



HAL
open science

Gallicanisme et sécularisation

Catherine Laurence Maire

► **To cite this version:**

Catherine Laurence Maire. Gallicanisme et sécularisation. Droits : Revue française de théorie juridique, 2014, sécularisation[s] / 1 (58), p. 133-167. hal-01084770

HAL Id: hal-01084770

<https://hal.science/hal-01084770v1>

Submitted on 20 Nov 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Gallicanisme et sécularisation au siècle des Lumières

Catherine Maire

Controverses gallicanes

La sécularisation est une querelle, le livre de Jean-Claude Monod l'a exposé en détail, nous n'avons pas besoin d'y revenir.¹ Problème supplémentaire, le « gallicanisme » l'est aussi, ne serait-ce que parce qu'il est pluriel : gallicanisme politique, royal ou parlementaire, gallicanisme ecclésiastique, épiscopal, richériste ou presbytérien, laïciste voire multitudiniste, les qualificatifs ne manquent pas ! De plus, le terme n'existe pas sous l'Ancien Régime, on parle de « libertés de l'Eglise gallicane » ou de « libertés gallicanes », lesquelles, de l'aveu de leurs propres théoriciens, de Hotman à Maulrot souffrent d'indéfinition chronique, voire même constitutionnelle.² Un grand merci donc au professeur Stéphane Rials de nous avoir proposé un tel défi.³ De notre propre chef, nous nous sommes encore compliqués la tâche en restreignant le champ chronologique au siècle des Lumières. C'est en vain, en effet, que l'on peut chercher, pour cette période, un seul grand théoricien gallican faisant autorité à la façon d'un Pithou, d'un Marca, d'un Bossuet ou d'un Le Vayer de Boutigny au siècle précédent : à la place une profusion de petits avocats, magistrats, jansénistes du parti clandestin, protestants déguisés ou non, polygraphes érudits, religieux, jésuites et une bonne douzaine d'évêques. La difficulté ne vient pas du défaut de traités

¹ Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation*, Paris, Vrin, 2002.

² Nous nous permettons de renvoyer à nos articles, « Quelques mots piégés en histoire religieuse moderne : jansénisme, jésuitisme, gallicanisme, ultramontanisme », *Annales de l'Est*, 2007, 1, p. 13-43, (<http://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00645132/fr/>) et « Les branches de gui jansénistes des libertés gallicanes », *Libertas Ecclesiae, esquisse d'une généalogie (1650-1800)*, Stéphane-Marie Morgain éd., Parole et Silence, Paris, 2010, p. 205-228.

³ Nous le remercions tout particulièrement de nous avoir donné l'occasion d'exposer nos recherches qui, nous l'espérons, déboucheront sur un livre.

gallicans mais de leur abondance, il y en a trop, de moindre qualité et qui plus est, contradictoires entre eux. Moins généraux que les traités du grand Siècle, qui sont du reste régulièrement republiés faute de mieux, en particulier celui de Roland Le Vayer de Boutigny,⁴ ils portent sur de nombreux sujets particuliers, apparemment sans lien les uns avec les autres. : constitution *Unigenitus*, refus de sacrements, biens et immunités de l'Eglise, mariage des protestants, constitutions jésuites, assemblée du clergé, monachisme. Que faire d'un tel fatras où les questions classiques des rapports entre Rome et la France ainsi que celles de la primauté du pape ou des conciles sont presque absentes ?

La bonne démarche nous a paru être de suivre de près les grandes polémiques de la seconde moitié du XVIIIe siècle que nous venons d'énumérer. Elles offrent à l'historien des corpus thématiques considérables qui font apparaître à quel point la question gallicane est alors un objet de controverse publique. A défaut de doctrine et de confrontations doctrinales d'ensemble, nous avons une série de querelles aussi nourries, qu'elles sont circonscrites. Ainsi reconstituées, ces querelles particulières révèlent un fil conducteur qui court de l'une à l'autre. Il y a une unité cachée entre elles, avons-nous découvert dans un second temps. Elles tournent en fait autour d'un même problème, celui des « objets mixtes » ou des « matières mixtes » qui, en droit, appartiennent tout à la fois à la juridiction temporelle et à la juridiction spirituelle. Or, comme l'expliquent les canonistes Pierre Le Merre et Pierre-Toussaint Durand de Maillane, « il n'est pas souvent si aisé de distinguer dans les matières mixtes ce qui appartient à chacun des juges séculier et ecclésiastique ».⁵ Qui va trancher ? Pour le magistrat

⁴ Ses *Dissertations sur l'autorité légitime des rois, en matière de Regale*, Cologne, Marteau, 1682 connaissent plusieurs réédition corrigées et augmentées sous différents titres : *Le droit des souverains touchant l'administration de l'Eglise*, s.l., 1734, *Dissertation sur le droit des souverains touchant l'administration de l'Eglise*, s.l.n.d., 1745, Avignon, Girard, 1750, *Traité sur le droit des souverains touchant l'administration de l'Eglise*, Londres, 1753-1754, et même sous une fausse attribution : Omer Talon, *De l'autorité des rois touchant l'administration de l'Eglise*, Amsterdam, Pain, 1700.

⁵ Durand de Maillane, article compétence, *Dictionnaire de droit canonique et de pratique bénéficiale*, Paris, Bauche, 1761, 2 vol., II, p. 361. Voir également Pierre Lemerre, *Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France*, Paris, Desprez, 1769, VII, p. 622 : « il est plus difficile dans les matières mixtes de distinguer ce qui appartient à chacune des puissances. »

Louis René de Caradeuc de La Chalotais, procureur du roi au Parlement de Bretagne, « dans toutes les matières prétendues mixtes, c'est au Souverain à décider seul et sans partage ».⁶ Tandis que Mgr Le Franc de Pompignan, l'évêque Du Puy, perçoit le danger d'étendre cet « empire intermédiaire » qui finira par engloutir tout et « ne laisser plus rien de purement spirituel ».⁷ L'enjeu est clairement défini. C'est autour de cette zone intermédiaire, éminemment conflictuelle, que se trouve la question gallicane au siècle des Lumières.

L' hypothèse qui nous guide est qu' une logique politique anticléricale commence à se mettre en place, à partir du milieu du dix-huitième siècle, à propos de ces « objets mixtes » et ne cesse de s'amplifier ensuite jusqu'à la Constitution civile du clergé . Elle donne à la forme civile de la tolérance et au processus de sécularisation une touche propre à la France, teintée tout à la fois d'une peur de la puissance spirituelle organisée en institutions ecclésiastiques et d'un fort anticléricalisme. Sous cette perspective, la déchristianisation révolutionnaire représente l'épisode paroxystique de ce parcours et non une embardée liée aux circonstances.

La première et la plus longue de ces querelles est celle dont fait l'objet la bulle *Unigenitus* . C'est aussi celle qui donne lieu à la réflexion la plus générale. A première vue, elle est étrangère à nos « objets mixtes », elle ne porte que sur des matières spirituelles. Mais elle change de nature lorsque, phénomène inouï en France, la bulle devient une loi de l'Eglise et de l'Etat en 1730. Autrement dit, elle acquiert le statut de « constitution mixte ».⁸ Rappelons à ce propos, qu'aucun édit royal n'a jamais sanctionné la réception du Concile de Trente par l'Assemblée du clergé de 1615. Cette première querelle est accompagnée et suivie,

⁶ Caradeuc de La Chalotais, *Second Compte-rendu sur l'appel comme d'abus des constitutions des jésuites*, Paris, 1762, p.77.

⁷ Mgr Jean-George Le Franc de Pompignan, *Défense des actes du clergé de France concernant la Religion*, Louvain, 1769, p. 333

⁸ Sur les développements de la querelle *Unigenitus*, dont nous avons « fêté » le tricentenaire en septembre 2013, nous renvoyons à notre livre, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le Jansénisme au XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1998 (réimpr. 2005).

à partir du milieu du siècle, par trois grandes controverses, d'abord sur les biens et immunités ecclésiastiques, puis sur les refus de sacrements, enfin sur le mariage des protestants, trois controverses qui ont en commun de porter sur des objets officiellement posés comme « mixtes ». A partir des années 1760, la discussion se transfère sur le problème du statut social des institutions ecclésiastiques mais elle s'accompagne en même temps d'une montée de la peur de la puissance spirituelle. Celle-ci se porte successivement sur les constitutions de la Compagnie de Jésus, puis sur l'Assemblée du clergé, institution typique de la monarchie absolue et enfin sur la vie monastique en général. C'est précisément à ce moment-là, à partir des années 1767-1768, que se développe le prosélytisme holbachique⁹ et que la question de l'utilité sociale de la religion est clairement et publiquement posée, suscitant force réflexions pour et contre qui constituent, en quelque sorte, le dernier corpus de nos controverses.¹⁰ La religion elle-même, considérée sous l'angle du lien social qu'elle crée, devient ainsi, à son tour, une sorte d'objet mixte, chargé d'enjeux particulièrement polémiques !¹¹

Idéal gallican et tradition anti conciliaire

L'idéal gallican, entendu comme une vision originale, propre à la France, des rapports entre l'Eglise et l'Etat, vision différente du conciliarisme ou du réganisme dont on peut retrouver les traces dans d'autres traditions nationales, prend naissance au sortir des guerres de religion. Il existe une manière bien française de pacifier les conflits de religion en recourant à une instance qui se place au-dessus des confessions et qui comporte une forte

⁹ Voir Alain Sandrier, *Le style philosophique du Baron d'Holbach: conditions et contraintes du prosélytisme athée en France dans la seconde moitié du XVIIIe siècle*, Paris, Champion, 2004.

¹⁰ Pour un premier répertoire malheureusement incomplet voir Mark Curran, *Atheism, Religion and Enlightenment in Pre-Revolutionary Europe*, Croydon, Boydell Press, 2012.

¹¹ Nous nous permettons de renvoyer à notre article, « D'Holbach et le paradigme de l'utilité sociale de la religion », *La Lettre clandestine*, 2014, 22, p. 67-85.

dimension religieuse.¹² Elle met l'Etat absolu à égalité avec l'Eglise de droit divin, entraînant ainsi une rivalité potentielle entre la puissance spirituelle et la puissance temporelle, rivalité d'un genre nouveau, puisqu'elle n'est plus seulement une rivalité extérieure entre le souverain pontife et le monarque, mais également une rivalité à l'intérieur d'un Etat qui prétend englober l'Eglise. Dans un cadre de pensée qui exclut tout horizon de séparation, les libertés gallicanes sont une manière de repenser la conciliation des deux puissances, selon le modèle utopique d'une coexistence équilibrée de deux souverainetés absolues, chacune dans son domaine. Selon l'excellente formule descriptive de Pierre de Marca, le théoricien gallican de Richelieu, « la société des deux puissances est nommée en France l'Eglise gallicane ». Ce qu'on appelle « libertés de l'Eglise gallicane » consiste selon lui dans les « fonctions réglées de la puissance ecclésiastique et civile ».¹³ Dans une certaine mesure, le modèle fonctionne puisque, sur le plan extérieur, les tensions entre Rome et la France n'aboutissent jamais à la rupture, les archives des incessantes négociations le prouvent abondamment. De la même façon, sur le plan intérieur, nous observons le même souci constant d'empêcher par tous les moyens le divorce du Sacerdoce et de l'Empire.¹⁴ Il n'empêche qu'en pratique, la coexistence des deux pouvoirs est fort éloignée de la belle concorde prônée par les théoriciens. D'autant plus qu'au fil du temps le déséquilibre se creuse entre eux, au profit du pouvoir temporel. C'est en fonction du nouveau rapport de force que la situation va s'envenimer au XVIIIe siècle.

¹² La bibliographie sur le sujet a beaucoup prospéré, nous nous contentons de renvoyer aux livres et articles séminaux de Marie-France Renoux-Zagamé, *Du droit de Dieu au droit de l'homme*, Paris, 2003 et de Marcel Gauchet, « L'État au miroir de la raison d'État », dans Y.C. Zarka (dir.), *Raison et déraison d'État. Théoriciens et théories de la raison d'État aux XVIe et XVIIe siècles*, Paris PUF, 1994

¹³ La formule « la société des deux puissances » est tirée d'un manuscrit de Pierre de Marca résumant en français les deux premiers livres du *De Concordia Sacerdotii et Imperii, seu de Libertatibus Ecclesiae gallicanae dissertationum libri quatuor, auctore*, tomus primus, Parisii : sumpt. Vae J. Camusat, 1641, sans doute à l'usage de Richelieu : BN. Ms. fr. 17623 fol. 131-156. Il est reproduit dans la thèse de Thierry Issartel, *Politique, érudition et religion en France au XVIIe siècle : Pierre de Marca (1594-1622)*, université de Pau, 2000, document 7, p. 85-189. La citation se trouve p. 118.

¹⁴ En ce sens, nous partageons et approfondissons la thèse d'Alain Tallon, *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVIe siècle. Essai sur la vision gallicane du monde*, Presses universitaires de France, Paris, 2002.

En se renforçant, en effet, le système absolutiste intègre progressivement tous les acteurs, y compris ceux de l'Eglise, dans le giron de l'Etat. Même s'il existe plusieurs écoles de pensées dans son sein, le courant dévot, lui-même issu déjà d'une transformation du milieu ligueur, trouve peu à peu sa place dans le nouvel espace des rapports entre l'Eglise et l'Etat défini par la monarchie absolue.¹⁵ En 1682, c'est l'ensemble du clergé qui reconnaît explicitement la souveraineté absolue du monarque, lors de son Assemblée générale. On peut tenir cette date pour marquant la fin du paradigme ancien que les guerres de religion avaient porté à l'incandescence, un paradigme commandé par la question du pouvoir direct et indirect du pape sur les souverains. Désormais, le problème des relations entre les deux souverainetés va se poser de plus en plus au sein même de la monarchie sur des questions de frontières intérieures, avec de moins en moins de référence au Pape ou à l'Eglise universelle de Rome. Cela ne signifie pas que les persécutions religieuses sont terminées, mais elles ne concernent plus les rapports avec le pontife romain. Elles sont dirigées contre tous ceux qui constituent une menace interne pour l'unité de foi et la paix du royaume. La révocation de l'édit de Nantes puis la condamnation des jansénistes sont de ce point de vue la contrepartie de la déclaration des quatre articles de 1682.

