THÈSE

En vue de l'obtention du

DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par l'Université Toulouse Capitole

École doctorale : **Droit et Science Politique**

Présentée et soutenue par

VIGNOLES Pierre-Henri

Le 9 janvier 2024

La tolérance face à la souveraineté dans les publications apologétiques de Jean Pey (1771 – 1793)

Discipline : Droit

Spécialité : Histoire du Droit et des Institutions

Unité de recherche : CTHDIP - Centre Toulousain d'Histoire du Droit et des Idées Politiques

Directeur de thèse : Mme Christine MENGÈS-LE PAPE, Professeure agrégée, Université Toulouse Capitole

JURY

Rapporteurs	M. François SAINT-BONNET, Professeur agrégé, Université Paris II Panthéon-ASSAS M. Emmanuel TAWIL, Maître de conférences HDR, Université Paris II Panthéon-ASSAS
Examinateurs	Mme Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, Professeure émérite, Université Paris-Saclay M. Cyrille DOUNOT, Professeur agrégé, Université Toulouse Capitole Mme Catherine MAIRE, Chargée de recherche, École des hautes études en sciences sociales M. Nicolas SILD, Professeur agrégé, Université Toulouse Capitole
Directeur(s) de thèse	Mme Christine MENGÈS-LE PAPE, Université Toulouse Capitole

Université Toulouse Capitole

École doctorale de Droit et Science Politique

La tolérance face à la souveraineté dans les publications apologétiques de Jean Pey (1771 – 1793)

Thèse en vue de l'obtention du doctorat en droit

Présentée et soutenue le 9 janvier 2024

Par Pierre-Henri VIGNOLES

Jury :

Mme Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, Professeure émérite, Université Paris-Saclay

M. Cyrille DOUNOT, Professeur agrégé, Université Toulouse Capitole

Mme Catherine MAIRE, Chargée de recherche, École des hautes études en sciences sociales

Mme Christine MENGÈS-LE PAPE, Université Toulouse Capitole (directrice de thèse)

M. François SAINT-BONNET, Professeur agrégé, Université Paris II Panthéon-ASSAS

M. Nicolas SILD, Professeur agrégé, Université Toulouse Capitole

M. Emmanuel TAWIL, Maître de conférences HDR, Université Paris II Panthéon-ASSAS

« L'université n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières de l'auteur. »

REMERCIEMENTS

Je remercie de manière sincère les personnes sans qui cette thèse n'aurait pas été possible. Je prie les personnes que je n'ai pu nommer directement, faute de faire de cette partie une trop longue liste, de ne pas m'en tenir rigueur et de bien vouloir croire à ma gratitude.

Mes premiers remerciements sont adressés à ma directrice de thèse, Madame le professeur Christine Mengès-Le Pape, pour sa disponibilité, ses conseils, ses relectures et sa grande bienveillance à mon égard.

Je tiens également à remercier respectueusement les membres du jury, Monsieur Emmanuel Tawil, maître de conférences HDR à l'Université Paris II Panthéon-ASSAS, Madame Catherine Maire, chargée de recherche à l'École des hautes études en sciences sociales, Monsieur François Saint-Bonnet, professeur agrégé à l'Université Paris II Panthéon-ASSAS, Madame Brigitte Basdevant-Gaudemet, professeur émérite de l'Université Paris-Saclay et Messieurs Nicolas Sild et Cyrille Dounot, professeurs agrégés à l'Université Toulouse Capitole pour avoir accepté de porter leur regard sur mon travail.

Un grand merci à l'ensemble de l'équipe enseignante du Centre Toulousain d'Histoire du Droit et des Idées Politiques (CTHDIP), pour m'avoir à la fois accueilli, permis de réaliser cette grande aventure et m'avoir donné, à plusieurs reprises, de précieux conseils.

Un merci particulier pour mes amis rencontrés à la faculté de droit : Jeremy, Alexandre, Marie, Nicolas, Thomas, Rachelle, Louise, Nolwenn, Thibaut, François, Agathe, Marine, Paul et tant d'autres. Par leurs relectures, leurs conseils et leurs soutiens, ils m'ont permis de tenir, dans les bons moments comme face à l'adversité. Il en est de même pour mes amis du dehors du milieu universitaire : Vivien, Bastien, Florian, Virgile, Estelle, Étienne, Luc Rémi et tant d'autres. Un merci particulier à Mélanie, pour son soutien indéfectible. Enfin, un ultime merci à ma famille, à ma mère Chantal, à mon père Jean-Henri, à Vincent qui est comme un autre père, à Louise et à Jules pour avoir été là.

SOMMAIRE

INTRODUCTION

PARTIE I : La notion de souveraineté selon Jean Pey : le rejet de la tolérance en faveur de l'ordre public

Titre I : La pensée systématique de Jean Pey : la souveraineté nécessaire aux deux puissances

Chapitre 1 : La notion de souveraineté : l'autorité nécessaire au maintien de l'ordre public

Chapitre 2 : Concurrence et complémentarité des autorités religieuses et civiles

Titre II : La tolérance : de la conception idéologique à la consécration juridique

Chapitre 1 : L'enjeu de la définition d'un concept polysémique et de son évolution

Chapitre 2 : La tolérance dans le monde juridique du XVIII^{e} siècle

PARTIE II : Tolérance et ordre public : Jean Pey et l'apologétique catholique face aux ennemis des deux puissances

Titre I : Les ennemis de la tolérance chrétienne : la conception apologétique au service de l'ordre public

Chapitre 1 : Lumières et ordre public : le philosophisme face aux deux puissances

Chapitre 2 : Religion et ordre public : le bouillonnement religieux de la fin du XVIII^{e} siècle

Titre II : De la rédaction à la réaction : Jean Pey et l'apologétique catholique à la fin de l'Ancien Régime

Chapitre 1 : Jean Pey et l'apologétique catholique à l'aube de la Révolution française : l'organisation du combat contre les ennemis des deux puissances

Chapitre 2 : La volonté de réhabiliter les deux puissances sous la Révolution française

CONCLUSION GÉNÉRALE

INTRODUCTION

> « O vous, qui sommeillant sur le trône, voyiez d'un œil tranquille, les outrages faits à J. C. et à son Église, vous ne saviez donc pas que l'hérésie et l'impiété, filles de l'orgueil, ennemies de toute subordination, étoient encore plus redoutables à vos empires, qu'à l'Église elle-même, qu'elles n'auroient jamais la puissance de détruire », Jean Pey, *Le philosophe chrétien*[1].

1. Présentation générale de l'œuvre apologétique. Les œuvres publiées de L'abbé Jean Pey, chanoine honoraire de Notre-Dame de Paris, font parties des incontournables de l'apologétique catholique du XVIII^e^ siècle. Pourtant, alors qu'au début du XIX^e^ siècle il laisse aux biographes une image de « savant », force est de constater qu'il tombe très vite dans l'oubli. Jean Pey, théologien et littérateur de la seconde partie du XVIII^e^ siècle, a consacré son existence à la défense de l'autorité des deux puissances. Il naît le 2 mars 1720 à Solliès-Pont[2], petite ville près de Toulon, de l'union de Joseph Pey et Élisabeth Delor[3]. Il grandit au sein de cette famille bourgeoise assez aisée[4], aux côtés de ses frères et sœurs, avant d'entreprendre des études à Toulon et à Aix. Il en ressort licencié en droit canon en 1744. La nature de son parcours à Toulon peut donner lieu à controverse. Les archives sont manquantes sur ce point et ne permettent pas de connaître de manière certaine le lieu de ses études. Si l'on raisonne en se fondant sur les formations théologiques, il n'a pu avoir accès qu'à deux choix : le séminaire jésuite ou le collège des oratoriens[5]. Or, compte tenu de la sensibilité des oratoriens aux idées jansénistes et du contenu des écrits de l'abbé Pey, l'hypothèse d'une « formation jésuite[6] » semble la plus raisonnable. Bien que Jean Pey ne l'ait jamais ouvertement affirmé[7], la plupart

---

[1] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu, dans ses attributs et dans les mystères de sa religion*, Louvain, Imprimerie de l'Université, 1793.
[2] « Notice sur l'abbé Pey, mort à Venise, en 1797 », in *L'Ami de la religion et du roi, journal ecclésiastique, politique, et littéraire*, Paris, chez Adrien le Clere, 1826, tome 48, p. 177 à 182.
[3] Magali LARIVE, *Le Chanoine Pey, apologiste (1720-1797)*, Mémoire de maîtrise, sous la direction de Jean-Pierre BARDET, 1999, p. 8.
[4] *Ibid.*, p. 8 à 9.
[5] *Ibid.*, p. 10.
[6] *Ibid*.
[7] Face à l'accusation des *Nouvelles ecclésiastiques* de tenir des propos « formidables […] aux Molinistes », qui le présentent toujours comme ex-jésuite, Jean Pey se contente de répondre à la question de fond, sans jamais démentir ou confirmer une affiliation à la Compagnie de Jésus. Jean Pey, *Observations sur la théologie de Lyon*, Liège, chez F. J. Desoer, 1787, p. 167 à 168.

des auteurs lui prêtent cette sympathie, de ses adversaires[8] jusqu'aux écrivains du XIX^e^ et du XX^e^ siècle[9]. Aussi, s'il n'est pas possible de connaître de manière certaine la formation jésuite de Jean Pey, un faisceau d'indices important permet d'envisager sérieusement cette hypothèse. Porté vers la prédication, l'abbé Pey doit renoncer à la chaire pour des raisons de « santé[10] ». Il reçoit alors la fonction de vicaire, d'abord à Ollioules puis à Toulon[11]. L'évêque de la ville, Louis Albert Joly de Choin, le considère méritant et décide de le nommer chanoine de sa cathédrale et vice-gérant de l'officialité. Dans les années 1754 et 1755, l'abbé Pey participe aux disputes qui opposent magistrats et clercs. Il prend la défense de l'Église, ce qui le fait remarquer, et lui permet de recevoir, en 1759, le titre d'official ; il succède ainsi à Louis Albert de Joly de Choin. Peu de temps après, un ouvrage anonyme[12] qui attaque les prétentions des magistrats lors des querelles du milieu du siècle est publié et attire l'attention des parlementaires qui souhaitent que l'anonymat soit levé. Le parlement d'Aix ordonne la publication des monitoires pour découvrir l'auteur du livre, mais l'abbé Pey refuse en sa qualité d'official de transcrire l'arrêt et préfère la démission plutôt que de se soumettre à la volonté des parlementaires[13]. Jean Pey rentre pour une période indéterminée à Solliès puis il décide de partir à Paris, où il est accueilli par l'archevêque Christophe de Beaumont qui le place comme chapelain chez les dames du Saint-Sacrement. Figure importante de l'apologétique catholique, proche de l'abbé Bergier[14], qui affiche une certaine proximité avec la Compagnie de Jésus, l'archevêque de Beaumont s'est illustré dans son combat contre le jansénisme particulièrement virulent durant les années 1740 et 1750, en particulier à travers la querelle des « billets de confession[15] ». Il s'oppose aussi à la philosophie et condamne l'*Émile* de Rousseau[16].

---

[8] *Les Nouvelles ecclésiastiques ou mémoires pour servir à l'histoire de la constitution Unigenitus*, Année 1783, Suite des Nouvelles ecclésiastiques du 5 décembre 1783, p. 194 « Exjésuite ».

[9] Jacques CRÉTINEAU-JOLY, *Histoire religieuse, politique, et littéraire de la Compagnie de Jésus*, Paris, Deuxième édition, Librairie religieuse MELLIER FRÈRES, 1846, tome 5, p. 399 : « L'abbé Pey, ancien Jésuite et chanoine de Paris ». Patrick CABANEL, Jean-Dominique DURAND (dir.), *Le grand exil des congrégations religieuses françaises 1901-1914*, Colloque international de Lyon Université Jean-Moulin-Lyon-III 12-13 juin 2003, Paris, Édition du CERF, 2005, p. 38 : « L'abbé Pey, ancien jésuite ».

[10] C'est une information que l'on retrouve dans la plupart des biographies du XIX^e^ siècle, sans qu'aucune ne mentionne précisément la maladie dont il a souffert. Voir, par exemple, Michel ANDRÉ, *Cours alphabétiques et méthodiques de droit canon dans ses rapports avec le droit civil ecclésiastique*, Paris, 3^e^ éd., Librairie catholique de F. Boullotte, 1860, tome 6, p. 469.

[11] *L'Ami de la religion et du roi, op. cit.*, p. 177.

[12] Les sources ne sont pas claires quant au texte incriminé. *L'ami de la religion et du roi, op. cit.*, p. 177 : « On ne sait point précisément quel étoit cet écrit ; peut-être étoit-ce *Lettre d'un chevalier de Malte*, ou la *Lettre d'un cosmopolite* dénoncé par M. de Monclar, le 27 mars 1765, et sur lesquelles il fut ordonné d'informer ».

[13] Michel ANDRÉ, *Cours alphabétiques et méthodiques de droit canon*, *op. cit.*, p. 469.

[14] Didier MASSEAU, *Les ennemis des philosophes : l'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris, Albin Michel, 2000, p. 166.

[15] Catherine MAIRE, *Les convulsionnaires de Saint-Médard. Miracles, convulsions et prophéties à Paris au XVIII^e^ siècle*, Paris, Gallimard / Julliard, coll. Archives, 1985, p. 399 et s.

[16] Didier MASSEAU, *Les ennemis des philosophes*, *op. cit.*, p. 163.

En 1771, l'archevêque gratifie Jean Pey d'une charge plus importante : le canonicat de la métropole. Il est possible que cette gratification lui ait été donnée en récompense de son engagement dans au sein du milieu apologétique, en particulier avec la publication de l'ouvrage *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*[17] dans lequel il combat la pensée des philosophes. Ce livre marque le début de l'engagement de Jean Pey dans la lutte apologétique littéraire. Il publie neuf ans après *Le philosophe catéchiste*[18] dans lequel il continue de démontrer l'erreur des philosophes et prêche en faveur de la religion catholique avec « la force d'une dialectique pressante et lumineuse[19] ». Cet effort n'a pas été vain, car le chanoine est remarqué par l'Assemblée du Clergé qui l'« encouragea à travailler pour la défense de la religion[20] », à côté d'autres apologistes tels que Bergier, Gérard, Guénée, Duvoisin, Martin et Floris, auteurs qu'il côtoie régulièrement[21]. Durant l'Assemblée du Clergé de 1780, l'archevêque Dulau[22] dresse un rapport extrêmement favorable des œuvres de Jean Pey, en particulier de son ouvrage *Le philosophe catéchiste*[23]. Le chanoine se voit attribuer la somme de 1000 francs deux ans plus tard, en récompense de son livre intitulé *De l'autorité des deux puissances*[24]. Il s'agit de son ouvrage majeur, publié de manière anonyme, son œuvre la plus volumineuse et la plus complète, qui contient toute l'essence de sa doctrine et qui se subdivise en quatre parties : de la souveraineté en général, de la puissance temporelle, de la puissance spirituelle et de l'analogie des deux puissances[25]. *De l'autorité des deux puissances* expose les sources de la souveraineté qui fondent l'autorité du « Trône et de l'Autel » et rappelle leur nécessaire entraide, en particulier face aux philosophes et aux courants religieux déviants du catholicisme. L'expression d'alliance « du Trône et d'Autel », bien que généralement attaché

[17] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, Paris, chez Humblot, 2 volumes, 1771.
[18] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste ou Entretiens sur la religion, entre le comte de *** et le chevalier de ****, Paris, chez Humblot et Volland, 1779.
[19] Dominique DE LA ROCHEFOUCAULD, *Procès-verbal de l'Assemblée générale du clergé, de l'année M. DCC. LXXX*, De l'imprimerie de Guillaume Desprez, 1782, p. 1007.
[20] *L'Ami de la religion*, *op. cit*., p. 178.
[21] Jean-Marie DU LAU D'ALLEMANS, *Procès-verbal de l'Assemblée générale du Clergé de France, De l'année 1775*, Paris, chez Guillaume Desprez, 1777, p. 873 à 874. Dans ce document, le procès-verbal les décrit comme faisant partie d'une « société ».
[22] Les biographies de Jean Pey font toutes mention d'un « M. Dulau », archevêque d'Arles. Il semble qu'il s'agisse de Jean-Marie du Lau d'Allemans, archevêque d'Arles du 1er octobre 1775 au 12 juillet 1790.
[23] Dominique DE LA ROCHEFOUCAULD, *Procès-verbal de l'Assemblée générale du clergé, de l'année M. DCC. LXXX*, *op. cit*., p. 1007.
[24] Thomas-Pierre-Antoine DE BOISGELIN DE KERDU, *Procès-verbal de l'Assemblée générale extraordinaire du clergé de France, tenue à Paris, au couvent des Grands-Augustins, en l'année mil sept cent quatre-vingt-deux*, Paris, chez Guillaume Desprez, 1783, p. 301. L'ouvrage récompensé est de Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, Strasbourg, 3 volumes, 1780. L'ouvrage connaîtra une seconde édition, plus complète, en 1788, ainsi qu'une réédition « augmentée » en 1791.
[25] Présentation du plan général in *Ibid*, p. xxiv à lxxxv.

au premier XIX^e^ siècle[26], est omniprésente dans les ouvrages de l'abbé Pey, et particulièrement dans l'*Autorité des deux puissances*[27]. Ouvrage apprécié par l'Assemblée du Clergé, mais condamné par ses adversaires jansénistes ainsi que par certains parlementaires, le livre de l'abbé Pey s'attire à plusieurs reprises la colère des *Nouvelles ecclésiastiques*[28] qui qualifient alors le chanoine d'« ultramontain » ou encore de « moliniste ». L'abbé Migne prête volontiers au travail de Jean Pey le qualificatif de « très précieux[29] » et rappelle que l'imprimé fut apprécié par l'apologétique catholique[30]. Il ajoute néanmoins que l'ouvrage perd en qualité à cause d'une trop grande présence de « gallicanisme[31] ». Il est vrai que Jean Pey présente une doctrine favorable aux gallicans, se référant abondamment à Bossuet, et cela malgré l'accusation d'ultramontanisme due à ses propositions qui présentent l'autorité pontificale comme monarchie de l'ordre spirituel. Toutefois, sur ce point, la pensée de Jean Pey n'est pas figée, elle connaît une évolution. Dès la rédaction de son livre *De l'autorité des deux puissances*, l'abbé Pey rappelle ce que devrait être, selon lui, le gallicanisme et esquisse une critique tacite des dérives du courant au XVIII^e^ siècle. À partir de la période révolutionnaire en France, ses propos deviennent plus durs envers les gallicans, jusqu'à ce qu'il rédige, à la fin de sa vie, une *Addition au Traité des deux puissances*[32]. Les biographes du XIX^e^ siècle s'accordent à dire que l'ouvrage contient quelques aménagements dans les réflexions de l'abbé, en particulier à propos du courant gallican envers lequel il se fait plus « critique »[33]. *De l'autorité des deux puissances* est, pour autant, un ouvrage marquant du XVIII^e^ siècle, traduit et publié en Italie[34] et en Espagne[35].

---

[26] Isabelle BRANCOURT, « D'Aguesseau à l'heure de "l'alliance du Trône et de l'Autel" », in Isabelle BRANCOURT, Pascal PLAS (dir.), *Henri François d'Aguesseau. Magistrat, chancelier et législateur*, Paris, Mare et Martin, coll. Grands personnages, 2022, p. 47.

[27] Expression employée régulièrement par l'auteur ; à titre d'exemple, Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, Strasbourg, 1781, tome I, p. j.

[28] *Les Nouvelles ecclésiastiques*, *op. cit*., p. 194 à 200. *Ibid*, 26 juin 1783, p. 104. *Ibid*, Année 1784, *Suite des Nouvelles ecclésiastiques*, 11 juin 1784, p. 93 à 100.

[29] Jacques-Paul MIGNE, *Première Encyclopédie théologique, ou première série de dictionnaires sur toutes les parties de la science religieuse*, Paris, Ateliers catholiques, 1862, tome X, p. 1254.

[30] *Ibid*.

[31] *Ibid*.

[32] Magali Larive écrit que l'ouvrage serait conservé dans l'archevêché de Fermo, en Italie, pourtant nos investigations ne nous ont pas permis de mettre à jour ces ouvrages, dont nous ne connaissons, à ce jour, aucune copie consultable. Magali LARIVE, *Le Chanoine Pey*, *op. cit*., p. 108.

[33] Jacques-Paul MIGNE, *Première Encyclopédie théologique*, *op. cit*., p. 1254. N'ayant pu consulter l'ouvrage, introuvable à ce jour, il convient de parler avec précaution de son contenu supposé.

[34] Cesare BRANCADORO, *L'autorità delle due podestà*, Fuligno, 6 vol., 1788 – 1789.

[35] *Compendio de la obra intitulade La autoridad de los dos potestades, sacado de la que escribio en francés el Señor Abate Pey, Canónigo de N. S. de Paris, Lo da á luz un Amigo del órden et del bien público*, Bayonne, 2 vol., 1822.

Jean Pey rédige, jusqu'à la Révolution, cinq autres ouvrages. La *Lettre pastorale*[36], une traduction de l'allemand ayant pour but de défendre la foi catholique contre les dogmes protestants. Le chanoine précise qu'il rend compte d'un abrégé de l'ouvrage original, après avoir coupé plusieurs morceaux qui ne présentaient pas d'intérêt pour le lecteur français, l'obligeant ainsi à « resserrer[37] ». *La tolérance chrétienne*[38] qui s'attaque directement au principe de tolérance et à ses limites. *Le sage dans la solitude*[39], traduction de Jean Pey, où il s'est permis de corriger et modifier certains passages, dans lesquels il rappelle la nécessité de l'obéissance à Dieu et la vanité des systèmes de « raison », critique évidente des Lumières. Le chanoine publie *Observations sur la théologie de Lyon*[40], où il s'attaque à la *Théologie de Lyon*[41], dont il dénonce les relents jansénistes. À la veille de la Révolution, la *Loi de Nature*[42] remobilise l'idée de la nécessité d'un culte public et d'une lutte contre les passions, en particulier celles vantées par les philosophes.

Il considère la souveraineté comme essentielle au maintien de la société, civile comme ecclésiastique. Dans ce paradigme, le principe de tolérance qui se développe depuis le début du siècle dont il est contemporain est, selon lui, un moyen de substituer aux pouvoirs publics leur autorité légitime par la promotion, de manière déguisée, de la liberté et de l'esprit d'indépendance.

