannten Orten Zürich und Chur noch « Duchonnion » [3] und « Stafulon erwähnt. Stafulon kennen wir nicht, aber Duchonnion ist sicher « Tucconia » (so Walafrid) = Tuggen. Daß Tuggen neben Zürich und Chur genannt wird, spricht stärker als alles andere für seine Bedeutung.

Indem Kilger erklärt, um 600 müsse « im äußersten Winkel Helvetiens » noch keltisches Heidentum fortgelebt haben, gibt er gleichzeitig zu, daß um dieselbe Zeit in den vom Verkehr und der Romanisierung stärker erfaßten Gebieten das keltische Heidentum nicht mehr vorhanden war. Tuggen lag aber an der von Zürich nach Chur führenden vielbegangenen Römerstraße, und darum war die Bevölkerung dieser Ortschaft sicher am Anfang des 7. Jahrhunderts romanisiert, d. h. sie hatte die Sprache der Römer und, da seit dem 4. Jahrhundert der christliche Glaube die Staatsreligion der Römer war, auch die Religion der Römer angenommen, wie wir das von anderen schweizerischen Römerorten (Arbon, Windisch usw.) ja wissen. Nach den Nachweisen Hubschmieds ist es möglich, daß im 7. Jahrhundert auch in Tuggen neben dem Lateinischen noch das Keltische gesprochen wurde, aber dieses Fortleben der keltischen Sprache bedeutet noch nicht, daß auch die keltische Religion noch fortbestand. Die heidnische Religion

[1] Ähnlich auch S. 5 : « Im stillen Winkel von Tuggen ».

[2] Diese Weltbeschreibung ist im 7. Jahrhundert auf Grund älterer Quellen geschrieben worden.

[3] So liest *Schnetz* im Gegensatz zu früheren ungenaueren Lesungen. Die ganze Liste ist jetzt auch veröffentlicht in dem in Kürze erscheinenden Werk : Die römische Schweiz. Texte und Inschriften, mit Übersetzung herausgegeben von *Ernst Howald* und *Ernst Meyer* (Max Niehans Verlag Zürich 1941).

der Kelten mag um 600 in Tuggen in der verkümmerten Gestalt des Aberglaubens noch ihr Dasein gefristet haben, aber daß um diese Zeit, hart an der Grenze des christlichen Rätien, noch mehrere Tempel in Tuggen von der ungebrochenen Kraft des keltischen Heidentums zeugten, ist ebensowenig vorstellbar, wie um diese Zeit heidnische Keltentempel in Konstanz, Arbon, Baden, Windisch vorstellbar sind.

Kelten in Tuggen waren, als Columban mit seiner Missionsgesandtschaft dorthin kam, bereits Christen. Die Tuggener Heiden, mit denen die Missionare es zu tun hatten, müssen Alemannen gewesen sein. Daß solche sich am Anfang des 7. Jahrh. schon am oberen Zürichsee befunden haben, hat neuerdings Bruckner auf Grund sprachlicher Feststellungen gezeigt (siehe mein Buch S. 52). Ich kann nicht sehen, inwiefern diese meine Auffassung der völkischen und religiösen Verhältnisse in Tuggen durch die von Kilger angerufenen im Linthgebiet gemachten Bodenfunde umgestürzt werden soll. Aus dem von Kilger zitierten 30. Jahrbuch der Schweizerischen Gesellschaft für Urgeschichte erfährt man, daß mit planmäßigen Ausgrabungen erst in jüngster Zeit eingesetzt worden ist und daß J. Grüninger in Benken Scherben aus der Hallstattzeit (S. 89) und bei Schänis eine Volksburg aus der Hallstattzeit (S. 98) fand. Die Hallstattperiode ist aber vorkeltisch (siehe *Rudolf Laur-Belart*, Urgeschichte und Schweizertum, 1939, S. 17). Damit wir über die keltische und germanische Besiedlung der Linthebene Klarheit gewinnen, sind also neue Grabungen notwendig [1].

Daß Columban und Gallus nach der Ansicht ihrer Biographen Wetti und Walafrid zur Missionierung der *alemannischen* Heiden in die Schweiz und an den Bodensee gekommen sind, wird schließlich durch die Legenden erhärtet, mit denen die beiden Viten den Kampf der Glaubensboten gegen die Dämonen schildern. Diese Dämonen sind (siehe mein Buch S. 167-177) nichts anderes als die hohen und niederen Gottheiten der germanischen Religion.

Zürich. *Fritz Blanke.*

[1] An Kilgers Stelle würde ich mich auf *Menke-Glückert* lieber nicht stützen. Denn dieser offenbar keltomanische Gelehrte kommt zu seinem Ergebnis, daß die Irenmissionare sich mit ihrer Predigt an « keltische Reservate » wandten, nur auf dem Wege böser Quellenvergewaltigung. So behauptet er in offenem Widerspruch zu Wetti und Walafrid, daß Gallus nicht deutsch gekonnt habe und daß er zu den germanischen Herren des Landes — also zu König Sigibert und Herzog Kunzo — im Gegensatz gestanden sei !

Une nouvelle étude sur les origines du Gallicanisme.

Par le format, l'aspect extérieur et la typographie, les deux volumes que Mgr Martin, Doyen de la Faculté de Théologie catholique de Strasbourg, a consacrés aux origines du Gallicanisme [1] semblent appartenir à la grande Histoire de l'Eglise dont il est l'un des directeurs et dont nous avons successivement présenté ici les divers tomes parus. Il y reviendra, aux volumes 19 et 20 de cette collection, pour étudier « l'apogée et la mort » du mouvement dont il examine pour l'instant les origines jusqu'à la Pragmatique Sanction de Bourges de 1438.

Trois éléments entraient dans ce qu'on est convenu d'appeler les Libertés de l'Eglise gallicane : « indépendance du roi de France en matières temporelles, supériorité du concile général sur le pape, union du roi Très Chrétien et du clergé de France pour limiter, dans le royaume, au nom des anciens canons, les interventions pontificales » (p. 7). C'était donc un mouvement spécifiquement français et un phénomène d'Ancien Régime, qui a par conséquent à jamais disparu avec celui-ci.