Avant de mourir, Louis XIV a légué deux boîtes de Pandore au siècle des Lumières : la bulle *Unigenitus* de septembre 1713 et la déclaration de mars 1715 qui décrète d'inexistence les protestants, considérés dorénavant comme tous convertis ! Le vieux monarque ne craint tellement plus rien du pape qu'il lui réclame une bulle romaine contre l'ouvrage du nouveau chef du parti janséniste, l'oratorien Pasquier Quesnel : *le Nouveau Testament en français accompagné de Réflexions Morales* (1693). En revanche, sur le plan intérieur, il refuse d'enregistrer la bulle selon les formes canoniques. Il réunit à la hâte, en lieu

¹⁵ Nous espérons que la thèse d'Agnès Ravel, *Le "parti dévot" à la cour de France sous Louis XIV, Louis XV et Louis XVI*, EHESS, 2010 (sous la direction de Guy Chaussinand-Nogaret) pourra donner lieu à une publication. Voir d.m., « Vie et mort du parti dévot dans le royaume de France », 10e Congrès de l'Association Française de Science Politique, 2009 (en ligne).

et place du concile théoriquement nécessaire, une quarantaine de prélats qui se trouvaient à Paris en une assemblée extraordinaire. A notre sens, ce premier manquement aux formes gallicanes de l'enregistrement est en grande partie responsable de l'embrouillamini autour de la bulle *Unigenitus*. C'est tout à fait délibérément que le roi a écarté l'idée d'un concile et ses successeurs n'en voudront pas davantage. Tout le développement de la querelle *Unigenitus* prouve la persistance en France d'une tradition anti conciliaire et concordataire privilégiant l'accord par le haut entre le pape et le roi aux dépens des libertés épiscopales et des parlements.¹⁶

Quand une Loi de l'Eglise devient une Loi de l'Etat

Après les nombreuses tentatives du Régent d'obtenir le silence et un accommodement, d'abord par la négociation puis par la répression,¹⁷ Louis XV et le cardinal de Fleury croient détenir enfin la solution en mars 1730 : faire de la bulle *Unigenitus* une loi de l'Etat.¹⁸ La caution royale est supposée permettre de couper court à toute forme de contestation aussi bien conciliaire que parlementaire et ainsi ramener la paix. D'Aguesseau qui est le rédacteur de la loi avec son ami Guillaume François Joly de Fleury , procureur général, a une telle confiance dans la souveraineté royale qu'il ne craint pas de nationaliser une constitution romaine pour obtenir qu'elle soit respectée en France.¹⁹ Cette loi de l'Eglise et de l'Etat devait ainsi, dans l'esprit de ses concepteurs gallicans, mettre un terme à des disputes creusant un inquiétant fossé entre les deux puissances à l'intérieur même du royaume. Anticipant la résistance du Parlement, le roi fait enregistrer la Déclaration d'autorité

¹⁶ Voir notre article « Les jansénistes et les Assemblées du Clergé », *Conciles provinciaux et synodes diocésains du Concile de Trente à la Révolution française. Défis ecclésiastiques et enjeux politiques ?* sous la direction de Marc Aoun et Jeanne-Marie Tuffery-Andrieu, presses universitaires de Strasbourg, 2010, p. 45-62.

¹⁷ Voir Jean Carreyre, *Le Jansénisme durant la Régence*, Louvain, 1929-1933, 3 vol.

¹⁸ Voir Georges Hardy, *Le Cardinal de Fleury et le mouvement janséniste*, Paris, Champion, 1925, p. 184 sq.

¹⁹ BN, Joly de Fleury, ms 84, fol . 71-109 et fol. 208-226.

par le lit de justice du 3 avril 1730. Pour la première fois dans l'histoire de France, une constitution romaine est décrétée loi du royaume.²⁰

Au lieu de rétablir la paix et le silence, la « loi de l'Eglise et de l'Etat » de 1730 va raviver la querelle. Elle est perçue d'un côté par certains évêques comme un encouragement à débusquer les consciences réfractaires et de l'autre elle est interprétée par de nombreux magistrats comme une intention secrète de favoriser des opinions contraires à la souveraineté du roi et aux libertés de l'Eglise gallicane, sans parler de l'infraction à l'usage de délibérer et d'opiner qu'ils ressentent douloureusement. Leur mécontentement va donner lieu à la première grande crise politique du Parlement de Paris en 1732.²¹

Les évêques s'appuient sur la loi de l'Etat comme « jugement de l'Eglise » qu'ils interprètent comme une « règle de foi » pour exiger son exécution,²² tandis que les parlements, à la suite des jansénistes, lui dénie aussi bien le caractère de « règle de foi » que celui de « loi du royaume » étant donné sa contradiction avec les principes de l'indépendance de l'Etat dont ils se sentent, désormais, les seuls dépositaires, à la place d'un monarque humainement défaillant.²³ Chaque bord accuse l'autre d'empiéter sur sa juridiction. Une discussion publique se déroule entre les avocats jansénistes et l'archevêque de Paris. Mgr de Vintimille refuse que la juridiction épiscopale se limite au « seul for de pénitence ». ²⁴ S'il

²⁰ *Déclaration du Roy, qui explique de nouveau les intentions de Sa Majesté sur les bulles des Papes contre le Jansénisme et sur la constitution Unigenitus, donnée à Versailles le 24 mars 1730*, Douay, Willerwal ; imprimeur du Roy et de la Cour du Parlement, avec privilège de sa Majesté.

²¹ Sur cette crise voir Peter Campbell, *Power and Politics in Old Regime France (1720-1745)*, Londres, Routledge, 1996.

²² Mgr de Tencin, *Mandement de M. l'archevêque-prince d'Embrun portant condamnation d'un écrit signé par quarante avocats... "Mémoire pour les sieurs Samson"*. Grenoble : A. Faure, 1730, *Lettre de Mgr l'ancien évêque d'Apt [Foresta de Colongue] à Mgr l'évêque de Montpellier, en réponse d'une lettre pastorale qu'il a fait contre son codicile*, Marseille : J.-P. Brebion, 1730, *Mandement de Mgr Turpin-Crissé de Sanzay*, Nantes, N. Verger, 1730, *Mandement de Mgr l'Evêque, duc de Laon... sur la soumission due à la Constitution Unigenitus, sur la fidélité indispensable des sujets envers leur Souverain et sur les droits sacrés de l'épiscopat* (13 novembre 1730.) Laon : P. Meunier, s. d.

²³ Jules Flammermont, *Remontrances du Parlement de Paris*, op. cit., p. 231 sqq.

²⁴ Charles-Gaspard-Guillaume de Vintimille Du Luc, *Ordonnance et instruction pastorale de monseigneur l'archevêque de Paris, portant condamnation d'un écrit qui a pour titre : « Mémoire pour les sieurs Samson,*

reconnait que la puissance ecclésiastique ne puisse réduire les homme à l'obéissance par la force extérieure qui agit sur les corps et par les peines temporelles qui sont entre les mains de la puissance séculière, il reste attaché au maintien d'une « force coactive » de l'Eglise : « néanmoins les premiers pasteurs sont en droit d'obliger les fidèles à se soumettre par la menace, et par l'imposition des peines spirituelles, et c'est ce que les théologiens appellent le pouvoir coactif de l'Eglise »(63). « Instituée de Dieu pour gouverner les hommes, par rapport à la Religion », la puissance ecclésiastique dispose donc « par elle-même des moyens efficaces, qui sont de son ressort, pour se faire rendre l'obéissance qui lui est due »(35). En clair, les évêques ont un « pouvoir législatif » qui n'est pas concédé par le roi.

Vainement un arrêt du Conseil du 10 mars 1731 ordonne le silence à « l'occasion des disputes qui se sont élevées au sujet des deux puissances ».²⁵ En même temps, une commission extraordinaire est créée pour envisager, de concert avec le souverain pontife, un édit royal qui fixerait, une fois pour toutes, les bornes entre les deux puissances.²⁶ Mais cette fois, après d'intenses tractations et échanges de mémoires, le pape refuse de s'immiscer dans les affaires de la France et même de se prononcer sur une question épineuse qui pourrait l'engager à long terme et qu'il pourrait regretter un jour.²⁷

Les premiers cas de refus de sacrements ont lieu dès 1731. Ils se produisent surtout en Province, sur le territoire d'évêques partisans zélés de la constitution *Unigenitus*.²⁸ Mais dans la première moitié du siècle, ces affaires restent relativement confinées en raison de l'action modératrice qu'exerce souterrainement et efficacement le cardinal de Fleury.

curé d'Olivet etc. ; et autres ecclésiastiques de différents diocèses, appelants, comme d'abus ». 10 janvier 1731, p.63.

²⁵ Arrêt rendu au Conseil d'Etat du roi, à l'occasion des disputes qui se sont élevées au sujet des deux puissances, du 10 mai 1731.

²⁶ Michel Antoine, *Le Conseil du Roi sous le règne de Louis XV*, Genève, Droz, 2010, p. 163.

²⁷ *Id.*, p. 164.

²⁸ Sur la célèbre affaire du refus de viatique à la Dame Dupleix au diocèse d'Orléans en 1731 voir Gaël Rideau, *De la religion de tous à la religion de chacun : croire et pratiquer à Orléans au XVIIIe siècle*, Presses universitaires de Rennes, 2009, p. 192 sq.

Biens de l'Église et besoin de l'État

Au milieu du siècle, trois controverses portant sur des objets mixtes éclatent presque en même temps. Bien qu'elles se déroulent sur des durées et selon des scansionnements différentes, l'essentiel des thèses en présence est formulé dans la décennie 1750-1760. Il concerne le même problème de la « compétence », c'est-à-dire celui des liens et des frontières entre les deux puissances. Comment les délimiter en pratique ?

La première de ces controverses, qui porte sur les biens et immunités ecclésiastiques est la plus courte car elle est rapidement étouffée par le gouvernement qui recule devant la résistance de l'Assemblée du clergé. Elle suscite néanmoins une centaine de livres et libelles en 1750-1751²⁹. Le déclencheur de la réforme fiscale est le vingtième imposé par le contrôleur général des finances, Machault d'Arnouville par l'édit de mai 1749.³⁰ Ce vingtième, qui est surtout un impôt sur les revenus fonciers, se voulait égalitaire et incluait le clergé jusque-là dispensé par le système des immunités ecclésiastiques et le « don gratuit ».

Du côté des détracteurs des immunités, quatre positions principales se dégagent : 1) le gallicanisme anticlérical et républicain du vieil avocat Daniel Bargeton,³¹ inspirateur de la réforme mais lâché par le gouvernement, un des très rares partisans du droit naturel, un des derniers avant longtemps, qui met le principe de l'utilité sociale au-dessus de tout, surtout au-dessus du droit divin, 2) le gallicanisme absolutiste, le régaliisme du despote éclairé rêvé par

²⁹ Un recueil en a même été publié à l'époque : *Écrits Pour et Contre Les Immunités prétendues par La Clergé de France*, La Haye, 1751-1752, 7 vol. Voir également *l'Arrêt du Conseil d'Etat du Roy, qui supprime différents Écrits imprimés sans privilège ni permission.*, 21 mai 1751.

³⁰ Voir l'étude magistrale de Marcel Marion, *Machault d'Arnouville, Histoire du contrôle général des finances de 1749 à 1754*, Paris, Hachette, 1891 qui n'a malheureusement pas été revisitée à nouveaux frais.

³¹ Daniel Bargeton, *Lettres Ne repugnat vestro bono, et hanc spem, dum ad verum pervenitis, alite in animis, libenterque meliora excipite et opinione ac voto private*, Londres, 1750. L'épithète est tirée du *De Constantia* de Sénèque (*De la constance du Sage ou que le sage n'est pas atteint par l'injure*, chapitre 19). Sur ses nombreuses éditions, (Amsterdam, 1750, *Les Lettres supprimées*, La Haye, 1751 etc.) voir Jérôme Vercruyssen, « Daniel Bargeton, (1678-1757) victime de lui-même », *Écriture de la Religion, Écriture du Roman, Mélanges d'histoire de la littérature et de critique offerts à Joseph Tans*, Groningue, PUL, 1975, p. 41-51.

Voltaire,³² 3) le gallicanisme modéré mais instable des « justes limites » invoqué par le conseiller clerc Henri Philippe de Chauvelin³³ qui borne l'indépendance de l'Église au seul domaine spirituel et enfin 4) le richérisme du second ordre contre le haut clergé illustré par l'étonnant abbé Joseph Constantin,³⁴ chapelain intérimaire au couvent de Bellechasse, aux accents pré jacobins.

Le camp des défenseurs des immunités comporte également une assez grande diversité doctrinale. Les remontrances de l'Assemblée du clergé s'en tiennent à la revendication d'une forme de constitutionalisme ecclésiastique : le privilège sacré remonterait à la fondation de la monarchie et le clergé disposerait d'un droit de jugement sur les secours exigés pour la patrie en regard « d'un trop grand préjudice au culte extérieur de la religion »³⁵. L'évêque éclairé de Grenoble, Mgr Caulet fait valoir quant à lui l'« utilité publique » du culte extérieur et justifie les biens ecclésiastiques au titre de salaire du clergé³⁶. Le théologien janséniste Jean-Baptiste Gaultier, l'auteur des articles des *Nouvelles ecclésiastiques* contre *l'Esprit des lois* introduit un thème appelé à un bel avenir en dénonçant le complot contre la religion³⁷. En juriste

³² Voltaire, *La Voix du sage et du peuple*, Amsterdam, chez Le Sincère, 1750. Voir François Quastana, *Voltaire et l'absolutisme éclairé (1735-1778)*, PU d'Aix-Marseille, 2003, Catherine Maire, « Voltaire et les libertés de l'Église gallicane », *Voltaire et le Grand Siècle*, Oxford, SVEC, *Voltaire Foundation* 2006, p. 339-347 et Laurence Macé, « Séries politiques : autour de La Voix du sage et du peuple de Voltaire », *Séries et variations. Etudes littéraires offertes à Sylvain Menant*, dir. L. Fraisse, Paris, PUPS, 2010, p.189-197.

³³ Henri-Philippe de Chauvelin, *Examen impartial des Immunités ecclésiastiques*, Londres, 1751. L'ouvrage est condamné par le Saint Office par le décret du 19 mai 1751.

³⁴ Joseph Constantin de La Verdière, *La Voix du prêtre, très humbles et très respectueuses remontrances du second ordre du clergé, au roi, au sujet du vingtième*, Utrecht, chez Chrysostome Misan Mitre, à la Vérité, 1750. Voir également d.m., Le B.[aillon], s.l., 1750. Dès le 14 août 1750, d'Héméry cherche à l'arrêter. Dénoncé par la veuve La Marche, il est jeté à la Bastille le 23 août après que la police ait saisi 1500 exemplaires de la voix du prêtre (Ravaisson, XVI, p. 104). Libéré le 6 septembre 1751, il sera exilé comme « un homme dangereux ».

³⁵ *Extrait du procès-verbal de l'Assemblée générale du clergé de France*, Avignon, 1750, p. 102. Voir également *Rapport de monseigneur l'archevêque de Sens (Languet de Gergy), fait à l'Assemblée générale du clergé de France, au sujet du livre intitulé : "Lettres"*, Paris, Deprez, 1750.