2. La réaction apologétique aux mouvances intellectuelles du XVIII^e^ siècle. Le contexte du XVIII^e^ siècle est souvent présenté comme un moment de triomphe de la pensée des Lumières et un temps où la pensée apologétique reste très en retrait et incapable de s'adapter. Cependant, les études récentes ont prouvé qu'il n'en était rien et que, si les apologistes peinent à trouver un

[36] Jean PEY, *Lettre pastorale de S. A. R. Monseigneur l'archevêque électeur de Trèves, évêque d'Ausbourg, Prince d'Euwangen, à son église d'Ausbourg*, Paris, Laporte, 1782.
[37] *Ibid*, p. ix à x.
[38] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, ou Lettres d'un patriote au soi-disant curé sur Son Dialogue au sujet des Protestants*, Fribourg, chez les libraires associés, 1784. L'ouvrage auquel répond Jean Pey est celui de Louis GUIDI, *Dialogue entre un évêque et un curé, sur les Mariages des Protestants*, 1775. L'absence de lieu ou d'éditeur laisse penser à une publication non approuvée par le législateur. Le lien entre l'ouvrage de Jean Pey et celui de Guidi est confirmé in Geoffrey ADAMS, *The Hugenots and the French Opinion. 1685 – 1787. The enlightenment Debate on Tolerance*, Toronto, Wilfrid Laurier University Press, 1991, p. 248.
[39] Jean PEY, *Le sage dans la solitude. Imité en partie, de l'Ouvrage d'Young, qui porte le même titre*, Paris, chez Guillot, 1787.
[40] Jean PEY, *Observations sur la Théologie de Lyon*, Liège, chez F. J. Desoer, 1787. Il semble qu'il s'agisse d'une seconde édition, une précédente a existé en 1785 sans lieu d'édition dans laquelle il est possible de retrouver les mêmes développements avec les mêmes formules que dans l'édition de 1787 ; Jean PEY, *Observations sur la Théologie de Lyon*, 1785.
[41] Joseph VALLA, *Institutiones theologicæ*, Lyon, 1784.
[42] Jean PEY, *La Loi de Nature, développée et perfectionnée par la Loi Évangélique*, Montauban, chez Charles Crosilhes, 1789.

moyen efficace de lutter contre ces courants « novateurs », ils réagissent de manière importante, en particulier à travers une « production immense, continue et obstinée » d'ouvrages[43]. Il serait également réducteur de limiter l'importance de l'apologétique catholique au seul combat contre ce que le chanoine Pey qualifie de « liberté imaginaire[44] » des Lumières. Le chanoine Pey consacre une grande partie de ces écrits à la dénonciation du « système » des philosophes, non dans l'optique d'une querelle ciblée contre la philosophie en elle-même, mais dans le cadre d'un combat plus large contre l'« incrédulité ». Jean Pey, comme une partie de l'apologétique catholique, s'engage alors dans une dénonciation générale. Il voit dans l'appel à la tolérance des protestants une revendication de liberté dont les Lumières s'inspirent, en particulier d'auteurs comme Pierre Bayle pour qui « la tolérance ne se fonde plus sur des critères objectifs, mais sur la position du sujet ; elle renvoie non à des dogmes révélés, mais aux droits de la conscience[45] ». Il constate l'avènement de principes déviants du catholicisme : fébronianisme[46], richerisme[47], ou encore mélanchtonisme[48]. Pour Jean Pey, il y a une continuité évidente entre ces courants et l'incrédulité. Il écrit, par exemple, à propos de Richer : « Les Richéristes n'ont fait que copier les hérétiques[49] ». Ces mouvances réussissent à se développer et gagner en puissance en cette fin d'Ancien Régime. L'abbé Pey dénonce encore une trop grande complaisance envers le jansénisme ; il reproche aux disciples de Jansénius leur hérésie et leur appel à la tolérance – bien que le principe de « tolérance » ne fasse pas unanimité au sein du parti[50]. Il se réfère à l'*Augustinus*[51] et à la condamnation de l'ouvrage par la bulle *Cum occasione* du pape Innocent X qui « foudroie[52] » la doctrine janséniste. Le chanoine se méfie particulièrement de ce mouvement auquel il prête des accointances avec les parlementaires ce qui fait passer le jansénisme d'un mouvement d'opposition à un véritable « parti

[43] Didier MASSEAU, *Les ennemis des philosophes*, *op. cit.*, p. 210.
[44] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*, *op. cit*., p. iv.
[45] Barbara de NEGRONI, *Intolérances. Catholiques et protestants en France, 1560 – 1787*, Paris, Hachette, 1996, p. 140.
[46] Johann Nikolaus VON HONTHEIM, dit Justinus Febronius, *Justini Febronii Juris consulti de Statu Ecclesiæ et legitima potestate Romani Pontificis Liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione christianos compositus*, Bullioni apud Guillelmum Evrard, 1763.
[47] Edmond RICHER, *De la puissance ecclésiastique et politique*, Paris, 1612.
[48] Ce courant, comme celui de Richer, n'est pas nouveau, mais le XVIII[e] siècle connaît un afflux de référence à la doctrine de Mélanchton. Quant au terme « mélanchtonisme », nous l'empruntons à Jacques GAULTIER, *Table chronographique de l'estat du christianisme depuis la naissance de Jésus-Christ iusques à l'année 1672*, Lyon, chez Laurent Arnaud et Pierre Borde, 1673.
[49] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, Strasbourg, 1781, tome II, p. 85.
[50] Catherine MAIRE, *L'Église dans l'État. Politique et religion dans la France des Lumières*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des histoires, p. 301.
[51] Jean PEY, *Observations sur la Théologie de Lyon*, *op. cit.*, p. 128.
[52] Le terme est emprunté au jésuite Moïse Dubourg et au titre de son ouvrage ; in Moïse DUBOURG, *Le Jansénisme foudroié par la bulle du pape Innocent X, et l'histoire du jansénisme, contenant sa conception, sa naissance, son accroissement, et son agonie, le tout divisé en deux parties*, Bordeaux, I. Mongiron Millanges, 1658.

d'opposition[53] » du fait de son emprise sur le monde juridique. Son conflit avec les jansénistes trouve une partie de sa source dans l'« antijésuitisme synthétique[54] » du XVIII[e] siècle. Ils assimilent les jésuites à une « conspiration[55] » ultramontaine qui aurait des « visées subversives à l'égard de l'autorité royale[56] ». Cette « infériorité de l'État[57] » conduirait à une domination de la puissance spirituelle sur la puissance temporelle. L'importance du jansénisme et le conflit sont nourris par la suppression de la Compagnie de Jésus en France qui entraîne un exil et une « répression[58] » d'une partie des jésuites et de leurs partisans ; évènement que Jean Pey passe sous silence. Le chanoine se contente de rappeler que les disciples de Jansénius ont tout fait pour « crucifier tous les Molinistes[59] ». Pour lui, la tolérance à laquelle appellent les jansénistes n'est pas fondée : leur foi a été légitimement condamnée par Rome, ils ne veulent que miner la puissance ecclésiastique[60]. Son combat est donc à la fois lié à celui de l'apologétique catholique et au contexte de la survivance jésuite en France. L'abbé Pey met aussi le clergé de l'« Église nationale[61] » en garde : il faut rester dans les bornes respectueuses des deux puissances et ne pas abuser des libertés gallicanes. Il insiste en particulier sur l'abus qui pourrait être fait du titre de « protecteur de l'Église » : l'abbé Pey rappelle la logique d'ingérence dans le lien entre le Trône et l'Autel et que le titre du roi ne doit pas être utilisé afin de « dominer sur l'Église[62] ». Sa dénonciation est contextuelle et condamne l'utilisation excessive de la procédure d'appel comme d'abus, liée à un jansénisme et un gallicanisme parlementaire[63], qu'il suspecte de

[53] Jean-Louis QUANTIN, « Jansénisme », in Pierre Antoine FABRE, Benoist PIERRE (dir.), *Les jésuites. Histoire et dictionnaire*, *op. cit*., p. 771.
[54] Synthétique en ce sens qu'il est la synthèse de plusieurs courants opposés aux jésuites ; Pierre Antoine FABRE, « Antijésuitismes », in Pierre Antoine FABRE, Benoist PIERRE (dir.), *Les jésuites. Histoire et dictionnaire*, Paris, Bouquins éditions, 2022, édition numérique, p. 452.
[55] Catherine MAIRE, *L'Église dans l'État. Politique et religion dans la France des Lumières*, *op. cit.*, p. 214.
[56] Catherine MAIRE, « Quelques mots piégés en histoire religieuse moderne : jansénisme, jésuitisme, gallicanisme, ultramontanisme », in *Annales de l'Est*, Association d'historiens de l'Est, 2007, p. 13 à 43.
[57] Nadia FAHMY-EID, « Ultramontanisme, idéologie et classes sociales », in *Revue d'histoire de l'Amérique française*, volume 29, n°1, 1975, p. 52.
[58] Pierre Antoine FABRE, Benoist PIERRE (dir.), *Les jésuites. Histoire et dictionnaire*, *op. cit*., p. 169.
[59] Jean PEY, *Observations sur la Théologie de Lyon*, *op. cit.*, p. 199.
[60] *Ibid*., p. 129 : « À quel titre, je vous prie, vous qui invoquez la tolérance pour soutenir l'orthodoxie d'un livre que l'universalité de l'Église à condamné, vous arrogez-vous le droit exclusif à l'infaillibilité, pour proscrire une opinion sur laquelle l'Église n'a rien prononcé, et dévouer à l'anathème quiconque la moindre prédilection pour elle ? ».
[61] Voir Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, « Des *Églises nationales* aux temps modernes ? », in *L'année canonique*, vol. LI, n°1, 2009, p. 69 à 92.
[62] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. xxiij.
[63] Nicolas SILD, *Le gallicanisme et la construction de l'État (1563 – 1906)*, Clermont-Ferrand, Institut universitaire Varenne, coll. Collection des Thèses (Fondation Varenne), 2016, p. 13 et s.

vouloir « soumettre la Religion »[64]. Le chanoine rejoint la partie la plus « intransigeante[65] » de l'apologétique catholique. La pluralité des ennemis contre qui l'apologétique consacre ses ouvrages lui vaut de s'attirer rapidement la colère des apologistes jansénistes – et dans une certaine mesure des parlementaires – qui lui reprochent de « détourner » son attention de la philosophie pour « diriger contre eux ses coupes les plus assurés[66] ».

Le combat de l'incrédulité, au-delà d'une question de la défense de la foi catholique, s'inscrit dans une logique de soutien au système de l'Ancien Régime. L'abbé Pey lie les puissances spirituelle et temporelle, et voit dans les appels à la tolérance et à la liberté portée par ses différents adversaires une « une égale haine contre les rois et contre les prêtres, parce que la religion et les loix mettent un frein à leur licence[67] ». La tolérance est un des marqueurs du changement que condamne Jean Pey. La définition originale du mot s'inscrit dans un sens de souffrance : souffrir ce que l'on ne devrait accepter. Toutefois, le mot change de sens chez les adversaires de l'apologétique au XVIII^e^ siècle. Désormais, elle inclut un certain nombre de traits : « Ne pas faire ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît, la vérité est subjective et par conséquent nul n'a le droit de donner sa raison pour règle, toute religion n'est qu'une opinion parmi les autres, et l'État ne doit jamais intervenir dans les affaires qui regardent le Salut éternel[68] ». Il s'agit en réalité d'une définition *a contrario*, qui n'est pas déterminée par elle-même, mais par opposition au « fanatisme », le zèle de ceux qui cherchent à imposer leur opinion aux autres[69]. Ce positionnement marque une confrontation idéologique : la tolérance pour lutter contre les zélateurs, les intolérants. Le mot rompt avec la vieille définition de *tolerare* et devient une notion « positive[70] », en ce sens qu'elle n'est désormais plus pensée comme une interdiction, mais bien comme une possibilité active. Cette évolution est remarquée et dénoncée par l'abbé Pey pour qui il s'agit d'un moyen utilisé par les incrédules pour

[64] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome II, p. 365 : « Nous avons vu que d'autres en attribuant à la jurisdiction séculière, tout ce qui intéresse l'ordre civil, soumettoient encore par un nouveau détour, toute la Religion aux tribunaux des magistrats ».
[65] Voir l'expression de Catherine MAIRE, *L'Église dans l'État. Politique et religion dans la France des Lumières*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des histoires, p. 448.
[66] Paul de CROUSAZ-CRÉTAT, *L'Église et l'État ou les deux puissances au XVIIIe siècle (1715 – 1789)*, Paris, Victor Retaux et fils, 1893, p. 276.
[67] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*, *op. cit.*, p. iv.
[68] Jean de VIGUERIE, *Histoire et dictionnaire du temps des Lumières,* Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 1995, p. 1405 à 1406.
[69] *Ibid*, p. 1406.
[70] Il nous paraît opportun de préciser ce que nous entendons par l'idée de notion dite « positive ». Aussi, les termes « positifs » et « négatifs » doivent-ils s'entendre dans un sens participatif. Dans ce cadre, la tolérance négative consiste à souffrir la différence là où la tolérance positive consiste, non à ne pas agir contre cette différence, mais à promouvoir son acceptation. Cette dernière s'éloigne donc de l'acception première du mot.

détourner les lecteurs de la vérité et amener à la destruction du Trône et de l'Autel[71]. La liberté ne saurait amener l'harmonie ; seule la « subordination » des citoyens peut concourir au « bien commun[72] ». Il lie tolérance et esprit d'indépendance qu'il oppose à la souveraineté et la subordination nécessaire des sujets et fidèles au détenteur de l'autorité légitime.

En ce sens, aussi bien le « philosophisme[73] » qui erre « en poursuivant les plaisirs qui séduisent le cœur[74] », en prétendant « qu'on ne sauroit cesser d'être raisonnable sans cesser d'être chrétien[75] », que le « poison » des jansénistes qui tentent d'« insinuer les principes les plus destructifs de l'autorité ecclésiastique[76] » représentent un danger pour la société et le maintien des deux puissances. Cette vision d'une opposition grandissante qui doit finir par saper, si elle n'est pas arrêtée, les fondements de l'État et de l'Église n'est pourtant pas encore tout à fait acquise. L'utilisation de la pensée des Lumières par les révolutionnaires a pu permettre à une partie de l'historiographie de voir, en plus des circonstances diverses, un lien évident entre philosophie et fin de l'Ancien Régime[77]. Cette chute qui est parfois présentée dès les années 1790 comme « inéluctable[78] » peut donner l'impression d'un aspect vain au travail de l'abbé Pey. Pour autant, peut-on réduire l'œuvre apologétique de Jean Pey et dans une plus large mesure de l'apologétique catholique à « de frêles épigones, de pâles imitateurs de la griffe des maîtres, des Bossuet à tant la ligne, des Moreau, des Jean Pey, de blêmes copies dans invention

[71] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome II, p. 116 : « L'erreur reproduite sous mille faces différentes, cause par-tout d'affreux ravages dans l'Église, tantôt en se cachant sous les apparences de la charité et de la tolérance, pour séduire ; tantôt en attaquant à force ouverte pour intimider. Ici c'est l'hérésie qui déploie tous ses artifices pour corrompre la foi, qui souffle de tous côtés l'esprit d'indépendance pour exciter à la révolte, qui s'efforce de renverser l'autel et d'ébranler le trône, afin d'établir son empire sur leur ruine ».

[72] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 10. Il est à noter que le chanoine emploie régulièrement le terme « bien commun », terme qui renvoie à la nécessité pour le pouvoir de garantir le bien de la communauté ; voir sur la question du « bien commun » Cyrille DOUNOT, « Le bien commun dans la législation royale (XIIIe-XVIIIe siècle) », in *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, n° 472, tome CXVIII-4, 2017, p. 99 à 114.

[73] Entrée « Philosopherie/philosophisme », in Jean François FÉRAUD, *Dictionnaire critique de la langue française*, Marseille, chez Jean Mossy, 1788, tome III, p. 154 : « Mots nouveaux, et qui commencent à s'accréditer. L'indignation, qu'ont excitée dans les bons esprits les horribles écarts de certains faux Philosophes modernes, a fait inventer ces mots assez singuliers. Ils ne sont bons que dans le st. critiq. et moqueur, ou polémique et mordant ». Entrée « Philosophisme », in Timothée DE LIVOY, *Dictionnaire de synonymes françois*, Paris, chez Nyon, 1788, p. 490 : « Affectation de Philosophie, athéisme, déisme, fausse Philosophie, incrédulité, libertinage d'esprit ». Voir François MASAI, « Les controverses sur la philosophie chrétienne. Remarques historiques et critiques », in *Logique et Analyse*, Nouvelle série, vol. 6, n°21/24, La théorie de l'argumentation : perspectives et applications, 1963, p. 527 à 528 ; Alain SANDIER, « Les catéchismes au temps des " philosophes" », in *Dix-huitième siècle*, vol. 39, n°1, 2007, p. 323.

[74] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne, prouvée à un déiste*, *op. cit.*, tome I, p. 33.

[75] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*, *op. cit.*, p. 1 à 2.

[76] Jean PEY, *Observations sur la Théologie de Lyon*, *op. cit.*, p. 106.

[77] Ayşe YUVA, *Transformer le monde ? L'efficace de la philosophie en temps de révolution. France-Allemagne, 1794-1815*, Paris, éditions de la Maison des sciences de l'homme, coll. Bibliothèque allemande, 2016, p. 31 à 68.

[78] Pour reprendre l'expression de l'ouvrage ANONYME, *Les grands hommes du jour*, 1791, tome III, p. 61.

qui ne pouvaient convaincre un siècle exercé à la critique et endurci à la témérité du génie[79] » ? Deux éléments permettent de nuancer une affirmation aussi catégorique.

Le premier est contextuel. Lorsqu'écrit Jean Pey, il n'y a pas encore – du moins jusqu'en 1789 – de fatalité condamnant inéluctablement l'Ancien Régime. Au contraire, la monarchie reste assez sourde à l'appel à la tolérance et à l'idée d'une « sécularisation du pouvoir politique » impliquant une « mise à distance des religions[80] ». Une ouverture n'est partiellement accordée par l'État qu'en 1787, avec l'édit de Versailles, mais qui reste sur une approche d'une tolérance comme exception, au point que la dénomination de tolérance est parfois présentée comme « abusive[81] », en ce sens qu'elle ne consacre pas de tolérance sur la matière religieuse, mais permet de consacrer une forme de tolérance factuelle[82]. Bien que la « critique universelle[83] » gagne une partie des élites de la société et des ministres qui composent le gouvernement monarchique, la doctrine classique de l'Ancien Régime reste « imperméable aux théories sécularisatrices[84] ». L'État – et c'est ce qui explique toute la difficulté à répondre à la fois aux critiques et aux appels à la tolérance des protestants – continue d'affirmer l'« union du trône et de l'autel » comme « nécessaire et indissoluble[85] ». Ainsi, lorsque Jean Pey entend soutenir l'alliance des deux puissances, il est bien en rupture avec les mouvements de pensées qui se développent au XVIII[e] siècle, mais il se positionne en accord avec la doctrine absolutiste et la vision officielle de l'État.

Le second élément tient à la qualité et la productivité des apologètes. L'apologétique chrétienne est assez prolifique durant le XVIII[e] siècle, et la part d'auteurs catholiques est très importante et avoisine les 72% en son sein[86]. Les écrits de ses auteurs, loin de se cantonner à la reproduction des arguments et objets évoqués par les écrivains du Grand Siècle, s'adaptent et cherchent à répondre aux questions soulevées durant les derniers temps de l'Ancien Régime, ce qui « n'implique donc pas une fermeture de principe aux nouvelles problématiques[87] ». Au

[79] Guy CHAUSSIGNAN-NOGARET, *Le citoyen des Lumières*, Bruxelles, Complexe, coll. Historiques, 1994, p. 211.
[80] Nicolas SILD, « La construction de l'État, processus de sécularisation », in *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 2[e] semestre 2019, n°50, Le cœur politique à la Renaissance, p. 198.
[81] Claude LAURIOL, « L'Édit de 1787 », *in Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903-2015)*, vol. 134, 1988, p. 132.
[82] *Ibid*. : « On ne peut sans abus le désigner sous l'appellation pourtant usuelle d' " Edit de tolérance ", sauf à considérer qu'il portait en sa logique l'instauration d'une tolérance, non de droit, mais de fait ».
[83] Paul HAZARD, *La pensée européenne au XVIII[e] siècle. De Montesquieu à Lessing*, Paris, Arthème Fayard, 1963.
[84] Nicolas SILD, « La construction de l'État, processus de sécularisation », *op. cit*., p. 201.
[85] *Ibid*., p. 204.
[86] Philippe MARTIN, « Apologétique catholique », in Didier MASSEAU (dir.), *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes : (France, 1715-1815)*, Paris, Honoré Champion éditeur, 2017, tome I, p. 98.
[87] Didier MASSEAU, *Les ennemis des philosophes, op. cit.*, p. 211.

contraire, le langage des philosophes finit par s'insinuer dans les sphères mêmes de leurs adversaires, de sorte que l'apologétique catholique se résigne elle aussi à utiliser un vocabulaire proche[88]. L'idée de « raison » occupe une place forte au sein de ce mouvement, qui tente de se réapproprier le mot pour l'utiliser contre leurs adversaires[89]. Toutefois, cette proximité n'induit pas l'adhésion. Lorsque Jean Pey parle de « raison », il le fait dans un sens thomiste – comme une partie de l'anti-philosophie[90] – et avec l'objectif de dénoncer les erreurs d'une « fausse philosophie ». De ce point de vue, l'attitude de l'abbé Pey correspond à celle de l'apologétique : défendre la religion en démontrant qu'elle seule peut accomplir les « valeurs typiques des Lumières[91] ». Les apologistes réutilisent encore la forme argumentative de leurs adversaires, embrassant ainsi des genres littéraires très divers[92]. Les œuvres de l'abbé Pey en fournissent un éclatant exemple. Il a recours à une méthode et des styles littéraires variés qu'il est possible de distinguer en cinq types. Le premier type d'ouvrage est celui qui prend la forme du traité. L'auteur présente une sorte de *demonstratio* dans laquelle il cherche à mettre en exergue les éléments composant un sujet d'étude. La forme de traité littéraire est la plus classique chez l'auteur, on la retrouve dans *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *De l'autorité des deux puissances*[93], *La loi de Nature* et *Le philosophe chrétien*. La deuxième catégorie inclut les ouvrages épistolaires dans lesquels l'abbé Pey retranscrit des lettres envoyées – ou du moins présentées comme telle – qui amènent une réponse à un livre dont le chanoine cherche à montrer l'erreur ou l'impiété. Ce genre littéraire se retrouve dans *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique* et *Observations sur la Théologie de Lyon*. Un troisième type particulier se distingue, celui du dialogue didactique, qui peut se définir de la manière suivante : « Dans ce genre de dialogue, ou celui du dialogue entre professeur et disciple, divers sujets sont discutés amplement, à partir de questions et de réponses, parfois dans un style catéchétique[94] ». C'est une forme qui, même si elle connait une

[88] Sylviane ALBERTAN-COPPOLA, « L'apologétique catholique française à l'âge des Lumières », in *Revue de l'histoire des religions*, tome 205, n°2, 1988, p. 171.
[89] Philippe MARTIN, « Apologétique catholique », in Didier MASSEAU (dir.), *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes, op. cit.*, p. 101.
[90] Sylvio Hermann de FRANCESCHI, in Didier MASSEAU (dir.), *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes, op. cit.*, p. 1494.
[91] Catherine MAIRE, *L'Église dans l'État. Politique et religion dans la France des Lumières*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des histoires, 2019, p. 447.
[92] Philippe MARTIN, « Apologétique catholique », in Didier MASSEAU (dir.), *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes, op. cit.*, p. 100.
[93] On trouve d'ailleurs parfois l'ouvrage évoqué sous le titre de « Traité de l'autorité des deux puissances ». Félix-Victor GOETHALS, *Lecture relative à l'histoire des sciences, des arts, des lettres, des mœurs et de la politique en Belgique, et dans les pays limitrophes*, Bruxelles, 1838, tome III, p. 286.
[94] Pierre-Yves FUX, Jean-Michel ROESSLI, Otto WERMELINGER, *Augustinus Afer, Acte du colloque international Alger-Annaba 1-7 avril 2001*, Fribourg, Éditions Universitaires de Fribourg, coll. Paradosis, 2003, p. 188.

évolution depuis sa forme originelle platonicienne, est particulièrement usitée dans les milieux philosophiques[95]. Dans l'ouvrage *Le philosophe catéchiste*, Jean Pey établit une sorte de double dialogue : dans un premier temps, un disciple catholique écoute son maître philosophe[96], puis dans un second temps, le « novateur » est arrêté par son interlocuteur qui entreprend de démontrer les erreurs de sa doctrine[97]. Le quatrième groupe d'œuvres littéraires recouvre les recueils de prières. Il s'agit de livres particuliers qui s'expliquent par le contexte de leur rédaction : les deux ouvrages, *Neuvaine à saint Joseph* et *Dévouement à la Très-Sainte Vierge*, ont été respectivement rédigés en 1791, soit au début de la période révolutionnaire, quand la société d'ordres n'existe déjà plus et que le projet de *Constitution civile du clergé* est en place. Face à la chute de la monarchie et ce qui est vécu par l'apologétique catholique comme le triomphe des idées des Lumières et de la déchristianisation, Jean Pey propose aux fidèles des livres de prières pour s'en remettre à Dieu afin d'en finir avec la situation révolutionnaire. Il espère que ses écrits permettront aux fidèles égarés de recouvrer leur foi dans un monde où elle semble se perdre. Enfin, le dernier type de recueils que propose l'abbé Pey est le livre traduit. Ces imprimés ont une identité et un style littéraire propres, donc il est opportun de les traiter à part, comme un genre qui répond à une méthodologie et des desseins différents. La traduction est un travail d'interprétation, le choix du transfert du mot de sa langue d'origine vers une langue étrangère peut être le fruit d'une préférence partisane. Les traductions de Jean Pey sont des abrégés, parfois même des ouvrages dans lesquels l'auteur a effectué des modifications et tordu en partie le sens de l'œuvre pour n'en retenir que les aspects qui l'intéressent et débarrasser le lecteur du superflu. Toutes ces particularités en font une catégorie singulière et à part des autres.