« Jusqu'aux dernières années du XIIIme siècle, quand on parle de l'Eglise gallicane, c'est le seul clergé que l'on a en vue ; les libertés dont il s'agit sont le plus souvent les privilèges ecclésiastiques, les immunités de toute nature, fiscales ou judiciaires » (p. 33), et s'il arrivait au pape d'intervenir, c'était pour en assurer le maintien. Le Gallicanisme proprement dit, par contre, celui dont il va être ici question, n'apparaît qu'à la fin du XIVme siècle ou au début du XVme. Une longue tradition cependant en avait fourni les éléments essentiels : conditions préalables qui l'avaient rendu possible mais non pas nécessaire, car, dans d'autres pays, elles ont abouti à des constructions fort différentes. Ce n'est, en effet, pas seulement en France que les rois de la Chrétienté médiévale se sont immiscés dans les affaires ecclésiastiques, et c'est partout qu'on en appelait, à l'occasion, aux anciens canons pour protester contre des innovations de Rome trouvées gênantes. « Du Xme au XVIme siècle, l'histoire ecclésiastique est pleine des luttes que la papauté dut soutenir pour imposer sa volonté aux souverains et aux clergés d'Europe. Or, ce n'est pas en France qu'elle rencontra les adversaires les plus violents ni les plus opiniâtres. Dans la longue série des antipapes du Moyen Age, on n'en trouve pas un seul qui ait été suscité par le roi Très Chrétien » (p. 30).

Etudiant les conditions historiques qui ont favorisé la formation du Gallicanisme, l'auteur se demande si celui-ci se rencontre, ainsi que certains l'ont prétendu, déjà chez Charlemagne. Il répond résolument par la négative. On sait, dit-il, « quel respect le Saint-Siège témoignait aux empereurs : à condition qu'ils gardassent la vraie foi et consentissent à ne point trop se mêler de théologie, il leur laissait une grande

[1] VICTOR MARTIN, *Les origines du Gallicanisme*, 2 volumes, 366 et 382 p. Paris, Bloud et Gay, 1939. Chaque volume 75 fr.

part dans le gouvernement de l'Eglise ». S'il ne l'avait exposée avec tant de tranquillité, on serait tenté de taxer d'outrecuidance la manière dont Charlemagne concevait les rapports entre les deux pouvoirs : « il légifère en matières ecclésiastiques, il règle la liturgie, il dispose en toute liberté des charges cléricales. Il protège l'Eglise, à la façon d'un maître. Et saint Léon III, loin de s'insurger, bénit plutôt le Seigneur qu'il daigne donner à son troupeau un défenseur si vigilant » (p. 35). Parce que, au sujet du culte des images, Charlemagne avait mal compris les expressions dont s'était servi le 2me concile de Nicée, et qui lui étaient parvenues, il est vrai, dans une traduction défectueuse, « il reprend le pape des es complaisances pour un vocabulaire qu'il estime païen. Ce faisant, il croit accomplir un acte de sa fonction spirituelle » (p. 37). Il s'imaginait plus ou moins « que Dieu l'avait investi d'une fonction incomparable, tout à la fois religieuse et civile, qu'il était sur terre le lieutenant du Très-Haut, *Vicarius Dei*, le pape n'étant, lui, que *Vicarius Petri* » (p. 37).

Mgr Martin décrit ensuite les liens qui unissaient le clergé au roi de France sous les Capétiens. Il fait ressortir le caractère religieux et quasi sacerdotal de la monarchie française. Il étudie la formule du serment que le roi devait prêter le jour de son sacre et rappelle l'origine céleste et miraculeuse attribuée à l'huile employée à cette occasion ainsi que le pouvoir prêté au roi de guérir, par simple contact, les écrouelles.

* * *

L'auteur aborde ensuite — c'est l'objet du Livre II — le problème de l'indépendance du roi de France au temporel.

On sait ce qu'on entend par la fameuse thèse du « pouvoir direct » ou de la théocratie. Elle est encore étrangère à Grégoire VII : au XIme siècle, la querelle du Sacerdoce et de l'Empire fit simplement naître des idées qui, s'élaborant au XIIme siècle, amenèrent finalement, au XIIIme, certains papes, notamment Grégoire IX et Innocent IV, « à revendiquer la double souveraineté et à considérer le pouvoir des princes comme une émanation, ou plutôt une délégation partielle, de la puissance universelle donnée par le Christ à saint Pierre » (p. 107). A l'opposé, férus de droit romain et influencés par les idées de Justinien, les légistes en arrivent à soutenir que le roi tient son autorité directement de Dieu, de telle sorte que les deux pouvoirs ont la même origine, sans subordination de l'un vis-à-vis de l'autre. Et alors, que surgissent un jour simultanément un pape et un roi combattifs de tempérament et réciproquement convaincus de ces principes contradictoires, la lutte, nécessairement, éclatera.

C'est ce qui est arrivé au temps de Boniface VIII et de Philippe le Bel. Près de cent pages sont consacrées au conflit qui les mit aux prises ainsi qu'aux écrits auxquels il a donné naissance.

Nous sommes loin des exposés qui donnaient tous les torts au roi de France. Gaetani, le futur Boniface, était l'un des légats que Nicolas IV avait, en 1290, envoyés en France pour apaiser le clergé séculier mécontent des privilèges accordés aux ordres mendiants : on y avait gardé le souvenir de son attitude ironique et cassante. La bulle *Clericis laicos* ne s'explique

guère que par un de ces mouvements d'humeur que Boniface ne savait réprimer ; ignorant les nuances, il érige en loi générale des faits que les synodes, plus prudents, avaient dénoncés comme passagers. Aussi bien le pape dut-il céder : la bulle *Etsi de Statu* abrogeait, pour la France, la constitution *Clericis laicos*. La paix toutefois ne dura que quatre ans : « Vers la fin de cette période de bonne entente, il semble que l'orgueil de sa fonction se soit exacerbé chez Boniface VIII. Quelque chose d'exalté, d'excessif, se manifeste dans ses paroles, dans l'insistance qu'il met à se proclamer le maître du monde » (p. 158). L'afflux des pèlerins, au jubilé de 1300, « renforça en lui, jusqu'à la hantise, l'impression de jouir d'une puissance à laquelle personne, dans la chrétienté, ne pourrait résister » (p. 161).

La bulle *Ausculta, Fili*, de décembre 1301, contenait un élément nouveau : « la prétention d'intervenir dans les affaires du royaume en se fondant sur des principes laissés jusque-là, au moins pour ce qui touchait la France, dans le domaine de la spéculation, de s'appuyer sur le droit public pour dénier au roi toute ingérence dans le recrutement du haut clergé, et surtout pour s'immiscer dans le contrôle et la réforme de la politique intérieure » (p. 173). Il est probablement inexact que Philippe le Bel ait fait jeter la bulle au feu. Il est du moins certain que la pièce que l'on fit circuler à sa place est un faux, mais dont il faut dire qu'il exprimait « en quatre phrases brutales ce que la diplomatie romaine diluait savamment » (p. 175). La prétendue réponse de Philippe le Bel est aussi un apocryphe ; elle ne fut jamais envoyée, du moins officiellement ; elle semble cependant être parvenue jusqu'à Rome, « par des indiscrétions peut-être voulues » (p. 176, n. 2).