³⁶ Jean de Caulet, *Lettres (trois). De honore et cultu dei*, s.l., 1751-1752. Il a recopié une grande partie du chapitre V des *Questions diverses sur l'incrédulité*, Paris, Chaubert, 1751 de Le Franc de Pompignan, évêque du Puy: « l'incrédulité est-elle pernicieuse à l'État ? »

³⁷ Jean-Baptiste Gaultier, *Réfutation d'un libelle intitulé : "La Voix du sage et du peuple"*, s.l., 1751, d.m., *Réponse critique à la Voix du sage, ou le Prétendu sage convaincu de folie*, Amsterdam, Chatelain, 1751.

consommé, l'avocat janséniste Louis-Adrien Le Paige plaide la concession par le roi d'un privilège ecclésiastique auquel il refuse un statut de droit divin.³⁸

La crise se clôt rapidement par une reculade royale accompagnée par l'interdiction de publier sur le sujet. A Rome, plusieurs livres de la polémique sont condamnés par l'Index et c'est dans ce contexte que *l'Esprit des lois* est également censuré, première rupture de la voie conciliatrice entre le christianisme et les Lumières, aussitôt confirmée par la condamnation de la thèse éclairée de l'abbé de Prades.³⁹

Les refus de sacrements : entre la foi et l'ordre public

Mais le silence est bien loin de se rétablir puisque la controverse sur les refus de sacrements qui est une suite directe de la querelle *Unigenitus* prend le relais : elle suscite plus de 300 livres et libelles entre 1752 et 1756. Depuis son arrivée à la tête du diocèse de Paris en 1749, Mgr Christophe de Beaumont entend en finir avec les confesseurs jansénistes qui courent clandestinement de paroisses en paroisses pour administrer les fidèles opposés à la constitution *Unigenitus*. C'est pourquoi il remet en vigueur l'usage de billets de confession. Ils doivent être signés par des confesseurs non suspects, faute de quoi les fidèles mourants ne peuvent recevoir les derniers sacrements. En deux ou trois ans, le curé Bouettin nouvellement nommé à Saint-Etienne du Mont, déclenche «la grande et risible guerre entre le sacerdoce et la magistrature», selon la formule de Louis-Sébastien Mercier⁴⁰, par ses refus obstinés de

³⁸ Louis-Adrien Le Paige, *Lettres (quatre) sur les droits du roi envers la personne des ecclésiastiques, le temporel du clergé et sa vigilance sur la discipline de l'Église gallicane*, s.l., 1755-1757, 4 vol.

³⁹ Voir le dossier très complet contenu dans le volume VII des *œuvres complètes de Montesquieu* sous la direction de Pierre Rétat, op. cit. Sur la fin des Lumières théologiques voir Jeffrey D. Burson, *The Rise and Fall of theological Enlightenment, Jean-Martin de Prades and Ideological Polarization in Eighteenth Century France*, University of Notre Dame Press, Notre-Dame, Indiana, 2010. Sur le rôle des jansénistes dans le processus de l'interruption des Lumières religieuses, voir notre article à paraître, « le complot des philosophes selon les jansénistes », *Censure et critique*, sous la direction de Laurence-Macé et Jean-Baptiste Amadieu, Garnier.

⁴⁰ Louis-Sébastien Mercier, *Histoire de France*, Paris, 1802, VI, p. 141.

délivrer les derniers sacrements à des malades non pourvus de billets de confession conformes. La guerre se déroule en effet entre les évêques et les parlements menés par les jansénistes, essentiellement à Paris.⁴¹

Le roi espère toujours stopper l'engrenage de la surenchère sans devoir prendre parti. A cette fin, il nomme en avril 1752⁴², des commissaires désignés tout à la fois dans l'ordre épiscopal et dans la magistrature, et chargés de donner leur avis sur les mesures à prendre pour éteindre la dispute.⁴³ Mais après deux ans de réunions, consultations et négociations ainsi que de multiples projets d'édits, la commission mixte accouche d'une souris : la courte déclaration royale de septembre 1754 sur le silence.⁴⁴ Et comme c'est aux cours de justice que revient la tâche de faire observer le silence, elles abusent immédiatement de cet avantage et décrètent de prise de corps tous les curés et ecclésiastiques « perturbateurs du repos public » parce qu'ils refusent d'administrer les sacrements.⁴⁵ Le diocèse de Paris s'en trouve complètement désorganisé, certaines paroisses n'ont plus de curés, ceux-ci se cachent pour éviter les poursuites, les amendes, les confiscations et même l'emprisonnement.

⁴¹ Voir Philippe Godard, *La querelle des refus de sacrements (1730-1760)*, Paris, Domat-Montchrestien, 1937, Jacqueline Thibaut-Payen, *Les Morts, l'Eglise et l'Etat*, Paris, Fernand Lanore, 1977, Ségolène de Dainville-Barbiche, *Devenir curé à Paris. Institutions et carrières ecclésiastiques (1695-1789)*, Paris, PUF, 2005, p. 198-234, Nicolas Lyon-Caen, *La boîte à Perrette. Le jansénisme parisien au XVIIIème siècle*, Paris, Albin Michel, 2010, p.403-462. Gabriel Le Bras a consacré quelques pages à ce sujet dans *La Police religieuse dans l'ancienne France*, Paris, Mille et une nuits, 2010.

⁴² Au lendemain de l'arrêt du Parlement du 18 avril 1752 qui interdit les refus de sacrements comme des actes de « schisme » dans l'Etat.

⁴³ Voir Michel Antoine, *Le Conseil du roi sous le règne de Louis XV*, Genève, Droz, 2010, p. 166. Les archives de la commission proviennent de trois de ses membres : papiers du chancelier de Lamoignon : AN, 162 Mi 1, 154, AP11 9 et 10, papier de Gilbert des Voisins : AN, K 698, papiers de l'ancien procureur général Joly de Fleury père :BN Joly de Fleury, 1493-1507.

⁴⁴ *Déclaration du roi donnée à Fontainebleau le 8 octobre 1754*. Nous nous permettons de renvoyer à notre commentaire de l'avis demandé à Montesquieu à cette occasion dans le volume 9 des *Œuvres complètes de Montesquieu* Voltaire Foundation, Oxford, 2006 .

⁴⁵ Sur les développements politiques de la crise voir John Rogister, *Louis XV and the Parlement of Paris, 1737-1755*, Cambridge University Press, 1995, Julian Swann, *Politics and the Parlement of Paris under Louis XV, 1754-1774*, Cambridge University Press, 1995. Voir également notre article « Le Paige et Montesquieu à l'épreuve des enrégés de Bourges », *Le monde parlementaire au XVIIIe siècle. L'invention d'un discours politique*, sous la direction d' Alain Lemaître, Rennes, PUR, 2010, p. 169-191.

Parallèlement au travail de la commission mixte, la polémique fait rage sur la place publique et s'empare des questions que les commissaires ne sont pas parvenus à trancher. Les commissaires ne travaillent plus d'ailleurs, dans un secret bien gardé. Ils sont interpellés par les publicistes qui osent ainsi se mêler des affaires de l'Etat. Dès la création de la commission, l'avocat janséniste Louis-Adrien Le Paige adresse des *Lettres publiques* aux commissaires du roi, une sorte d'invitation dévote à prendre modèle sur l'esprit d'unité et de charité de l'Eglise dont il revisite l'histoire.⁴⁶ De l'autre côté, le commissaire Guillaume François Joly de Fleury constitue des dossiers à partir de ses lectures et en intègre parfois le fruit dans ses réflexions.⁴⁷ La sphère secrète du politique et la nouvelle sphère publique de l'opinion sont devenues poreuses.

Deux interprétations de « l'Eglise dans l'Etat », selon la formule d'Optat de Milève commentée par Bossuet⁴⁸ s'affrontent mais il convient de bien comprendre qu'elles sont tout aussi gallicanes l'une que l'autre : « l'Eglise dans l'Etat, essentiellement unie » ou « l'Eglise dans l'Etat essentiellement séparée ».

Gallicans jansénistes et parlementaires

Les gallicans jansénistes ne se contentent pas de dénoncer l'inutilité et le danger des billets de confession, ils tentent de démontrer l'injustice des refus de sacrements, tant du point de vue des fidèles qui en sont les « victimes », selon leur expression favorite⁴⁹, que du point de vue de l'Etat qui subit une atteinte très grave à son unité. Ils parlent carrément de « schisme » d'un terme destiné à dramatiser la situation. Leur conception de « l'Eglise dans

⁴⁶ Louis Adrien Le Paige, *Lettres adressées à Messieurs les commissaires nommés par le Roi pour délibérer sur l'affaire présente du Parlement au sujet du refus des sacrements*, s.l., 1752. Elles sont republiées l'année suivante sous le titre de *Lettres pacifiques*.

⁴⁷ Voir en particulier les dossiers B.N., Joly de Fleury, 1503 et 1506.

⁴⁸ Bossuet, *Défense de la déclaration de l'Assemblée du clergé de France de 1682*, 1745, p. 332-333.

⁴⁹ Voir par exemple Claude Mey et Gabriel-Nicolas Maulrot, *Apologie de tous les jugements rendus en France contre le schisme par les tribunaux séculiers*, s.l., 1752, III, p. 376.

l'Etat » valorise l'unité des deux puissances au point de brouiller les frontières entre elles au profit de la juridiction temporelle. Ils accordent à la « seconde majesté », c'est-à-dire à l'Etat, une « espèce de religion », selon une formule empruntée à Tertullien et à Bossuet⁵⁰, qui donne à l'inclusion de l'Eglise dans l'Etat un statut extrêmement problématique. Il contient en effet les germes d'une rivalité.

Par le mot de « schisme », les gallicans jansénistes dénoncent l'« esprit d'indépendance » des ecclésiastiques⁵¹ qui commence à faire « système » et tend à se transformer en « usurpation », voire même en « conspiration. », en « complot ».⁵² Les grandes remontrances de 1753 vont jusqu'à affirmer que les refus de sacrements font « passer aux ecclésiastiques une portion inaliénable de la Souveraineté », leur permettant ainsi d'exercer une « domination arbitraire sur tous les sujets ».⁵³ Elles accusent les évêques d'élargir le champ des matières « spirituelles » et d'utiliser le voile de la religion pour devenir les « arbitres des affaires temporelles des citoyens », dans le but de se rendre « indépendants » de la juridiction séculière.⁵⁴

Comme l'explique Gabriel Le Bras dans quelques pages lumineuses⁵⁵, le Parlement ne se contente pas de classer l'administration des sacrements dans le domaine de la police civile. Il fait des refus de sacrements des « cas privilégiés », parce qu'ils causent un scandale public. Il incrimine également l'injure personnelle et le déshonneur de la famille devant le public. Enfin, il fait valoir l'injure réelle, la « voie de fait » puisqu'un sujet du roi est privé des avantages qui lui appartiennent de droit. En vertu de l'ordonnance criminelle de 1667,

⁵⁰ Jacques-Bénigne Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture*, Genève, Droz, 1967, p. 537.

⁵¹ Voir en particulier de Louis-Adrien Le Paige (également attribué à Henri-Philippe de Chauvelin), *Tradition des faits, qui manifestent le système d'indépendance que les évêques ont opposé*, s.l., 1753.

⁵² *Réponse à la Consultation de plusieurs canonistes et avocats de Paris, sur la compétence des Juges séculiers par rapport aux refus de sacrements*, s.l.n.d., p. 23.

⁵³ Flammermont, *Les Remontrances du Parlement de Paris*, op. cit., p. 521.

⁵⁴ *Id.*, p.533.

⁵⁵ Gabriel Le Bras, *La police religieuse dans l'Ancienne France*, op. cit., p. 288 sq.

(titre 18, article 2), le dépossédé peut ainsi exercer la réintégration.⁵⁶ C'est précisément en vertu de ce raisonnement qu'il s'autorise à publier l'arrêt du 18 avril 1752 interdisant « à tout ecclésiastique de ne faire aucun acte tendant au schisme, notamment aucun refus public de sacrement, sous prétexte de défaut de présentation de billet de confession ou de déclaration du nom du confesseur ou d'acceptation de la bulle *Unigenitus*, leur enjoignant de se conformer dans l'administration extérieure des sacrements aux canons et règlements autorisés dans le royaume ».⁵⁷

Dans *l'Apologie contre le schisme*, les avocats jansénistes Mey et Maultrot justifient l'intervention des juges laïcs pour s'opposer aux refus de sacrements en présentant ceux-ci comme autant de violences faites à des sujets opprimés et autant de troubles de la paix publique et de la « société civile ».⁵⁸ Pire encore, ils y voient « une intention marquée de renverser la juridiction séculière, et de lui enlever tous ses droits » (II,377). C'est donc à juste titre, selon eux, que les magistrats qualifiés de « protecteurs des citoyens » emploient leur autorité à prévenir les maux causés par les évêques (II,397). L'« unité et la concorde » sont leur étendard, aussi bien dans l'Eglise définie comme un « corps dont les membres se tiennent et ne font qu'un seul tout »(III,9) que dans l'Etat entre les citoyens, « sans lesquelles ils ne peuvent être heureux » (III,406). C'est au nom de l'unité sacrée de la « Patrie » que les magistrats « chrétiens », se doivent « d'user de tout leur pouvoir pour étouffer la funeste séparation qui nous afflige » (III,407).

L'avocat gallican Dominique Simonel a écrit sans doute le traité le plus complet sur les refus de sacrements, tant « publics » que « secrets ».⁵⁹ Non content de légitimer les

⁵⁶ Sur le « cas privilégié », voir en particulier la *Réponse à la Consultation de plusieurs canonistes et avocats de Paris, sur la compétence des Juges séculiers par rapport aux refus de sacrements*, s.l.n.d.,

⁵⁷ *Extrait des registres du Parlement du 18 avril 1752*.

⁵⁸ Mey et Maultrot, *Apologie des jugements rendus contre le schisme*, op. cit., II, p. 377.

⁵⁹ Dominique Simonel, *Traité de refus publics et secrets de la communion à la Sainte Table ou en maladie*, Avignon, 1754, 2 vol.

magistrats dans leurs droits de connaître du sujet, il a également beaucoup réfléchi aux rapports entre les deux puissances. Il s'est même risqué à établir des « maximes sur la distinction des deux puissances spirituelle et temporelle » à la fin du second volume. S'appuyant explicitement sur le traité posthume du janséniste Vivien La Borde,⁶⁰ il étend les droits de la puissance temporelle « dans tout ce qui peut toucher l'ordre public ».⁶¹ Ainsi, le culte extérieur et la discipline, « commandant et défendant des actes extérieurs », ne sont pas des matières purement spirituelles, en ce qui concerne par exemple, l'administration publique des sacrements, l'interdiction de certains aliments, la célébration des offices publics, l'interdiction du travail et des œuvres nouvelles. Quant au culte, il possède également une dimension extérieure : les sacrements, la liturgie, les prières publiques, le sacrifice de la messe de paroisse, l'instruction (I,22-25). Dans ces matières, les souverains n'ont que la direction et l'exécution extérieure (I,25). Les sacrements sont certes d'institution divine mais l'Eglise y a ajouté plusieurs règlements de discipline. Ils rejoignent ainsi les « matières mixtes » qui intéressent les deux puissances : mariage des catholiques, établissement des maisons religieuses, vœux solennels de religion, translation des monastères, sécularisation, fondations ecclésiastiques, institution des fêtes, érection des évêchés, bénéfices, dîmes ecclésiastiques, pèlerinages, confréries. Selon Simonel, la puissance du souverain y est encore plus grande que dans les autres points de discipline parce que ces matières ont une relation directe avec la police et le gouvernement de l'Etat (I,115). Quoique les ecclésiastiques soient les juges naturels des matières purement spirituelles, cela n'empêche nullement que les magistrats séculiers ne connaissent de ces matières par la voie de l'appel comme d'abus (I,88). Ils leur revient de décider de la « compétence », c'est-à-dire du point de savoir si l'affaire est bien spirituelle. Ils peuvent également corriger et réparer tout ce qui a été fait contre et au préjudice des canons (I, 92). Quant aux dogmes que les ministres enseignent, ils n'échappent pas non

⁶⁰ Vivien La Borde, *Principes sur l'essence, la distinction et les limites des deux puissances spirituelle et temporelle*, s.l., 1753.