Les différentes publications de Jean Pey présentent toutefois quelques particularités. Elles se caractérisent par d'abondantes citations de sources, en particulier dans ses livres les plus volumineux. Ce n'est pas une pratique qui lui est propre, d'autres apologistes ont recours à une méthode similaire – c'est le cas par exemple des ouvrages de l'abbé Bergier – mais certains tomes de l'abbé Pey mettent en avant des sources qui nous paraissent particulièrement détaillées. Elles peuvent se regrouper en plusieurs catégories, dont la première est celle des sources théologiques. Il faut entendre au sens large cette dénomination, qui inclut aussi bien la Bible que les œuvres des Pères et docteurs de l'Église, souvent utilisées pour appuyer un propos

[95] Stéphane PUJOL, *Le dialogue d'idée au dix-huitième siècle*, Oxford, Voltaire foundation, 2005. L'ouvrage, dans son entièreté, regorge de renseignements concernant la méthode du dialogue.
[96] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste, op. cit.*, p. 3 et s.
[97] *Ibid.*, p. 239 à 450.

de défense de la religion. Dans un deuxième temps, le droit canonique, qu'il convient d'entendre au sens large du terme, c'est-à-dire les conciles et les bulles pontificales. Viennent ensuite les textes juridiques séculiers, qui incluent des extraits de normes de l'Ancien Régime, mais également quelques références au droit romain. À cela s'ajoutent des écrits d'auteurs laïques, souvent des juristes, dont l'intérêt est de placer les propos de Jean Pey dans le cadre d'une autorité en droit séculier pour gagner en légitimité. Le jésuite ne se contente d'ailleurs pas de citer des grands noms comme Loyseau, Le Bret ou Domat, il cite encore de manière assez abondante de la jurisprudence et des extraits de normes en vigueur sous l'Ancien Régime. Dans un cinquième temps, une catégorie un peu particulière, les écrits des philosophes. Ils sont évidemment cités dans le cadre de la dénonciation de leurs propos, mais pas exclusivement. En effet, l'abbé Pey réutilise parfois les propos des philosophes pour les opposer entre eux, il cherche ainsi à démontrer l'absence de cohérence dans leurs démonstrations, et amener l'idée d'une contradiction de la pensée des Lumières. Enfin, Jean Pey cite d'autres apologistes et renvoie le lecteur à leurs propos, toujours présentés comme de manière méliorative[98]. Il invite même parfois le lecteur à se référer à ses propres écrits[99]. Sur la forme, l'écriture de Jean Pey présente un intérêt particulier – sans parler du style de l'auteur – en ce sens que les nombreuses citations forment un corps justificatif des propos de l'abbé et montrent une volonté de proposer un texte ayant la plus grande pertinence et solidité possible. Les citations sont souvent appropriées, car elles sont contextualisées et les renvois, d'après nos vérifications, sont le plus souvent précis et corrects. L'aspect le plus critiquable de ces notes de bas de page – mise à part une forme de subjectivité dans le choix des sources – ce sont les déductions qu'en tire l'auteur, qui peuvent être discutées. Néanmoins, une telle volonté de justification de sa démarche intellectuelle est assez singulière dans le paysage idéologique français du XVIII[e] siècle

3. L'implication dans la vie religieuse et apologétique. Au-delà du style littéraire et des sources employés, l'écriture de l'abbé Pey s'affilie à la fois dans la ligne générale de l'apologétique catholique, mais aussi dans celle des « ex-jésuites » pour qui le livre anti-philosophique « devient une spécialité durant les décennies 1770 – 1780[100] ». Il s'inscrit dans la condamnation quasi unanime de la tolérance par les apologistes catholiques[101] et dans les

[98] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne, prouvée à un déiste*, *op. cit.*, tome I, p. 18 : « Je n'ai besoin, Monsieur, que de vous citer ici les belles apologies de M. Bergier ».
[99] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit.*, p. 302, note 1 : « Ces preuves sont entr'autres amplement développées dans l'ouvrage intitulé : *La vérité de la Religion chr. Prouvée à un Déiste*, par M. l'Abbé Pey. À Paris, chez Humblot ».
[100] Pierre Antoine FABRE, Benoist PIERRE (dir.), *Les jésuites. Histoire et dictionnaire*, *op. cit.*, p. 194.
[101] Sylviane ALBERTAN-COPPOLA, « L'apologétique catholique française à l'âge des Lumières », *op. cit.*, p. 176.

« apologies de l'intolérance » des jésuites[102]. Il rejoint cette rhétorique sur tous les points majeurs : l'idée d'une « globalisation du combat » autour de l'appel à la tolérance des protestants qui serait en réalité un « mouvement plus large de remise en question de la religion », le rejet de la tolérance à travers la « méthode historique » et la réfutation de la thèse protestante de l'appauvrissement du royaume à cause de l'exils des réformés français[103]. Le tout au profit de la souveraineté et tempéré par la charité. Il renvoie d'ailleurs ses lecteurs à un ouvrage de l'abbé de Caveirac[104], un des « champions[105] » des jésuites. Il fait partie des « ex-jésuites » qui restent actifs et continuent les combats apologétiques contre les Lumières et le jansénisme à travers des ouvrages anonymes, des publications journalistiques – comme c'est le cas pour *L'Ami du roi* fondé par Jean-Baptiste Grosier – ou encore par « sociabilité académique[106] ».

Sous l'Ancien Régime, Jean Pey n'a pas limité son action à l'écriture. Comprendre son implication au sein du contexte de la seconde moitié du XVIII[e] siècle permet de mieux appréhender le contenu de ses ouvrages. Il a œuvré de manière plus tangible à lutter contre l'hérésie. À partir de 1770, l'abbé Pey entre en lutte contre les écrits de Febronius. L'abbé Pey participe à la rétractation de son adversaire en élaborant la liste de seize propositions de l'ouvrage à condamner qui est remise à l'auteur incriminé[107]. Selon la version de Küntziger l'archevêque de Trèves aurait remis à Jean Pey l'ouvrage de Febronius en lui demandant de dresser une liste des propositions condamnables. Le rôle du chanoine est confirmé dans l'ouvrage sur *Rome et la Révolution française*[108].

Jean Pey a joué un rôle important au sein de l'apologétique française. Au-delà de ses écrits, le chanoine a cherché à consolider un groupe de défense de la religion afin de mettre en place une forme d'unité au sein du mouvement apologétique catholique. Il s'entoure d'une « petite société littéraire[109] » composé des abbés : Bergier, Duvoisin, Guénée, Crillon, Gérard, Martin et Floris ainsi que des laïcs comme le Prince de Wirtemberg, le comte d'Autrai, ou encore le chevalier

[102] Catherine MAIRE, *L'Église dans l'État. Politique et religion dans la France des Lumières*, *op. cit.,* p. 295.
[103] *Ibid*., p. 295 à 299.
[104] Jean NOVI DE CAVEIRAC, *L'Apologie de Louis XIV et de son conseil sur la révocation de l'Édit de Nantes,* 1758. L'ouvrage de l'abbé Caveirac est cité in Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*, *op. cit*., p. iv à v.
[105] Catherine MAIRE, *L'Église dans l'État. Politique et religion dans la France des Lumières*, *op. cit.,* p. 295.
[106] Pierre Antoine FABRE, Benoist PIERRE (dir.), *Les jésuites. Histoire et dictionnaire*, *op. cit*., p. 193.
[107] *Ibid*., p. 109.
[108] Gérard PELLETIER, *Rome et la Révolution française : la théologie et la politique du Saint-Siège devant la Révolution française (1789-1799)*, Rome, École française de Rome, 2004, p. 192.
[109] Philippe-Louis GÉRARD, *Mélanges intéressants, précédés des Mémoires de ma vie*, Paris, Blaise, 1810, p. 67.

d'Angard[110]. Cette jeune société devait servir les desseins de Jean Pey et lui permettre d'organiser une lutte plus coordonnée contre l'incrédulité et les ennemis des deux puissances. Le projet fini toutefois par être refusé par le gouvernement monarchique par peur des éclats de « zèle » qui aurait pu en ressortir[111]. Malgré l'échec du projet, il ne manque pour autant pas d'intérêt. Jean Pey, avec l'aide d'une grande partie de l'apologétique, a essayé de mettre en place une cohérence, une forme d'unité dans le combat apologétique. Il s'agit d'un marqueur d'union qui se retrouve à deux égards. Le premier réside dans le combat contre des adversaires communs. L'abbé Bergier s'engage dans le combat contre l'incrédulité qu'il expose dans le titre même de sa réfutation contre le déisme[112]. L'abbé Gérard, sur lequel l'abbé Pey exerce alors une certaine influence[113], fait de même en proposant au lecteur dans *Le comte de Valmont* d'offrir la vérité contre le mensonge trop répandu dans son siècle[114]. L'abbé Crillon, dans un style qui est assez proche du *Philosophe catéchiste* de Jean Pey, propose au lecteur de montrer, à travers le personnage de Valmont, toutes les dérives de la philosophie[115]. D'une manière moins directe, l'abbé Guénée propose une réponse à la critique de l'historicité de l'Ancien Testament face à Voltaire[116]. Certains de leurs adversaires les attaquent tour à tour, en particulier les *Nouvelles ecclésiastiques*. Le second point concerne les citations. Parmi les sources utilisées par l'abbé Pey figurent un certain nombre de références aux divers apologistes cités. À titre d'exemple, il cite « les belles apologies » de l'abbé Bergier[117], et argumente en

[110] On retrouve la liste des membres évoqués par l'abbé Gérard résumé in Étienne-Antoine de BOULOGNE, *Sermons et discours inédits de M. de Boulogne évêque de Troyes précédés d'une notice historique sur ce prélat*, Paris, chez Adrien le Clere, 1826, tome I, p. x, note 1. La liste que propose Étienne-Antoine de Boulogne est toutefois incomplète quant aux noms des apologistes, auxquels il faut également rajouter Bergier, Martin et Floris, dont la présence au sein de cette « société » ne fait aucun doute car mentionné dans les procès-verbaux de l'Assemblée du clergé. Jean-Marie DU LAU D'ALLEMANS, *Procès-verbal de l'Assemblée générale du Clergé de France, De l'année 1775*, *op. cit.*, p. 873 à 874.

[111] Étienne-Antoine de BOULOGNE, *Sermons et discours inédits de M. de Boulogne*, *op. cit.*, p. x, note 1.

[112] Nicolas-Sylvestre BERGIER, *Le Déisme réfuté par lui-même ou Examen des principes d'incrédulité répandus dans les divers Ouvrages de M. Rousseau, en forme de lettres*, Paris, chez Humblot, 2 volumes, 1765.

[113] Nicolas BRUCKER, « Un roman social catholique au siècle des Lumières : Le Comte de Valmont de l'abbé Gérard », in Isabelle TREMBLAY, *Les Lumières catholiques et le roman français*, Oxford, Voltaire Foundation, coll. Oxford University studies in the Enlightenment, 2019, in https://hal.science/hal-02484698 (consulté le 24 novembre 2023).

[114] Philippe GÉRARD Louis, *Le comte de Valmont ou Les égarements de la raison*, 1777, p. vij : « Dans un siècle où l'on dit de si jolies choses en faveur de l'erreur et du mensonge, puissions-nous en offrir quelques-unes qui intéressent en faveur de la liberté ».

[115] Louis Athanase des Balbes de Berton de Crillon dit l'abbé de CRILLON, *Mémoires philosophiques du baron de* ***, Paris, chez Berton, 1777.

[116] Antoine GUENÉE, *Lettres de Quelques Juifs Portugais, Allemands et Polonais, à M. de Voltaire*, Paris, 1769.

[117] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne, prouvée à un déiste*, *op. cit.*, tome I, p. 18 : « Je n'ai besoin, Monsieur, que de vous citer ici les belles apologies de M. Bergier ».

citant l'abbé Duvoisin[118], l'abbé Gérard[119] ou encore l'abbé Barruel[120]. Toutefois, cette bonne entente et cette alliance factuelle ne survit pas à la Révolution.

4. La Révolution française. Sous la Révolution, les choses deviennent plus difficiles pour l'abbé Pey. Totalement opposé au changement de régime, le chanoine fait part de son désaccord dans sa correspondance épistolaire avec le cardinal italien Garampi[121]. Il exprime dans ses lettres une rancœur ouverte envers le clergé français, que Jean Pey accuse d'avoir été trop complaisant envers les idées nouvelles du XVIII[e] siècle. Il manifeste une forte critique envers les parlementaires et surtout contre le jansénisme, dans lequel il voit une des causes de la chute de l'Ancien Régime. Un extrait d'une de ses lettres le confirme :

> « Parce que ce sera une bonne chose pour faire comprendre à plusieurs évêques de France le tort qu'ils se sont fait à eux-mêmes en relâchant les liens qui les attachent à leur chef, et en s'attribuant tous les jours et le droit de faire des bréviaires, des missels, des rituels, et peut être bientôt le droit de canoniser les saints à volonté, pour n'avoir d'autres juges en ces matières que nos seigneurs du parlement »[122].

L'abbé Pey adopte une posture plus radicale, et pose un regard accusateur sur la chute de l'Ancien Régime. Il y voit la réalisation du projet issu d'une alliance secrète entre les ennemis de la monarchie et de l'Église pour faire tomber ces deux régimes[123]. La correspondance avec Guiseppe Garampi apporte des renseignements sur les activités de l'abbé Pey au début de la période révolutionnaire ainsi que sur ses liens avec Rome. Le 8 août 1790, Jean Pey livre une lettre dans laquelle il explique avoir rédigé le discours d'un député de l'Assemblée, lequel se veut profondément hostile à la *Constitution civile du clergé*[124]. Cette correspondance ne reste pas sans réponse et, dans une missive non datée[125], Garampi apprend à Jean Pey qu'il aurait montré ces lettres au pape qui aurait été très satisfait du travail du chanoine, au point de lui proposer une rémunération pour le remercier de l'informer de la situation interne de la

[118] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit*., p. 330.
[119] *Ibid*., p. 435.
[120] Jean PEY, *La Loi de Nature, développée et perfectionnée par la Loi Évangélique*, Montauban, chez Charles Crosilhes, 1789, p. 395.
[121] Cette correspondance est retranscrite in Gérard PELLETIER, *Rome et la Révolution française*, *op. cit*., p. 191 à 208.
[122] *Ibid.*, p. 194.
[123] *Ibid.*, p. 208.
[124] *Ibid.*, p. 197. Gérard Pelletier estime qu'il s'agit du discours du député Jean-Claude Goulard du 31 mai 1792, qui est effectivement ouvertement contre le projet de *Constitution civile du clergé*. Il est consultable in Jérôme MADIVAL, Émile LAURENT (dir.) *Archives Parlementaires de 1787 à 1860*, Première série, Assemblée nationale constituante du 31 mai 1790 au 8 juillet 1790, Paris, Société d'imprimerie et Librairie administratives et des chemins de fer Paul Dupont, 1883, tome XVI.
[125] Si la lettre s'inclut logiquement au sein de la correspondance de Jean Pey et Guiseppe Garampi, il est très probable qu'elle ait été rédigée entre février et mai 1792.

France[126]. Néanmoins, la Révolution suit son cours, s'installe et les répressions contre le clergé réfractaire à la *Constitution civile du clergé* se font de plus en plus importantes, ce qui oblige Jean Pey, durant l'année 1792, à s'exiler[127], suivant ainsi les grandes vagues d'émigrations de cette année[128]. Dans un premier temps, l'abbé Pey trouve refuge à Liège avant de partir pour Louvain[129]. C'est ici qu'il est approché par « de jeunes ecclésiastiques[130] » qui avaient mûri le projet de faire renaître la Compagnie de Jésus[131]. Jean Pey craint que nommer la nouvelle Compagnie avec le mot « jésuite » ne pose des problèmes et propose que les « jeunes ecclésiastiques » en gardent l'esprit, mais qu'ils prennent le nom de Sacré-Cœur. En 1794, l'avancée des troupes françaises en Belgique oblige Jean Pey à fuir vers l'Allemagne, qu'il pense être une place sûre. Il dispense d'ailleurs ce conseil aux jeunes fondateurs du Sacré-Cœur[132] et leur offre l'asile en les recommandant à l'abbé Beck, présenté comme « son ami », ancien grand-vicaire de Trèves qui réside à Augsbourg[133]. En exil perpétuel et affaibli par son âge avancé, Jean Pey envisage de se retirer à Rome pour y finir sa vie, mais la situation politique le pousse à s'avancer plus à l'Est, à Venise. Il accomplit alors sa dernière action en faveur de la Compagnie du Sacré-Cœur. Ils émettent le projet de « se jeter aux pieds du pape pour se mettre à sa disposition[134] » et l'abbé Pey, après que la future société soit venue le consulter pour obtenir des conseils de sa part, se charge de leur obtenir des passeports pour Rome[135].

Durant la période révolutionnaire, Jean Pey fournit un travail littéraire important. Il continue d'écrire en exil et il propose aux lecteurs une somme d'ouvrages pour réaffirmer l'autorité des deux puissances ainsi que leur nécessaire alliance. Il publie, en 1791, *Neuvaine à saint Joseph*[136], petit recueil de prières qui a pour but de redonner la piété aux « enfants » de l'Église[137]. Cette rédaction est suivie, la même année, du *Dévouement à la Très-Sainte*

---

[126] *Ibid*., p. 195.
[127] Aucune source, aucun document ne mentionne de date précise.
[128] Jacques GODECHOT, *La contre-révolution, 1789-1804*, Paris, Presses universitaire de France, coll. Quadrige, 1984, p. 152.
[129] *L'Ami de la religion*, *op. cit*., p. 180.
[130] Louis Marie Joseph François de Sales, dit Aloïs de ROBIANO, *Continuation de l'Histoire de l'Église, de Bérault-Bercastel, de 1721 jusqu'en 1830*, Paris, chez Gauthier Frères et C[ie], 1836, tome II, p. 552. Ce petit groupe aura pour tête l'abbé Charles de Broglie et l'abbé Léonor François de Tournely.
[131] *Ibid*.
[132] Patrick CABANEL, Jean-Dominique DURAND (dir.), *Le grand exil des congrégations religieuses françaises*, *op. cit*., p. 38.
[133] *L'ami de la religion et du roi, journal ecclésiastique, politique et littéraire*, Paris, chez Adrien le Clere, 1826, tome 49, p. 242 à 243.
[134] Achille GUIDÉE, *Vie du R. P. Joseph Varin*, Paris, Charles Douniol libraire-éditeur, 1860, p. 52.
[135] Wladimir GUETTÉE, *Histoire des jésuites composée sur des documents authentiques en partie inédits*, tome III, Paris, Bureau de l'histoire des jésuites, 1859, p. 378.
[136] Jean PEY, *Neuvaine à Saint Joseph, ou Médiations et entretiens affectifs sur ses grandeurs et ses vertus ; avec des Litanies en son honneur*, Paris, Imprimerie de Laillet, 1791.
[137] *Ibid*, p. ii.

Vierge[138], un autre ouvrage de prières. Paraît également en 1791 une réédition de *L'autorité des deux puissances*, « augmentée et mis dans un meilleur ordre », qui est sensiblement similaire à celle de 1788[139]. Le dernier livre connu est *Le philosophe chrétien*[140], publié en 1793. Le volume est plus offensif dans son contenu. Jean Pey y rappelle la nécessité de la religion et de la lutte contre les hérésies. Il convient, néanmoins, d'apporter deux précisions. La première est que Jean Pey a été qualifié, souvent à tort, d'auteur d'ouvrages auxquels il n'avait en rien participé ou auxquels sa participation est invérifiable. C'est le cas du traité *Vrais principes de la constitution de l'Église catholique*[141], publié en 1787[142]. L'exemple du livre intitulé *Du tolérantisme* est encore plus parlant. Si la paternité de l'ouvrage anonyme est parfois attribuée au chanoine Pey[143], il n'en est rien. L'imprimé a un titre proche du livre de l'abbé Pey intitulé *La tolérance chrétienne* ce qui peut faire croire à une abréviation dans la dénomination de l'œuvre visée. Il s'agit en réalité d'un ouvrage intitulé *Du tolérantisme et des peines auxquels il peut donner lieu, suivant les lois de l'Église et de l'État*[144]. Or, le véritable auteur de l'ouvrage est inconnu, et est probable qu'il ait été plutôt écrit par Barthélemy Baudrand ou François-Xavier Feller[145]. Lui-même avait, de son temps, réclamé contre la parenté d'ouvrages comme L'*Association aux saint anges*[146]. Tous ces ouvrages pour lesquels il n'est pas possible d'identifier si Jean Pey est réellement l'auteur devront être écartés des développements. La seconde précision tient aux ouvrages posthumes de l'abbé Pey. Jean Pey a, de manière certaine, rédigé des ouvrages durant son exil, en particulier lors de son séjour à Venise. Il a retravaillé les tomes de *L'autorité des deux puissances* dans l'espoir de publier une troisième édition, dans laquelle il aurait effectué des changements importants[147]. Il aurait rédigé d'autres manuscrits, tels que *Additions au Traité des deux puissances*[148], *La Divinité de la religion de J.-C.*, *Défense*

[138] Jean PEY, *Dévouement à la Très-Sainte Vierge*, Paris, Imprimerie de Guerbart, 1791.
[139] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, Liège, chez Lemarié, 4 volumes, 1791.
[140] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu, dans ses attributs et dans les mystères de sa religion*, Louvain, Imprimerie de l'Université, 1793.
[141] ANONYME, *Vrais principes de la constitution de l'Église catholique, opposées Aux spéculations modernes destructrices de la Hiérarchie & de la Jurisprudence canonique*, 1787.
[142] Rien ne permet d'attribuer sans équivoque l'ouvrage à Jean Pey, qui n'a jamais certifié être l'auteur de l'ouvrage, et aucune source n'avance avec fiabilité et certitude cette théorie.
[143] Francine MARKOVITS, « Entre croire et savoir », in Claude SAHEL (dir.), *La tolérance. Pour un humanisme hérétique*, Paris, Éditions autrement, 1991, p. 121 à 137.
[144] ANONYME, *Du tolérantisme et des peines auxquels il peut donner lieu, suivant les lois de l'Église et de l'État*, Paris, 1789.
[145] Darrin M. MACMAHON, *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
[146] *Le conservateur belge, recueil ecclésiastique et littéraire, contenant le mémorial catholique et l'ami de la religion et du roi*, Liège, 1826, tome XIII, p. 206.
[147] Michel Pierre Joseph PICOT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le dix-huitième siècle*, Paris, Librairie d'Adrien le Clere, 1816, tome IV, p. 564.
[148] Qui serait certainement l'équivalent d'une troisième édition de *De l'autorité des deux puissances*.

de l'Église catholique contre les hérétiques et les schismatiques, *Les Sots dupes du charlatanisme philosophique* et *Explication des prophéties de l'ancien et du Nouveau Testament, relativement au royaume de J.-C.* Bien que ces ouvrages se retrouvent dans une bibliographie[149], il ne nous a pas été donné de pouvoir les consulter. La présence de ces documents est mentionnée à l'archevêché de Fermo, mais nous n'en avons pas trouvé trace. Ces sources, par leur caractère introuvable et parce qu'elles n'ont jamais été publiées, seront écartées de l'analyse des œuvres de l'abbé Pey. Ces ouvrages ont été les derniers travaux effectués par Jean Pey qui, à la suite d'une « longue maladie dans laquelle sa patience fut mise à l'épreuve[150] », meurt le 15 septembre 1797 à Venise[151].