Le pape avait cru habile de s'ériger en défenseur de tous les droits lésés : ceux de la noblesse et des communes aussi bien que ceux du clergé. Il s'imaginait qu'il allait ainsi grouper derrière lui tous les mécontents et isoler le roi. Il ne se rendait pas compte de l'existence d'un nouvel élément, presque ignoré du Moyen Age : la susceptibilité nationale. Aussi Philippe le Bel était-il sûr d'avance de la victoire lorsqu'il réunit à Paris, à l'église de Notre-Dame, en avril 1302, les premiers Etats Généraux que la France ait connus. Le résultat des délibérations de ces séances fut condensé dans trois lettres : le clergé adressa la sienne au pape, tandis que la noblesse et le Tiers-Etat envoyèrent les leurs aux cardinaux. Boniface VIII tint alors un consistoire, en juillet, puis proclama, le 18 novembre 1302, la bulle *Unam Sanctam*, qui revêt un aspect dogmatique et s'achève sur une « définition » (p. 190), mais qui, au point de vue pratique, n'eut pas l'importance de la bulle *Ausculta, Fili*.

Philippe le Bel, pour avoir empêché les évêques convoqués à Rome de s'y rendre, fut déclaré excommunié, et sous peine de déposition, les prélats qui n'avaient pas assisté, dans la Ville éternelle, au synode de la Toussaint, furent sommés de comparaître, dans les trois mois, devant le pape. Le roi en appela alors au concile et lança contre Boniface VIII les pires accusations. La mesure avait été prise sous l'instigation de Nogaret, celui-là même qui, avec sa bande, parut devant Anagni. Le pape mourut

un mois après. Philippe le Bel l'avait emporté : la Papauté dut renoncer à toute supériorité temporelle sur le roi de France ainsi qu'à tout droit de s'immiscer dans les affaires du royaume.

* * *

Le Gallicanisme politique, ainsi qu'on l'appelle quelquefois, soit l'indépendance du roi de France en matière temporelle, constitue le premier élément du Gallicanisme tout court, tel que notre auteur l'a défini au début de son travail. C'est aussi celui qui, chronologiquement, apparaît en premier lieu. Les deux autres sont postérieurs mais par contre si intimement unis l'un à l'autre, se compénétrant mutuellement, qu'il faut un effort pour les isoler.

Mgr Martin consacre la 2me partie du 1er volume — le Livre III — à exposer les « libertés de l'Eglise gallicane », soit le 3me aspect, d'après la définition qu'il en a donnée, des revendications dont il a entrepris de raconter les origines. C'est par ce 3me élément que le Gallicanisme diffère des mouvements d'opposition allemand, anglais ou espagnol. On pourrait dire qu'il consistait « dans l'accord du roi et du clergé pour gouverner l'Eglise de France en contrôlant et en refrénant l'ingérence du Saint-Siège et en prétendant s'appuyer sur des droits anciennement acquis. A quoi il faudrait ajouter encore la volonté délibérée de ne pas rompre avec l'Eglise romaine » (p. 31). Là encore, l'idée n'était pas nouvelle. Non pas qu'il faille voir du Gallicanisme dans toute tendance à limiter les interventions du Saint-Siège dans l'administration intérieure d'une église locale : à ce taux-là, saint Cyprien et les évêques africains du IIIme siècle auraient déjà été des Gallicans. Avec plus de raison, on peut rappeler les allégations de Hincmar de Reims et des synodes du Xme siècle, soutenant que les papes ont l'obligation de respecter les anciennes décisions des conciles. L'affirmation se précise et, d'épisodique qu'elle était jusqu'alors, elle devient une revendication constante au cours des efforts tentés pour liquider le Grand Schisme, dans les discussions qui préparent la rupture de la France avec Benoît XIII.

Charles VI avait noué des rapports avec Rome dans le but d'obtenir la démission des deux papes, mais il dut se convaincre de l'inutilité de ses efforts, et la soustraction d'obédience fut proclamée au concile parisien de 1398. Cinq ans plus tard, alors que le pape français, réduit à Avignon à l'état de prisonnier, avait réussi à s'enfuir, l'obédience fut reprise, moyennant certaines conditions. L'attitude intransigeante de Benoît XIII déçut toutefois profondément : l'université de Paris — et il faut entendre par là non pas seulement les professeurs en exercice et les élèves de ce moment précis, mais encore tous ceux qui lui avaient jadis appartenu — prit, comme d'ordinaire, l'initiative de la résistance, demandant à nouveau, au concile de 1406, la soustraction d'obédience.

Il y a toutefois quelque chose de changé dans cette assemblée par rapport à celle de 1398. On sait l'extension qu'avait prise, au cours du XIVme siècle, la fiscalité pontificale. Pour le clergé français, épuisé par

la guerre de Cent ans, l'impôt, aux environs de 1400, était devenu intolérable. « C'est à secouer ce joug qu'il va travailler, comme à récupérer la libre disposition des bénéfices du royaume, sous couleur de rendre à l'Eglise gallicane ses anciennes franchises » (p. 269). Celles-ci, aux yeux des prélats de 1398, consistaient surtout dans « le droit de résister aux réserves papales sur les bénéfices et aux exactions des collecteurs » (p. 290). C'est parce que la Papauté était trop riche que Benoît XIII s'y cramponnait ; on avait donc décidé de lui couper les sources des revenus qui étaient la cause de son ambition : ce serait le moyen d'en finir avec le schisme. En 1406, on tient encore le même langage, mais ce qui était jusqu'ici regardé comme un moyen est envisagé maintenant comme une fin en soi : c'est moins du schisme qu'on se préoccupe que de l'occasion qu'il fournit d'en finir une bonne fois avec la centralisation exagérée et la fiscalité sous le poids desquelles l'Eglise étouffe. Une réforme sera décrétée, indépendante du dualisme papal. On va restaurer les libertés gallicanes, refuser au pape des prérogatives qu'il s'est abusivement arrogées, et c'est le roi, le défenseur-né de ses sujets, qu'on charge de prendre les mesures nécessaires et de rétablir l'ancienne discipline. « Pour la première fois, le clergé de France assemblé se tourne ouvertement vers le roi et lui demande de rétablir, malgré le pape, contre le pape, les anciennes franchises et d'assurer leur maintien ; mais il reste soucieux de ne point sortir des limites que lui fixe le droit tel qu'il l'entend. Il conçoit l'idée d'une Eglise nationale libre de ses mouvements, mais dans le sein de la catholicité » (p. 325), attitude que le Gallicanisme, jusqu'à sa mort, a toujours prétendu garder.