⁶¹ Simonel, *Traité des refus publics et secrets de la communion*, op. cit, I, p. 18-19.

plus aux magistrats séculiers lorsqu'ils sont capables de troubler la paix et l'Etat ou les droits du souverain (I,340). La seule limite que Simonel met à la toute-puissance temporelle émanée de Dieu est qu'elle ne peut « défendre la profession, le culte et l'exercice de la religion chrétienne et catholique, qui porte des caractères visibles de sa divinité, et qui d'ailleurs n'enseigne et ne prescrit rien qui donne la moindre atteinte aux droits de la puissance temporelle »(I,341). Mais dans la pratique, cette restriction ne l'empêche nullement d'interdire de droit les fonctions des ecclésiastiques décrétés d'ajournement personnel « même par un Juge Séculier »⁶². Plus radicalement encore, quand il n'y aurait aucune loi ecclésiastique qui aurait prononcé l'interdiction contre un prêtre prévenu de crime, cette interdiction ne devrait pas moins avoir lieu. Simonel justifie cette mesure par le fait que les ecclésiastiques sont des « citoyens », soumis aux loix civiles comme les laïcs : « il n'en faut pas davantage pour être autorisé à conclure qu'un décret d'ajournement personnel produit précisément le même effet contre les clercs que contre le laïcs ; en sorte qu'emportant interdiction contre tous les Laïcs qui exercent des fonctions publiques, il doit avoir le même effet contre les ecclésiastiques, dont toutes les fonctions sont publiques, et intéressent le gouvernement » (32).

Plusieurs traités encouragent les injonctions judiciaires d'administrer les sacrements aux mourants ainsi que les punitions des évêques récalcitrants.⁶³ Les avocats jansénistes veulent obtenir que les décrets de prise de corps ou même d'ajournement personnel contre un ecclésiastique emportent avec eux l'interdiction de leurs onctions, « parce que l'esprit de l'Eglise est d'éloigner du Saint Ministère ceux que les magistrats font présumer indignes de

⁶² Simonel, *Consultation sur la question si les ecclésiastiques décrétés d'ajournement personnel par un juge, soit séculier, soit ecclésiastique, sont interdits de droit de leurs fonctions, même ecclésiastiques*, Paris, Knapen, 1755, p. 32.

⁶³ Dorigny, *Mémoire sur l'obligation dans laquelle sont tous les prêtres d'administrer les sacrements dans les cas de nécessité: résultans de refus injustes, et sur le droit qu'ont les juges séculiers de les y contraindre*, s.l., 1755, *Consultation sur les effets des décrets de prise de corps ou d'ajournement*, s.l., 1754, *La Consolation des mourans: ou, Le droit de commettre par les tribunaux séculiers, pour l'administration des sacrements*, En France, 1756.

l'exercice des charges dans la vie civile ». ⁶⁴ Leur argumentation est fondée sur un refus de la séparation des fonctions civiles et ecclésiastiques, « La loi qui interdit des fonctions civiles, interdit également des fonctions ecclésiastiques, car elle ne distingue pas ». ⁶⁵ L'auteur anonyme de *La Consolation des mourants* (peut-être Maulrot en personne) cautionne le droit des tribunaux séculiers de commettre un autre ministre pour l'administration des sacrements du mourant. ⁶⁶ En ordonnant aux prêtres de faire leur devoir, selon lui, les magistrats ne font eux-mêmes que remplir le leur, « parce qu'en même temps qu'en qualité de protecteur des Saints canons, et en vertu du recours qu'ils ordonnent au souverain, ils sont tenus de punir les prêtres qui vexent et abandonnent les mourans en possession d'un bien auquel Jésus-Christ lui-même leur a donné droit. » ⁶⁷ Dans ce cas, précise encore Maulrot, « commettre » n'est pas « communiquer ses pouvoirs » mais seulement « charger un prêtre en particulier de faire usage à l'égard d'un mourant des pouvoirs qu'il a par lui-même, par son ordination, par la mission de Jésus-Christ » (89). Dans les *Réflexions d'un docteur de Sorbonne à un de ses amis sur la compétence des tribunaux séculiers dans les matières qui concernent la religion*, qui semble provenir du même atelier janséniste, la soumission des ecclésiastiques aux puissances souveraines de la terre est donnée comme « un point de religion ». ⁶⁸ Ce ne sont pas les tribunaux séculiers qui s'attribuent d'eux-mêmes cette soumission, répond-il aux

⁶⁴ *Examen de conscience des évêques*, op. cit., p. 59. Voir également la *Consultation Sur les effets des Décrets de prise de corps ou d'ajournement*, s.l., 1754.

⁶⁵ *Consultation sur les effets de prise de corps*, op. cit., p. 4-5.

⁶⁶ Maulrot, *La consolation des mourants*, op. cit., 1756 p. xj. Un volume de la collection Le Paige contient en effet un fragment de lettre de l'écriture de Maulrot à son confrère qui atteste que les deux avocats jansénistes collaborent dans une sorte d'atelier d'écriture : « le présent paquet renferme, Monsieur et cher confrère, deux choses dont on a parlé. La première est la seconde partie de l'ouvrage sur le *droit de commettre*. Elle a grand besoin qu'on la mette à sa toilette, pourvu toutefois qu'on juge la nature assez belle pour pouvoir profiter du secours de l'art. La seconde chose c'est des *réflexions sur la compétence*. On observe à cet égard que, pour peu qu'elles valent, elles renferment une espèce de système suivi qui, loin d'être raccourci, demanderait d'être rallongé et que au lieu de les fondre dans un autre ouvrage, il serait peut-être plus utile d'en faire un petit corps séparé auquel on donnerait les grâces qui lui manquent. C'est ce dont la personne que vous connaissez sera très pleinement la maîtresse. » Sans doute s'agit-il des *Réflexions d'un docteur de Sorbonne à un de ses amis sur la compétence des tribunaux séculiers dans les matières qui concernent la Religion (...)*, s.l., 1756.

⁶⁷ *La consolation des mourants*, op. cit., p. 88.

⁶⁸ *Réflexions d'un docteur de Sorbonne à un de ses amis sur la compétence des tribunaux séculiers dans les matières qui concernent la religion*, s.l., 1756, p. 18.

objections, « c'est Dieu qui vous y soumet » (18). A l'inverse, les évêques sont accusés d'agir moins selon « l'esprit de religion » que selon « des engagements purement humains »(33).

L'Eglise des évêques

Face à l'assaut des canonistes et des magistrats jansénistes, les évêques peinent à trouver la riposte adéquate. Sans doute, en grande partie, parce que jusqu'à présent, ils ont toujours été privilégiés par le pouvoir, en dernier lieu, par l'édit de 1695 sur la juridiction ecclésiastique, auquel ils ne cessent, du reste, de faire référence. D'autre part, ils sont, depuis longtemps divisés sur l'attitude à adopter vis-à-vis des fidèles qui ne veulent pas se soumettre à la bulle *Unigenitus*. Leurs adversaires ne manquent pas, à l'occasion, de le leur rappeler, en publiant le témoignage tolérant posthume de l'archevêque de Sens Mgr Jean-Joséph Languet de Gergy contre Mgr Etienne de La Fare, l'intransigeant évêque de Laon.⁶⁹ Dans des lettres épiscopales, ce dernier voulait non seulement séparer de la communion les quesnellistes notoires mais également priver les appelants de la sépulture et des honneurs funèbres.⁷⁰ L'Assemblée du clergé de 1740, sous l'influence modératrice du cardinal de Fleury le désavoua et c'est dans ce contexte que le pourtant très constitutionnaire évêque de Sens lui manifesta également son désaccord.⁷¹

Enfin, les évêques et leurs défenseurs semblent avoir perdu la bonne conscience que manifestait encore Mgr de Vintimille dans les années 1730. Leur défense s'oriente subtilement vers l'idée moderne d'une séparation de l'Eglise dans son domaine mais elle est

⁶⁹ Jean Joseph Languet de Gergy, *Témoignage de feu M. l'Archevêque de Sens contre le schisme*, s.l., 1754.

⁷⁰ Etienne de La Fare, *Lettre de Monseigneur l'évêque duc de Laon à Monseigneur le Cardinal de Malines sur l'obligation de refuser la Communion à ceux qui sont notoirement rebelles à la Constitution Unigenitus*, 1738, d.m., *Instruction Pastorale De Monseigneur L'Evesque Duc De Laon, Sur la Conduite qu'on doit tenir à l'égard de ceux qui sont notoirement rebelles à la Constitution "Unigenitus"*, s.l., 1739.

⁷¹ Sur cette affaire, voir le chanoine Léon Mahieu, *Jansénisme et antijansénisme dans les diocèses d'Arras et de Cambrai*, Lille, Raoust, 1944, p. 80-84 et Georges Hardy, *Le cardinal de Fleury*, op. cit., p. 339-340.

arrêtée dans cette direction par leur souci, néanmoins, de maintenir l'union du for interne et du for externe contre la distinction avancée par les magistrats. En tous les cas, leur position est beaucoup plus éclairée que la caricature ultramontaine dont leurs adversaires les ont affublés avec succès !⁷²

Les évêques se sentent agressés par les magistrats. Mgr Le Franc de Pompignan, évêque du Puy, interprète les remontrances du 15 avril 1752 comme le signal d'une guerre provoquée par les « entreprises des tribunaux séculiers sur la juridiction spirituelle de l'Eglise ». ⁷³ L'auteur anonyme de la *Lettre d'un docteur en théologie à un jeune magistrat d'un Parlement de Province* voit un tournant dans la conduite des parlements. Il perçoit l'inflexion par rapport à leur ancienne ligne gallicane aujourd'hui tournée en défaveur de l'Eglise. Les magistrats, dit-il, semblent ne « l'avoir aidée autrefois à se maintenir contre les abus de la juridiction de la Cour de Rome, que pour la subjuguier et plus hautement et plus impunément ». ⁷⁴ *La Conduite du clergé justifiée par les principes et les faits établis dans les dernières remontrances* résume bien les griefs jugés injustes des magistrats : « les remontrances reprochent au corps épiscopal d'usurper un pouvoir arbitraire sur les sujets du Roi et sur les ministres du second ordre ». ⁷⁵ Dans ses *Lettres sur les remontrances du Parlement*, le père jésuite Patouillet s'insurge contre le thème du « système d'indépendance » développé par les magistrats : « On essaie de présenter le clergé comme un corps isolé de tous les membres de l'Etat, on veut que la sainteté de sa profession lui inspire un orgueil assez

⁷² Sur l'importance de la mémoire des guerres de religion voir notre article, « La querelle janséniste au prisme des guerres de religion », *La mémoire des guerres de religion II*, sous la direction de Jacques Berchtold et Marie-Madeleine Fragonard, Genève, Droz, 2009, p. 79-97.

⁷³ *Collection des procès-verbaux des Assemblées-générales du clergé*, vol. 8, première partie, Paris, Desprez, 1778, pièces justificatives, p. 174.

⁷⁴ *Lettres d'un docteur en théologie à un jeune magistrat d'un parlement de province: au sujet des Affaires qui troublent l'église depuis la fin de l'Année 1750*, s.l., 1753, p. 9.

⁷⁵ *Conduite du clergé justifiée par les principes et les faits établis dans les dernières remontrances*, s.l., 1753, p. 1.

fou, pour le conduire bientôt à une aveugle indépendance. Enfin, on insinue assez clairement que tout ecclésiastique est par état un mauvais citoyen ». ⁷⁶

L'accusation de « schisme » à l'encontre des évêques et des curés zélés parait à l'examineur anonyme des remontrances du parlement de Normandie, « une métaphysique frivole et égarée par des subtilités artificieuses d'un parti inépuisable en chicanes et en subterfuges ». ⁷⁷ C'est par ce genre de procédé, explique-t-il, que « les magistrats sont parvenus à justifier les vrais coupables aux yeux d'un certain public, et à transformer en criminels des pasteurs zélés, dont tout le crime consiste à avoir suivi les lumières de leur conscience, les ordres de leurs supérieurs ecclésiastiques, l'esprit et les règles de l'Eglise »(16). Le vrai scandale selon l'archevêque de Sens, Mgr Languet de Gergy, « c'est d'autoriser la rébellion des fidèles et leur mépris pour les loix de l'Eglise ». ⁷⁸ Les sacrements se refusent habituellement aux pécheurs publics, aux concubinaires, aux comédiens et aux autres personnes scandaleuses sans que les auteurs des refus ne soient pour autant accusés de schisme, rappelle –t-il encore.

Les prélats se posent à leur tour en « victimes » des ingérences des parlements dans leur domaine et leur retournent l'accusation de schisme. Pour l'évêque de Troyes, Mgr Poncet de La Rivière, « tout hérétique public et notoire est nécessairement schismatique ». ⁷⁹ Il souligne que les jansénistes n'ont point de corps épiscopal et que leur « petit nombre » ne peut revendiquer l'infaillibilité qui est attachée « au grand nombre des premier pasteurs, unis entre eux et avec le Chef »(50).

Les avocats de la *Consultation des quarante* qualifient l'ingérence des parlements dans ce qui est estimé appartenir au domaine spirituel de « monstre dans la jurisprudence

⁷⁶ Louis Patouillet, *Lettres sur les remontrances du Parlement*, s.l., 1753, p.8.

⁷⁷ *Examen des remontrances du Parlement de Normandie*, s.l., 1753, p. 16.

⁷⁸ Jean Joseph Languet de Gergy, *Lettre de M. l'Archevêque de à M Conseiller au Parlement*, s.l., 1753, p.15.

⁷⁹ Mathias Poncet de La Rivière, *Instruction pastorale de Mgr l'évêque de Troyes*, s.l., 1756, p.11 .

canonique » et de « renversement funeste de l'ordre établi par Jésus-Christ dans le gouvernement de son Eglise. »⁸⁰ Ils n'ignorent pas que grâce à la procédure de l'Appel comme d'abus, le Parlement « s'est emparé de toutes les affaires particulières de l'Eglise » mais, chose remarquable, ils ne la remettent jamais en cause sur le fond.⁸¹

Les quelques défenses de la juridiction ecclésiastique sont donc bien différentes des caricatures brossées par les jansénistes. Elles répondent aux critiques par un argumentaire nouveau qui témoigne d'une certaine modernité, en revendiquant une forme de séparation à l'intérieur de l'idéal maintenu d'un concert des deux puissances. Loin d'aspirer au « despotisme », les évêques en sont réduits à devoir justifier la puissance épiscopale face à l'attaque en tenaille qu'ils subissent, de la part des jansénistes d'un côté et des parlements de l'autre. Ils campent sur une position épiscopaliste gallicane difficile désormais à tenir. Car le débat ne porte plus seulement, comme dans la première moitié du siècle sur l'acceptation de la bulle *Unigenitus*. C'est la personne même de l'évêque et son autorité qui font problème et qui doivent être défendues. Aucun écrit émané de ce bord n'ose plus soutenir que la juridiction ecclésiastique a le droit de contraindre par la force pour faire appliquer ses décisions et ses jugements.