5. La publication des ouvrages et les éditions. La publication des ouvrages de Jean Pey est assez diverse, dépendante du contexte dans lequel il écrit et du contenu du livre. Le chanoine fait publier une partie de ses ouvrages de façon anonyme ; c'est le cas pour *Le philosophe catéchiste*, les deux éditions de *L'autorité des deux puissances*, la *Lettre pastorale*, *La tolérance opposée au tolérantisme*, les *Observations sur la Théologie de Lyon*, et son *Neuvaine à Saint-Joseph*. Le recours à l'anonymat trouve plusieurs explications. Dans un premier temps, l'anonymat n'est pas synonyme de rejet par le gouvernement monarchique ou d'une « permission tacite[152] ». C'est, à titre d'exemple, le cas du *Philosophe catéchiste* qui présente en fin d'ouvrage l'approbation par le Gardes des Sceaux et le privilège. C'est encore vrai pour *L'autorité des deux puissances*, et la *Lettre pastorale*. Dans ces cas, l'anonymat peut trouver sa source dans diverses explications. L'aspect offensif de *L'autorité des deux puissances* et du *Philosophe catéchiste* ont pu faire rechercher au chanoine l'anonymat pour gagner en tranquillité et éviter une « influence directe » sur sa vie[153]. Il faut toutefois préciser que les rééditions de 1805 et 1821, similaires à celle de 1791, seront publiés sous le nom de « Feu Mr. L'abbé Pey, chanoine de la métropole de Paris »[154]. L'anonymat levé s'explique par le fait que l'auteur est mort et que l'éditeur Lemarié exploite un droit sur ses œuvres qu'il possède ; c'est ce qui explique la mention « conforme à l'édition de 1791 ». L'occultation de son identité

[149] Magali LARIVE, *Le Chanoine Pey*, *op. cit.*, p. 108.
[150] *L'Ami de la religion et du roi, journal ecclésiastique, politique, et littéraire*, Paris, chez Adrien le Clere, 1826, tome 48, p. 181.
[151] Il est parfois possible de trouver Constance comme ville de décès de Jean Pey, comme in Michel Pierre Joseph PICOT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique, op. cit.*, p. 564. Pourtant, la plupart des sources, et la logique de son trajet, rendent improbable l'hypothèse d'un décès à Constance.
[152] Françoise WEIL, « L'anonymat du libraire-éditeur à la fin du XVIIIe siècle », in *Littératures classiques*, vol. 80, n°1, 2013, p. 63.
[153] Xenia von TIPPELSKIRCH, « Le double circuit. Les enjeux de l'anonymat dans les textes mystiques féminins à la fin du XVIIe siècle », in *Littérature classiques*, vol. 80, n°1, 2013, p. 193.
[154] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, Liège, Lemarié, 4 volumes, 1805 ; Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, Liège, Lemarié, 4 volumes, 1821.

n'empêche toutefois pas les *Nouvelles ecclésiastiques* de l'identifier et de l'attaquer dans leurs numéros. L'anonymisation de la *Lettre pastorale* semble plus surprenante de ce point de vue. L'abbé Pey a pu chercher à éviter que ne soit fait un lien public entre lui et l'archevêque de Trèves avec qui il a été impliqué dans la rétractation de Febronius. Le cas est en revanche différent pour trois ouvrages : *La tolérance opposé au tolérantisme*, les *Observations sur la Théologie de Lyon* et *Neuvaine à Saint-Joseph*. Les deux premiers, en plus d'être anonymes et de ne pas avoir eu d'approbations officielles, ont été publiés à l'étranger. Le fait que les deux ouvrages entre en conflits avec deux autres livres parus en France explique peut-être que Jean Pey ait souhaité publier à l'étranger afin soit d'éviter un conflit direct, soit d'éviter une censure par l'État. Pour la *Neuvaine*, la situation est différente. Publiées en 1791 en pleine Révolution, la recherche d'anonymat semble plus aisément compréhensible car, bien que l'ouvrage se présente sous la forme d'un recueil de prière, il contient quelques lignes critiques de la situation de l'Église en France à la suite de la *Constitution civile du clergé*[155]. En ce qui concerne les ouvrages non anonymes, la plupart son signé par « M. l'abbé Pey » et sa qualité. C'est le cas pour *La vérité de la religion chrétienne* rédigé par « M. l'abbé PEY, chanoine de l'Église Cathédrale de Toulon », *Le sage dans la solitude*, « par M. l'Abbé PEY, Chanoine de l'Église de Paris » et la *Loi de Nature*, « par M. l'Abbé PEY, Chanoine de l'Église de Paris ». Publiés durant la Révolution, ses ouvrages *Dévouement à la Très-Sainte Vierge* et *Le philosophe chrétien* change son titre en « Chanoine honoraire de l'Église Métropolitaine de Paris ».

Pour ce qui est de la pratique du reste de l'apologétique catholique et de la conformité du chanoine avec elle, les pratiques diffèrent d'un auteur à l'autre. L'abbé Bergier, pour ce qui concerne ses deux principaux ouvrages, l'*Encyclopédie méthodique* et *Le déisme réfuté par lui-même*, les deux seront publiés de façon non anonyme. La relative proximité de l'abbé Bergier avec les milieux philosophiques[156] et sa recherche de l'affrontement idéologique peuvent expliquer qu'il n'ait pas recherché à dissimuler son identité. En revanche, les abbés Crillon, Gérard et Guenée publient de façon anonyme leurs ouvrages polémiques. Les *Mémoires philosophiques* et le *Comte de Valmont* ne présentent ni nom, ni approbation. Le cas de l'abbé Guenée est plus particulier à deux égards. L'ouvrage, bien qu'anonyme, a reçu approbation et privilège du roi. La volonté de cacher son identité vient davantage du fait que l'ouvrage est

[155] Jean PEY, *Neuvaine à Saint Joseph, op. cit.*, 1791, p. ii : « Quel moyen seroit plus puissant pour consoler l'église dans l'extrême douleur qui l'afflige […] ».
[156] Didier MASSEAU, *Les ennemis des philosophes, op. cit.*, p. 211.

censé être rédigé par « quelques juifs ». Toutefois, personne n'est dupe de la supercherie, dont Voltaire identifie sans difficultés l'auteur[157].

En ce qui concerne les libraires-éditeurs, il est possible d'en identifier certains qui se retrouvent dans les ouvrages apologétiques catholiques. C'est le cas de Moutard, qui publie les ouvrages des abbés Guenée, Gérard, et la *Loi de Nature* de l'abbé Pey. Il publie encore chez Laporte, maison d'édition héritée de l'« ennemi » des Lumières Joseph de Laporte[158]. Humblot, qui édite le *Déisme réfuté par lui-même* de l'abbé Bergier, les deux premiers ouvrages de Jean Pey et « de nombreux apologistes[159] ». Chez Berton se vendent les ouvrages de l'abbé Crillon et *Le philosophe catéchiste* du chanoine Pey. La présence de ces deux éditeurs est tout à fait cohérente avec le contexte de l'édition de la seconde partie du XVIII[e] siècle. En effet, Humblot et Berton sont parmi les éditeurs d'ouvrages apologétiques « les plus représentés[160] ». La plupart des ouvrages de Jean Pey, comme ils bénéficient d'une approbation et d'un privilège pour leur publication, mentionne des éditeurs réguliers. Parmi eux, on peut citer, les Librairies Guillot, Nyon, De Laillet, et Guerbart à Paris, ou encore Grosilhes à Montauban. Sauf rares exceptions mentionnées, les libraires-éditeurs sont parisiens et identifiables à travers une adresse explicite. *De l'autorité des deux puissances* échappe à cette règle. Dans ses éditions de 1780, 1781 et 1788, elle est présentée comme imprimé à Strasbourg, sans plus de détail et trouvable chez Lemarié, imprimeur liégeois. Il est possible que, comme certains apologistes, Jean Pey a cherché à diffuser son livre sous de « fausses localisations[161] ». C'est d'ailleurs la seule différence notable entre une édition de 1780 et de 1781 : la première ne mentionne que « À Strasbourg » et la deuxième « À Strasbourg, et se vend à Liège ». Le libraire conserve les droits de publications de *L'autorité des deux puissances*, de sorte qu'il republie ses ouvrages en 1788, 1791 et 1805, en utilisant la même approbation que celle reçue en 1781. Le libraire belge Dujardin publie aussi le livre à Bruxelles. Seuls les ouvrages n'ayant pas reçu l'approbation font l'objet d'une parution à l'étranger. La maison d'édition Desoer à Liège publie les *Observations sur la Théologie de Lyon* de l'apologiste Pey, comme elle publie d'autres ouvrages anonymes français durant la fin de l'Ancien Régime[162]. Les différentes impressions

[157] Léon CROUSLÉ, *La vie et les œuvres de Voltaire*, Paris, Honoré Champion, 1899, tome II, p. 103 à 105.
[158] Sébastien CHARLES, « La Porte (ou Laporte), Joseph de (1714-1779) », in Didier MASSEAU (dir.), *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes, op. cit.*, p. 868 à 871.
[159] Stéphanie GÉHANNE-GAVOTY, « Libraires de l'antiphilosophie », in Didier MASSEAU (dir.), *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes, op. cit.*, p. 949.
[160] *Ibid*., p. 951.
[161] *Ibid*., p. 945.
[162] Françoise WEIL, « L'anonymat du libraire-éditeur à la fin du XVIIIe siècle », in *Littératures classiques*, vol. 80, n°1, 2013, p. 66.

liégeoises sont à mettre en relation avec la situation des jésuites durant la seconde partie du XVIII^e siècle. Après la suppression de la Compagnie, beaucoup de jésuites trouvent refuge à Liège, ville dans laquelle est par la suite publié un nombre important d'ouvrages apologétiques[163]. Il faut encore évoquer le cas de Trévoux. Cet « atelier de la principauté indépendante de Dombes » est un lieu plébiscité par les jésuites, car échappant aux risques de censures de la monarchie française[164]. L'abbé Pey n'a jamais fait éditer d'ouvrage à Trévoux, mais il a fait éditer la *Loi de Nature* chez Desaint, libraire parisien en association avec Ganeau qui gère alors l'atelier de Trévoux[165]. Un cas particulier est toutefois à relever avec *Le philosophe chrétien*, imprimé à l'université de Louvain qui porte la mention « avec Approbation et Permission ». Cette approbation a été permise par Pierre-Théodore Verhaegen, alors censeur depuis 1792 à l'université de Louvain[166].

En ce qui concerne les éditeurs étrangers, plusieurs éléments doivent être mis en avant. Tout d'abord, beaucoup de traduction d'ouvrages français, en particulier religieux, auront lieu en Espagne à la fin du XVIII^e siècle[167]. Il est possible que l'abrégé espagnol de *L'autorité des deux puissances* s'inscrive tardivement dans ce mouvement. L'ouvrage est d'ailleurs publié à Bayonne, chez l'imprimeur Adrien Cluzeau, qui propose au début du XIX^e siècle plusieurs impressions d'ouvrages de théologie[168]. La traduction espagnole de la *Loi de Nature* est quant à elle publiée par l'éditeur José Felix Palacios, qui a diffusé d'importantes collections catholiques à la moitié du XIX^e siècle[169]. Les éditions italiennes de *La loi de Nature* et du *Philosophe chrétien*, publiées en 1798 et 1799, sont publiés à Venise, dernier lieu de résidence du chanoine et dont la présence de son neveu a pu faciliter ces éditions. L'édition du *Sage dans la solitude*, plus tardive, a lieu à Vérone avec les presses de Francesco Bernardi. La traduction des ouvrages de l'abbé Pey s'inscrit donc généralement, au moins pour les éditions en Espagne et en Italie, dans une logique contextuelle.

---

[163] Stéphanie GÉHANNE-GAVOTY, « Libraires de l'antiphilosophie », in Didier MASSEAU (dir.), *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes, op. cit.*, p. 945.
[164] Roger CHARTIER, Henri Jean MARTIN (dir.), *Histoire de l'édition française. Tome 2. Le livre triomphant (1660 – 1830)*, Paris, Fayard, Cercle de la Librairie, p. 384.
[165] *Ibid*.
[166] Arthur VERHAEGEN, *Notice biographique sur Pierre-Théodore Verhaegen, avant dernier recteur magnifique de l'ancienne université de Louvain*, Gand, typographe S. Leliaert, 1884, p. 20.
[167] Roger CHARTIER, Henri Jean MARTIN (dir.), *Histoire de l'édition française. Tome 2. Le livre triomphant (1660 – 1830), op. cit*., p. 488.
[168] Jacques-Paul MIGNE, *Troisième et dernière Encyclopédie théologique*, Paris, chez J.-P. Migne éditeur, 1839, tome II, p. 873.
[169] Edouardo Hernández CANO, « Notes sur la collection littéraire dans l'édition catholique en Espagne (1842-1939) », in Christine RIVALAN GUÉGO, Miriam NICOLI (dir.), *La Collection. Essor et affirmation d'un objet éditorial*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. Interfaces, 2014, p. 145 à 161.

6. L'influence apologétique. La présentation de la vie de l'abbé Pey ainsi que de son importance au sein de l'apologétique catholique – et de façon plus large du paysage intellectuel de l'Ancien Régime – amène à s'interroger sur son influence et son oubli. Cette thèse envisage l'étude des publications de Jean Pey afin de mieux comprendre les apports de ses écrits, en particulier en ce qui concerne les compétences et liens des deux puissances. L'intérêt du sujet relève de la publication et de la logique apologétique dans laquelle elle s'inscrit. Sont donc exclues les sources secondaires comme les lettres, les ouvrages manuscrits qui n'ont pas été publiés ainsi que les livres dont il n'est pas possible de rattacher l'écriture au chanoine. Toutefois, de manière ponctuelle, ces éléments pourront être utilisés comme éclairages des écrits et réflexions de l'écrivain. Littérateur aujourd'hui largement oublié du grand public, il peut paraître étonnant de parler d'« influence » pour un auteur inconnu quand on le compare à un Voltaire ou un Rousseau, dont l'importance reste encore aujourd'hui majeure dans le monde des idées politiques. Pourtant, ce ne serait pas rendre justice à la place qu'il a occupé durant le XVIII^e^ siècle. Les biographes du XIX^e^ siècle le présente comme « un des plus estimables apologistes de la religion » tout en affirmant que « cependant sa vie est peu connue[170] ». Il est encore présenté dans les *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le Dix-Huitième siècle* comme un « ecclésiastique vertueux » et un « écrivain solide[171] ». Ses écrits sont souvent présentés comme très sérieux dans leurs sources, ce qui lui vaut d'être parfois qualifié de « savant Pey[172] ». La pertinence de ses écrits est telle qu'ils seront réutilisés en Italie par la congrégation levée sur ordre du pape Pie VI afin de condamner le synode de Pistoia[173]. Ses écrits traversent le XIX^e^ siècle qui s'en empare. Le succès de *L'autorité des deux puissances* se retrouve dans les cours donnés à la Sorbonne par l'abbé Maret qui, lorsqu'il définit les

---

[170] *Le conservateur belge, recueil ecclésiastique et littéraire, contenant le mémorial catholique et l'ami de la religion et du roi*, Liège, 1826, tome XIII, p. 206.

[171] Paris, seconde édition, chez Adrien le Clere, 1816, tome IV, p. 564, à propos de Jean Pey « un ecclésiastique vertueux et un écrivain solide ».

[172] Joseph Guislain De VOLDER, *L'autel et le trône, ou Les droits et les devoirs des deux puissances, en égard à la situation de l'Église Belgique*, 1817, p. 16 ; Joseph-Alexis WALSH, Jean-Baptiste GLAIRE (dir.), *Encyclopédie catholique : répertoire universel et raisonné des sciences, des lettres, des arts et des métiers, formant une bibliothèque universelle*, Paris, Parent-Desbarres, 1846, tome IX, p. 98 ; Armand Gaston CAMUS, *Lettres sur la profession d'avocat et bibliothèque choisie des livres de droit*, Paris, chez Gilbert et compagnie, 1805, tome II, p. 288 : « Le livre de l'abbé est l'un des plus adroits et des plus savant que l'on ait composé sur cette matière ». Il faut relevé que le censeur le qualifie également de « savant auteur » dans la « Lettre au censeur » ; in Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, Liège, Lemarié, 4 volumes, 1805 ; Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, Strasbourg, 1780, tome I.

[173] Gérard PELLETIER, « Constitution dogmatique et contexte historique : regards croisés sur *Autorem fidei* », in Jean-Baptiste AMADIEU, Simon ICARD (dir.), *Du jansénisme au modernisme. La bulle* Autorem fidei, *1794, pivot du magistère romain*, Paris, Beauchesne, coll. Théologie historique, 2020, p. 93 ; Paola VISMARA, « L'influence de la France, de Pistoia à *Auctorem Fidei* », in Frédéric MEYER, Sylvain MILBACH (dir.), *Les échanges religieux entre l'Italie et la France, 1760-1850. Regards croisés-Scambi religiosi tra Francia e Italia, 1760-1850. Sguardi incrociati*, Chambéry, Presse Université de Savoie, 2010, p. 54.

rapports entre les deux puissances, renvoie à l'ouvrage du chanoine Pey, tout en précisant que le livre « connut un grand succès dès sa première édition[174] ». Il est encore repris en 1822 dans un recueil anonyme proposant une critique de l'écrit de l'abbé Guillaume André René Baston qui lui-même offre une critique de la pensée de Joseph de Maistre. L'anonyme reprend une partie des réflexions du chanoine, cite *De l'autorité des deux puissances*, et le présente comme un « ouvrage généralement estimé en France et dans les pays étrangers[175] ». Son influence est encore visible au travers des multiples traductions en langue étrangère qui auront lieu principalement en Espagne et en Italie, mais aussi à travers les différentes rééditions de certains de ses ouvrages.

Toutefois, si grande qu'ait pu être son importance au XVIIIe siècle et, dans une certaine mesure, au XIXe siècle, l'abbé Pey est progressivement oublié. Sa disparition n'est pas un cas isolé et pour s'en convaincre il suffit de la comparer avec les autres apologistes. Tous sont inconnus du grand public, alors même qu'ils étaient très reconnus et très lus de leur temps[176]. Même l'abbé Bergier, « champion de la lutte antiphilosophique[177] », reste un auteur assez peu connu, même s'il a fait l'objet de plusieurs études[178]. Le mouvement apologétique a déjà été l'objet de travaux universitaires récent[179] mais n'a pas totalement été exploré[180]. Jean Pey lui-même n'a jamais fait l'objet d'une analyse particulière[181]. L'oubli de ces auteurs peut-être en partie expliqué par le triomphe de la pensée des Lumières ainsi que la période révolutionnaire qui crée une telle

[174] Henry MARET, *L'Église et l'État. Cours de Sorbonne inédit (1850 – 1851)*, Paris, Beauchesne, 1979, p. 67.
[175] ANONYME, *Quelques réflexions sur un ouvrage de M. l'abbé Baston, ayant pour titre : Réclamation pour l'Église de France et pour la vérité*, Lyon, chez Rusand, 1822, p. 8.
[176] Didier BOISSON, « Apologies et affrontements religieux en France (XVIe-XVIIIe siècle) », in Didier BOISSON, Élisabeth PINTO-MATHIEU (dir.), *L'apologétique chrétienne. Expressions de la pensée religieuse, de l'Antiquité à nos jours*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. Histoire, 2012, p. 215 à 225.
[177] Didier MASSEAU, *Les ennemis des philosophes, op. cit.*, p. 38.
[178] En particulier, et concernant plus largement « l'apologétique de conciliation », voir Emmanuelle BRUN, *L'apologétique conciliatrice française et le dialogue de l'Aufklärung chrétienne avec le « parti philosophique »*, Centre de la Méditerranée moderne et contemporaine, école doctorale numéro 86 : Lettres, sciences humaines et sociales, Thèse de doctorat en histoire, sous la direction de Pierre-Yves BEAUREPAIRE, 2014.
[179] Voir en particulier Didier MASSEAU (dir.), *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes : (France, 1715-1815)*, Paris, Honoré Champion éditeur, 2 volumes, 2017.
[180] Didier MASSEAU, *Les ennemis des philosophes, op. cit*., p. 14.
[181] À ce jour, bien que des auteurs contemporains aient parlé de Jean Pey, la seule étude réalisée est celle de Magali LARIVE, *Le Chanoine Pey, op. cit*. Il s'agit d'un mémoire de maîtrise très renseigné, mais assez général, dans lequel l'auteur fait une présentation des différents ouvrages de l'abbé Pey. Il nous semble que la pensée de Jean Pey est assez profonde et complète pour qu'une étude plus importante et plus détaillée soit proposée, et que les éléments absents de l'étude susmentionnée puissent être exhumés. De plus, si l'étude de Magali Larive avait pour objet une présentation générale de l'abbé et de ses écrits, nous souhaitons proposer une analyse des œuvres de Jean Pey qui soit envisagé au travers de la question de la tolérance. Il convient de rajouter que l'auteur est cité et ses écrits en partie étudiés in Gérard PELLETIER, *Rome et la Révolution française, op. cit*. ; Monique COTTRET, « Les jansénistes juges de Jean-Jacques », in Catherine MAIRE (dir.), *Jansénisme et Révolution. Actes du colloque de Versailles tenu au Palais des congrès les 13 et 14 octobre 1989*, Paris, Chroniques de Port-Réal, Bibliothèque Mazarine, 1990 ; Nicolas BRUCKER, « PEY, Jean (1720 – 1797) », in Didier MASSEAU (dir.), *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes, op. cit.*, p. 1193 à 1196.

rupture que la défense apologétique se retrouve, pour la plupart, perçue comme désuète. Quel sens peut avoir la critique de la tolérance à l'heure de la liberté ? La défense de la souveraineté du Trône et de l'Autel par la légitimité divine au moment où la souveraineté est attachée à la nation ? Jean Pey fait partie des derniers apologistes de l'Ancien Régime à continuer la bataille sur le terrain littéraire et à tenter, en vain, d'adapter ses écrits aux évènements de 1789. Cette singularité rend particulièrement intéressante l'étude de ses œuvres qui, en plus d'offrir un regard sur la position apologétique quant à l'agencement entre tolérance et souveraineté, permet de montrer l'évolution de cette pensée face à la Révolution qui fait de la pensée apologétique un adversaire de l'État révolutionnaire.

7. Présentation des sources. Afin de comprendre la pensée de Jean Pey, plusieurs catégories de sources ont été retenues. Les premières sont les œuvres publiés de l'abbé Pey. Elles forment le cœur de sa pensée et seront étudiées en les mettant en relation les unes avec les autres et en faisant des comparatifs entre les différentes éditions. L'ouvrage *De l'autorité des deux puissances*, dans ses deux versions, fera l'objet d'une attention particulière du fait qu'il s'agit de son écrit le plus complet et le plus renseigné. De même *Le philosophe chrétien*, car il est le dernier ouvrage publié de l'auteur et le seul écrit important et s'attachant aux questions du fondement des deux puissances qu'il ait rédigé pendant la Révolution française. La plupart de ces ouvrages ont été aujourd'hui numérisés et sont disponibles gratuitement en ligne, facilitant ainsi leur accès. À ces écrits s'ajoutent les traductions étrangères de ses ouvrages. Elles ne constituent pas un corps de source particulièrement usités dans le cadre de cette étude, mais permettent d'apporter un regard sur la réception des écrits de Jean Pey dans les pays européens voisins, aussi bien du vivant du chanoine qu'après son décès. L'abbé Pey a lui-même recours à un nombre de sources assez important, utilisant des ouvrages antérieurs au XVIII^e^ siècle et d'autres qui lui sont contemporains. Leur étude est nécessaire afin d'accompagner la pensée de l'auteur et de permettre d'en proposer une critique. Il s'agit également d'un moyen de s'intéresser à la généalogie de la pensée du chanoine et de la manière dont il utilise des ouvrages pour appuyer sa doctrine. L'utilisation de dictionnaires et encyclopédies du XVIII^e^ siècle est indispensable. Elle permet pour une meilleure appréhension de la sémantique de la fin d'Ancien Régime, en particulier grâce aux dictionnaires juridiques et aux définitions proposées par le *Dictionnaire de l'Académie française*. Elle est d'autant plus pertinente dans le cadre d'une utilisation directe par Jean Pey, ce qui est par exemple le cas de l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert. Beaucoup d'informations concernant la réception des écrits du chanoine sont présentes dans les journaux et dans les périodiques, en particulier à travers les conflits entre

Jean Pey et les *Nouvelles ecclésiastiques*. L'importance des procès-verbaux de l'Assemblée du clergé est encore cruciale, car elle apporte des informations autour du chanoine et de ses écrits. Enfin, les ouvrages et dictionnaires du XIX^e^ siècle bénéficieront d'une attention particulière à deux égards. Ils proposent d'importantes œuvres intégrales commentées ou augmentées, qui amènent un éclairage supplémentaire sur le XVIII^e^ siècle. De plus, les écrits du XIX^e^ siècle réceptionnent la pensée apologétique. La plupart des biographies de l'abbé Pey, sauf exception, est proposée entre les années 1820 et 1850. Bien que courtes, elles fournissent de précieux renseignements.

8. Tolérance et souveraineté. Les écrits de l'abbé Pey sont riches et variés en termes de sujets abordés, même si l'on retrouve la rhétorique classique de l'apologétique catholique : la souveraineté de droit divin, la nécessité de la religion et de l'alliance des deux puissances, ainsi que la condamnation des hérésies – qui vise le plus souvent les jansénistes et les protestants – et des erreurs des philosophes. Apologiste, Jean Pey aborde dans ses écrits la question plus particulière de la souveraineté en tant que principe fondamental et la manière dont elle s'articule avec la tolérance et son évolution. La tolérance est une notion qui fait polémique quant à son sens et le politique s'intéresse aux discours qui portent sur cette thématique pour savoir comment orienter le droit. Quant à la souveraineté, elle est le fondement même de l'autorité de l'État et de l'Église. L'abbé Pey pense la puissance temporelle et spirituelle comme étant à la fois deux sociétés distinctes et complémentaires. Cette alliance, nécessaire au maintien de la société, repose sur la souveraineté, *a minima* par son origine divine. Sa défense de la souveraineté contre la tolérance qui porte en elle les prémices d'un modèle libéral alternatif au modèle d'ordres de l'Ancien Régime n'est alors pas simplement une revendication politique. Elle s'inscrit dans une démarche juridique de définition de l'autorité, de ce qui en fait l'essence – la souveraineté qui impose l'obéissance – et des limites acceptables afin que soit à la fois respectée la souveraineté de chaque puissance et la légitimité de son exercice.