Répondant aux vœux du concile parisien de 1406, Charles VI édicta, le 18 février 1407, des ordonnances qui constituent, dit Mgr Martin, l'acte de naissance officiel du Gallicanisme : les abbayes ainsi que les évêchés seraient repourvus à l'avenir par élection, et les bénéfices mineurs par les évêques ou les anciens collateurs, à l'exclusion de toute réserve ou expectative pontificale. Le roi, d'autre part, portait remède aux exactions du fisc d'Avignon. Il s'abstenait toutefois avec soin de paraître innover en quoi que ce soit et affectait d'être aussi respectueux que le pape, et même plus que lui, des lois de l'Eglise.

En fait, au lieu de s'en tenir à la restauration des anciennes libertés, la France, à la suite de différentes circonstances, fut amenée à proclamer sa neutralité. Innocent VII, « l'antipape », était mort. C'était peut-être la fin du schisme, si Benoît XIII tenait sa promesse d'abdiquer en cas de décès de « l'intrus ». S'il refusait — car on avait appris à ne plus trop croire à ses bonnes dispositions — le roi inviterait les cardinaux des deux obédiences à se réunir et à élire un unique chef de la chrétienté. L'annonce de la nomination d'un nouveau pape de Rome dans la personne de Grégoire XII aurait été de nature à enlever tout espoir, si l'on n'avait appris en même temps que l'élu était prêt à se démettre du pontificat. La France, qui tendait uniquement désormais à décider les deux rivaux à abdiquer, leur envoya une solennelle ambassade. Si Benoît XIII faisait mine de ne pas accéder à ces vues, la soustraction d'obédience serait

décrétée à nouveau. De fait, celui-ci se mit, une fois de plus, à tergiverser ; ou plutôt, il s'était empressé d'envoyer, de son côté, une délégation au pape de Rome, lui proposant une entrevue à Savone. Grégoire XII accepta en principe, se mit en route, puis refusa de poursuivre son voyage et rentra. « Il fallait donc renoncer à obtenir l'union de la bonne volonté des deux antagonistes » (p. 336). Par ordonnance royale du 12 janvier 1408, le jour de l'Ascension, soit le 24 mai suivant, fut fixé comme dernier délai accordé aux deux papes pour mettre fin au schisme en donnant mutuellement leur démission, faute de quoi la France prendrait le parti de la neutralité. En guise de réponse, Benoît XIII menaça de jeter l'interdit sur le pays, mesure qui fit décréter immédiatement par le roi la neutralité, c'est-à-dire la défense, sous peines sévères, d'adhérer soit à l'un soit à l'autre des deux antagonistes. En même temps furent publiées les ordonnances de février 1407, qui étaient demeurées en suspens tant qu'avait subsisté l'espoir d'une solution. C'est ainsi que furent promulguées simultanément deux mesures issues en réalité de préoccupations fort distinctes.

* * *

Mgr Martin poursuit plus loin l'histoire du rétablissement des libertés gallicanes. Il aborde auparavant — c'est l'objet du Livre IV, soit de la première moitié du second volume — la thèse de la supériorité du concile sur le pape.

Cet autre élément du Gallicanisme ne fait son apparition dans l'histoire qu'en dernier lieu. En 1407, en effet, le clergé de France ne l'admettait pas encore, tandis que la thèse triompha sept ans plus tard, au concile de Constance.

L'idée n'était cependant pas entièrement nouvelle, et c'est ce qui oblige notre auteur à revenir en arrière, pour rappeler les affirmations de certains canonistes reconnaissant à l'Eglise le droit de juger le pape en cas de défaillance de sa part en matière de foi. « La possibilité de mettre le pape en jugement, s'il se rend coupable d'hérésie fut, pour tout le Moyen Age, une maxime incontestée » (p. 15) et qui fut admise par les papes eux-mêmes. C'était la seule exception faite à l'immunité pontificale, le seul cas où le Vicaire de Jésus-Christ n'aurait plus bénéficié du privilège de ne relever que de Dieu. Or, seul aussi le concile général était ici l'instance dont la compétence était indiscutable ; ou plutôt — car on se rendait bien compte du danger d'une telle position — le concile, en pareille hypothèse, ne jugerait pas ; selon la parole de l'Evangile : « Celui qui ne croit pas est déjà jugé », un pape hérétique cesserait *ipso facto*, disait-on, d'être le chef de l'Eglise ; celle-ci n'aurait pas à juger : son rôle se bornerait à constater.

C'est en vertu de ce principe que, pour la première fois, semble-t-il, dans l'histoire, les cardinaux Colonna interjetèrent un appel au concile contre Boniface VIII, dont l'élection, selon eux, aurait été frauduleuse et par conséquent invalide. Nogaret et d'autres intervinrent dans le même sens, mais, souligne Mgr Martin, « cette procédure de 1303 est absolument

vide de tout gallicanisme ecclésiastique. Pas la moindre idée d'une supériorité quelconque du concile sur le pape » (p. 22).

La lutte qui éclata, dans la première moitié du XIVme siècle, entre Jean XXII d'une part et Louis de Bavière, appuyé par les Spirituels de l'autre, renouvelle, sous certains côtés, le conflit qui avait mis aux prises Boniface VIII et Philippe le Bel. De nouveau fut articulé contre le pape le grief d'hérésie, qui devait entraîner sa déchéance. Simultanément toutefois commençait à se propager une thèse plus radicale, reconnaissant au concile œcuménique une autorité sans condition sur le pontife romain. Cette théorie avait eu des précurseurs dès le début du siècle : Marsile de Padoue, dans son *Defensor Pacis* et plus encore Occam qui, dans son *Dialogue*, énonce des propositions d'une audace inouïe.