La conscience de l'inclusion de l'Eglise dans l'Etat s'est renforcée sous le feu des critiques. Le jésuite Patouillet est le premier à admettre que l'Eglise n'est pas une puissance de la même nature que les puissances temporelles : « c' est une puissance de conseil, de direction, de salut. Son principal exercice est dans les moyens qu'elle employe pour prévenir, retarder ou dissiper le mal et les erreurs ». ⁸² Il s'agit d'une « route de précaution » et non de « précision » ajoute-t-il encore. Les peines sont « médicinales » et non de « pure punition ». Il

⁸⁰ *Consultation de quarante docteurs de Sorbonne sur la question de savoir si les arrêts du Conseil qui cassent ceux du Parlement*, s.l., 1752, p. 6.

⁸¹ *Réflexions sur la notoriété de droit et de fait*, s.l., 1755, p. 5

⁸² Louis Patouillet, *Lettres d'un homme du monde, au sujet des billets de confession et de la bulle Unigenitus*, s.l., p. 122.

retourne l'objection du scandale social créé par les refus de sacrement. La crainte de l'éclat public qu'un refus va créer, expose-t-il, entraîne une dérive, en poussant à donner le sacrement par excellence « à tous indistinctement »(108). A ses yeux, les billets de confession n'ont rien à voir avec une inquisition puisque leur dessein n'est pas de soumettre les réfractaires à des peines civiles. Les refus de sacrements n'ont donc, selon lui, aucune influence civile et moins encore sur l'état civil (76). Les droits des citoyens privés de communion ou de sacrement restent ce qu'ils étaient(36). L'évêque du Puy Mgr Le Franc de Pompignan, exprime la même idée d'une manière plus générale encore : « le christianisme ne change rien dans l'ordre civil et politique de l'univers ». ⁸³ Mais ce n'est pas pour autant que la juridiction ecclésiastique doit être abandonnée à la discrétion des magistrats. Utilisant la métaphore de la famille pour présenter le fonctionnement de l'Eglise dans l'Etat, il soutient que le chef de famille peut se regarder « comme le législateur et le magistrat absolu, pourvu qu'il ne trouble point l'ordre civil »(122). Mais la communion n'est pas un « droit du citoyen »(18)! ⁸⁴ Son refus n'est donc pas un « abus ». Les *Réflexions sur la notoriété de droit et de fait* précisent à ce sujet que « la privation de la communion est moins une peine, que le refus d'une grâce à laquelle le pécheur public n'a plus droit ». ⁸⁵ Elle n'est pas une « chose forcée » comme l'excommunication car elle implique la liberté de la personne concernée : « la réception ou la privation des sacrements dépend absolument de la personne intéressée ; elle n'a qu'à ne pas le demander, on ne les lui refusera pas ; ou à se mettre en état, on les lui accordera »(7).

Les décisions sur les matières purement spirituelles appartiennent à l'Eglise mais ce principe une fois posé, de nombreux traités se heurtent au problème concret de la disparition des conciles. Patouillet souhaite leur rétablissement mais à défaut, il n'hésite pas à reprendre

⁸³ Jean-Georges Le Franc de Pompignan, *Le véritable usage de l'autorité séculière dans les matières qui concernent la religion*, Avignon, 1753, p.23.

⁸⁴ *Id.*, p. 18.

⁸⁵ *Réflexions sur la notoriété de droit et de fait*, s.l., 1755, p.7.

la solution de ses adversaires : le « droit de la conscience ». Il évoque en effet la nécessité de consentir « que chaque évêque suive sa conscience, ses lumières et celles qu'il peut se procurer par voie de simple consultation ». ⁸⁶ Sans doute fait-il allusion aux consultations secrètes de l'archevêque de Paris exilé à Conflans qui ont ému si fortement le Parlement. ⁸⁷ Quoique dispersés, les évêques enseignants restent pour lui les « vrais guides de tout catholique éclairé ». ⁸⁸

La séparation entre les affaires spirituelles et leurs conséquences sur les droit civils, évoquée dans plusieurs écrits ne recoupe pas la répartition mise en avant par les juristes jansénistes entre le for interne de la compétence des juges d'Eglise et le for externe, relevant de la compétence des magistrats. « Prières, cérémonies, en un mot tout le culte extérieur de la religion » n'est pas du ressort de ces derniers stipule Patouillet (110). Dans leurs remontrances au roi, les évêques de l'Assemblée du clergé de 1755 revendiquent explicitement le ministère de toute l'extériorité de la religion, « car la religion que Dieu a donnée à des hommes réunis par les liens de la société, est essentiellement extérieure et publique ». ⁸⁹ C'est pourquoi il ne peut s'en suivre que tout ce qui est extérieur et public dépende du tribunal de la puissance séculière(175). Le rapport que les causes essentiellement spirituelles peuvent avoir avec le repos de la société n'est pas un titre suffisant pour les soumettre à des tribunaux séculiers, explique ainsi l'évêque du Puy. ⁹⁰ Il remarque que ce droit revendiqué par le magistrat de connaître tout ce qui peut intéresser l'ordre public est identique au pouvoir effectivement exercé dans les pays hérétiques et il se livre à une véritable étude de sociologie religieuse européenne. En Grande Bretagne, en Suède, au Danemark, et généralement dans tous les Etats

⁸⁶ Patouillet, *Lettres d'un homme du monde*, op. cit., p. 136.

⁸⁷ Voir Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, Bruges, 1825, I, p. 169 ou Fourquevaux, *Catéchisme historique et dogmatique sur les contestations qui divisent maintenant l'Eglise*, Nancy, Joseph Nicolai, 1768, V, p.161 sq..

⁸⁸ Patouillet, *Lettres d'un homme du monde*, op. cit., p. 64.

⁸⁹ *Collection des procès-verbaux des Assemblées-générales du clergé*, vol. 8, première partie, Paris, Desprez, 1778, pièces justificatives, p.174.

⁹⁰ Le Franc de Pompignan, *Le véritable usage de l'autorité séculière*, op. cit., p. 15.

où l'on s'est ouvertement coupé de l'Eglise romaine, la séparation entre les deux puissances s'est faite par l'autorité des princes et des magistrats « qui se sont crus les maîtres de fixer la foi, de régler le culte public, et de donner à la religion, soit pour les dogmes, soit pour la discipline, la forme qu'ils jugeraient à propos »(8). Mais sur le bord opposé, il souligne que les ultramontains ont également attribué à la puissance spirituelle la connaissance des affaires temporelles qui peuvent intéresser la religion. « C'est, disent-ils, le danger évident de la foi dans un royaume dont le souverain est hérétique, qui donne droit à l'Eglise de le déposer »(31). Quant à lui, Le Franc de Pompignan veut éviter les deux excès. Il est conscient de l'antiquité des disputes sur les bornes entre les deux puissances, qui remontent à l'époque où les empereurs romains ont embrassé le christianisme. Il est sensible à l'intrication de la dimension spirituelle et de la dimension temporelle dans toutes les affaires contentieuses : « Qu'on me montre ou une affaire temporelle qui n'intéresse pas en quelque sorte la conscience et la religion, ou une affaire spirituelle qui soit entièrement étrangère à la Société »(35). Néanmoins, il affirme explicitement contre *la Voix du sage et du peuple* de Voltaire que le Sacerdoce et l'Empire sont deux puissances « essentiellement distinctes »(17). Il prétend connaître une autre règle que l'intérêt de la Religion ou celui de la République pour élever entre les deux puissances une barrière insurmontable : « la nature même des causes »(94/95). C'est ainsi que les dogmes ou les sacrements, en tant que matières essentiellement spirituelles, ne doivent jamais être portés à des juges laïcs, quoiqu'elles soient quelque fois liées à l'intérêt de la société. Il reconnaît cependant que l'exclusion ou la participation des sacrements rejaillit sur la réputation des hommes « formant ensemble une société, dont la religion resserre les liens »(123). Mais ce rapport qu'ont les saints mystères avec la société n'en change pas fondamentalement la nature. Il ne leur enlève pas leur caractère divin et surnaturel(123). S'appuyant sur Bossuet pour contrer Le Vayer de Boutigny(64,72,83, 92), Le Franc de Pompignan s'oppose à une conception de la protection

de l'Eglise qui n'est à ses yeux qu'une « honteuse servitude ». Il admet parfaitement la souveraineté absolue de l'Etat dans les affaires civiles et temporelles. Mais en fonction de la règle de réciprocité, il exige que le jugement des causes purement spirituelles soit à jamais interdit à des tribunaux séculiers⁽³⁷⁾. Il n'entre pas toutefois dans les détails de cette relation équitable qu'il appelle de ses vœux et il s'en pour finir à la métaphore du vaisseau développée par Bossuet dans l'*Histoire des variations des églises protestantes* (livre X): « chacun a sa manœuvre séparée, quoiqu'ils soient obligés l'un et l'autre, de se prêter un mutuel secours »⁽⁸³⁾.⁹¹

C'est à un personnage excentrique, un avocat clermontois, membre fondateur de la Société de littérature mais profondément catholique, François Guillaume Queriau, qu'il revient d'avoir rédigé en 1754 un petit traité complet sur la « matière de l'autorité respective » de deux puissances intitulé *Ouvertures de paix*.⁹² Peu remarqué au moment de sa parution, l'ouvrage aura un destin posthume. Il retrouvera une actualité à partir de Thermidor et sera republié sous un nouveau titre.⁹³

Etrange par son ton scientifique, ce traité donne une forme systématique aux propositions gallicanes des évêques et de leurs défenseurs. Il représente une des rares tentatives de trouver une forme de conciliation équilibrée entre les deux puissances, clairement opposée au modèle développé par Le Vayer de Boutigny, principale référence des avocats et des magistrats jansénistes. Queriau est lui aussi avocat mais il est à la fois éclairé et

⁹¹ *Id.*, p. 83 (*Histoire des variations*, livre X).

⁹² François-Guillaume Queriau, *Ouvertures de paix entre les deux puissances, ou Éclaircissemens démonstratifs et conciliatifs sur la matière de l'autorité respective*, Clair-Mont-Ferrand, 1754.

⁹³ François-Guillaume Queriau, *Ouvertures de paix universelle ou Justifications raisonnées des vérités et des voies catholiques, divisées en cahiers, et les cahiers par justifications, à Dieu seul sous les auspices de la sacrée Vierge, mère de Dieu, conçue sans péché*, Riom, imprimerie de Landiot 1795-1801 L'un des opuscules, *le Défi général à l'incrédulité*, publié une première fois en 1757 sera même placé à la tête du tome XIV des *Annales de la Religion* Paris, 1795-1802, par l'archevêque de Besançon, Le Coz.

profondément attaché à l'orthodoxie catholique. Son court traité se propose d'éclaircir sept problèmes relatifs à ce qu'il appelle la « matière de l'autorité respectueuse ».

A la question de savoir quelles sont entre les deux puissances les choses réputées spirituelles, il tranche clairement contre la distinction du for interne et du for externe : « les choses véritablement spirituelles sont toutes celles que fait l'Eglise d'après les institutions et les fonctions de Jésus-Christ, sans distinction d'ordre, privé ou public »(6). L'essence de la religion est qu'elle soit ce qu'il appelle d'une formule singulière « communicative sociale publique »(4). Quant aux « choses réputées temporelles », elles se rapportent à l'Etat et aux besoins de la vie temporelle comme la police, la justice civile, la législation politique, les subsides, l'administration, les traités, les alliances, le droit de guerre et de la paix. Mais il admet qu'elles puissent s'étendre par les lois et par l'usage jusqu'aux choses qui regardent la religion et le culte extérieur, « pourvu que ces extensions n'aillent pas jusqu'aux choses qui sont purement spirituelles »(7). La spiritualité ou la temporalité ne fluctuent pas, au gré des événements et des circonstances car elles sont « d'ordre divin »(8). Le ministre spirituel n'est pas en droit de se prononcer sur les choses temporelles parce qu'il n'a reçu aucune mission de Jésus-Christ pour ce faire. De même, dans l'autre sens, le ministre temporel ou le magistrat dans son rôle de « défenseur de l'autorité temporelle » ne sont pas en droit de se mêler des choses spirituelles(12). Queriau concède néanmoins que « pour cause de lésions des droits de la temporalité »(14), il peut faire acte d'opposition contre certains actes d'autorité ecclésiastiques, mandements des évêques, statuts synodaux, sentences et décrets des officiaux, actes de juridiction des curés etc. Mais c'est pour ajouter aussitôt qu'en tant que « protecteur souverain », le magistrat ne peut « commander ni reformer les décrets de la puissance spirituelle », moins encore « s'arroger ni affecter l'autorité ni les fonctions propres de la puissance spirituelle »(15).

Contre la confusion de l'autorité entre les deux puissances, contre leur assujettissement dans un sens ou dans l'autre et contre leur désunion, Queriau en arrive à prôner leur « séparation » et leur « indépendance » mais aussi leur « amitié », leur « égalité de droit divin », et selon une formule qui résume tout, leur « protection foederative »(67) . Leurs frontières ne passent pas entre le public et le privé, mais entre l'incidence sur la vie civile ou non. Ainsi, confirmation, eucharistie, pénitence ou extrême onction sont de la pure compétence de la puissance spirituelle tandis que le baptême, l'ordre et le mariage peuvent être connus des juges laïcs. Quériau suggère même que dans les faits, les décrets d'une puissance n'ont en général aucune conséquence dans le ressort propre de l'autre puissance : « les décrétés et les condamnés par la puissance politique jouissent de tous les droits essentiels dans la vie spirituelle ; les censurés et excommuniés par la puissance spirituelle jouissent aussi, soit comme personnes privées, soit comme personnes publiques, de tous les droits essentiels de la vie temporelle»(81). Abstrait et mathématique, le raisonnement n'entre dans aucun exemple concret et évite soigneusement en particulier le cas des « prétendus réformés » qui l'aurait conduit sur la pente dangereuse de la tolérance civile !

Le pouvoir d'enseigner et d'instruire appartient uniquement aux archevêques et aux évêques. Il leur revient de juger de la foi, ordonner et commettre des pasteurs, de donner des mandements, des censures, des ordonnances, de connaître des livres, des prières, de la liturgie. Si Queriau, comme tous les évêques, reconnaît la procédure de l'appel comme d'abus il est le premier à y mettre des restrictions. Elle ne doit être regardée ni comme une « imploration » ni comme un décret de « juge supérieur », mais seulement comme « une opposition et un empêchement à l'exécution extérieure d'un décret spirituel »(77). Hors le cas où il y a empiètement sur le temporel, il n'est fondé que sur une irrégularité de forme, de sorte que Queriau estime que la puissance spirituelle a le droit de « recommencer et de répéter tant qu'il lui plaît l'acte d'autorité déclaré abusif par la temporelle »(77). De même, il établit une

exception pour les temps de troubles où l'Eglise serait persécutée par la puissance temporelle : les ecclésiastiques décrétés de prise de corps ne seraient pas suspendus extérieurement de leur fonction(82).