Il s'agit donc d'un développement qui pose une problématique à la fois philosophique, théologique et juridique, dans ses arguments comme dans ses enjeux. Le lien entre la souveraineté et la tolérance apparaît comme majeur de l'intégralité de son œuvre, centrale, car à la fois d'actualité au XVIII^e^ siècle, mais aussi profondément ancrée dans une logique philosophico-théologique et juridique dont l'auteur adopte une approche différente de celle des écrivains proches des Lumières. L'apologiste utilise la tolérance et ses dérives pour appuyer sa théorie de la souveraineté et montrer comment elle est un moyen pour « les novateurs » d'amener l'idée de liberté dans les débats politiques et juridiques du XVIII^e^ siècle. Il oppose la

liberté licencieuse qui se dissimule derrière la tolérance et qui est ennemie de l'ordre à la souveraineté et la subordination qui seule peut garantir à la fois le respect de l'autorité des deux puissances, l'harmonie dans la société civile et religieuse, et d'amener les hommes vers une véritable liberté. Dans ce paradigme, le « système meurtrier » de la tolérance aboutit donc nécessairement à la fin de souveraineté et à anéantir les deux puissances. Il résume sa théorie de manière suivante :

> « Ces erreurs ne sont pas du nombre des paradoxes qu'on peut négliger sans danger, ou que le mépris et le silence laissent tomber dans l'oubli. Elles attaquent directement le trône et l'autel ; elles fomentent la discorde entre l'Église et le Prince, entre le souverain et ses sujets ; elles tendent à dépouiller les deux Puissances l'une par l'autre, à les asservir, à les anéantir également, à ôter par-là aux peuples toute ressource contre l'oppression, à inspirer le mépris, la haine et la révolte contre l'autorité légitime[182] ».

L'étude de la pensée de Jean Pey, mise en relation avec le mouvement apologétique, permettrait de démontrer que le lien entre tolérance et souveraineté est une idée clef dans les combats idéologiques du XVIII^e^ siècle et dont leur confrontation, parce qu'elle implique de définir ce qui est au fondement des deux puissances, revêt un enjeu juridique majeur.

Aussi, tout l'intérêt de ce sujet consiste à s'interroger sur ce lien particulier entre souveraineté et tolérance. En quoi le lien entre souveraineté et la tolérance dans les œuvres de Jean Pey permet-il de consolider une défense de l'autorité tout en dénonçant le système des ennemis des deux puissances ?

9. Annonce de plan. La pensée de Jean Pey est marquée par une cohérence systématique : la notion de tolérance est présentée comme entrant en conflit avec la souveraineté qui est au fondement même de l'autorité du Trône et de l'Autel. Pour le chanoine, seule la subordination à l'autorité légitime peut permettre le maintien de l'ordre public et les appels à la tolérance, qui prétendent amener une paix sociale, sont des leurres (Partie I). La souveraineté est nécessaire au maintien de l'ordre public. Toutefois, elle doit être définie afin qu'il soit possible d'en percevoir tout le sens et toutes les limites. Elle ne peut s'exercer pleinement que si elle est présente à la fois dans l'ordre civil et religieux. Cette nécessité due à leur nature commune – Dieu comme origine pour ces deux gouvernements – entraîne une complémentarité des deux puissances. En ce sens, l'apologétique de l'abbé Pey s'inscrit dans une défense de la pensée absolutiste classique, renforcée par son approche apologétique. La religion se met au service de l'État, sans pour autant en être dépendante. La souveraineté est donc un socle commun aux

[182] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. lxxxvj :

deux puissances, dont le maintien est nécessaire à la survie de l'autorité (Titre I). Cependant, la notion de tolérance menace cet équilibre. Il ne s'agit pas d'un problème intrinsèquement lié à cette notion, mais davantage de la torsion qui en est faite au XVIII^e^ siècle. Les mutations de ce mot s'accompagnent de luttes intellectuelles et philosophiques qui se mêlent à des problématiques concrètes, en particulier la situation des protestants au sein du Royaume de France. La tolérance se lie à la question religieuse et appelle à relativiser l'alliance des puissances temporelle et spirituelle. Hésitant entre les principes fondamentaux de l'Ancien Régime, qui s'appuient sur la religion pour légitimer le pouvoir, et la nécessité de régler la situation des protestants et la sensibilisation grandissante à la question de la liberté de conscience, le droit se saisit alors de cette notion à son tour. Pour l'abbé Pey, il s'agit d'un des enjeux nouveaux du XVIII^e^ siècle. Il cherche à définir la tolérance et à répondre à la question : « la tolérance est-elle souhaitable ? ». Dans cette optique, définir la tolérance permet d'en montrer toute l'opposition avec le principe de souveraineté de l'Ancien Régime (Titre II).

Pour Jean Pey, la tolérance dans son acception nouvelle est un outil pour les ennemis des deux puissances afin de briser l'ordre public, rompre les liens qui unissent la société et anéantir la souveraineté qui soutient l'Église et l'État. Au-delà de son incompatibilité avec la souveraineté dans le système absolutiste, ce que le chanoine relève est que la tolérance est par essence l'incarnation du danger des ennemis des deux puissances, par nature destructrice de toute forme de souveraineté (Partie II). Il s'incarne dans l'aspect déguisé de la tolérance. Elle est un moyen insidieux de faire passer une doctrine destructrice d'abord de la religion. En l'anéantissant – ou au moins en la condamnant à l'« indifférence » – la souveraineté est privée de son fondement, ce qui entraîne, par extension, l'effondrement de l'État. L'abbé cherche donc à identifier ses adversaires ainsi que leur méthode afin d'appuyer sa dénonciation du « système » de la tolérance. La philosophie des Lumières est particulièrement visée par les critiques de l'abbé. Il perçoit dans leurs « fausses doctrines » une atteinte faite à la souveraineté absolue du monarque. L'idéal de liberté dissimulé sous les traits de la tolérance amène ses sympathisants à rejeter tout à la fois les deux puissances. Toutefois, la philosophie des « novateurs » n'est pas la seule à mettre en danger l'autorité du Trône et de l'Autel, menacés par le bouillonnement religieux du XVIII^e^ siècle qui, en relativisant la souveraineté de la puissance épiscopale, amène une relativisation plus générale de la souveraineté (Titre I). La fin de l'Ancien Régime marque le triomphe progressif de la tolérance dans le monde de la pensée mais encore dans le monde juridique. Les adversaires se font donc plus hardis. L'abbé Pey, dans cette optique, se retrouve contraint d'entrer dans une querelle directe avec Febronius et les *Nouvelles ecclésiastiques* afin

d'appuyer sa défense de la souveraineté contre la tolérance. Toutefois, un bouleversement historique perturbe les activités du jésuite : la Révolution française. Avec l'avènement de la destruction de l'Ancien Régime et de l'idée d'alliance des deux puissances, la doctrine de Jean Peu aurait pu s'effondrer. Toutefois, il continue le travail apologétique et offre à ses lecteurs une série de recueils, dont *Le philosophe chrétien* est le plus complet, qui se proposent à la fois de rappeler le principe de souveraineté, de dénoncer l'« anarchie » et les erreurs révolutionnaires. Ces ouvrages permettent également de voir l'adaptation et l'évolution de la pensée du chanoine. La Révolution bannit de son vocabulaire le mot tolérance, trop attaché à l'Ancien Régime, mais pas l'abbé Pey. Au contraire, il le réutilise à l'appui de sa définition de la souveraineté. Il cherche à démontrer à ses lecteurs en quoi son analyse a toujours été juste et en quoi le laxisme autour de la tolérance a précipité inexorablement la monarchie vers sa chute en brisant les fondements de la souveraineté (Titre II).

PARTIE I

LA NOTION DE SOUVERAINETÉ SELON JEAN PEY : LE REJET DE LA TOLÉRANCE EN FAVEUR DE L'ORDRE PUBLIC

Pour entendre la pensée apologétique de Jean Pey, il est nécessaire d'en connaître les fondements. L'auteur expose sa vision d'un monde régi par deux puissances temporelle et spirituelle instituées par Dieu. Leur existence est la condition *sine qua non* au développement de la société humaine. Seules leur présence et leur nécessaire alliance peuvent amener l'harmonie au sein de la société civile ; sinon, « les liens de la société se relâchent, et se brisent[183] ». Le chanoine rejoint la pensée absolutiste classique et consacre un lien à la fois fort et indispensable entre monarchie et religion. Or, l'autorité de ces deux puissances ne peut exister sans le socle nécessaire de la souveraineté ; c'est parce que ces puissances sont souveraines qu'elles incarnent une autorité légitime. La question de la souveraineté reste vaste et beaucoup d'auteurs en donnent, au XVIII^e^ siècle, une définition différente. L'abbé Pey entreprend donc, non seulement de présenter sa définition de la souveraineté, mais de le faire d'une manière militante. Définir la souveraineté et en poser ses limites permet au chanoine d'asseoir l'autorité des deux puissances et de monter sa profonde incompatibilité avec les doctrines libérales (Titre I). C'est particulièrement le cas de la tolérance dans son acception nouvelle qui favorise l'acceptation de l'« autre » – celui qui est en dehors de la norme – et sape les fondements mêmes des souverainetés de l'Autel et du Trône. Cet appel général à la tolérance se retrouve dans divers pans de la société, en philosophie, dans littérature, ou même dans les écrits de certains théologiens. Elle gagne toutefois en force lorsque, liée aux problématiques protestantes, la tolérance commence à intéresser le droit. Des juristes appellent à revoir la situation en France et à revenir à un édit de tolérance comme en 1598. Pour Jean Pey, la tolérance n'est pas une bonne solution. En miroir avec la souveraineté, il considère qu'elle est un non-sens. La souveraineté ne peut exister que dans le cadre de l'alliance de l'Église et de l'État ; comment alors tolérer le développement d'une autre religion sur le territoire français ?

[183] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, Strasbourg, 1781, tome I, p. j.

Il montre ainsi l'incompatibilité entre la souveraineté et la tolérance. Elle met en danger l'autorité des deux puissances et, par conséquent, le maintien de la société dans son intégralité (Titre II).

TITRE I

LA PENSÉE SYSTÉMATIQUE DE JEAN PEY : LA SOUVERAINETÉ NÉCESSAIRE AUX DEUX PUISSANCES

La doctrine de l'abbé Pey se construit autour de la tolérance. C'est une notion centrale de son œuvre. L'établissement des puissances temporelle et spirituelle n'est possible que dans la mesure où elles s'appuient sur la souveraineté. Il s'agit du socle commun de leur autorité qui trouve sa source dans l'origine divine des deux puissances. Cette sacralité de la souveraineté implique alors qu'elle doit être regardée comme fournissant une légitimité incontestable aux souverains temporel et pontife. Il n'est donc pas envisageable pour une société de rompre ce lien. Dans ce cadre, la religion, par son aspect spirituel, joue un rôle de soutien à la puissance séculière. La souveraineté est donc nécessaire au maintien des deux puissances et de l'ordre public dont elles sont garantes (Chapitre 1). Cette origine commune implique qu'il faille considérer la souveraineté, non comme un pouvoir possédé par les deux puissances, mais comme une force commune. Les deux types de gouvernement ont été souhaité par Dieu pour que la société puisse être organisée de manière harmonieuse. Chaque puissance, par son origine divine, a besoin de l'autre pour assurer l'assise de son autorité et promouvoir l'unité au sein de la société. Dieu n'a pas souhaité que la souveraineté, mais bien l'alliance des deux puissances. De sorte que cette souveraineté ne peut exister et subsister que dans le cadre d'une aide réciproque entre l'État et l'Église, ce qui fait de la souveraineté le ciment entre la puissance séculière et la puissance spirituelle. La place prépondérante de la religion dans ce paradigme permet de comprendre en quoi la tolérance est, par essence, exclue de ce système (Chapitre 2).

CHAPITRE 1 : LA NOTION DE SOUVERAINETÉ : L'AUTORITÉ NÉCESSAIRE AU MAINTIEN DE L'ORDRE PUBLIC

La souveraineté est primordiale dans les écrits de Jean Pey, c'est à travers ce prisme que toute la puissance, toute l'autorité du souverain peut s'exprimer. Pourtant, si l'on veut en saisir toute la substance, il convient de s'intéresser à son essence. L'abbé Pey réutilise la rhétorique de l'apologétique catholique, il situe l'origine de la souveraineté et en déduit toute la portée dans l'autorité originelle : Dieu (Section 1). La souveraineté est un attribut essentiel, car elle permet d'appréhender le pouvoir et d'en définir les limites. Dans ce cadre, la souveraineté s'exprime plus particulièrement au travers de la puissance normative du prince. Elle fait également office de régulateur en vertu de l'origine même de la société et donc de son unité (Section 2).

Section 1 : La souveraineté de droit divin

Dans une approche classique du raisonnement absolutiste, Jean Pey situe l'origine de la souveraineté, et donc de l'autorité du souverain, chez le maître le plus lointain de la forme la plus parfaite de souveraineté : Dieu (Paragraphe 1). L'abbé Pey reprend la formule paulinienne et affirme : « toute puissance vient de Dieu[184] ». Cette souveraineté descendante dont la source est une autorité incontestable et parfaite justifie la théorisation d'une autorité indépendante et pleinement absolue (Paragraphe 2).

Paragraphe 1 : Dieu, fondement de la souveraineté

Les racines de la souveraineté atteignent le socle du Commencement. Dieu, créateur de l'univers, fut le premier souverain et c'est à l'image de son autorité que fut instituée la souveraineté des deux puissances (I). Cette origine singulière annonce une relation indissociable entre la souveraineté et l'Église, entre la source d'autorité et la foi (II).

[184] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 12 à 13 : « La foi nous apprend que *toute puissance vient de Dieu* ». L'auteur renvoie alors à la citation latine de Paul ; in *Romains13 : 1 – 2, 5* « Que chacun soit soumis aux autorités supérieures, car il n'y a d'autorité qu'en dépendance de Dieu, et celles qui existent sont établies sous la dépendance de Dieu ; si bien qu'en se dressant contre l'autorité, on est contre l'ordre des choses établi par Dieu […]. C'est donc une nécessité d'être soumis, non seulement pour éviter la colère, mais encore pour obéir à la conscience ». Pour la citation latine, voir *Romanos 13 : 1 – 2, 5* : « *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit: non est enim potestas nisi a Deo: quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt. Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit. Ideo necessitate subditi estote non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam* ».

I – Le caractère divin de la souveraineté

Dieu est le « maître souverain par essence[185] » et c'est par ce terme que Jean Pey théorise la notion de souveraineté : comme Dieu est la source de la forme la plus absolue et parfaite d'autorité, Il est le seul à pouvoir la transmettre (A). Il convient de préciser que la souveraineté n'est pas une puissance dénuée de finalité, elle est instituée pour servir le peuple (B).

A/ La notion de souveraineté selon Jean Pey

10. Définir la souveraineté. Bien que l'idée de souveraineté soit centrale chez Jean Pey qui la présente – si l'on exclut les ouvrages de prières – dans la totalité de ses recueils, c'est au sein de son œuvre la plus importante qu'il propose une définition concrète. Dans *L'autorité des deux puissances*[186] l'abbé Pey écrit :

> « La souveraineté consiste dans le droit à régler en dernier ressort tout ce qui a rapport à la société, avec le pouvoir nécessaire de le faire exécuter. La Puissance en qui réside ce droit s'appelle souveraine, soit qu'elle s'exerce par un seul, ou par plusieurs, qu'on regarde alors comme ne composant qu'un seul être moral[187] ».

Dans son ouvrage qui entend, face à la montée de la nouvelle philosophie, rappeler « les lois augustes qui ont placé les souverains au-dessus [des peuples][188] », Jean Pey cherche à donner une vision d'ensemble la plus précise possible de sa pensée. Cette position explique la volonté de donner une définition générale de la souveraineté.

11. La souveraineté une et absolue. L'acception de la souveraineté par l'auteur est révélatrice d'une pensée absolutiste. Il est aisé de retrouver, dans la définition donnée par Jean Pey, la présence d'une *potestas absoluta* détenue par le souverain. Il utilise le terme « régler » qu'il convient d'entendre dans son acception latine, *regula*, l'idée de règle, de norme[189]. La souveraineté est le droit absolu d'exercer une autorité : par voie de conséquence, le pouvoir normatif devient la caractéristique principale du souverain. L'importance de la loi dans l'idée de souveraineté n'est pas quelque chose de novateur, c'est une considération qui est intrinsèquement liée à l'absolutisme que l'on retrouve dès Jean Bodin[190] ; l'abbé Pey s'inscrit

---

[185] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu, dans ses attributs et dans les mystères de sa religion*, Louvain, Imprimerie de l'Université, 1793, p. 22.
[186] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, Strasbourg, 1781, tome I.
[187] *Ibid*, p. 1.
[188] *Ibid*, p. ij.
[189] Entrée « Regula » in Félix GAFFIOT, Pierre FLOBERT (dir.), *Le grand Gaffiot : dictionnaire latin-français*, Paris, Hachette, 2000, p. 1353.
[190] Jean BODIN, *Les Six Livres de la République*, Paris, chez Jacques du Puy, Librairie Juré, à la Samaritaine, 1576.

ici dans une vision conforme à cette pensée[191]. La précision « dernier ressort » s'intègre dans la rhétorique absolutiste classique : le souverain peut déléguer une partie de sa puissance – ce qui est d'ailleurs une des marques de la souveraineté – mais il est toujours le détenteur réel de la souveraineté, de sorte qu'il peut toujours ordonner des normes supérieures. Enfin, l'idée de « pouvoir nécessaire pour les faire exécuter » est une approche classique : le souverain doit pouvoir exercer de manière effective son autorité et doit avoir les moyens de faire exécuter ses ordres.

La deuxième proposition de Jean Pey peut se rapporter à nouveau à la pensée absolutiste, en particulier à la notion d'indivisibilité de la souveraineté. L'abbé précise que si la souveraineté peut être détenue par un homme ou plusieurs, elle n'est pourtant entre les mains que d'un seul « être moral ». Il fait ainsi écho à la fiction juridique des deux corps du roi[192]. La personnalité morale du souverain[193] se présente comme un expédient au problème des régimes mixtes. Si un régime est pluriel et possède une multitude de têtes, comment concilier sa réalité politique avec la nécessité du caractère indivisible de la souveraineté ? Il suffit de considérer le corps étatique comme une personne morale et la souveraineté sera une à nouveau.

Jean Pey continue et amène deux nouveaux concepts : la « société parfaite[194] » et la « société imparfaite[195] ». La première se définit comme « subordonnée à aucune autre société, et [devant] renfermer par conséquent tous les pouvoirs nécessaires à son administration, pour se conserver et pour se défendre[196] ». La seconde, à l'inverse, « étant renfermée dans un cercle plus étroit, n'a sur ses membres qu'une certaine portion d'autorité, dépendante de la société parfaite dont

[191] Richard BONNEY, *L'absolutisme*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 1994, p. 7 : « Jean Bodin fut très explicite : il donna en 1576, du terme de *potestas absoluta*, une nouvelle définition, au sens de la souveraineté législative sans partage ». Cette importance législative dans l'idée d'absolutisme est également explicitée in Jean-Louis HAROUEL, Jean BARBEY, Éric BOURNAZEL, Jacqueline THIBAUT-PAYEN (dir.), *Histoire des institutions de l'époque franque à la Révolution*, Paris, 11e éd., PUF, 2009, p. 313 à 314 : « " La puissance de donner et de casser la loi " est l'expression naturelle et distinctive de la puissance suprême, en sorte que les autres " marques " découlent en définitive toutes de cet attribut essentiel. La tradition juridique en dernier ressort, privilégiée par les juristes médiévaux, cède donc le premier rang à la puissance législative, dorénavant indisputée dans les sociétés politiques modernes ».

[192] Ernst Hartwig KANTOROWICZ, *Les deux corps du roi : essai sur la théologie politique au Moyen âge*, Paris, Gallimard, 1989.

[193] Alain GUÉRY, « Le roi est Dieu. Le roi et Dieu », in Neithard BULST, Robert DESCIMON, Alain GUERREAU (dir.), *L'État ou le roi. Les fondations de la modernité monarchique en France (XIVe – XVIIe siècles)*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1996, p. 35 : « Il y a deux corps du roi parce que deux personnes du roi, l'une concrète, mortelle et individuelle d'un homme devenu roi, l'autre abstraite, personne morale si l'on veut, juridique, de convention, au sens fort du mot : à lui seul, le roi est le corps politique, qui, lui, ne meurt pas ».

[194] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 1 à 2.

[195] *Ibid*.

[196] *Ibid*, p. 2.

elle fait partie[197] ». La distinction est simple : la société parfaite est le régime souverain, celui qui est parfait, au sens étymologique du terme, « ce qui est pleinement accompli ». La société imparfaite est celle qui ne remplit pas les conditions pour être pleinement souveraine et qui donc ne peut se mouvoir qu'à l'intérieur d'une société parfaite. Il ne s'agit pas d'une originalité de l'œuvre du chanoine, il reprend une classification déjà présente au XVIII[e] siècle qu'il est possible de retrouver dans les *Conférences ecclésiastiques*[198]. Ce développement amène à consacrer la condition fondamentale à l'établissement de la souveraineté : l'absolutisme. La distinction entre les deux sociétés est d'ailleurs résumée en une phrase : « À ces deux genres de sociétés, correspondent deux genres de gouvernemens ; l'un absolu, l'autre dépendant[199] ». Ce qui est l'essence même de la souveraineté est l'absolutisme dans son sens latin, celui d'*absolutus*[200], « ce qui est achevé, délié de tout lien ». Le chanoine relève le rôle prépondérant de la loi dans la pensée absolutiste et ajoute :

> « Comme tout gouvernement doit être juste, la souveraineté renferme un pouvoir absolu de la part du souverain pour régler son administration, et suppose en même-tems l'autorité des loix, suivant lesquelles il doit gouverner. Sans les loix, l'autorité seroit tyrannique ; sans l'autorité, les loix deviendroient inutiles, parce que les lois ne pouvant forcer à l'obéissance, chacun pourroit les violer impunément[201] ».

La puissance normative du souverain est prépondérante, car elle est à la fois nécessaire à l'accomplissement du caractère absolu de la souveraineté, mais encore parce qu'elle fonde la légitimité du souverain. L'autorité du souverain n'est légitime que s'il détient effectivement la puissance souveraine entre ses mains. Sans la puissance législative, pas de caractère absolu, donc pas de souveraineté ni de légitimité. La loi revêt ainsi un caractère central, ce qui n'est pas étonnant, car la pensée de Jean Pey est fondamentalement absolutiste et en ce sens elle rejoint

---

[197] *Ibid*.
[198] François BABIN, *Conférences ecclésiastiques du diocèse d'Angers, sur les loix ; Tenues dans les années 1748 et 1749*, Angers, chez Pierre-Louis Dubé, 1771, tome I, p. 18 à 20. Après avoir développé sur le fait que « rien ne manque à l'Église universelle dans l'ordre du salut, pour former une société parfaite », l'auteur écrit : « Les chefs d'une communauté imparfaite peuvent à la vérité faire des commandements, donner des ordres à ceux qui sont sous leur dépendance, mais non porter des loix. Aussi, toutes les loix que nous connaissons ont-elles été portées pour des sociétés parfaites, et par ceux qui y ont l'autorité ». Cette définition sera d'ailleurs reprise, presque mot pour mot, dans le complément fait au *Dictionnaire de théologie morale* de Bergier par l'abbé Pierrot au cours du XIX[e] siècle ; in Jean-Étienne PIERROT, « Dictionnaire de théologie morale », tome II in Jacques-Paul MIGNE, *Encyclopédie théologique, ou Série de dictionnaires sur toutes les parties de la science religieuse*, Paris, chez J. P. Migne éditeur, 1858, tome XXXII, p. 945 : « Mais il est de la nature des lois d'être imposées à une société, et d'avoir même essentiellement rapport à une société parfaite. Les chefs d'une communauté imparfaite peuvent, à la vérité, faire des commandements, donner des ordres à ceux qui sont sous leur dépendance en vertu du pouvoir que leur donne le législateur, mais non porter des lois ».
[199] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 2.
[200] Entrée « Absolutus » in Félix GAFFIOT, Pierre FLOBERT (dir.), *Le grand Gaffiot : dictionnaire latin-français, op. cit.*, p. 11.
[201] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 2.

le paradigme instauré classiquement par ce mouvement. À noter, toutefois, la mention « tout gouvernement doit être juste ». Cette phrase rapproche Jean Pey de la vision absolutiste française tempérée par la foi catholique et l'éloigne ainsi des penseurs absolutistes comme Hobbes et le *Léviathan*[202] ou Machiavel et le *Prince*[203], qui considèrent que la morale religieuse n'a pas à embarrasser un gouvernement[204] et que la volonté du souverain supplante toute forme de morale.