L'auteur revient ici à l'histoire du Grand Schisme et rappelle comment on réussit finalement à en sortir. Le recours au concile avait été l'une des solutions préconisées par quelques-uns dès le commencement, tandis que d'autres théologiens, préoccupés du côté juridique du problème et soucieux de ne rien faire d'irrégulier, avançaient des raisons qui « fourniront son noyau à la théorie qui triomphera quelque trente-cinq ans plus tard » (p. 55). Ils objectaient : seul le pape peut assembler le concile ; « en admettant que le vrai pape le convoque et le préside, l'autre et ses partisans n'y viendront pas et ce sera peine perdue ; si on le laisse convoquer par l'antipape, ses décrets n'auront aucune valeur. C'est pour sortir de ce dilemme que fut mise au point la théorie que l'Eglise, en cas de nécessité, peut se réunir sans le pape et que ses décisions lui sont supérieures » (p. 58).

Ainsi précisée, cette thèse apparaît pour la première fois vers 1380 sous la plume de deux professeurs de la faculté de théologie de l'Université de Paris : Conrad de Gelnhausen et Henri de Langenstein, tous deux Allemands. De plus, alors que cette affirmation allait recevoir sa forme la plus outrancière de la part de théologiens appartenant à d'autres nations, ceux de France qui l'adoptèrent s'efforcèrent de la dépouiller de ce qu'elle renfermait d'incompatible avec l'institution divine de la papauté. C'est dire que ses origines n'ont rien de spécifiquement français. Par contre, « ce qui est gallican, c'est la fidélité gardée à ces doctrines, plus tard, quand les autres pays les auront abandonnées » (p. 70).

Pendant les douze années (1394-1406) au cours desquelles la France avait employé tous ses efforts à faire prévaloir la « voie de cession », c'est-à-dire la démission des deux papes, la théorie conciliaire avait subi un arrêt et même un recul ; mais lorsqu'on dut se convaincre de l'échec définitif de cette solution, toute la France se tourna résolument vers le concile. « C'est surtout entre 1407 et 1415 que la suprématie conciliaire va cesser d'être un argument utilitaire et que les Gallicans, à force de la défendre, s'attacheront à elle comme à une vérité, méritant pour elle-même, et indépendamment de toute considération empirique, l'adhésion des esprits » (p. 72). Parce qu'elle s'oppose aujourd'hui à une vérité définie, les catholiques s'imaginent volontiers « qu'elle eut pour promoteurs des esprits particulièrement téméraires. La vérité nous paraît tout autre et

l'on n'exagérerait pas en affirmant, au contraire, que la violence des docteurs les plus hardis retarda son adoption » (p. 73).

Bien qu'on le répète assez couramment, Mgr Martin ne croit pas que ce soit au concile de Pise (1409) que triompha la doctrine dite gallicane de la suprématie conciliaire. Ce qui domina dans cette assemblée, ce fut l'hostilité violente contre les deux prétendants, sans qu'on ait eu besoin de recourir à la thèse de la supériorité du concile, doctrine qui n'avança pas d'une ligne à l'assemblée de 1409 et n'y reçut aucune consécration. A Pise, Benoît XIII et Grégoire XII furent déclarés déchus en vertu de ce principe que leur entêtement équivalait à l'hérésie. A Constance, au contraire, les chefs de file furent des hommes modérés, pacifiques et prudents : du côté français, c'étaient Pierre d'Ailly et Guillaume Fillastre, tous deux cardinaux, puis surtout le chancelier de l'université de Paris : Jean Gerson, alors dans tout l'éclat de sa célébrité, homme de bon sens et dédaigneux des arguties des juristes.

Les fameux décrets sur la suprématie du concile furent portés le lendemain du jour où Jean XXIII s'était enfui de Constance, soit le 31 mars 1415, et renforcés encore le 6 avril. Certains historiens — en particulier le chanoine Salembier — ont prétendu que les cardinaux français avaient fait, à leur sujet, les plus expresses réserves, et que Pierre d'Ailly, en particulier, les aurait reniés. De fait, lui et Fillastre, si ardents tout d'abord à faire prévaloir la thèse de la triple cession, finirent par y renoncer. Ils étaient inquiets, notamment, de l'influence prépondérante prise au concile par l'empereur Sigismond, qui affichait publiquement son hostilité à l'égard de la France ; il leur répugnait, d'autre part, de « laisser traiter trop durement le pontife que le royaume reconnaissait pour vrai, et ils hésitaient à pousser à bout un pape dont les coups de tête risquaient de compromettre l'union » (p. 117) ; mais cela n'empêcha pas Pierre d'Ailly de demeurer jusqu'au bout convaincu de la supériorité du concile qui seul, selon lui, jouissait du privilège de l'infaillibilité.

De cette thèse de la suprématie conciliaire, les Français, à Constance et dans la suite, se montrèrent les chauds partisans, mais les Anglais, les Allemands et même les Italiens firent de même. Influencé par Marsile de Padoue — tandis que Pierre d'Ailly l'avait été surtout par Occam — Nicolas de Cusa, en particulier, soutint, au sujet du pape, des idées absolument fausses ; mais « si la doctrine de la suprématie conciliaire n'a rien de spécialement français ni dans ses origines, ni dans son triomphe, ni dans ses outrances » (p. 136), elle prit en France, à partir de la seconde moitié du XVme siècle, figure de « liberté ». « Les autres pays l'abandonnèrent après le concile de Bâle ou tout au moins cessèrent de s'y intéresser » (p. 137). La France, au contraire, y tint dans son ensemble. Mgr Martin rappelle la parole de Pascal : « Il n'y a presque plus que la France où il soit permis de dire que le concile est au-dessus du pape. » Bossuet, dans la fameuse Déclaration de 1682, donne cette maxime comme officiellement admise dans l'Eglise gallicane et Napoléon Ier, dans les Articles organiques, prétendit en rendre l'enseignement obligatoire dans tous les séminaires.

Martin V se préoccupa de disperser le concile de Constance, le plus vite possible. Eugène IV, son successeur, proclama de même la dissolution de celui de Bâle, qui, ainsi que le pape le lui reprochait en 1433, s'était arrogé, malgré la défense pontificale, les pouvoirs d'un concile universel. Les Pères de Bâle menacèrent alors de déposer Eugène IV, et celui-ci, malade, paralysé par la guerre qui ravageait l'Italie, finit par se résigner, reconnut la légitimité du concile et l'autorisa à prendre des mesures pour réformer l'Eglise *in membris et in capite*. Les délégués du pape, pour prendre la présidence du concile, durent reconnaître, par serment, que celui-ci tenait « immédiatement sa puissance de Jésus-Christ et que tout homme, de quelque condition et dignité qu'il soit, même papale, est obligé de lui obéir ». C'est, constate Mgr Martin, exactement la formule, mot à mot, de la cinquième session de Constance. Sans doute, quelques années plus tard, alors que le synode de Bâle était en train de sombrer dans le ridicule, Eugène IV, qui s'était ressaisi et qui, depuis 1435, tenait tête au concile schismatique, fit remarquer que le serment des légats n'engageait pas la Papauté. Mgr Martin croit pouvoir ajouter que les Gallians sont tout de même un peu excusables d'avoir admis que le Saint-Siège avait fini par approuver le décret de 1415. Ils y demeurèrent fidèles parce que, sans être « une pièce maîtresse des « libertés gallicanes » entendues dans leur sens étroit, au moins les renforçait-elle comme un solide étai » (p. 149).