Tous ces « éclaircissements » que Queriau propose aux deux puissances, sans aller toutefois jusqu'à en tirer toutes les conséquences logiques, restent cependant animés par un idéal, « le bien majeur et incomparable de la concorde entre le Sacerdoce et l'Empire », horizon d'attente indépassable à cette époque(84).

L'Assemblée du clergé étant divisée, notamment sur le degré de respect dû à la bulle *Unigenitus* et sur la question de la « notoriété » des contrevenants, c'est à nouveau avec le pape qu'une sortie de crise est négociée. Par le lit de justice du 13 décembre 1756, qui enregistre le bref *ex Omnibus*, la bulle est disqualifiée comme « règle de foi » et son statut de loi du royaume est de fait abandonné. Le Parlement sort victorieux de la crise des refus de sacrements, qui, entretemps est devenue constitutionnelle et politique, en raison des évocations de ses arrêts par le Conseil d'Etat et surtout de la tentative de son remplacement par la Chambre royale.⁹⁴

Le mariage des protestants : sacrement ou contrat ?

A la suite de la révocation de l'édit de Nantes et des divers édits de législation répressive contre les protestants, la thématique de la tolérance s'introduit en France par un biais tout à fait concret. Ce n'est pas sous le signe de grands principes, ni sous l'impulsion de grands auteurs, qu'ils soient protestants, jansénistes ou philosophes qu'elle arrive à l'ordre du jour. Elle entre en scène à partir d'un problème prosaïque : celui du mariage des protestants.

⁹⁴ Voir notamment Julian Swann Parlement, "Politics and the parti janséniste: the Grand Conseil affair, 1755-1756", *French History*, 4,1992, p. 435-61.

Un problème engendré par la fiction légale de l'édit de 1715 qui assimile les protestants à de « nouveaux convertis » et nie ainsi leur existence réelle, notamment sous l'angle de l'état civil.⁹⁵ Mais ce qui est supposé ne pas exister en droit existe néanmoins en fait. C'est ce retour de la réalité qui amène dans son sillage les questions de la tolérance civile et de la liberté du culte.

Le mariage des présumés « nouveaux convertis », qui n'en sont pas et qui sont privés d'état civil, est à l'origine d'une polémique publique qui se déroule presque parallèlement à celle sur les refus de sacrements. Elle est beaucoup moins polarisée car elle donne lieu à des points de vue contradictoires qui s'affrontent à l'intérieur de chaque camp en présence, aussi bien chez les protestants que chez les catholiques. Bien que les deux controverses restent relativement cloisonnées, elles engagent la même problématique du sacrement comme « objet mixte » comportant tout à la fois une dimension sociale et une pratique religieuse. La polémique met en lumière ce fait pour le moins scandaleux que les mariages et les baptêmes célébrés au Désert, non consignés dans les registres tenus dans les paroisses, devenaient de ce fait des concubinages d'où ne naissaient que des bâtards privés de tout droit successoral ! A quoi il faut ajouter que les assemblées religieuses clandestines entretenaient les vieilles peurs de la rébellion protestante. Le problème ne sera résolu qu'en 1787 avec l'Edit « pour les non catholiques », appelé faussement édit de tolérance puisque le mot n'y figure pas. Les origines de ce texte ont fait l'objet de nombreuses études.⁹⁶ Trois grands chapitres de la thèse de Pierre Grosclaude sur Malesherbes permettent d'établir la genèse du travail du principal promoteur de l'édit de 1787 sur la base des papiers transmis par son père, le chancelier de

⁹⁵ A partir des édits de 1715 puis de 1724, officiellement, il n'y a plus de protestants, à l'exception des « relapses », puisqu'ils ont tous été convertis avec succès en France ! Voir le recueil édité par Léon Rémy Pilatte, *Édits, déclarations et arrests concernant la religion p. réformée, 1662-1751; précédés de l'Édit de Nantes*; (réimprimé pour le deuxième centenaire de la révocation de l'Édit de Nantes), Paris, Fischbacher, 1885

⁹⁶ Citons parmi beaucoup d'autres, les très utiles études bibliographiques : Armand Lods, *Centenaire de l'édit du 17 novembre 1787. Les partisans et les adversaires de l'édit de tolérance, étude bibliographique et juridique, 1750-1789*, Fischbacher, 1889, Jacques Poujol, « Aux sources de l'édit de 1787, un étude historiographique », *BSHPF*, 133, 1987, p. 343-391, Suite, *BSHPF*, 142, 1996, p. 293-309.

Lamoignon, et révèlent ainsi au grand jour l'influence posthume du procureur général Joly de Fleury.⁹⁷ D'anciennes études juridiques ont traité spécifiquement de l'état civil des réformés de France en général et du mariage des protestants depuis la réforme jusqu'en 1789, mais elles n'ont pas pris en considération l'épisode significatif que constitue l'émergence du problème dans la discussion publique au milieu du XVIII^e siècle.⁹⁸ Un seul auteur a eu l'intuition du sujet : Emile-Guillaume Léonard, un des grands historiens du protestantisme français mais son traitement du sujet est malheureusement resté au stade d'une brochure programmatique.⁹⁹

Dans le cadre de cet article, nous ne pouvons passer en revue l'ensemble des points de vue qui divisent les principaux camps protagonistes de la querelle.¹⁰⁰ Nous nous en tiendrons essentiellement à la thèse du traité le plus connu intitulé *Mémoire théologique et politique au sujet des mariages clandestins*.¹⁰¹ Paru en 1755, il inspire directement l'Edit de 1787 par la solution qu'il propose : le mariage civil et par conséquent l'existence civile pour les protestants, autrement dit la « tolérance civile ».

En réalité, cette idée d'un mariage civil pour les protestants est plus ancienne et n'appartient à aucun champion en particulier. Dans son Mémoire de 1752, repris par Malesherbes¹⁰², Joly de Fleury nous apprend que le cardinal de Fleury avait eu l'intention, en 1728 ou 1729, de faire sur le sujet du mariage un règlement mitigé qui autoriserait deux sortes

⁹⁷ Pierre Grosclaude, *Malesherbes, témoin et interprète de son temps*, Paris, Fischbacher, 1961

⁹⁸ Citons parmi d'autres, Léonce Anquez, *De l'état civil des réformés de France*, Paris, 1868, François Bonifas, *Le mariage des protestants depuis la réforme jusqu'en 1789*, Paris, 1901, Henri Anger, *De la condition juridique des protestants après la Révocation de l'Edit de Nantes*, Paris, 1903.

⁹⁹ Emile-Guillaume-Léonard, *Le problème du mariage civil et les protestants français au XVIII^e siècle*, Paris, Fischbacher, 1942.

¹⁰⁰ Geoffrey Adams donne un rapide aperçu des divers courants dans son livre, *The Huguenots and French Opinion. 1685-1787. The Enlightenment Debate on Toleration*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1991, p. 87-101.

¹⁰¹ *Mémoire théologique et politique au sujet des mariages clandestins des Protestants de France, où l'on fait voir, qu'il est de l'intérêt de l'Eglise et de l'Etat de faire cesser ces sortes de mariages, en établissant, pour les Protestants, une nouvelle forme de se marier, qui ne blesse point leur conscience, et qui n'intéresse point celle des Evêques et des Curés*, s.l., 1755.

¹⁰² BN, Joly de Fleury, 7046, fol. 212-264. Mémoire de M. Joly de Fleury, in Chrétien Guillaume de Lamoignon de Malesherbes, *Mémoire sur le mariage des protestants fait en 1785*, s.l., 1787, p. 133-191.

de mariages : les uns entre les catholiques, avec les termes qu'on regarderait comme un sacrement, les autres entre les nouveaux convertis, dont le contrat, ou si l'on veut l'engagement, serait simplement béni par le prêtre, et qui, sans être sacrement, aurait cependant tous les effets civils.¹⁰³ Le cardinal de Rohan semble y avoir été favorable tandis que le cardinal de Bissy s'y serait opposé.¹⁰⁴ Toujours d'après Joly de Fleury, c'est un « ecclésiastique plein de zèle »¹⁰⁵ qui, dans un mémoire daté de 1728 aurait théorisé la nécessité des deux mariages mais il ne mentionne aucun nom. Malesherbes l'attribue à l'abbé Robert, grand vicaire de Mgr Fléchier¹⁰⁶. Cependant, le manuscrit original de celui-ci ne fait état que du scandale que représentaient les épreuves infligées aux protestants pour se marier, ce qui ne l'empêche pas de préconiser par ailleurs une série de mesures tout aussi répressives !¹⁰⁷ Sans doute l'argument de l'hypocrisie et du sacrilège que les épreuves induisaient a-t-il impressionné le cardinal de Fleury¹⁰⁸ mais son projet des deux mariages n'eut aucune suite immédiate. Joly de Fleury notamment s'y opposa car il ne voulait pas créer de législation particulière à l'usage des nouveaux convertis.¹⁰⁹

Jusqu'au procès de Calas, en gros, les parlements soutiennent plus ou moins activement la politique antiprotestante du gouvernement. Les parlements de Grenoble, de Toulouse et de Bordeaux, en particulier, cassent de nombreux mariages conclus par devant notaire, à l'étranger ou au Désert.¹¹⁰ Mais de l'autre côté et de plus en plus après l'affaire

¹⁰³ *Id.*, p. 136-137.

¹⁰⁴ *Id.*, p. 137.

¹⁰⁵ *Id.*, 168

¹⁰⁶ *Id.*, p. 118

¹⁰⁷ BN Joly de Fleury, 7046, fol. 58-73.

¹⁰⁸ Cet argument sera fréquemment utilisé par les défenseurs de la tolérance civile et de la liberté des cultes par la suite.

¹⁰⁹ BN Joly de Fleury, 7046, fol. 169. En 1732, Joly de Fleury écrivit un contre projet de loi générale sur le mariage : *Id.*, fol 73-170.

¹¹⁰ Voir Jacques Poumarède, « Le combat des juges et des avocats pour l'état civil des protestants ou les ambivalences du droit, » *La Tolérance, république de l'esprit: actes du colloque Liberté de conscience, conscience des libertés, tenu à Toulouse du 26 au 28 novembre 1987*, Les Bergers et les Mages, 1988, p. 105-126.

Calas, la tradition juridique de la « possession d'état » permet aux cours de justice de défendre les droits des enfants rendus bâtards par les édits royaux lors des procès de succession.¹¹¹

L'un des premiers juristes qui tente de contrer les prétentions de l'Eglise sur le mariage est l'avocat gallican Pierre Le Ridant, par le biais de la question plus générale et plus classique des empêchements dirimants au mariage. Mais en réalité il participe obliquement à la controverse sur les nouveaux convertis.¹¹² Sa thèse est que le mariage en lui-même est à distinguer du sacrement qui l'accompagne, de telle sorte qu'il est toujours d'ordre naturel et donc indissoluble. Son *Examen de deux questions importantes sur le mariage* est un réquisitoire gallican contre le droit de l'Eglise à définir les empêchements. Il rapporte longuement le discours prononcé par Talon et Lamoignon à l'occasion de la thèse de Jacques l'Huilier, soutenue en Sorbonne le 18 juillet 1675, où, pour la première fois, la nature contractuelle du mariage est affirmée nettement. Habilement, il termine son traité par une observation sur le mariage des protestants : « Puisque le mariage est réellement distingué du sacrement de mariage, les protestans qui sont en France pourraient être mariés validement ».¹¹³ Ainsi, ils ne seraient plus obligés de faire une fausse abjuration de leur foi, de faire semblant de se confesser ou encore d'acheter des billets de confession pour se marier à l'Eglise, autant de profanations et de sacrilèges.

¹¹¹ La possession d'état dispensait alors celui dont on contestait la légitimité d'apporter la preuve par registre de la célébration du mariage ou de sa naissance. Selon la définition de Jean Carbonnier, dans son article « l'amour sans la loi », *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français*, Paris, 1979, vol. 125, p. 47-75 : « la possession, c'est le fait qui a l'apparence du droit. Etre possesseur d'une chose, c'est se comporter en fait comme si l'on en était propriétaire. Or, si l'on peut avoir la possession d'une chose, on peut aussi avoir la possession d'un état civil, d'une situation familiale, ainsi de la qualité d'époux et de celle d'enfants légitimes ». Voir également Guy Jean-Baptiste Target qui en a tiré la jurisprudence à partir des arrêts des parlements, *Consultation sur l'affaire de la dame marquise d'Anglure, contre les sieurs Petit, ou Conseil des dépêches, dans laquelle, on traite du mariage et de l'état des protestans*, Paris, Nyon, imprimeur du parlement, 1787.

¹¹² Pierre Le Ridant, *Examen de deux questions importantes sur le mariage*, s.l., 1753. Voir également d.m., *Consultation sur le mariage du juif Borach Lévi*, Paris, au Palais, 1758 et *Code matrimonial, ou, Recueil des édits, ordonnances et déclarations sur le mariage*, Paris, Hérisant, 1766.

¹¹³ Pierre Le Ridant, *Examen de deux questions sur le mariage*, op. cit., p. 586.

Même s'il fait référence au traité de Le Ridant, le *Mémoire théologique et politique au sujet des mariages clandestins* n'est pas issu du milieu de la magistrature. Il faut tordre le coup à un canard qui ressort périodiquement sous la plume des meilleurs historiens. Le traité et son idée principale, le mariage civil pour les protestants, ne sont pas de la plume d'un magistrat janséniste, en l'occurrence le procureur général au Parlement de Provence Ripert de Monclar comme la rumeur publique l'a voulu à l'époque.¹¹⁴ Ils sont la production du comité protestant qui se réunit secrètement à Paris tous les dimanches à l'ambassade de Suède sous l'égide de son chapelain, le pasteur alsacien Frédéric-Charles Baer, docteur en philosophie de Strasbourg, correspondant de l'Académie des inscriptions et belles lettres, membre de la loge maçonnique de la Société de l'Etoile, fondée en 1749 à Lausanne et à Nîmes par l'astronome vaudois Jean-Philippe Loys de Cheseaux.¹¹⁵ Il est très vraisemblable que La Beaumelle ait fait partie du comité de lecture.¹¹⁶ Dans une lettre à Ruhlière, Malesherbes s'est lui-même posé la question de savoir si le manuscrit effectivement publié par la société protestante n'aurait pas pu provenir tout de même de Ripert de Montclar mais son correspondant qui a connu personnellement Baer a formellement démenti cette hypothèse et retracé avec précision tout l'historique de la publication et de la fausse attribution, semble-t-il sur la base d'un

¹¹⁴ Cette fausse attribution a été cautionnée par le magistrat janséniste Robert de Saint-Vincent dans son *Discours* lu à la séance du parlement du 9 février 1787. Le magistrat avait tout intérêt à faire oublier la conduite peu tolérante des parlements dans la première moitié du siècle ainsi que leurs réticences encore récentes face à la nécessité d'une loi sur les mariages protestants car beaucoup se contentaient d'une tolérance tacite et voulaient se réserver d'être les juges ultimes au cas par cas. L'attribution du traité anonyme au magistrat antijésuite Ripert de Monclar lui permet de réhabiliter rétrospectivement la conduite des magistrats jansénistes et par conséquent également la sienne puisqu'il est, de surcroît, souligne-t-il, parent de l'abbé Robert ! Mais remarquons qu'en bon janséniste, il n'abandonne pas la perspective de convertir les protestants et surtout leurs enfants par les voies de la « douceur » et de l'éducation. Voir l'édition du *Discours* dans le *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, Paris, 1857, 5, p. 423-444.