12. Souveraineté, peuple et loi. La loi est nécessaire à l'exercice de la souveraineté, qui elle-même est nécessaire à l'existence de la société. Il existe cependant deux corolaires à la souveraineté, conditions *sine qua non* au maintien de tout gouvernement : le peuple et la loi[205]. « Sans le peuple point d'État ; sans le souverain point de peuple ; sans la loi point de gouvernement, point de souverain légitime[206] ». Le souverain et le peuple sont liés, l'un ne peut exister sans l'autre, et l'ensemble est lié à la loi qui est l'expression même de la souveraineté. La coexistence et l'harmonie entre ces trois éléments permettent à la société de fonctionner. Si un seul des trois est manquant, l'ensemble de la construction s'écroule. Cette volonté de maintenir en place la société pousse Jean Pey à affirmer : « le peuple doit être soumis au souverain, et ce souverain doit l'être à la loi, qui n'est autre que la justice développée relativement aux besoins et aux circonstances du bien public[207] ». Les bases du système sont posées : l'obéissance au souverain est nécessaire, le souverain doit respecter ses propres lois car, comme un gouvernement doit être juste, ses lois le sont et ont pour finalité le « bien public ».

La théorie de la souveraineté absolue telle que développée par Jean Pey reprend les traits classiques de l'absolutisme français. Elle est la pièce maîtresse de la société et l'abbé Pey insiste bien sur cette nécessité. Sans souveraineté, pas de société. Il est nécessaire de toujours garder à l'esprit cette idée fondamentale, car elle étend ses ramifications dans toute l'œuvre de l'auteur. Pourtant, il ne dévoile ici que les bases de sa théorie de la souveraineté, bien plus large, et que l'on ne peut concevoir qu'à l'aune de son origine : Dieu.

---

[202] Thomas HOBBES, *Léviathan, op. cit*.
[203] Nicolas MACHIAVEL, *Le Prince*, 1532.
[204] Anne-Laure ANGOULVENT, *Hobbes et la morale politique*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1994. Raymond POLIN, *Hobbes, Dieu et les hommes*, Paris, PUF, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1981, p. 207 à 234. Bernard GUILLEMIN, *Machiavel. L'anthropologie politique*, Genève, Librairie Droz, 1977, p. 362 et s. Gianfranco BORRELLI, *Le côté obscur du Léviathan : Hobbes contre Machiavel*, Paris, Classiques Garnier, 2016.
[205] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome I, p. 3.
[206] *Ibid*.
[207] *Ibid*.

B/ Dieu à l'origine de la notion de souveraineté

13. « Dieu seul est indépendant[208] ». Si la notion de souveraineté traverse l'œuvre de Jean Pey, elle n'est définie clairement que dans *De l'autorité de deux puissances*. Pourtant, l'idée de souveraineté descendante est présente dans la quasi-totalité de ses ouvrages. « Dieu, qui n'a besoin que de lui-même pour l'accomplissement de ses desseins, fait servir les plus foibles instrumens au triomphe de la Religion […]. Seule au-dessus des Souverains, cette Religion sainte a toujours été noble objet de leurs soins[209] », « Car Dieu les ayant établis [les princes catholiques] pour maintenir l'ordre dans la société et pour veiller au bonheur des peuples […][210] », ou encore « quelle que soit la forme des divers gouvernemens, cette autorité a toujours sa source dans la conscience, par l'obligation qu'elle impose d'obéir : elle dérive toujours de la loi divine, qui commande l'ordre, et par conséquent la subordination sans laquelle l'ordre ne sauroit subsister[211] ». Par cette affirmation sans équivoque et omniprésente dans son œuvre, Jean Pey pose Dieu comme fondement à tout gouvernement ; Dieu à l'origine de toute forme de société et de la puissance souveraine. Cette source descendante trouve sa justification dans les caractères que revêt la Divinité : « Dieu seul est indépendant, parce qu'il n'existe que par lui, qu'il peut tout ce qu'il veut, et qu'il est à lui-même sa félicité, sa lumière et sa sagesse[212] ». L'indépendance qui est caractéristique de la Divinité est la clef du système de la souveraineté : parce que Dieu est indépendant, il peut seul. Il n'a besoin de personne pour avoir la capacité de faire, il n'y a et n'y aura jamais aucune puissance au-dessus de Lui, et c'est pour cela qu'il est souverain. Sa volonté est suffisante pour créer la norme, Il lui suffit de vouloir pour pouvoir. Cette image suffit à comprendre les liens avec la souveraineté telle que pensée dans les systèmes absolutistes classiques français : le souverain temporel est à l'image de Dieu, Lui qui est le « législateur suprême[213] », sa volonté crée la norme selon la maxime « *Quod principi placuit legis habet vigorem*[214] ». Il est la *lex animata*[215].

Dieu est le seul souverain, le « Monarque universel[216] » ; il s'ensuit que toute la Création et toutes les créatures sont naturellement placées sous sa dépendance : « L'amour que nous devons

---

[208] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 4.
[209] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne, prouvée à un déiste*, *op. cit.*, tome I, p. v à vj.
[210] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*, *op. cit*., p. 9.
[211] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu*, *op. cit*., p. 71.
[212] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome I, p. 4.
[213] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu*, *op. cit*., p. 71.
[214] « Ce qui plaît au Prince a force de loi ».
[215] Nicolas LE ROUX, *La roi, la cour, l'État. De la renaissance à l'absolutisme*. Seyssel, Champs Vallon, coll. Époques, 2013, p. 226.
[216] Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée*, *op. cit*., p. 3.

à Dieu étant inséparable de l'obéissance que nous devons à sa volonté sainte, *celui qui dit connoître Dieu, sans accomplir ses commandemens, se ment à lui-même, et la vérité n'est pas en lui*[217] ». L'obéissance est intrinsèquement liée à la dépendance : les hommes, créatures de Dieu, n'ont pas la possibilité d'ordonner le monde par leur volonté. Ils vivent sous la dépendance de leur premier souverain, Dieu, et doivent donc Lui obéir car Lui seul peut créer la norme suprême. Le terme même de monarque renvoie à cette idée. Si le terme *monos* signifie « le seul », le mot grec *arkhè* est en revanche polysémique et se traduit à la fois par « commencement » et « commandement »[218] : la puissance d'ordonner est légitimée par l'origine du pouvoir. Néanmoins, un point doit être soulevé : quelle est la teneur de ces « commandements », qu'implique cette dépendance ? Elle soumet l'homme au respect de deux normes divines : la loi de la nature et les lois divines. La première est une « règle de mœurs[219] » qui éclaire les humains sur ce qui est juste, qui lie les « consciences par la loi du devoir[220] », un *jus naturale* qui dicte à l'homme une morale à suivre. Les secondes, plus tangibles, sont celles données par Dieu pour servir de règles spirituelles aux hommes. Pour l'apologiste, si la loi naturelle relève de la « loi éternelle, qui est dictée par la raison[221] », il n'en est pas de même pour la loi divine. En effet, il considère qu'elle relève comme la loi humaine de la « loi positive[222] ». La différence que l'abbé pose entre les deux types de lois positives relève de la nature du souverain : « La loi positive se subdivise en loi divine ; c'est celle qui a été donnée par Dieu-même ; et en loi humaine, qui reçoit la sanction de l'autorité des hommes[223] ». Cette classification entre loi divine positive et loi naturelle éternelle est un héritage de la pensée thomiste[224]. L'homme est plongé dans une forme d'heureuse dépendance, éclairé par « la vérité et la justice[225] », elles le dépassent moralement au point que « s'il se révolte contre elles, elles susciteront ses remords contre lui-même ; ses passions deviendront ses tyrans ; et sa prétendue indépendance aboutira enfin à l'avilissement le plus honteux, et à la plus cruelle des servitudes[226] ». Sans contrainte immédiate, ces normes divines permettent à l'homme de se

[217] *Ibid*, p. 13 à 14. La partie italique de la citation est elle-même une citation que fait Jean Pey à *1 Jean 2 : 4*.
[218] Véronique GÉLY-GHEDIRA (dir.), *Mythe et récit poétique*, Clermont-Ferrand, Université Blaise Pascal, Association des publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines, coll. « Littératures », 1998, p. 402 : « *arché* conjoignant d'emblée une double signification : le commencement et le commandement ».
[219] Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée*, *op. cit*., p. 2.
[220] *Ibid*.
[221] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome I, p. xxvij.
[222] *Ibid*.
[223] *Ibid*.
[224] Basile EKANGA, *Les fondements éthiques de la bioéthique*, Livre numérique, Bloomington, iUniverse LLC, 2013, p. 167.
[225] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome I, p. 4.
[226] *Ibid*.

conformer à la volonté de son Créateur, d'être plus en accord avec son être véritable et ainsi d'échapper à l'esclavage de son corps mortel, d'échapper à ses passions.

14. Dieu et l'ordonnancement de la société des hommes. Dès le départ, la souveraineté est présentée par l'abbé Pey comme ayant pour corolaire l'ordre. Sans chercher à répéter ce qui a été évoqué précédemment sur l'absolutisme, le concept de souveraineté est lié à l'idée de régler, d'ordonner[227]. Ce principe fait de la puissance normative la marque de la souveraineté absolue. Si la loi de la nature règle la nature – dans son acception la plus générale – et les mœurs, les hommes eux sont organisés en société : « Mais cette heureuse subordination où nous sommes à l'égard de Dieu, exige encore de nous que nous nous conformions à l'ordre que sa providence a établi, pour le bonheur du genre humain[228] ». L'homme ne peut vivre seul[229], il ne se meut que dans la société humaine et ce dès l'enfance, où la famille est la première forme de société[230]. L'homme seul est livré à la mort, il n'a pas les moyens de subvenir à sa propre existence, et c'est ce qui le pousse à « chercher des secours auprès de ses semblables, il a trouvé dans la société des ressources contre son indigence, des adoucissemens dans ses travaux et dans ses peines, une force supérieure qui lui asservit les bêtes les plus féroces[231], qui plie les métaux et dompte les élemens-même pour les faire servir à son usage[232] ». La société est ainsi le lieu de vie des hommes où s'exerce la souveraineté. Toutefois, les lois naturelles et divines sont des lois de conscience, elles ne s'appliquent pas à la façon d'une norme positive sur les hommes. Il faut donc une puissance pour les matérialiser et une autre pour régler les problèmes liés à la temporalité des sociétés humaines : « Dieu a établi au milieu de la société une double Puissance pour la gouverner, soit dans l'ordre civil, soit dans l'ordre de la Religion[233] ». Jean Pey établit le principe d'une souveraineté miroir : « Puissances sacrées qui émanent immédiatement de la Divinité, et qui se rapportent également à sa gloire et à notre bonheur, et qui jouissent chacune dans leurs ressorts de tous les droits de la souveraineté, c'est-à-dire, de tous les pouvoirs

[227] Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée*, *op. cit.*, p. 119 : « La même providence qui a donné un Chef à chaque famille, pour y maintenir l'ordre et la paix par l'autorité paternelle, a voulu aussi que chaque peuple eût un Chef, qui, comme le père d'une grande famille, réunit tous les membres d'un État sous l'autorité publique, pour veiller au salut de tous ».
[228] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 4.
[229] *Ibid.*, p. 4 à 5 : « L'homme en effet seroit le plus malheureux de tous les êtres vivans, s'il étoit abandonné à lui seul ».
[230] *Ibid.*, p. 5.
[231] Une affirmation similaire est présente in Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu*, *op. cit.*, p. 71 : « Ainsi gouverné sous l'empire de la raison dans un ordre particulier de la providence, l'homme exerce encore sur les animaux les plus féroces, une supériorité de puissance, pour les terrasser, les dompter, les captiver par les moyens que la raison lui indique elle-même, et pour faire oublier au volatile même le plus léger, jusqu'à l'amour de sa propre liberté ».
[232] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 6.
[233] *Ibid*.

nécessaires au gouvernement[234] ». Ces deux citations sont le cœur de la théorie de la souveraineté descendante : Dieu est le premier souverain, mais il est essentiel que la société humaine soit organisée et elle ne peut l'être que par les hommes eux-mêmes. Il est donc nécessaire que Dieu institue des maîtres séculiers qui seront pleinement souverains sur leurs sujets, à l'image de Dieu sur ses fidèles. Réciproquement, il ne peut y avoir de société sans souveraineté. Si cette dernière ne peut plus être ordonnée, elle perd son essence et ne permet plus d'assurer l'union des personnes, ce qui conduit à les renvoyer dans un état de nature quasi hobbesien[235]. Cette union est fondamentale et il est du rôle des autorités de la conserver, de garder ainsi les sujets dans une situation où la protection et la soumission sont étroitement liées.

II – Les instruments sociétaux de la souveraineté : le peuple et la religion

Les hommes, soumis à une puissance souveraine, forment le ciment de la société : elle ne peut exister sans eux, ils doivent donc accepter et respecter cette dépendance, tout en restant constamment l'objet final des décisions du souverain (A). Afin d'aider à exercer ce contrôle social et d'assurer la préservation des intérêts divins, la religion occupe le rôle de légitimation de l'autorité et d'encadrement des sujets (B).

A/ Le peuple et la souveraineté

15. Liberté et subordination. « Heureuse dépendance ![236] » que celle qui lie le peuple à l'autorité, « car il n'y a de vraie liberté que celle qui est conforme à ce qu'on doit à Dieu, à la justice, à l'ordre public et à soi-même[237] ». Conséquence naturelle de la souveraine primauté divine, la dépendance de l'homme se justifie par la nécessité de se conformer à la volonté de Dieu[238], ce qui entraîne une vision de la liberté par nature encadrée. Cette pensée peut paraître

[234] *Ibid*.
[235] *Ibid*., p. 8 à 9 : « Les forces et les volontés, en se divisant, ne pourroient plus concourir au bien public, parce qu'il n'y auroit point d'autorité capable de les assujettir ». Le développement de l'abbé Pey n'est pas sans rappeler l'état de nature hobbesien où l'homme est livré à lui-même et, par l'absence d'une force étatique capable de dominer les hommes, ce dernier vit dans un état de guerre perpétuelle ; Thomas HOBBES, *Léviathan*, *op. cit.*, p. 281 à 290. Toutefois, l'état de nature peyien se détache de celui de Hobbes en ce sens que l'abbé reconnaît la présence d'une loi supérieure à celle du Prince et une norme morale supérieure qui s'impose aux hommes ; Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, Strasbourg, 1788, tome I, p. 19 à 20 : « Selon ce fameux impie, les hommes ne se devoient rien dans le premier état de nature, c'est-à-dire, avant qu'ils se fussent formés en corps de société. II n'y avoit alors rien de juste ni d'injuste, tout étoit permis envers tous. Cet état naturel étoit par conséquent un état de guerre ; parce que chacun voulant jouir, devoít naturellement employer tous les moyens pour envahir ».
[236] Jean PEY, *Le sage dans la solitude*, *op. cit*., p. 11.
[237] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, Strasbourg, 1781, tome I, p. 10.
[238] Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée*, *op. cit*., p. 17 : « Craignez Dieu, et observez ses commandemens ».

paradoxale, mais elle puise sa signification profonde dans l'origine divine de toute chose. Nonobstant l'idée d'une dépendance de nature de l'homme envers Dieu, les êtres humains sont des êtres imparfaits par nature, des êtres de chair, soumis aux exigences de leur corps. Ils ne peuvent pas connaître de véritable liberté car, quand même ils se libéreraient de tout lien social, ils deviendraient esclaves de leurs passions[239]. Aussi, pour éviter cet état « dégradé[240] », l'homme doit s'affranchir de ses passions. Pour ce faire, il doit obéir aux lois de Dieu qui seules peuvent le garantir de ne pas devenir l'esclave de lui-même. Au-delà de la personne dans sa singularité propre, l'encadrement de la liberté devient une nécessité pour la société. Afin d'assurer une cohésion de groupe, il est obligatoire que les êtres qui la composent ne s'entre-déchirent pas sous couvert de faire valoir leur liberté personnelle[241]. L'unité de la société ne saurait souffrir la multiplicité des revendications contradictoires qui induisent un ordonnancement de cette liberté à travers la loi. Dans cette optique, l'abbé Pey écrit : « la vertu et la félicité ne se trouvent que dans l'assujettissement à la loi[242] ». Il établit une sorte de *jus gentium* où se côtoient liberté et ordre.

La pensée de Jean Pey ne doit pas s'entendre comme une doctrine de l'ordre strict qui annihile toute forme de liberté. Cette notion existe et la loi ne doit pas chercher à l'abolir mais à la préserver, à tendre vers l'équilibre le plus parfait entre liberté et sécurité : « La vraie liberté tient donc au juste milieu entre l'indépendance qui ne connoît point de freins, et la condition de l'esclave qui ne connoît que la volonté du despote[243] ». Toutefois, cette limitation de la liberté ne peut se faire naturellement, elle demande donc un moyen de réalisation : les lois humaines. L'abbé Pey reprend la *summa divisio* entre l'ordre temporel et le spirituel. Il met entre les mains des autorités séculières et ecclésiastiques l'établissement de ces lois afin d'assurer « leur repos et leur liberté même[244] » dans le domaine politique et dans celui de la religion. Du reste, c'est

[239] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste, op. cit.,* p. 244 à 246 : « Vous prétendez encore me rendre libre ; et pour rompre mes chaînes, vous me laissez sous l'empire des passions ; mais dominé par les passions, je me trouve asservi à tout ce qui peut les flatter ou les aigrir. Vous m'affranchissez des loix, pour me livrer à l'injustice, à la barbarie, aux caprices de tous les individus qui m'environnent ».
[240] Expression récurrente chez le chanoine pour parler des hommes ayant abandonné les principes des Lois de Nature, trouvable in Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée, op. cit.,* p. 375.
[241] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.,* tome I, p. 10 : « [La liberté] seroit contraire à ce que nous devons à la justice, puis qu'en suivant l'impulsion des passions, nous blesserions les droits d'autrui, toutes les fois qu'ils formeroient un obstacle à notre volonté. La cupidité envahiroit les biens ; l'ambition et l'orgueil attenteroient à sa liberté ».
[242] *Ibid*, p. 10 à 11.
[243] *Ibid.*, p. 11.
[244] *Ibid*.

pour lui ce qui distingue la « vraie liberté » des « fausses libertés[245] » des philosophes. Si cette thématique est une idée phare des Lumières[246], l'apologétique catholique présente ce système comme faisant la promotion des libertés excessives[247], des libertés trompeuses[248] qui tendent à amener l'« anarchie[249] » dans la société, quand bien même le caractère « absolu » de ces libertés soit relatif[250].

16. Liberté et souveraineté. Si le rôle du souverain est de prévenir tout conflit entre les sujets pour garantir l'unité de la société, il doit également préserver sa propre autorité face aux tentations libertaires du peuple. La souveraineté des autorités est telle que Dieu l'a voulue, le peuple ne peut alors opposer sa liberté au pouvoir normatif des deux puissances[251]. Le peuple est la société, il est ce qui la fait vivre, et un élément sans lequel elle ne peut survivre. Toutefois, cette multitude de sujets se doit d'obéir à la volonté de Dieu et donc des maîtres temporels qu'Il a établi. La *res publica* induit un gouvernement pour la « chose publique », cependant ce n'est pas parce que le gouvernement est fait pour le bien du peuple que celui-ci a une emprise ou un

[245] Expression que l'on retrouve communément chez Jean Pey, et de manière générale chez les anti-Lumières, pour désigner la liberté jugée excessive des Lumières ; par exemple Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*, *op. cit.*, p. 157.

[246] Jacques PROUST, « L'invention de la liberté au siècle des Lumières », in *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, n°25, 1990, p. 42 à 48.

[247] Jacques-Paul MIGNE, *Œuvres complètes de Bergier docteur en théologie, chanoine de la métropole de Paris, confesseur de Mesdames de France, etc., Augmentées d'un grand nombre d'ouvrages inédits, savoir Traités divers, dissertations, discours, lettres, etc., et reproduits d'après les manuscrits autographes*, Paris, chez J.-P. Migne, aux ateliers catholiques, 1855, tome VII, p. 768 : « liberté excessive que l'on accorde à la jeunesse ».

[248] Jacques-Paul MIGNE, *Œuvres complètes de Bergier*, *op. cit.*, 1855, tome VI, p. 808 : « Dans tous les temps et dans tous les lieux, les prétendus vengeurs de la liberté ont été ou les auteurs ou les victimes de l'esclavage. Nous avons ici un avantage que nous ne devons pas négliger ; la marche même de nos adversaires nous servira de guide. Puisqu'ils partent d'un principe faux ils sont parvenus au dernier degré de l'erreur et de la dépravation […] ».

[249] C'est un de risque que l'abbé Pey attribue à la philosophie des Lumières, notamment dans le dialogue entre le Chevalier et le Comte où, dans sa recherche de subterfuges philosophistes, le Chevalier oppose au Comte que le système des philosophes des Lumières et la liberté à outrance conduit à la fin de la subordination et à l'anarchie. Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit.*, p. 383 à 384 : « Car enfin il faut bien, dans tous les genres de gouvernement, une autorité qui dirige l'administration publique : cette autorité, que vous appelez despotisme, fait elle-même votre sûreté. Elle contient tous les membres de la société dans la subordination ; et par-là elle les fait tous concourir au bien public, les maintient dans l'unité, et prévient les désordres de l'anarchie ».

[250] C'est ce que développera dans son article Dorothy Atkins, qui affirme que si Spinoza définit la liberté comme sans borne, elle est toutefois limitée par le seul être parfait, Dieu. Dorothy ATKINS, « La philosophie de Spinoza selon George Eliot : traduction et transfiguration », in *Les cahiers de Fontenay*, Spinoza entre lumière et romantisme, ENS Fontenay-aux-Roses, 1985, p. 351 : « Pour nos deux écrivains la liberté signifie l'absence de contrainte par une force extérieure. Pour Spinoza, la seule entité libre, la seule puissance vraiment indépendante dans l'existence est la Substance même, qu'il appelle aussi Nature ou Dieu […]. Il en résulte que toute liberté humaine possible est modifiée et limitée à celle qui s'harmonise déterminée de l'essence de l'universelle, c'est-à-dire la Substance ou Dieu ». Bien qu'il ait été nécessaire de digresser sur ce terme de « vraie liberté », la question de la confrontation de la vision des libertés sera abordée *infra*.

[251] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 12 : « Si cette institution ne vient point d'un ordre exprès de la part de Dieu, elle a du moins sa source dans le dessein général de se providence qui, veillant aux besoins de l'homme, devoit établir dans l'ordre moral, comme dans l'ordre physique, des loix et une puissance nécessaire pour les conserver ».

droit sur le pouvoir[252]. Le souverain reste le seul maître[253]. Ce système repose sur le principe de souveraineté descendante, il entre en conflit avec celui de la souveraineté populaire, qui se développe dans la France du XVIII[e] siècle. Pour autant, l'abbé n'a de cesse de rappeler que l'autorité souveraine doit trouver sa direction dans le bonheur des peuples.

Le peuple est l'objet de son gouvernement, c'est pour lui que la société a été instituée. Si l'institution d'une autorité a été voulue par Dieu, le peuple a pourtant joué un rôle : la détermination de ses dirigeants. Là encore, le chanoine reste proche des visions absolutistes classiques[254] lorsqu'il affirme que « le choix et la forme des chefs politiques vient du peuple[255] ». La forme importe peu, ce qui compte c'est l'unité dans le gouvernement, qu'il soit composé d'une ou plusieurs têtes. Toutefois, la précision de l'existence d'un « pacte social[256] » met en lumière le fait que Jean Pey ne se montre pas hostile à l'idée de contrat social. Théorie ancienne à laquelle Rousseau se réfère au même moment pour la réinventer et la revivifier en France au service de sa doctrine de la liberté[257], l'abbé Pey accepte la portée fondatrice du pacte originel mais en fait une émanation de la volonté de Dieu, non une émanation de la volonté populaire[258]. Il est ainsi plus proche de la vision de Thomas d'Aquin que de Rousseau[259]. Ce commentaire amorce la finalité de l'institution sociale : le bien du peuple. Afin d'éviter tout déraillement despotique, il convient que le souverain reste dans cette optique d'exercice du

[252] C'est une rhétorique classique chez les absolutistes, qui permet de rendre compatible l'idée d'une publicité de la république ; par exemple Simone GOYARD-FABRE, *Jean Bodin et le droit de la république*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Léviathan », 1989.