A partir de la p. 150 du second volume — c'est le Livre V, le dernier — notre auteur revient à l'histoire de ces libertés gallicanes. La réforme de l'Eglise « dans sa tête et dans ses membres » se confondait en partie, pour un certain nombre de Français, avec les anciennes libertés rétablies par les ordonnances de 1407. Des dispositions furent prises pour introduire dans le royaume les modifications imposées par le retour à ces anciennes franchises. Ces mesures se heurtèrent à quelques difficultés, moins d'ailleurs, si extraordinaire que cela puisse paraître, du côté d'Alexandre V, qui se montra accommodant, que de la part de l'Université. Celle-ci, en effet, déçue de voir arriver à certains postes convoités d'autres candidats que les siens, se prononça en faveur des réserves papales et mit une sourdine à ses exigences passées quant à la réforme. Le Parlement, lui aussi, du moins avant 1418, fit preuve de peu d'enthousiasme pour les décisions nouvellement mises en vigueur. En réalité, depuis le concile de Pise jusqu'à la veille de celui de Constance, chacun ne rappelait les ordonnances de 1407 que dans la mesure où l'y invitait son intérêt personnel. La royauté elle-même, à condition d'avoir sa part dans la distribution des faveurs pontificales et de pouvoir, de son côté, frapper les bénéfices au profit du trésor, consentit à oublier les fameuses franchises. Le Parlement, parce que ses membres furent exemptés de la décime, ne suscita aucune difficulté. Il n'y eut à protester que les ecclésiastiques, désormais doublement taxés.

Toute la question fut reprise à Constance, mais le concile se dispersa sans avoir fait beaucoup pour la réforme. Martin V consentit à quelques accommodements. Charles VI, de son côté, lorsque lui fut notifiée l'élection

du nouveau pontife, se rangea sous son obédience, mais seulement après qu'une ordonnance royale de 1418 eut rétabli les fameuses libertés gallicanes.

Les provinces françaises soumises au duc de Bourgogne — celles qui, peu après, allaient pour quelque temps devenir anglaises — revinrent à la pratique des provisions apostoliques et au payement des taxes. « Pendant ce temps, une autre France, celle de l'avenir, celle que Dieu lui-même allait reconnaître en lui envoyant Jeanne d'Arc, la vraie France se serrait autour du jeune Dauphin » (p. 231). Dans cette partie du royaume, les libertés de l'Eglise gallicane avaient pris le caractère d'un symbole et d'une revendication patriotique. Elles étaient en pleine vigueur au moment de l'arrivée de Charles VII. Il les avait confirmées en 1422, étant encore Dauphin. Martin V ne dissimula pas son mécontentement et multiplia les démarches pour faire rapporter des mesures qui, à juste titre, lui portaient ombrage. L'échec du concile de Sienne (1423-24) fut suivi, en 1425, d'une nouvelle ordonnance royale restituant au pape ses droits sur les bénéfices du royaume, et le concordat de Genazzano (1426) sembla mettre fin à toutes les difficultés et donner satisfaction à Martin V.

L'Université de Paris, qui s'était compromise avec les Bourguignons et les Anglais, passe désormais au second plan : c'est Charles VII qui prend les initiatives. Il envoie, en 1436, une ambassade au concile de Bâle. Celui-ci s'occupait activement de la réforme de l'Eglise, mais dans un esprit d'hostilité contre Rome que le roi ne voulait point paraître partager. Il désirait, quant à lui, recevoir des mesures de réforme, mais par l'entremise du pape. Il s'efforça de modérer les Pères de Bâle, d'adoucir du moins le ton avec lequel ils prirent les arrêtés que la France réclamait depuis si longtemps. Le refus d'Eugène IV d'entrer dans la voie des concessions explique que l'Eglise gallicane ait fini par adopter la réforme conciliaire, mais non sans en avoir notablement adouci, au profit du pape, les dispositions financières.

Le 18 septembre 1437, Eugène IV avait transféré le concile de Bâle à Ferrare, mesure à laquelle les Bâlois répondirent en fulminant, le 24 janvier de l'année suivante, la suspense contre le pape.

« On a cru longtemps que Charles VII avait réuni l'assemblée de Bourges pour étudier la réponse à faire aux ambassadeurs du concile, venus lui signifier la suspense d'Eugène IV et lui présenter les décrets de réforme adoptés jusque-là. En réalité, cette assemblée fut convoquée beaucoup plus tôt » (p. 294), vraisemblablement lorsque le roi, qui regrettait la suppression du concile de Bâle, interdit aux évêques de se rendre à celui de Ferrare. C'était pour prendre l'avis de son clergé qu'il convoqua l'assemblée de Bourges. Elle s'ouvrit au début de juin 1438. Charles VII avait donné rendez-vous aux ambassadeurs qu'Eugène IV et les Pères de Bâle lui envoyaient simultanément et qui, alternativement, plaidèrent la cause qu'ils venaient défendre. Le roi évita de se prononcer sur la mesure que Bâle venait de prendre contre le pape. Quant aux canons disciplinaires, ils furent modifiés avec le consentement présumé et effectivement donné plus tard de ceux qui les avaient portés. Le texte de Bâle ainsi retouché et imposé au royaume sous forme de loi, en date du 7 juillet 1438, est ce qu'on appelle