¹¹⁵ Jacques Poujol (« aux sources de l'Edit de 1787 », *op. cit.*) ainsi que Grosclaude, (*Malesherbes, op. cit.*) avaient déjà attribué le *mémoire théologique et politique* à Frédéric-Charles Baer mais c'est à Otto H. Selles que revient le mérite d'en avoir établi la preuve irréfutable dans son édition du *Patriote français et impartial* d'Antoine Court, Paris, Champion, 2002, p. cxxxv sq. Sur le fonctionnement des comités et séminaires protestants voir Claude Lasserre, *Le séminaire de Lausanne (1726-1812). Instrument de la Restauration du protestantisme français*, Lausanne, Ouverture, 1997.

¹¹⁶ Voir Claude Lauriol, *La Beaumelle. Un protestant cévenol entre Montesquieu et Voltaire*, Genève, Droz, 1978, p.463.

mémoire de Baer lui-même.¹¹⁷ Ainsi, selon lui, toute la partie politique et historique est de Baer tandis que la partie théologique et doctrinale et d'un certain Perrier, languedocien et canoniste assez réputé à l'époque. L'ensemble a été lu, examiné et corrigé par les membres de la société.¹¹⁸ Ces protestants politiques et légalistes¹¹⁹ sont les adversaires de la personnalité la plus en proue de leur camp, Antoine Court, auteur d'un plaidoyer retentissant en faveur de ses coreligionnaires, le *Patriote français et impartial*.¹²⁰ Les membres du comité sont en désaccord avec la revendication de la liberté du culte formulée par Court, comme avec son désir de retour à la situation d'avant la Révocation, objectifs qu'ils jugent irréalistes et dangereux. S'ils s'avancent masqués avec le langage d'un catholique français, ce n'est pas seulement par ruse. Ils ne veulent surtout pas parler au nom des protestants, afin de ne pas donner prise aux critiques qui ont évoqué le danger d'un Etat protestant dans l'Etat et le caractère séditieux des assemblées clandestines. C'est donc avec une grande joie, selon Ruhlière, qu'ils virent le public attribuer le mémoire à Ripert de Montclar. Non seulement ils se gardèrent bien de démentir mais ils désavouèrent encore la *France Littéraire* qui avait donné Baer pour l'auteur en 1756 !¹²¹

Si le *Mémoire théologique et politique* devient le canevas de l'Edit de 1787, c'est parce qu'il est déjà un compromis qui se veut réaliste. Il reconnaît explicitement la primauté de la religion catholique et refuse tout à la fois la liberté du culte et la réunion des protestants en corps distinct. Les protestants sont avant tout des « citoyens » qui ont le droit à un état civil dès lors qu'ils admettent la nécessité de soumettre leur liberté de conscience à l'autorité des

¹¹⁷ Voir les archives privées du château Rosambo, AN, Mi 162, bobine 19, dossier 1, correspondance avec Ruhlière, fol. 7, 7bis et 8.

¹¹⁸ Outre Baer et Perrier, Ruhlière mentionne Perrinet de Chasselbon, frère des Perrinet financiers, Ms Vincent et Galafrais, négociants languedociens, Mr Terail, marchand de vin à Paris et Mr Risteau, négociant de Bordeaux, puis directeur de la compagnie des Indes. AN, Mi,19, fol.8.

¹¹⁹ Sur les différences entre les protestants bourgeois des villes et les protestants ruraux du Sud voir Emile G. Léonard, *Histoire ecclésiastique des réformés français au XVIIIe siècle*, Paris, Fischbacher, 1940.

¹²⁰ Voir l'édition critique du *Patriote français et impartial* d'Antoine Court par Otto H. Selles, Paris, Champion, 2002 .

¹²¹ *Année littéraire*, 1756, III, p. 193 et 212

magistrats et de ne pratiquer aucun culte extérieur ni aucune charge honorifique civile ou militaire». Leur point de vue développé est celui du gallicanisme régalien : « Nous demandons seulement que le Prince se serve de son autorité pour valider les mariages de ceux qui sont infidèles ».¹²² Mais contrairement aux parlementaires jansénistes, les auteurs du *Mémoire* ne cherchent pas à renforcer la mainmise de l'Etat et des parlements sur les sacrements. A l'opposé, ils introduisent une distinction à l'intérieur du mariage entre l'acte civil et le rite religieux. Leur concept clé est celui de la tolérance civile qu'ils jugent être « aujourd'hui le sentiment de tous les esprits chrétiens et solides (39) ». Ils reconnaissent que l'administration des choses saintes comme l'imposition des mains et la bénédiction du prêtre appartiennent à l'Eglise. Mais ils considèrent que le mariage est un « contrat humain important à la société qui implique des loix » et qui peut être validé « de la seule autorité séculière (89) ». Ce qui retient les protestants de se marier devant un curé, selon leur analyse, c'est précisément « de recevoir de lui un sacrement qu'ils n'ont jamais regardé comme tel (92) ». C'est pourquoi une grande partie du traité s'efforce de prouver que le mariage est distingué du sacrement et qu'il est le consentement de deux parties, sentiment de toute l'Eglise jusqu'au Concile de Trente, est-il soigneusement rappelé. Concrètement le *Mémoire* en appelle au roi pour établir « sans l'intervention de l'Eglise, une forme légitime pour les mariages des sujets et valider ceux qui sont déjà faits (68) ». Les bans seraient publiés dans un tribunal de justice et la célébration des mariages se déroulerait devant un magistrat. De cette manière, plaident les auteurs, il serait aisé de redonner leur existence civile aux quelques 100.000 mariages clandestins qu'ils estiment concernés.

Au sein du réseau protestant, les partisans de la nécessité du culte public et des assemblées religieuses seront dominés par les politiques pragmatiques et légalistes qui sont derrière le *Mémoire* et cela jusqu'à l'édit 1787 qui marque la victoire de ces derniers.

¹²² Baer, *Mémoire théologique et politique*, op. cit., p. 100.

Soulignons le caractère restrictif de l'édit de 1787 pour les « non catholiques », en regard du décret pris en 1781 par l'empereur Joseph II qui autorise les sujets non catholiques à ouvrir des lieux de cultes et les admet à tous les emplois publics. En France, si les « non catholiques » peuvent désormais faire enregistrer leurs baptêmes, mariages et décès, soit par un officier de justice, soit par le curé de la paroisse agissant au nom de la loi, en revanche, ils ne bénéficient pas du culte public. De plus, ils doivent respecter les usages de la religion dominante, ne peuvent se constituer en corps et sont exclus de principe des fonctions publiques et de l'enseignement.

Du côté des minoritaires, les tractations du pasteur Paul Rabaut avec le prince de Conti qui s'était entremis pour obtenir la liberté de culte, se solderont par un cuisant échec. Il lui est âprement reproché par le synode du Bas-Languedoc réuni en avril 1756. Les représentants des comités et des bourgeois légalistes dénoncent Conti comme un factieux, tandis que les plus radicaux reprochent au pasteur de Nîmes de ne pas l'avoir soutenu à fond !¹²³

Son fils Jean-Paul Rabaut Saint-Etienne reprend le flambeau de la défense de la liberté de conscience auprès des « Messieurs de Paris ».¹²⁴ Toutefois sa première édition du *Triomphe de l'intolérance* en 1779, est suivie comme encadrée par la *Tolérance aux pieds du trône* de Condorcet, qui prend la peine de préciser que la proposition du retour à la loi de 1585 n'implique pas le culte public : « Ce ne serait point permettre le culte public puisque cette loi n'aurait été faite. »¹²⁵ Il ne publie du reste aucun des propos qu'il tient par exemple

¹²³ Voir Léonard, *Histoire ecclésiastique des réformés français au XVIIIe siècle*, op. cit., p. 60 sq. Sur la « conspiration » du prince de Conti qui n'est selon nous qu'une volonté de s'entremettre comme intermédiaire, de jouer un rôle, voir J. D. Woodbridge, *Revolt in Prerevolutionary France: The Prince de Conti's Conspiracy against Louis XV 1755-7*, Baltimore, Md, 1995.

¹²⁴ Voir André Dupont, *Rabaut Saint Etienne, 1743-1793. Un protestant défenseur de la liberté religieuse*, introduction de Jean Baubérot, Genève, Labor et Fides, 1989.

¹²⁵ Rabaut Saint Etienne, *Triomphe de l'intolérance ou Anecdotes de la vie d'Ambroise Borély, mort à Londres, âgé de 103 ans, suivi de la Tolérance aux pieds du Trône*, Londres, 1779, p. 181.

oralement dans un sermon de 1776 sur « les avantages et la nécessité du culte public ».¹²⁶ Il continue certes de faire pression en coulisses sur Malesherbes et son entourage, notamment le baron de Breteuil pour obtenir un édit le plus libéral possible. Mais ce n'est qu'en 1788, après l'Edit de 1787, face auquel il a manifesté son mécontentement, qu'il publie une édition remaniée du *Vieux Cévenol* dans laquelle il expose l'impossibilité de se satisfaire du culte domestique et du culte public catholique.¹²⁷ Sans la liberté de culte, souligne-t-il, il n'y a ni tolérance solide, ni société stable, ni même humanité. Il reste convaincu que l'édit pour les « non catholiques » n'est pas une fin en soi mais une étape vers l'obtention de la liberté de conscience, de la liberté du culte et de l'accès aux fonctions publiques.¹²⁸

La Révolution lui fournira l'occasion de tenter de les faire figurer parmi les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme. C'est l'esprit du Désert qui inspire sa première grande intervention à l'Assemblée constituante le 23 août 1789. Il demande que le mot même de tolérance soit banni, « ce mot injuste qui ne nous présente que comme des citoyens dignes de pitié, comme coupables auxquels on pardonne, ceux que le hasard et souvent l'éducation ont amenés à penser d'une autre manière que vous ».¹²⁹ Il exige l'égalité des droits pour tous les hommes, même pour les non catholiques, et propose l'article suivant : « Tout homme est libre dans ses opinions, tout citoyen a le droit de proférer librement son culte et nul ne peut être inquiété à cause de sa religion (149) ». L'Assemblée ne consentira pas à le suivre jusqu'au bout. Si elle finit par reconnaître la liberté de conscience, elle rejette la liberté de culte. La sourde bataille que les protestants n'ont cessé de se mener entre eux sous l'Ancien Régime autour de la tolérance et à propos du maintien de la religion dominante ou

¹²⁶ Voir Céline Borello, *Du Désert au Royaume. Parole publique et écriture protestante (1685-1788). Edition critique du Vieux Cévenol et de sermons de Rabaut Saint Etienne*, Paris, Champion, 2013, p. 317-336.

¹²⁷ C'est cette édition que Céline Borello a choisi de publier, *Du Désert au Royaume, op. cit.*, mais il faut bien prendre en compte ses variations.

¹²⁸ André Dupont, *Rabaut Saint-Etienne, op. cit.*, p. 61.

¹²⁹ Collin de Plancy, *Oeuvres de Rabaut-Saint-Étienne: précédées d'une notice sur sa vie*, Paris, Laisné frère, 1826, t. 2, p. 143.

de la liberté du culte va en quelque sorte s'extérioriser tout au long de la Révolution, avec son cortège de contradictions, de tensions et de violences. Ironie de l'histoire, à son tour, c'est la religion catholique elle-même qui sera suspectée de former un Etat dans l'Etat alors que les protestants dissous comme corps ne seront pas inquiétés !

Constitutions jésuites : une Etat dans l'Etat ?

La peur de la puissance spirituelle se met à enfler dans la décennie 1760 qui voit se développer trois controverses portant sur le statut d'institutions ecclésiastiques perçues, elles aussi, comme « mixtes », dans la mesure où elles touchent à la politique. C'est ce qui relie les campagnes contre les constitutions de la Compagnie de Jésus, contre l'Assemblée du clergé de 1765 puis contre la vie monastique en général. Elles s'enchaînent et finissent par poser la question plus générale du rôle social de la religion, au même moment où le prosélytisme de la coterie holbachique commence à jouer en plein et où les œuvres qui en sortent se répandent comme une trainée de poudre.

Ce sont tout d'abord les ennemis héréditaires des jansénistes, les jésuites, qui font l'objet d'une campagne en règle dont le prétexte est l'examen approfondi de la compatibilité de leurs constitutions religieuses avec les bases de l'Etat.¹³⁰ Les magistrats du Parlement de Paris, guidés par l'avocat janséniste Louis Adrien Le Paige y voient ce qu'ils appellent le « despotisme légal »,¹³¹ c'est-à-dire un corps entièrement au service d'un projet politique de

¹³⁰ Pour les développements nous renvoyons à notre article, « Des comptes-rendus des constitutions jésuites à la Constitution civile du clergé », *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, PUR, Rennes, 2010, p. 401-429.

¹³¹ Par exemple, Louis Troyat d'Assigny, *Dénonciation faite à tous les évêques de l'église de France par le corps des pasteurs et des autres Ecclésiastiques du Second Ordre, zélés pour la Conservation du Dépôt de la Foi, et l'Honneur de l'Episcopat des Jésuites et de leur Doctrine*, s.l., 1726, p. 207-209, (réimpression en 1762), Bon-François Rivière dit Pelvert, *Dénonciation de la doctrine des ci-devant soi-disans Jésuites*, s.l., 1767, p. 21., Ripert de Monclar, *Plaidoyer de M. Ripert de Monclar dans l'affaire des soi-disans Jésuites*, 1763, p. 114 et d.m., *Compte rendu des constitution des jésuites*, 1763, p. 88

pouvoir. De religieuse qu'elle était, la Compagnie de Jésus est devenue à leurs yeux une puissance séculière formidablement dangereuse pour l'Etat. Ses constitutions sont incompatibles avec les lois fondamentales du royaume, c'est pourquoi, selon leur jugement, il convient de supprimer la Compagnie .

Ces juristes soumettent les constitutions des jésuites, c'est-à-dire des règles religieuses aux critères de leur discipline : le Droit. Ils entendent porter le « flambeau de la Loi dans les principes d'un Institut jusqu'ici mystérieux », les examiner par « les yeux de la Loi ; et la Loi (...) qui exerce son autorité sur les corps et les communautés, comme sur chaque citoyen ». ¹³² Certains d'entre eux comme Ripert de Monclar, procureur général du Roi au parlement de Provence, sont tellement fascinés qu'ils finissent même par louer le « Génie de cette législation » ¹³³.