[253] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 13 : « Il est vrai que les besoins de l'humanité ont déterminé les peuples à se réunir sous différentes formes de gouvernemens ; mais il n'est pas moins vrai que l'autorité des chefs qui gouvernent a sa source dans la Providence, et que la puissance qu'ils exercent, émane de celle de Dieu même ».

[254] En effet, aussi bien chez Hobbes que chez Jean Bodin, héraut de l'absolutisme, cette idée d'unité de l'autorité malgré la multiplication des têtes est possible. Pour Bodin, la démonstration de Martial MATHIEU, Patricia MATHIEU, *Histoire des institutions de la France avant 1789*, Fontaine, PUG, coll. Le droit en plus, 2021, p. 136 et s.

[255] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 14.

[256] C'est une des expressions que l'on peut retrouver chez le chanoine, prononcé ici par l'intermédiaire du personnage fictif du Chevalier, in Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit.*, p. 180.

[257] Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, *op. cit.*

[258] Jacques KRYNEN, *Le théâtre juridique : une histoire de la construction du droit*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Histoires », 2018, p. 173 : « On doit à Jean-Jacques la substitution d'un absolutisme à un autre : celui de la volonté royale unique à celui du peuple tout entier, qualifié de " volonté générale " ».

[259] L'abbé Pey se rapproche de la vision de Thomas d'Aquin en ce sens que, pour lui, il n'y a pas à proprement parler de contrat au sens civil du terme, il parle d'ailleurs plus volontiers de « pacte », et se rapproche davantage d'une vision théologique de l'origine des sociétés comme Thomas d'Aquin. Frédéric ATGER, *Essai sur l'histoire des doctrines du contrat social*, Nîmes, 1906, p. 70 : « Mais chez Thomas d'Aquin on ne saurait trouver à proprement parler une théorie du Contrat social son fameux commentaire de l'*omnis potestas a Deo* auquel il ajoute *immediate a Populo* ouvre bien la voie au contrat de souveraineté, mais ne peut-être conçu comme suffisant pour le ranger parmi les théoriciens du Contrat social. Et d'ailleurs si pour Th. d'Aquin le pouvoir appartient à la multitude, (*non regnum propter regem sed rex propterregnum*) Th. d'Aquin définit la souveraineté comme le pouvoir de légiférer, et ce pouvoir est conçu comme un ordre de la raison, imposé pour le bien commun par celui qui est chargé du soin de la communauté. Il n'y a donc rien de contractuel dans cette définition ».

pouvoir pour le bien public et non pour son propre bien. Il reprend les mots attribués à Sénèque[260] et affirme à propos des détenteurs de l'autorité : « la république n'est point à vous, c'est vous qui êtes à la république[261] ». L'abbé réaffirme ainsi l'idée d'une *res publica* détenue par un souverain qui se voit conférer une autorité absolue, à lui en tant qu'autorité, mais pas à lui en tant qu'homme de chair, du moins pas comme un bien qu'il détiendrait en propre. Le peuple est ce pour quoi la souveraineté s'exerce car les hommes ont « dépouillé une partie de leur liberté, que pour assurer leur bonheur[262] ». C'est le cercle vertueux de cette souveraineté : elle existe pour le bien du peuple, s'exerce avec une puissance absolue parce que son but est le peuple et ne peut s'exercer qu'en sa présence. Ainsi, les peuples « ne sont donc point entre les mains de l'une ni de l'autre Puissances, comme un bien qui leur appartient, et dont elles puissent disposer à leur gré, mais comme un dépôt sacré que Dieu leur a confié, et dont il leur demandera compte[263] ». C'est bien là le devoir du souverain : apporter et garantir l'harmonie dans la société, sous le contrôle de la Divinité. Le souverain devient le berger du peuple, son « pasteur[264] », dont la grandeur n'est pas celle d'un homme mais la réalisation de leur fonction[265]. Modèle de vertu, le souverain se doit d'assurer le maintien de la morale dans la société, sans jamais tomber dans le zèle ou l'excès qui conduirait à l'avilissement du sujet et de sa liberté[266]. Or, cet objectif de bonheur ne peut être réalisé par le souverain seul, il a besoin de l'assistance d'hommes d'Église, de la religion.

B/ Religion et souveraineté : l'instrument divin de légitimité

17. La religion et la société. Idée fondamentale qui découle naturellement de la souveraineté descendante, la société ne peut exister, pour l'abbé Pey, sans religion :

> « La souveraineté et le gouvernement sont fondés sur les devoirs de l'obéissance, puisqu'ils ne peuvent exister sans elle. Or, il n'y a point de devoir d'obéissance où il n'y a point de loi, et il n'y a point de loi où il n'y a

[260] Il n'y a pas de sources clairement citées par l'abbé Pey. Il cite Sénèque comme si sa phrase était une citation unanimement admise, sans en donner la source. L'attribution de cette phrase se retrouve également chez d'autres auteurs du XVIII[e] siècle, comme Gaspard de RÉAL DE CURBAN, *La science du gouvernement*, Paris, Les libraires associés, 1763, Tome IV, p. 707 ; François-Xavier FELLER, *Mélanges de politique, de morale et de littérature*, Louvain, Chez Vanlinthout et Vandenzande, 1822, Tome I, p. 340.
[261] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 14.
[262] *Ibid.*, p. 15.
[263] *Ibid*.
[264] *Ibid*.
[265] *Ibid.* : « Leur pouvoir même ne les rend véritablement grand, qu'autant qu'ils deviennent, par la justice et la bienfaisance, les images de celui dont ils sont les ministres et les serviteurs mêmes ; car Dieu n'a pas daigné d'en prendre le titre, je dis les serviteurs de ce dont ils sont les maîtres ».
[266] Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée*, *op. cit.*, p. 130 : « Veillez donc sur ses mœurs, prévoyez à son instruction, et n'oubliez jamais que s'il doit être subordonné, il ne doit jamais être avili, jamais outragé, jamais accablé par l'excès de travail ».

point de Religion, c'est-à-dire de culte à l'égard d'un Être suprême qui veille sur le bien de l'humanité, et qui nous commande de respecter l'ordre public[267] ».

Ce sont là les deux aspects principaux de la religion. Dans un premier temps, elle est une sorte de devoir respectueux et révérenciel envers Dieu dont le statut souverain exige qu'un culte lui soit rendu par les hommes[268]. Au-delà de l'adoration d'une entité supérieure – principe commun à toute religion – le culte est rendu au Créateur pour sa qualité de souverain pur : qui n'a besoin de personne pour régner. Cette dévotion se retrouve incarnée par la figure du souverain, prince sur la terre par la volonté de Dieu, par un mécanisme de mimétisme respectueux. C'est parce qu'il est souverain et que cette souveraineté vient de Dieu qu'il faut adresser au roi un respect particulier, « honorer le roi[269] ». Sans aller comme Bossuet jusqu'à parler du devoir des sujets de rendre au roi une « espèce de religion[270] », Jean Pey reprend son idée d'une sacralisation du pouvoir à travers la notion même de souveraineté, ce qui est cohérent à deux égards. D'une part, la France a connu une évolution de l'absolutisme du point de vue des idées. Si dans un premier temps, avec Jean Bodin, Cardin Le Bret ou Charles Loyseau, s'installe durablement le concept d'absolutisme, Jacques-Bénigne Bossuet fait évoluer cette idée. Il légitime la puissance du roi par la sacralité qu'il incarne et qui vient de la souveraineté que Dieu lui permet d'exercer[271]. En ce sens, Jean Pey s'inscrit dans la pensée absolutiste développée au XVIII^e^ siècle. D'autre part, sans chercher à verser dans l'analyse psychologique, l'abbé Pey fait abondamment référence à Bossuet, en qui il voit la grande figure du gallicanisme de la fin du XVII^e^ siècle. Cette position de héraut du gallicanisme peut permettre d'expliquer, au-delà d'une proximité doctrinale, la reprise de certains traits d'argumentations et d'emprunts à Bossuet[272].

---

[267] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 19.

[268] Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée*, *op. cit.*, p. 15 : « L'adoration du coeur doit se manifester au dehors par un culte public ».

[269] Jean Pey justifie cette idée en s'appuyant sur la parole de l'apôtre Pierre : « Honorez tout le monde ; aimez les frères ; craignez Dieu ; honorez le roi » in *1 Pierre 2 : 17*. Cette référence apparaît deux fois dans les œuvres de Jean Pey : Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 84 ; Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée*, *op. cit.*, p. 128.

[270] Jacques-Bénigne BOSSUET, *Politiques tirées des propres paroles de l'Écriture sainte*, Versailles, Imprimerie de J. A. Lebel, 1818, p. 90 : « C'est donc l'esprit du christianisme de faire respecter les rois avec une espèce de religion, que le même Tertullien appelle très bien, " la religion de la seconde majesté " ».

[271] Les « Trois propositions » de Bossuet, qui s'incluent dans un article nommé « l'autorité du roi est sacrée » : « Dieu établit les rois comme ses ministres, et règne par eux sur les peuples », « La personne des rois est sacrée », et « On obéit au prince par principe de religion et de conscience » ; in Jacques-Bénigne BOSSUET, *Politiques tirées des propres paroles de l'Écriture sainte*, *op. cit.*, p. 84 à 90.

[272] L'abbé Pey exprime clairement son admiration dans ses ouvrages, ne manquant pas de citer très régulièrement l'Aigle de Meaux. Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 19 : « Nous aurons souvent l'occasion de citer Bossuet dans le cours de cet ouvrage, et on n'oubliera pas que cet illustre Prélat est une autorité respectable pour la nation ».

18. Religion et ordre public. Dans un second temps, la religion est un soutien à l'« ordre public ». Notion éminemment juridique, elle a la particularité d'être difficilement définissable et, pour cause, sa versatilité sémantique est volontaire[273]. L'« ordre public » est une formule qui ne doit pas, par nature, avoir une définition stricte, car tout l'intérêt de ce concept juridique réside dans sa force adaptative et évolutive ; il ne faut pas la figer. Contextuellement, au XVIII[e] siècle, il convient d'entendre l'ordre public comme profondément lié à l'« ordre social[274] », de sorte que l'ordre public n'est pas une simple lutte contre le désordre, mais une tentative de réguler la société, de lui donner une forme de dimension morale, de mœurs[275]. Cette idée de lien social est prépondérante. Pour Jean Pey, ce qui forge l'attache de la communauté, ce qui participe à une cohésion de ses membres c'est la religion. Elle est vectrice d'harmonie sociale et garante de l'ordre public. Dieu a créé les sociétés humaines, il est donc naturel que ce qui est la matérialisation d'un culte de Son Être serve au maintien de l'ordre public, puisqu'il concourt à faire entendre Sa volonté.

La religion est donc intrinsèquement liée à l'ordre public en ce qu'elle incarne le respect de l'autorité divine. Elle est une garantie contre la mise en place d'un pouvoir fondé sur un principe de détention privée du pouvoir. Jean Pey pense les princes comme des gérants d'une *res publica*, d'une chose publique, de sorte qu'ils l'administrent non comme leur propriété privée mais comme un bien public qui ne leur appartient pas en propre. Or, quel gage apporter au peuple que le souverain légitime ne se transforme pas en tyran et ne considère pas le royaume comme son bien privé ? Pour l'abbé Pey, la religion est un moyen de se prévenir contre cette dérive, qui naîtrait de l'absence de contraintes[276]. La présence de la religion est une nécessité, pour le chanoine, tellement forte, qu'elle avait été sentie par « les payens[277] ». Alors même que

[273] Alain PLANTEY, « Définition et principes de l'ordre public », in Raymond POLIN (dir.), *L'Ordre public*, Paris, Presses universitaires de France, 1996, p. 27 : « Les juristes sont généralement considérés comme des manieurs de concepts. Ils se plaisent à définir, ce qui leur est souvent reproché car leurs notions sont strictes, rigides et parfois méticuleuses. Et pourtant, même pour un juriste, le concept d'ordre public est une notion vague, complexe, changeante, quelque peu mystérieuse, en tout cas difficile et même dangereuse à définir car elle est relative à la circonstance, à l'époque et au lieu où elle est invoquée, et en même temps dépend d'un environnement politique, moral et religieux ».

[274] *Ibid.* : « En France, le concept d'ordre public s'est établi à partir de l'appel à la puissance souveraine, auteur, garante et bénéficiaire de l'ordre social ». C'est également une formulation que l'on retrouve chez Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée*, *op. cit.*, p. 17, à propos de la loi de Dieu : « Elle nous ordonne d'avoir soin de notre réputation, qui est encore un bien public, par l'influence de l'ordre social ».

[275] *Ibid*, p. 28 : « L'ordre public dépasse dès lors la lutte contre le désordre ; il est le fondement même de l'organisation sociale, la discipline nécessaire à la communauté, ce qui explique son caractère à la fois stabilisateur et conservateur ».

[276] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 19 à 20 « Et dès-lors, si un souverain se croit assez affermi sur le trône pour ne rien craindre ; s'il trouve qu'il est assez conforme à son bonheur actuel de sacrifier le salut et le repos des sujets à son ambition et à ses caprices, il en deviendra le tyran ; point de loi qui le condamne, aucune qui le ramène à son devoir ».

[277] *Ibid.*, p. 20.

ceux-ci n'avaient pas conscience de la présence de Dieu, ils avaient l'intuition de l'existence d'un caractère divin au-dessus d'eux, ils avaient reconnu « des Dieux qui veilloient sur le gouvernement des peuples, qui prescrivoient la justice aux Rois, la soumission aux sujets, qui punissoient le crime, et qui récompensoit la vertu. Ils regardoient l'honneur rendu à la Divinité comme la première loi[278] ». La religion est donc une nécessité pour la société puisqu'elle permet de poser des barrières, admises par tous les membres, au prince afin d'éviter des dérives qui entraîneraient la fin du « gouvernement légitime[279] ». La religion, c'est-à-dire le culte rendu à Dieu et à Sa volonté, ne peut pleinement développer ses effets qu'au sein de la religion catholique puisque, selon l'abbé Pey, elle est la vraie religion, la seule qui corresponde à la volonté du vrai Dieu[280]. La religion est ainsi une donnée fondamentale à prendre en compte dans l'œuvre de Jean Pey. Elle est la matérialisation, la justification à l'articulation nécessaire, dans la société, entre le gouvernement civil et le culte révérencieux rendu à la volonté souveraine de Dieu. Cette situation préfigure déjà un lien étroit, insécable entre les deux puissances.

19. Religion et légitimité. Pour clore la question du statut de la religion dans la société, il convient de rappeler que la religion est, chez Jean Pey, un facteur de légitimité[281]. C'est la religion qui, par le culte qu'elle permet de rendre à Dieu, donne aux souverains la possibilité d'apporter l'ordre et la justice, de régler la société en évitant les désordres – c'est d'ailleurs ce qui explique l'usage du terme d'ordre public – et en lui donnant une dimension morale et spirituelle[282]. Cet « hommage que nous devons à la Divinité[283] » nécessite une réalité pratique de sorte qu'au-delà d'une simple institution au service de Dieu et de la société la religion doit naturellement se mouvoir en « une autorité vivante et infaillible[284] ». La théorie des deux puissances s'exprime alors pleinement : le gouvernement civil règle les affaires humaines et le gouvernement de la religion transmet la parole de Dieu. Dans ce système, Dieu est le fondement

[278] *Ibid*.
[279] *Ibid*.
[280] *Ibid.* : « Ce n'est que dans le sein du Christianisme que le souverain et le peuple puisent aujourd'hui ces vérités saintes qui assurent la puissance de l'un et le salut de l'autre, en apprenant aux Rois à aimer leurs sujets, et à leur commander comme à leurs enfans ; et aux sujets, à leur obéir comme aux ministres de la Divinité, et aux pères de la patrie. Mais comme la Religion chrétienne ne porte des fruits que dans l'Église romaine, ce n'est aussi que dans cette Église que les liens qu'elle a formés, conservent toute leur force ».
[281] *Ibid.*, p. 21 : « En un mot, il n'y a point de société, s'il n'y a point de puissance légitime qui ait le droit de commandement. Il n'y a point de puissance légitime, s'il n'y a point de loi antérieure aux lois humaines, qui nous oblige d'obéir au souverain ».
[282] *Ibid.* : « Or, quelle est cette loi ? Elle ne peut être que la raison éternelle qui est Dieu, et dans laquelle sont enfermés tous les principes d'ordre et de justice ».
[283] *Ibid*.
[284] *Ibid*.

de toute autorité et c'est cette origine descendante du pouvoir qui permet aux souverains de régir leurs sujets en lieutenants de Dieu. La doctrine absolutiste de l'abbé Pey trouve là sa justification.

Paragraphe 2 : La souveraineté absolue

La pensée absolutiste est au centre de la théorie de la souveraineté chez Jean Pey. Pourtant, elle ne saurait se limiter à une comparaison avec Jean Bodin ou Bossuet et possède ses propres singularités. Elle se définit comme la puissance d'un seul souverain pleinement maître dans l'expression de sa volonté et donc de son autorité (I). Dans ce cadre, l'abbé Pey contextualise ce qui est au fondement de l'absolutisme, le caractère même « absolu » pour le mettre à l'épreuve des critiques de son temps et démontrer la légitimité essentielle et incontestable du souverain (II).

I – Le souverain, seul dans l'expression de l'autorité

L'absolutisme a pour caractéristique nécessaire la présence d'un souverain qui détient une véritable autorité sur ses sujets. C'est dans cette *auctoritas* que s'exprime toute la puissance absolue du souverain. Or, pour qu'il soit pleinement autoritaire, il est nécessaire qu'il possède, entre ses mains, tous les pouvoirs nécessaires au gouvernement de la société (A) et son autorité ne peut pleinement s'accomplir que s'il y a une réelle détention du pouvoir par le souverain véritablement monarque (B).

A/ Le souverain détenteur de tous les pouvoirs nécessaires au gouvernement de la société

20. La société parfaite. Jean Pey développe l'idée de « société parfaite[285] ». Afin d'exercer pleinement son autorité sur la société et ainsi qu'elle puisse être parfaite, car elle n'a besoin de rien d'autre pour être complète, le souverain a besoin de détenir les moyens nécessaires à

[285] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 2 : « On distingue la société parfaite, de la société imparfaite. La première n'est subordonnée à aucune autre société, et doit renfermer par conséquent tous les pouvoirs nécessaires à son administration, pour se conserver et pour se défendre. La seconde, étant renfermée dans un cercle plus étroit, n'a sur ses membres qu'une certaine portion, d'autorité, dépendante de la société parfaite dont elle fait partie. De la première espèce sont les Royaumes ou les Républiques, dans l'ordre civil ; et l'Église, dans l'ordre de la Religion. De la seconde classe, sont les différens corps et communautés, soit civiles, soit ecclésiastiques, qui exercent sur leurs membres certains droits de correction et de police, subordonnés au gouvernement de l'État ou de l'Église. Il est évident, par la définition que nous venons de donner de la souveraineté, que le terme de souverain ne peut convenir qu'à ceux qui gouvernent une société parfaite. À ces deux genres de société, correspondent deux genres de gouvernemens ; l'un absolu, l'autre dépendant ».

l'expression de sa souveraineté[286]. C'est une des conditions *sine qua non* que pose l'abbé Pey à la souveraineté. Elle ne peut par sa nature même exister sans ces pouvoirs nécessaires[287] et cela de manière évidente : si Dieu a permis l'établissement des souverains de la terre, Il ne peut l'avoir fait qu'en leur donnant les moyens d'exercer la souveraineté. En l'absence de cette possibilité, la souveraineté ne peut correctement s'exprimer et l'autorité du souverain ne peut se maintenir. Ces pouvoirs sont fondamentalement liés à la souveraineté par sa nature même, de sorte que le souverain qui se déposséderait d'une partie de ces pouvoirs perdrait aussitôt sa souveraineté, puisqu'il n'aurait plus les moyens factuels de la mettre en œuvre[288]. La souveraineté ne peut être privée de son essence sans être réduite à néant. Cette explication rejoint la pensée absolutiste : la souveraineté est nécessaire à la société[289], la souveraineté est nécessairement une[290] et elle est rendue visible par des marques sans lesquelles elle n'existe pas[291]. Toutefois, si Jean Bodin consacre les cinq marques classiquement reconnues[292] – parfois même encore de nos jours considérés comme les conditions d'existence de l'État – de la souveraineté, qu'en est-il ici, quels sont les pouvoirs de la souveraineté chez Jean Pey ?

21. Les pouvoirs de la souveraineté. S'il est pratique de parler de « marques » chez un auteur comme Bodin, ce n'est pas tout à fait le cas chez Jean Pey, qui n'exprime pas clairement ce qu'est un pouvoir absolument nécessaire à la réalisation de la souveraineté. Si l'on peut en substance retrouver les cinq marques bodiniennes de la souveraineté[293], il y a deux principes clefs qui découlent de l'exposé de l'abbé Pey : l'ordre et la justice. Ce sont des notions assez

[286] *Ibid*., p. 24 : « Les besoins de la société qui rendent la souveraineté nécessaire, exigent que les souverains soient munis de tous les pouvoirs indispensables pour le gouvernement ».
[287] *Ibid.* : « Par la même raison ces pouvoirs sont inséparables de la souveraineté, puisqu'ils sont de son essence, qu'ils sont fondés sur le droit naturel et divin ».
[288] *Ibid*., p. 25 : « [La souveraineté] ne peut exister nulle part qu'avec ses attributs essenciels : le monarque ne peut s'en départir, sans renoncer à sa qualité de souverain, et l'Église ne le peut point du tout, car elle ne peut changer l'ordre que J. C. a établi ».
[289] Simone GOYARD-FABRE, *Jean Bodin et le droit de la république*, Paris, Presses universitaires de France, coll. Léviathan, 1989, p. 97 : « Il n'y a pas de République sans souveraineté puisqu'elle en est la forme ou l'essence ; mais il n'y a pas non plus de République sans lois puisqu'il appartient à la nature de la souveraineté puissance de légiférer ».
[290] Jean PEY, « Maxime XII. Il ne peut y avoir qu'un souverain dans chaque gouvernement parfait », in *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome I, p. 32 à 35.
[291] Mogens Chrom JACOBSEN, *Jean Bodin et le dilemme de la philosophie politique moderne*, Museum Tusculanum Press, University of Copenhagen, 2000, p. 143 à 146, « Les marques et la définition de la souveraineté ».
[292] Faire et casser la loi, juger en dernier ressort, lever l'impôt, décider de la politique internationale (abrégé classiquement en « faire la paix et la guerre »), et nommer les plus hauts magistrats et définir à chacun son office.
[293] Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée*, *op. cit*., p. 119 à 120 : « Le Souverain a donc le pouvoir de faire des lois, mais ce pouvoir ne lui a été donné que pour faire régner la justice ; il a le droit d'imposer le tribut, mais c'est pour subvenir aux besoins de l'État ; le droit de faire la guerre, mais pour défendre ses sujets. Il ne porte le glaive que pour punir le crime et protéger l'innocence. S'il institue des Officiers, c'est pour partager avec eux les fonctions de l'administration publique, pour voir plus en détail, et gouverner avec plus d'équité ».

vagues, mais l'abbé offre dans *L'autorité des deux puissances* des développements sur ces points qui permettent d'amener une réflexion. Tout d'abord, la loi fait partie des pouvoirs reconnus au souverain. Elle est la matérialisation de sa volonté, elle donne une dimension juridique et siciale à ses souhaits.