la Pragmatique Sanction de Bourges. Elle contient, d'une part, des réformes excellentes que le concile de Trente devait reprendre à son compte. tandis que d'autres articles « restreignaient la liberté du pape en matière de nomination aux bénéfices et attentaient à ses ressources financières » (p. 303). La Pragmatique n'est cependant pas une œuvre révolutionnaire : elle revenait simplement à l'état de choses en vigue r un siècle et demi plus tôt, au moment du départ des papes pour Avignon. Elle acceptait, de plus, la thèse de la suprématie concilaire, qui avait prévalu aux conciles de Constance et de Bâle. Ce dernier était regardé alors comme œcuménique et l'on estimait que ses canons avaient été approuvés par Eugène IV, à l'exclusion seulement de ceux qui étaient postérieurs à la rupture de 1437 ; l'assemblée de Bourges, d'ailleurs, les avait modérés et adoucis. Aux yeux des Gallicans, « la Pragmatique Sanction était donc une œuvre incontestablement régulière et canonique ». Bien qu'elle ne soit demeurée en vigueur que peu de temps et que, en pratique, par suite de considérations d'ordre politique, on ne s'y soit guère conformé, elle fut la charte qui supplanta et remplaça tous les textes antérieurs ; elle est et elle reste l'expression la plus parfaite, la « tessère » du Gallicanisme, à laquelle celui-ci est demeuré invariablement fidèle jusqu'à la fin de l'Ancien Régime. « Sans doute, à la fin du XVIIIme siècle, il aboutira à la Constitution civile du Clergé ; mais parce qu'alors des éléments étrangers, protestants notamment, se sont mêlés à lui ; il n'est plus pur. Mais au XVIme siècle et au commencement du XVIIme, à une époque où de toutes parts déferlait vers Rome le flot du mécontentement, il servit, en France, de soupape de sûreté et l'on peut estimer sans grand risque d'erreur qu'il contribua puissamment à maintenir le pays hors des chemins de la Réforme » (I, p. 31).

* * *

Nous avons tenu à résumer les deux gros volumes de Mgr Martin en lui laissant souvent la parole afin de mieux respecter sa pensée ; nous avons voulu d'autre part mettre en relief ses idées maîtresses et faire ressortir les points de vue nouveaux qu'il soutient. Il avait déjà publié, en 1919, un travail sur *le Gallicanisme et la réforme catholique*, soit, en réalité, sur l'introduction en France des décrets du concile de Trente, puis, en 1929, un nouveau volume intitulé : *le Gallicanisme politique et le clergé de France*. La *Revue des Sciences religieuses*, qui lui tient de près, puisqu'elle est l'organe de la faculté de théologie catholique de Strasbourg dont il est le doyen, a donné, au cours de ces dernières années, diverses études se rapportant aux problèmes examinés par notre auteur : citons simplement les articles de M. de Lagarde sur *le « Songe du Verger » et les origines du Gallicanisme* (1934) ainsi que sur *Marsile de Padoue et Guillaume d'Ockham* (1937).

On trouve dans les deux volumes de Mgr Martin des chapitres que l'on ne s'attendait pas à rencontrer dans une étude sur le Gallicanisme : ainsi le conflit entre Boniface VIII et Philippe le Bel, raconté dans ses détails et en entier, sauf la fin : l'attentat d'Anagni. Comme il fallait, par contre, s'y attendre, le Grand Schisme obtient la part du lion : plus de 300 pages,

consacrées d'ailleurs davantage, ainsi que l'exigeait le sujet, aux théories émises et aux discussions échangées, qu'à l'origine même de la scission ou à l'histoire extérieure du concile de Constance, pour lesquelles l'auteur renvoie à Noël Valois d'une part, et, de l'autre, à la *Nouvelle histoire du concile de Constance* de Bourgeois du Chastenet (1718). Il utilise les deux premiers volumes des *Acta concilii constanciensis* de M. Finke. Il fait quelques renvois aux différents tomes du *concilium basiliense* en cours de publication. Il ne paraît pas connaître la thèse de M. Joseph Stutz sur Félix V, travail dont notre revue eut, en 1930, la primeur. Pour le concile de Bâle, sur lequel il passe beaucoup plus rapidement que sur celui de Constance, Mgr Martin n'utilise guère Pastor (Bd. I, livre 2, chap. 2, sur Eugène IV) : on ne peut lui en faire un reproche, l'exposé que l'historien des papes donne de ce synode étant lacuneux et mal ordonné ; il aurait pu signaler par contre le bon article que le cardinal Baudrillart a écrit sur ce même sujet dans le *Dictionnaire de théologie catholique*.

Mgr Martin consacrant un chapitre à Grégoire VII, au sujet de son point de vue quant à l'origine du pouvoir temporel, il aurait dû citer et discuter le livre de M. Wühr (*Studien zu Gregor VII*, Munich 1930) qui, contrairement à la thèse que soutient notre auteur avec M. Fliche, M. Arquillière et d'autres, croit, comme M. Viollet, pouvoir faire de Grégoire VII un partisan de la « hiérocratie ».

Mgr Martin n'est pas tendre pour Boniface VIII, d'accord en cela avec les historiens qui s'en sont occupés dernièrement : aussi bien M. Digard, dans un ouvrage posthume dont on a relevé l'impartialité, que M. Boase (qui n'est pas cité), auteur anglais dont le volume aboutit en somme à cette conclusion : c'est par son caractère plus que par ses idées que Boniface VIII s'est fait tant d'ennemis. Il y aurait eu, par contre, quelques réserves de plus à faire sur le compte de son antagoniste, Philippe le Bel, « ce grand silencieux, sur les mobiles des actes duquel nous serons probablement toujours réduits aux conjectures » et dont Mgr Martin reconnaît simplement que, dans telle occasion, « sa réponse fut d'une rare impertinence, que déguisait mal une naïveté affectée » (I, p. 197 et 193).

M. N. Valois dit qu'au concile parisien de 1398, la soustraction d'obédience ne fut votée qu'à une faible majorité : ce n'est pas l'impression que donne notre auteur. De même encore, M. Seidlmayer, l'un des collaborateurs de M. Finke, dans un livre paru cette année-ci chez Aschendorff à Münster, soutient, contrairement à ce que laisse entendre Mgr Martin, que le conciliarisme des premières années du schisme ne se rattache guère aux idées d'Occam. M. Finke, d'autre part, semble avoir prouvé que, durant les premiers mois de l'assemblée de Constance, la supériorité du pape sur le concile était encore reconnue et qu'un parti y est demeuré fidèle jusqu'au bout : ce n'est guère cette impression que laisse l'exposé de Mgr Martin, lequel, il est vrai, n'avait pas pour but de nous faire toute l'histoire du concile, mais de nous rappeler principalement l'attitude des Gallicans.

Au sujet du concile de Pise, il faudra utiliser désormais le livre de M. Joseph Vincke qui vient de paraître : *Briefe zum Pisaner Konzil* (Bonn, Hanstein, 1940).