Les jésuites ne sont pas restés sans réagir. Leur défense a consisté principalement à décortiquer méticuleusement les arguments de leurs adversaires. Si, proportionnellement, leur littérature ne représente qu'un petit tiers de l'ensemble de la polémique dirigée contre eux entre 1761 et 1765 environ, elle est, en revanche, d'une grande qualité. Si les magistrats dans leurs *Comptes rendus* accusent les jésuites de vouloir tout envahir, c'est parce qu'en réalité, ce sont eux qui nourrissent ce projet, sous-entend ainsi le mystérieux abbé Dazès ou (le jésuite qui se cache sous ce pseudonyme) dans *l'Esprit des magistrats philosophes*: « Aujourd'hui par une révolution subite mais non pas imprévue, les Magistrats ont tout envahi ; ils sont seuls, tous les ordres de l'État ; ils sont supérieurs à tous les ordres de l'Etat ; ils sont le

¹³² Jean-Gaspard-Benoit Charles, *Comptes des constitutions et de la doctrine de la société se disant de Jésus, rendus au Parlement de Normandie,...* les 16, 18, 19, 21, 22 et 23 janvier 1762, S. l., 1762, p. 104. Pierre-Jules Dudon de l'Estrade, *Compte rendu des Constitutions des Jésuites, par M. Pierre-Jules Dudon, avocat général du Roi au Parlement de Bordeaux, les 13 et 14 mai 1762, avec l'Arrêt rendu sur ledit Compte, Chambres assemblées, le 26 dudit mois*, s. l., 1762, p. 4.

¹³³ Ripert de Monclar, *Compte rendu des constitutions des Jésuites par M Jean-Pierre-François de Ripert de Monclar..* Procureur général du Roy au Parlement de Provence, s.l., 1762, p. 198.

peuple, la noblesse, le Clergé...». ¹³⁴ Les parlements se sont arrogé un pouvoir supérieur à celui du Pape et de l'Église. De leur propre autorité, ils empiètent en effet sur la juridiction ecclésiastique : « Il est à croire que le Saint Esprit préside à ses arrêts, surtout lorsque le Parlement décide quelque chose sur les matières ecclésiastiques ». ¹³⁵ Le perspicace jésuite a bien senti la concurrence instaurée par cette forme de religion de l'État que promeuvent les magistrats et la rivalité qu'elle constitue par rapport à celle de l'Église.

L'Assemblée du clergé ou la peur de la puissance spirituelle

La dynamique de l'antijésuitisme ne s'arrête pas avec la disparition physique des jésuites de France, elle va se transférer sur la puissance spirituelle en général et l'Assemblée du clergé de 1765 en particulier. ¹³⁶ C'est l'Église elle-même, sous la forme l'institution qui la lie à la monarchie qui se met à devenir un corps étranger dans l'État. L'avocat janséniste Le Paige est encore en première ligne pour dénoncer les *Actes* qui ont été publiés par l'Assemblée : « C'est un corps d'armée que la puissance ecclésiastique tend à se former au milieu de l'État, contre le souverain : ce sont ses propres sujets qu'elle lui veut enlever, pour n'être plus que comme des instruments passifs sous la main de l'évêque et comme des dévoués qui ne pourront se soustraire à son obéissance sans mériter la censure de l'Église.

¹³⁴ Abbé Dazès, *L'Esprit des magistrats philosophes ou Lettres ultramontaines d'un docteur de la Sapience à la Faculté de Droit de l'Université de Paris*, À Tivoli, Chez l'Auteur, 1765, p. 11. Nous n'avons pas réussi à identifier ce mystérieux jésuite qui défend la Compagnie dans plusieurs pamphlets. Voir d.m., *Compte-rendu au public des Comptes rendus aux divers parlements et autres cours supérieures, précédé d'une Réponse décisive aux imputations dont on a chargé les Jésuites, leur régime et leur institut*, Paris : les libraires associés, 1765, 2vol., *Compte rendu au public des comptes rendus au parlement ou extraits des assertions fausses et calomnieuses en tout genre*, Nanci : s. n, 1763, *Il est temps de parler, ou compte rendu au public des pièces legales de M. Ripert de Monclar et de tous les évènements arrivés en Provence, à l'occasion de l'affaire des Jésuites*, Anvers : Venderlec, 1763, 2 vol.

¹³⁵ Abbé Dazès, *L'esprit des magistrats philosophes: ou, Lettres ultramontaines, op. cit.*, I, p. xxijj.

Manifestement, l'auteur a puisé les citations dans un précédent pamphlet de 1754, *Lettres sur l'autorité du roi, du Conseil d'Etat et du Chancelier de France, et la dépendance des parlements à leur égard*, s.l., 1754, p. 43.

¹³⁶ Sur la controverse voir Dale Van Kley, "Church, State, and the Ideological Origins of the French Revolution: The Debate over the General Assembly of the Gallican Clergy in 1765", *The Journal of Modern History*, 51, 4, 1979, p. 629-666.

C'est un État indépendant qu'elle veut former dans le sein de l'État, contre l'État lui-même et pour résister à son souverain. »¹³⁷ Le seul fait d'avoir envoyé ces Actes aux évêques et aux assemblées provinciales afin de leur demander leurs adhésions est perçu comme la preuve de l'existence d'une « Ligue épiscopale (1) ». Plusieurs parlements intenteront du reste des procédures contre des distributeurs des *Actes*.¹³⁸

Pourtant, loin d'être une manifestation d'intransigeance ou « d'ultramontanisme », l'Assemblée du Clergé de 1765 a accordé une grande attention aux critiques qui lui ont été adressées notamment sur la discipline et l'observance régulière dans les cloîtres. Elle a même pris l'initiative d'y remédier par des réformes. Le rapporteur du bureau de juridiction-- la commission qui détermine les objets qui devaient être traités à l'Assemblée générale--est l'archevêque de Toulouse, Loménie de Brienne, un prélat typique des Lumières religieuses. Le vocabulaire des *Actes* est marqué, du reste, par l'esprit du siècle, il n'y est question que de: « bonheur des États », zèle de la Patrie », « citoyens ». ¹³⁹ Les évêques ont pris la peine de préciser que « c'est comme pasteurs et comme citoyens, comme évêques de l'Église de Dieu et comme membres d'un État » qu'ils entendent élever la voix (43). Ils préconisent une union réciproque des deux puissances qui ne puisse être un principe de sujétion par l'une ou l'autre, pour appuyer leur propos, ils se réfèrent à de nombreuses reprises à la doctrine gallicane définie par Bossuet : deux puissances émanées de Dieu, distinguées dans leurs fonctions, chacune indépendante de l'autre. ¹⁴⁰ Ils admettent que l'Église est dans l'État mais ils

¹³⁷ Louis-Adrien Le Paige, Observations sur les Actes de l'Assemblée du clergé de 1765 , (précédées d'un "Avertissement très important" de l'éditeur ,le P. Viou) , s.l.n.d., p. 123

¹³⁸ *Arrêt de la cour de parlement portant condamnation des actes d'adhésion aux actes de l'Assemblée du clergé de France tenue en 1765, intervenus en différents diocèses, défenses à toutes personnes de donner aucun effet auxdits actes d'adhésion ou en faire de nouveaux, injonction à tous ecclésiastiques de se conformer au canons et aux lois, notamment aux déclarations des 2 sept 1754 10 déc. 1756, 8 juillet 1766 et Joly de Fleury, 1479, fol 60-70.*

¹³⁹ *Les Actes de l'Assemblée générale du Clergé de France sur la Religion, Extrait du Procès-Verbal de ladite Assemblée, tenue à Paris, par permission du Roi, au Couvent des Grand-Augustins, en 1765, Paris, de l'imprimerie de Guillaume Desprez, imprimeur du Roi et du Clergé de France, 1765*

¹⁴⁰ *Les Actes de l'Assemblée générale du Clergé de France sur la Religion, op. cit., p. 10, 20, 22, 65. Voir également le commentaire de Mgr Le Franc de Pompignan, Oeuvres complètes de Jean-Georges Lefranc de Pompignan: augmentées, Migne, 1855, I, p. 1016 sqq.*

réaffirment que le pouvoir des clefs appartient aux ministres de l'Église. Dans un esprit de conciliation, ils cherchent à délimiter leur juridiction à propos des objets « mixtes », qu'il s'agisse des vœux de religion, des sacrements, de la discipline ecclésiastique, en s'appuyant notamment sur l'édit sur la juridiction ecclésiastique de 1695.

Mais aux yeux de leurs adversaires parlementaires, discuter les frontières juridictionnelles à propos des objets mixtes, c'est déjà empiéter sur la souveraineté du Roi : « C'est armer contre lui la juridiction extérieure qu'on tient de lui-même » selon la formule de Le Paige.¹⁴¹ Le piège gallican s'est refermé inexorablement sur l'Église. Plus elle reconnaît qu'elle est dans l'État, et plus les questions de délimitation de ses prérogatives juridictionnelles dans le domaine de la foi et de la discipline, la font apparaître comme une autorité indépendante, si ce n'est une puissance rivale lovée à l'intérieure de la Nation, en dépit de son renoncement à l'exercice d'un quelconque pouvoir coactif.

La clôture monastique en question

Suite directe des décisions de l'Assemblée du clergé de 1765, la Commission des réguliers, institution expressément mixte, composée de prélats et de membres du Conseil, est une création issue de l'entente du pouvoir royal avec les évêques, en particulier par Loménie de Brienne, rapporteur de la commission de juridiction.¹⁴² C'est la première fois que le pape est évincé des négociations, il faut le souligner. L'idée d'une commission pontificale est écartée, il n'a plus son mot à dire sur la discipline en France. C'est une commission royale qui prend en charge le problème, elle est autorisée à se faire remettre tous les statuts et règlements des divers instituts religieux. Son premier édit, le 3 mars 1768, recule l'âge

¹⁴¹ Le Paige, *Observations, op. cit.*, p. 37. Voir également le Réquisitoire de Le Blanc de Castillon, *Arrêt de la Cour du Parlement de Provence, du 30 octobre 1765*, Aix, chez la veuve de J. David et E. David, 1765, p. 80.

¹⁴² Voir Pierre Chevallier ; *Loménie de Brienne et l'ordre monastique (1766-1789)*, Paris, Vrin, 1960, 2 vol.

d'émission des vœux religieux. Dès sa création, elle suscite une vive polémique qui s'amplifie autour de la question de l'âge des vœux et plus généralement à propos de l'utilité sociale de la vie monastique.¹⁴³

Le baron d'Holbach n'aurait pas pu mieux rêver comme préparation à l'entrée de ses œuvres et de ses traductions sur le devant de la scène. Dans le dernier tiers du XVIIIe siècle, aucun autre philosophe n'a suscité autant de commentaires, de réponses et de réfutations si divers, sans doute parce que l'auteur du *Système de la nature* touche à une question paradigmatique qui a été préparée de longue main : la question de l'utilité sociale de la religion chrétienne. Elle a peu à peu germé au fil des controverses que nous avons traversées. Sans doute également faut-il aussi faire la part du talent de metteur en scène de d'Holbach. Il réorchestre avec habileté les griefs anticléricaux qui se sont accumulés dans la suite des querelles et la peur de la puissance spirituelle qui a fini par s'installer dans les années 1760.¹⁴⁴ L'impact de sa critique radicale du christianisme tient moins à la force intrinsèque de ses arguments qu'au terreau sur lequel elle tombe.

Dès 1789, l'idéal de clôture, les vœux de religions, seront fustigés comme des vestiges d'une sujétion barbare. Leur suppression figure en bonne place dans la litanie qui complète la déclaration des droits de l'homme et du citoyen dans la constitution de 1791.¹⁴⁵ Le renversement est complet, ce qui a constitué l'idéal de la vie parfaite sur terre, au moins depuis le IVe siècle, le don de soi à Dieu, et les moyens d'accéder à cet idéal, les trois vœux

¹⁴³ Voir Suzanne Lemaire, *La Commission des Réguliers*, Paris, Sirey, 1926, p.179-209 et le *Catalogue de l'histoire de France*, V, Paris, 1858, p. 462-464.

¹⁴⁴ Pour la démonstration, notre article précité, «D'Holbach et le paradigme de l'utilité sociale de la religion », p. 67-85. Nous soutenons, que les jansénistes du XVIIIe siècle ont très efficacement contribué à bloquer la voie des Lumières théologiques et religieuses en France. Voir nos articles, « L'entrée des Lumières à l'Index : le tournant de la double censure de l'Encyclopédie en 1759 », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, avril 2007, 42, p. 107-139 (<http://rde.revues.org/2363>) et « le complot des philosophes selon les jansénistes », *Censure et Critique*, sous la direction de Jean-Baptiste Amadiou et Laurence Macé, Garnier, à paraître.

¹⁴⁵ Voir nos articles « La critique gallicane et politique des vœux de religion », *Cahiers du centre de recherches historiques*, 24, 2000, p. 121-140, « Les vœux religieux au prisme des relations Eglise-Etat au siècle des Lumières », *Revue de droit canonique*, 64,2 à paraître.

marquant traditionnellement l'entrée dans les ordres, pauvreté, chasteté et obéissance, sont proscrits comme contraires aux droits des individus et à la politique de la liberté.

Mais l'idéal gallican de la concorde n'est pas mort pour autant. Il y aura un dernier essai de le mettre en œuvre : la constitution civile du clergé. Cette réforme administrative, véritable fusion organique entre l'Eglise et l'Etat est sans doute la tentative la plus complète et la plus radicale de réduire l'écart tant redouté entre les deux puissances. C'est sa dimension la plus profonde, au-delà de la nationalisation des biens du clergé. De nouveau, c'est la division qu'elle va provoquer, la recherche de l'unité sous la forme de la guerre intestine si lourde de conséquences entre les deux clergés : les jureurs et les réfractaires. Cette déchirure dramatique n'est pas suivie par hasard par l'épisode de la déchristianisation où l'on voit à l'œuvre toutes les peurs suscitées par la puissance spirituelle.

Et comme dans le jeu de l'oie, après quelques coups de dé, les cultes révolutionnaires, la première séparation, la reconstruction d'une Eglise constitutionnelle, retour à la case départ avec le concordat de 1801 et la réaffirmation des 4 articles. La boucle est bouclée mais le processus de la sécularisation et le gallicanisme ont franchi une nouvelle étape, accompagnée d'une tradition politique anticléricale désormais bien ancrée dans la dénonciation des dangers de « l'ultramontanisme ». Le moins que l'on puisse dire est que le processus de sécularisation ne se déroule pas sur un mode linéaire en France !¹⁴⁶

¹⁴⁶ Sur la divergence d'interprétation avec l'historien américain Dale Van Kley à propos des origines religieuses de la Révolution française, nous renvoyons à notre article, « Aux sources politiques et religieuses de la Révolution française: deux modèles en discussion », *Le Débat*, mai-août 2004, n° 130, p. 133-153.