Mgr Martin énumère avec complaisance les excellentes mesures de réforme que renferme la Pragmatique Sanction de Bourges et qui ont fait qualifier de salutaire et de saint, par de nombreux Gallicans, l'ensemble où s'incorporaient les articles restreignant la liberté et l'autorité du Souverain Pontife ; mais il semble résulter de l'exposé de notre auteur que ces articles ainsi que l'affirmation de la supériorité du concile général sur le pape — dispositions regardées trop souvent, il est vrai, comme l'essence et le tout de la Pragmatique — n'y occupent qu'une place plutôt secondaire. Il ajoute qu'elle n'est demeurée en vigueur que trois quarts de siècle : jusqu'au concordat de François Ier ; n'est-ce pas encore trop dire, et ne pourrait-on pas affirmer que, du moins quant aux nominations ecclésiastiques, elle a été abrogée déjà par la convention signée avec Rome, en 1463, par Louis XI ?

Mgr Martin nous confie dans son avant-propos qu'un éditeur lui avait demandé une histoire générale du Gallicanisme ; mais, ajoute-t-il, « pour la période des origines, la confusion, le manque de perspective, les contradictions des nombreux ouvrages déjà consacrés à ce sujet nous ont montré la nécessité de tout reprendre en détail et de soumettre faits et doctrines à un nouvel examen. A cette seule condition l'on pourrait discerner ce qui est vraiment gallican de ce que trop souvent l'on croit à tort être tel, et voir à quelle époque s'est formé le Gallicanisme ». L'imprécision règne d'ailleurs aussi bien au sujet de son expansion dans le temps que dans l'espace : Mgr Batiffol, par exemple, a parlé du gallicanisme de saint Cyprien et Mgr Martin cite, au début de sa conclusion, le propos d'un historien hongrois qui l'entretenait du « gallicanisme » de son pays, tourné, celui-là, non pas contre Rome mais contre Vienne, en s'appuyant sur la Papauté. Aussi notre auteur s'est-il efforcé de donner du mouvement dont il abordait l'étude une définition précise permettant de couper court à toutes les confusions. Il y a fait entrer trois éléments : 1° l'indépendance du roi de France en matière temporelle, indépendance qui ne fut plus contestée depuis Philippe le Bel, et qui lui fournit l'occasion de raconter les démêlés de ce dernier avec Boniface VIII ; 2° le rétablissement des anciennes franchises, limitant dans le royaume les interventions pontificales au sujet de la collation des bénéfices et du prélèvement des taxes ; enfin, 3° l'adhésion à la thèse de la suprématie du concile.

M. Pocquet du Haut-Jussé, dans un article paru en 1932 (et que cite d'ailleurs Mgr Martin), a fait ressortir avec raison qu'une des principales causes du conflit de Philippe le Bel avec le pape avait été la volonté, énoncée par celui-ci dans la bulle *Ausculta, Fili*, de nommer lui-même les évêques. N'aurait-il, dès lors, pas fallu insister moins sur la prétention de Boniface VIII de « s'immiscer dans le contrôle de la réforme de la politique intérieure du royaume » et davantage par contre sur le droit qu'il se réservait de repourvoir certains bénéfices ecclésiastiques ? En d'autres termes, le premier élément du Gallicanisme, tel que le définit notre auteur, ne serait-il pas à ramener au 2e, et, pour tout dire, ne pourrait-on pas simplement le supprimer ?

Les deux autres aspects se sont, nous l'avons déjà souligné, précisés simultanément. Dans la définition par laquelle débute l'ouvrage de Mgr Martin, aussi bien que dans la conclusion qui l'achève, la théorie de la supériorité du concile est mentionnée en premier ; dans l'exposé proprement dit, c'est l'inverse : il n'y est question du conciliarisme qu'en dernier lieu, ou, plus exactement, le chapitre ayant trait à la suprématie du concile (Livre IV) vient trouver place entre deux autres (L. III et V) qui sont consacrés au rétablissement des anciennes libertés. On peut donc, on le voit, différer d'opinion quant à l'ordre à suivre dans l'examen de deux éléments qui ont été chronologiquement étroitement unis ; on le peut plus encore quant à la détermination du moment précis où ils étaient suffisamment développés pour pouvoir dire : le gallicanisme est né. A la page 333 du premier volume, son acte de naissance officiel est placé en 1407, soit à l'année où parurent les ordonnances royales du 18 février. Ailleurs, il est fixé un peu plus tôt: c'est Pierre Le Roy, abbé du Mont-Saint-Michel, le premier canoniste de son siècle, au témoignage de ses contemporains, et le principal artisan d'une élaboration doctrinale qui sut donner aux revendications des gallicans « l'apparence d'une réforme légitime » (t. I, p. 357) qui, vu le rôle éminent qu'il joua aux conciles parisiens de 1396, de 1398 et de 1406, est appelé le « père du Gallicanisme » (t. II, p. 332).

Le mouvement étudié par notre auteur est trop complexe pour qu'on puisse le rattacher à un unique personnage ainsi qu'à une date précise et pour qu'il soit possible d'en donner une définition qui satisfasse tout le monde et mette fin à jamais à toutes les confusions qui ont régné jusqu'ici à son propos. Mgr Martin a le très grand mérite d'avoir approfondi et renouvelé le sujet. Il nous présente un gallicanisme français. Il nous e décrit non sans plaider en faveur de certains personnages — Gerson, Pierre d'Ailly, d'autres encore — et surtout à propos de la Pragmatique Sanction de Bourges toutes les circonstances atténuantes. Il a voulu montrer que le Gallicanisme avait souvent été jugé trop sévèrement et qu'il fallait le mettre dans son cadre pour l'apprécier justement. Tel qu'il l'a défini, il l'a suivi de près, racontant son histoire jusqu'au milieu du XVme siècle, avec une minutie et une richesse de documentation dignes des plus grands éloges, exposant son évolution avec une parfaite clarté et dans une fort belle langue, et dégageant aussi toujours mieux, à la lumière des faits, l'idée que lui-même s'en est formée et qu'il propose à notre appréciation. Après nous avoir entretenus naguère du Gallicanisme à l'époque du concile de Trente puis au temps de Richelieu, il nous a raconté maintenant ses origines jusqu'à la Pragmatique Sanction de Bourges. On ne peut que souhaiter qu'il achève son exposé et que, conformément à la demande de son éditeur, il nous donne une histoire complète du Gallicanisme.

L. Wæber.