La justice est, avec la loi, le pouvoir principal chez Jean Pey. Cette compétence est une conséquence naturelle du premier pouvoir de faire la loi. Au sommet de la hiérarchie des normes le souverain grand législateur peut faire et défaire la loi comme bon lui semble. Dans ce schéma, la justice n'est autre que l'institutionnalisation de la sanction de la loi, les tribunaux viennent dans ce cadre défendre, par l'application des lois, la volonté du souverain. Ce lien entre loi et justice explique que le souverain doit pouvoir ramener le jugement vers lui – c'est-à-dire juger en dernière instance – afin de rendre la justice, car il est celui qui donne la loi. Qui pourrait mieux juger de l'offense faite à sa volonté que celui même qui a voulu la loi ? On retrouve l'image du roi « fontaine de justice », de qui toute justice découle[294]. En effet, l'abbé Pey considère que tout jugement définitif émane exclusivement du souverain « car un tel jugement renferme à la fois une décision et un commandement, et, par là-même, il exige notre soumission, indépendamment de la confiance que nous avons dans l'équité et dans les lumières de ceux qui commandent[295] ». Le caractère autoritaire de la décision justifie la détention de ce pouvoir uniquement dans les mains du souverain qui seul peut l'exercer. Deux éléments présents dans les écrits de Jean Pey sont notables. La première donnée relevée par le chanoine[296] est que « ce n'est pas la science qui décide, c'est l'autorité et la juridiction. La science dirige et conduit ; mais l'autorité tranche[297] ». Ce point de vue part du constat que la science ne peut pas régir tous les rapports sociétaux et humains et en tire pour conséquence que c'est au roi, gardien de la société, qu'il incombe de trancher les litiges et d'apporter la règle. Cette démonstration justifie la légitimité par nature de ses décisions. Parce qu'il n'est pas possible de résoudre les problèmes sociaux et sociétaux de manière purement rationnelle, il faut chercher un expédient : la volonté du roi qui, si elle ne relève pas d'un rationalisme savant, a pour elle la

[294] Bruno MÉNIEL, « Le roi source de justice dans " La République " de Jean Bodin », in Silvère MENEGALDO, Bernard RIBÉMONT, *Le Roi fontaine de justice. Pouvoir justicier et pouvoir royal au Moyen Âge et à la Renaissance*, Klincksieck, coll. Circare, 2012, p. 279 à 296.
[295] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome I, p. 25.
[296] Il s'appuie sur les réflexions de Jean-Louis Brunet pour consolider sa démonstration. Jean-Louis BRUNET, *Histoire du droit canonique et du gouvernement de l'Église*, Paris, chez Antoine Warin, 1720.
[297] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome I, p. 25. La citation est elle-même issue de Jean-Louis BRUNET, *Histoire du droit canonique et du gouvernement de l'Église*, Londres, 1750, tome II, p. 192. Il convient de faire un *erratum* sur la citation de Jean Pey : il cite le bon ouvrage, la citation est exacte sur le fond et la page est la bonne, mais le chapitre relevé n'est pas le bon, il s'agit du 36 pas du 37 ; cela n'entrave en rien la pertinence de ladite citation, et relève certainement de la simple erreur de notation.

légitimité de la souveraineté[298]. L'autre point notable est que, dans la théorie absolutiste de Jean Pey, le souverain « a seul le dernier ressort, c'est-à-dire le droit de statuer, par un jugement suprême et sans appel, sur tout ce qui regarde l'administration publique, et de réformer ceux qui exercent une portion de sa puissance[299] ». Il possède le commandement ultime de la hiérarchie sociale, il peut donc en dernier ressort faire revenir les affaires vers sa justice personnelle. Ses agents exercent la justice en qualité de lieutenants, entendu dans le sens de *locum tenens*, « ceux qui tiennent lieu de » [300]. Ils sont investis d'une fonction de représentation du roi, il peut les rappeler à l'ordre quand ils n'appliquent pas correctement sa volonté. Le « dernier ressort » du roi en matière de justice est nécessairement lié à sa fonction, car la fonction de juger est l'émanation même du principe de souveraineté comme le relève Jean Pey : « Le dernier ressort est incompatible avec la qualité du sujet subordonné : il ne peut donc résider que dans le Prince qui a seul le droit de commander à tous[301] ». Le sujet est subordonné à la volonté du maître temporel, la décision ultime ne peut donc être qu'entre les mains du souverain. Une émanation de ce système existe sous l'Ancien Régime : l'appel comme d'abus permet au roi de ramener vers lui des affaires qui avaient échappé à sa juridiction[302].

22. La loi : puissance ultime du souverain. La loi est le pouvoir principal que détient le souverain. Il ne peut en être autrement puisqu'en elle-même la loi renferme tous les autres pouvoirs. Parce que le souverain peut faire la loi, il peut exprimer légitimement sa volonté et lui donner une valeur impérative. Le légicentrisme peyien[303] explique l'absence d'autres pouvoirs distincts, non que Jean Pey ne les ait pas pensés ou ait souhaité les supprimer, mais bien parce que la loi surpasse les autres pouvoirs et sert de socle à tout le reste. Le fait que la justice ressorte comme pouvoir à côté de la loi est explicable par sa particularité, elle est la mise en place concrète et pratique de la loi, son application aux réalités de la société. La loi est

[298] Sur la question de la vérité et du droit, Éric LANDOWSKI, « Vérité et véridiction en droit », in *Droit et société*, n°8, 1988, Le discours juridique. Langage, signification et valeurs, sous la direction de Éric LANDOWSKI, p. 45 à 60.
[299] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 26.
[300] L'étymologie de « lieutenant » est à nuancer, le mot est en autre influencé par les langues saxonnes – « liuti », homme du peuple - germaniques où le mot « leute » - les gens – donne le mot « leutnant » ; in Hervé LE BRAS, « Origines du peuple. Le sol, le sang et l'État », in Michel WIEVIORKA (dir.), *Le peuple existe-t-il ?*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, coll. Les entretiens d'Auxerre, 2012, p. 44.
[301] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 26.
[302] Pour plus de précisions sur la procédure d'appel comme d'abus, Robert GÉNESTAL, *Les origines de l'appel comme d'abus : Notes de cours publiées par les soins de Pierre TIMBAL*, Paris, 1951 ; Nicolas SILD, *Le gallicanisme et la construction de l'État (1563 – 1906)*, Clermont-Ferrand, Institut universitaire Varenne, coll. Collection des Thèses (Fondation Varenne), 2016, p. 266.
[303] Il n'existe pas d'adjectif pour désigner la pensée de Jean Pey, aussi nous permettons nous d'en proposer un, composé du nom « Pey » auquel sera accolé le suffixe « ien ».

prépondérante dans l'œuvre de Jean Pey, mais l'auteur expose particulièrement cette thématique lorsqu'il affirme :

> « La société ne sauroit exister sans l'autorité des lois, qui règlent l'état des citoyens, ni sans la puissance du Souverain, qui exerce le pouvoir des lois. Sur ce double fondement repose tout l'ordre public, soit que la souveraine puissance appartienne à plusieurs, ou qu'elle réside dans la personne d'un seul[304] ».

Le sens est clair, l'affirmation est sans appel : la société ne peut exister sans les lois ni sans le souverain qui est caractérisé par son emprise sur la loi. Dans les deux conditions évoquées, la nécessité de la loi est toujours rappelée. Le souverain peyien n'est pas dissociable de la place de la loi. Il est celui qui fait la loi, mais il est également le produit de la loi[305] et se trouve présenté comme l'interprète de ces lois de nature. Ainsi, le détenteur de la souveraineté règle la société temporelle pour qu'elle soit en adéquation[306] avec la volonté du « maître Souverain par essence[307] » : Dieu. Si la loi est la marque centrale de la puissance souveraine, elle n'est néanmoins pas la seule condition à la présence d'une telle autorité. Au-delà de l'idée du souverain-législateur, une autre facette se distingue quand l'auteur affirme : « Sur ce double fondement repose tout l'ordre public, soit que la souveraine puissance appartienne à plusieurs, ou qu'elle réside dans la personne d'un seul[308] ». La nature du pouvoir du souverain ne suffit pas à sa définition, il convient d'en définir la forme.

B/ Le souverain seul à régner

23. La souveraineté peyienne par nature absolutiste. Le souverain doit être à l'image de Dieu – celui qui l'a institué – de sorte que la forme monarchique, au sens de commandement et commencement par un seul, doit s'imposer comme seule valable. Toutefois, ce n'est pas un mimétisme respectueux qui pousse Jean Pey à affirmer la nécessité d'un seul souverain, mais bien une réflexion pragmatique qu'il présente lui-même comme une « conséquence nécessaire de la notion que nous avons donné de la souveraineté[309] ». Ce caractère de nécessité trouve sa source dans l'idée que le pouvoir souverain « parfait[310] » doit se suffire à lui-même, doit seul suffire pour régler la société. Ainsi, une souveraineté bicéphale amènerait une

---

[304] Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée*, *op. cit.*, p. 117 à 118.
[305] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 14 : « La souveraine Puissance vient de Dieu ».
[306] Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée*, *op. cit.*, p. 118 : « Faites disparoître le Souverain, l'interprète et l'exécuteur des lois ; et la société retombera dans le chaos de l'anarchie ».
[307] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu*, *op. cit.*, p. 22.
[308] Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée*, *op. cit.*, p. 118.
[309] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 32 à 33.
[310] Expression de « société parfaite » reprise par l'abbé Pey pour parler plus directement de la question du nombre idéal de souverains ; in Jean PEY, « Maxime XII. Il ne peut y avoir qu'un souverain dans chaque gouvernement parfait », in *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 32 à 35.

« contradiction[311] » à ce modèle. Soit, sorte de retour à un ordre naturel, un des souverains prendrait le dessus sur l'autre et amènerait à un règne monocéphale de fait[312], soit aucun souverain ne parviendrait à dominer et ils dirigeraient en égaux. Dans ce dernier cas, il n'y aurait pas de réelle souveraineté car aucun d'entre eux ne serait vraiment indépendant, ce qui est un des caractères de la souveraineté. Ils se retrouveraient alors dans un système qui les emprisonnerait dans une forme d'interdépendance[313]. Dans le premier cas, Jean Pey pense un système de souveraineté qui reviendrait naturellement à un ordre primaire désiré par Dieu. La société ne peut supporter l'abondance de souverains, elle doit se contenter d'une seule tête à l'image du Dieu unique. Il n'y aurait *de facto* qu'une seule tête, avec un souverain factice placé sous la dépendance d'un véritable souverain. Dans ce schéma, le premier ne peut pleinement assumer la souveraineté par sa soumission à un second qui a une véritable indépendance factuelle. Privé de toute autorité, le souverain fantoche s'efface en faveur du souverain qui a la réalité du pouvoir. Dans cette première hypothèse, l'indépendance nécessaire du souverain est mise en avant et est à nouveau présentée comme profondément liée à la notion d'autorité. Point d'indépendance, point d'autorité, point de souveraineté. La seconde hypothèse envisage l'autorité d'une multiplicité de souverains pérennes, un système de pluralité de souverain où chacun serait pleinement indépendant et aurait pleine autorité. Dans ce cas, l'auteur amène le lecteur vers une inévitable conclusion : l'absence de réelle souveraineté. Le cheminement est le suivant : dans un premier cas les souverains sont réellement égaux et leur opposition sur un quelconque point de société rendrait alors nul leur commandement, ce que Jean Pey rend concret quand il affirme que le sujet « n'y ayant pas plus de raison d'obéir à l'un qu'à l'autre[314] ». Dans un second cas, l'obéissance serait chaotique, chaque sujet aurait la possibilité d'obéir à un maître ou à un autre et aucun ne posséderait le pouvoir de régler la société ; aucun ne détiendrait la souveraineté peyienne.

Jean Pey présente la pluralité de souverainetés comme une aberration, une forme de régime qui ne peut exister par principe, car par nature incompatible avec la souveraineté telle qu'il la développe. Il existe pourtant des régimes souverains ayant une multiplicité de têtes. Pour ces

---

[311] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 33.
[312] *Ibid.* : « Car, ou l'un d'eux ne pourroit exercer sa puissance, que dépendamment de l'autre ; et alors il seroit subordonné au second, puisqu'il n'auroit d'autorité que de son consentement, par conséquent il ne seroit plus souverain ».
[313] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 33 : « ou le pouvoir seroit égal, et, dans ce cas, aucun d'eux n'auroit une autorité indépendante, parce que leur opposition feroit cesser le commandement, n'y ayant pas plus de raison d'obéir à l'un qu'à l'autre ; ou plutôt, l'obéissance deviendroit arbitraire : aucun d'eux en particulier ne seroit donc souverain, puisque aucun ne posséderoit cette plénitude de pouvoir qui constitue la souveraineté ».
[314] *Ibid*.

régimes, il suffit de considérer le nombre de dirigeants non comme une multitude de souverains, mais comme une seule et même souveraineté exercée par un corps qui, en son sein, est composé d'une multitude de membres. Jean Pey résume cette idée avec la démonstration suivante : « Cette maxime a son application, même à l'égard des gouvernemens aristocratiques et républicains, parce que la plénitude de la souveraineté ne réside que dans le corps, et non dans chaque membre particulier qui le compose, et qui sont tous dépendans du corps[315] ». Ces types de gouvernements peuvent donc renfermer une réelle souveraineté, mais sont-ils pour autant viables, légitimes, ou encore souhaitables ?

24. Comparaison des différentes formes de gouvernement. Jean Pey apporte des précisions quant à la forme des gouvernements dans sa théorie de la souveraineté. Il cherche à dresser un comparatif des différents gouvernements. Son analyse tend à mettre en avant le régime monarchique comme modèle de perfection à rechercher. La méthode comparative de l'auteur présente des singularités. Le comparatif exprimé dans *L'autorité des deux puissances*[316] se fait en sept temps, dans lesquels sont abordés différents points entre régime républicain et monarchique. Plutôt que choisir une approche par gouvernement et parler indépendamment de chaque régime, Jean Pey opte pour une comparaison constante et thématique[317]. Le dispositif de l'abbé conduit vers la perfection du régime monarchique. Pourtant, l'auteur ne clôt pas son analyse sur ce point, il termine son exposé par une mise en garde contre la volonté de changer la forme du gouvernement dans lequel on est né. Ce processus est plus destructeur que de continuer à se mouvoir au sein d'un régime imparfait.

25. La liberté et le bien public Le régime républicain est, pour Jean Pey, le plus séduisant, par sa « fausse apparence de liberté[318] ». Ce type de gouvernement incite l'homme du peuple à le regarder comme un régime plus avantageux, car moins contraignant. Or, ce caractère de liberté est trompeur car c'est une notion qui ne peut pleinement s'exprimer qu'en étant encadrée ; c'est ce que l'abbé exprime lorsqu'il écrit :

> « Point de condition plus libre, en apparence, que celle des nations qui vivent dans l'anarchie, puisqu'elles jouissent d'une absolue indépendance ; et cependant point d'état où l'on soit plus asservi ; car dans l'anarchie il n'y a point de puissance qui soit au-dessus des particuliers, il n'y en a point aussi qui réprime leurs vexations. Si on a la liberté de tout faire, on est aussi exposé à tout souffrir[319] ».

[315] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 33.
[316] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 153 à 183.
[317] Voir l'exposition du plan de l'auteur in Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 154.
[318] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 153.
[319] *Ibid*.

La liberté poussée à son paroxysme comme dans les régimes anarchistes – littéralement « sans commandement, sans gouvernement[320] » – n'engendre que l'insécurité juridique, car aucune autorité ne sanctionne l'entrave faite à la liberté et la sécurité des sujets. Il faut une puissance efficace qui incarne réellement l'autorité, afin de proposer aux hommes une liberté, certes limitée, mais surtout garantie. C'est en cela que la liberté peyienne « ne consiste donc pas dans la faculté de faire tout ce qu'on veut ; mais dans une subordination légitime, qui, sans asservir le citoyen à des volontés arbitraires, lui ôte le pouvoir de nuire, et l'oblige de concourir au bien public[321] ». Cette notion a une importance particulière dans le développement de Jean Pey : la question de la liberté – et par extension celles de l'ordre et l'harmonie au sein de la société – est centrale, c'est à l'aune de cette dernière que l'auteur juge les différents gouvernements et estime leur capacité à défendre le plus efficacement le « bien public[322] ». Dans un sens thomiste, la défense de cet intérêt passe nécessairement par la loi[323]. Cette notion, floue et volontairement abstraite, prend tout son sens et sonne comme un synonyme d'ordre ; le bien public défini par Jean Pey serait l'harmonie au sein de la société, l'absence de nuisance entre les sujets.

La liberté amène Jean Pey à des développements sur le régime républicain, qu'il rapproche de la définition classique du régime démocratique. L'abbé affirme que ce type de gouvernement « flatte […] l'amour naturel que tous les citoyens ont pour la liberté[324] ». Le problème est qu'un tel régime pousse le citoyen à une forme d'égocentrisme et l'amène, par la multitude d'intérêts divers et divergeant, à être « le plus inconstant et le plus aveugle de tous les juges[325] ». Le chanoine reproche au gouvernement républicain d'exalter les volontés particulières et de pousser aux factions et à l'égoïsme[326], de ne pas parvenir à fédérer les citoyens autour d'un projet commun : le bien public[327]. Ce sont ces mêmes individualités, trop nombreuses et incompatibles, qui tendent à affaiblir le pouvoir ; l'État se trouve alors divisé par les volontés

[320] Voir la notice étymologique à « anarchie » in Auguste SCHELER, *Dictionnaire d'étymologie française d'après les résultats de la science moderne*, Paris, Librairie de Firmin Didot, frères, fils, et C[ie], 1862, p. 14.
[321] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 153.
[322] *Ibid.*, p. 154.
[323] Bernard BOURDIN, « De Thomas d'Aquin à Luther : le renoncement à un savoir du bien commun », in *Transversalités*, vol. 131, n°3, 2014, p. 17 et s.
[324] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 153.
[325] *Ibid.*, p. 155.
[326] Le terme est défini par l'abbé Pey in *La Loi de Nature développée et perfectionnée*, *op. cit.*, p. 414 : « On fait, consister l'égoïsme dans l'amour dominant de l'intérêt personnel ; et c'est une erreur, puisqu'il est de l'essence de l'homme de s'aimer soi-même, et de désirer sa félicité. Mais il consiste dans l'amour d'un intérêt exclusif, qui devient par là même l'ennemi du bien d'autrui ».
[327] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 155 à 156 : « Chaque membre de la république a sans doute un intérêt au bien commun, mais il a aussi un intérêt particulier, beaucoup plus important par rapport à lui, et souvent, ou du moins quelquefois, contraire au bien général ».

individuelles[328]. C'est la grande opposition avec le régime monarchique au sein duquel la puissance est concentrée dans les mains d'un seul homme qui œuvre dans un sens constant et agit pour le bien commun puisque l'intérêt du royaume est intrinsèquement lié à son intérêt personnel[329]. Il en est de même pour la loi[330] ou la justice[331] : le roi grand législateur et justicier fait appliquer sa loi et veille à prononcer une sanction la plus juste possible, là où, en république, la multiplicité de volontés cherche à galvauder la loi afin de l'adapter au gré des intérêts individuels dominants[332]. L'autre régime que décrit Jean Pey est le gouvernement aristocratique[333] qui, pour des raisons similaires, se trouve décrié comme frappé par son imperfection[334]. Si le régime aristocratique constitue un mieux par rapport au républicain, il n'en reste pas moins accablé par un nombre trop important de décisionnaires qui nuit à l'unité et à la cohérence de la chose publique[335]. C'est véritablement l'intérêt des décisionnaires qui pousse l'auteur à rejeter méthodiquement tout type de régime multicéphale. L'unité d'autorité est la seule qui permette, dans la logique peyienne, l'avènement de l'unité dans la société et du bien public. Il est donc naturel, pour le chanoine, d'écarter les régimes avec une multiplicité de souverain qu'il nomme « régimes mixtes[336] ».

26. La perfection du régime monarchique. C'est ce cheminement de pensée qui amène le lecteur vers la conclusion de Jean Pey : le régime monarchique est « le plus parfait de tous les genres de gouvernements[337] ». Il n'est pas besoin de revenir sur les arguments déjà énoncés : unité, intérêt commun qui dépasse les intérêts privés, etc. En revanche, Jean Pey y ajoute deux idées : la nature du souverain et l'histoire. Là encore, le régime monarchique est celui qui est le plus proche de la volonté de Dieu[338]. Le souverain tient son pouvoir de Dieu, et il est naturel que, comme Dieu, il exerce son pouvoir seul. Cette disposition n'est pas

[328] *Ibid.*, p. 157 : « Cette puissance se trouvant divisée entre les citoyens, qui ont souvent des volontés opposées, et jamais uniformes, il doit en résulter un conflit qui diminue la force et l'activité du gouvernement ».
[329] *Ibid.* : « L'intérêt de l'État est toujours la fin qu'il se propose, parce que cet intérêt est toujours le sien propre ».
[330] *Ibid.*, p. 161 à 162.
[331] *Ibid.*, p. 163 à 164.
[332] *Ibid.*, p. 163 : « Dans une république, la diversité d'intérêts, le désir de la domination, les jalousies, les factions enfantent de tout côté les passions les plus meurtrières ».
[333] *Ibid.*, p. 169.
[334] *Ibid.* : « C'est sur l'unité d'autorité et de force, que nous avons fondé la supériorité du gouvernement monarchique, au-dessus du républicain. La même raison prouve encore sa supériorité au-dessus du gouvernement aristocratique ».
[335] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 169 : « Chaque noble, quoique participant à une portion plus considérable de la souveraineté, que le citoyen d'une république ; quoique plus intéressé au bien de l'État, aura pourtant toujours un intérêt personnel, souvent contraire au bien public ».
[336] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 173.
[337] *Ibid.*, p. 175.
[338] *Ibid.* : « Ajoutons qu'il est encore plus conforme à l'ordre de la nature ; qu'il a son modèle dans l'empire que la Divinité-même exerce sur tout l'univers ; qu'il a son origine dans le pouvoir que le Créateur donne au premier homme, qui fut le premier Roi ».

nouvelle : l'Histoire révèle que, depuis les débuts de l'humanité, le pouvoir a été exercé dans de nombreux pays par une seule autorité. L'abbé ramène à lui les peuples de l'Antiquité par le biais du parlementaire Antoine-Yves Goguet[339], tels que les Égyptiens, les Babyloniens et les Assyriens, et il s'en sert pour démontrer que toutes ces grandes civilisations étaient des monarchies. Il reprend ensuite l'exemple d'Athènes et Rome et rappelle qu'elles furent initialement des monarchies. Ce tableau rapide n'est pas sans imperfection et mérite deux remarques. Dans un premier temps, sur la forme, les exemples tirés de l'Antiquité sont à rattacher au contexte dans lequel l'abbé écrit. Le recours à l'Antiquité résulte d'une curiosité intellectuelle au XVIII^e^ siècle, si ce n'est d'une admiration sur l'Antiquité et de l'idéalisation qui en est parfois faite. Ce phénomène nourrit d'ailleurs la pensée d'une partie des philosophes des Lumières qui ont pu y chercher des modèles contre l'absolutisme royal[340] au travers de formes alternatives de gouvernement[341]. Aussi, la volonté de justifier ses propos à travers l'histoire antique résulte d'une tendance intellectuelle du XVIII^e^ siècle et d'une volonté de combattre les arguments des ennemis de l'absolutisme avec leurs propres exemples, leurs propres modèles. Dans un second temps, un problème apparaît : la validité de fond des arguments. Quand Jean Pey fait l'apologie de la monarchie athénienne ou romaine, il faut néanmoins rappeler qu'Athènes s'épanouit culturellement, économiquement et politiquement à la suite de graves crises qui la conduise à adopter une forme de régime démocratique[342]. Il en est de même pour Rome, qui connait une expansion culturelle, économique, militaire, et politique entre - 509 et 27, ce qui représente un demi-millénaire. Pourtant, Jean Pey affirme de son côté que « la république romaine n'a duré que 468 ans, et dans des agitations continuelles, causées par l'agitation des grands, ou des différens corps qui composoient cette république[343] ». Rome ne goûte « les douceurs de la paix que sous Auguste[344] » ; Rome n'aurait trouvé la paix que sous l'Empire et aurait survécu 1484 ans après Auguste[345]. L'Empire romain après la mort d'Auguste n'est pourtant pas un moment pérenne, les problèmes militaires, religieux, et économiques sont bien présents. Quant à la question d'inclure la Rome byzantine dans le décompte chronologique, c'est très discutable, d'autant plus que Byzance a connu son lot de problèmes internes et de

[339] Antoine-Yves GOGUET, *De l'origine des loix, des arts, et des sciences ; et de leurs progrès chez les anciens peuples*, Paris, Desaint et Saillant, 1758.
[340] Paul HAZARD, *La pensée européenne au XVIII^e^ siècle. De Montesquieu à Lessing*, Librairie Arthème Fayard, 1963, p. 181.
[341] *Ibid*, p. 182.
[342] Claude MOSSÉ, *Histoire d'une démocratie : Athènes : Des origines à la conquête macédonienne*, Paris, Éditions du Seuil, 1971.
[343] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome I, p. 177.
[344] *Ibid*.
[345] *Ibid*.

conflits politiques. La pertinence de l'argument historique de l'auteur peut donc être raisonnablement remise en question d'un point de vue purement objectif. Si sur le fond les arguments sont discutables, ses positions peuvent se tenir. Le principal problème est la rapidité de son argumentaire. L'abbé Pey n'entre pas dans le détail du comparatisme historique, ce qui rend son argumentaire cohérent mais général. Toutefois, afin de nous garder de tout anachronisme, précisons que les connaissances historiographiques sont parfois plurielles ou incomplètes au XVIII[e] siècle, on peut supposer une erreur de bonne foi de la part de l'auteur.

Avant de clore définitivement le sujet de la monarchie absolue, Jean Pey apporte des précisions quant à l'image du régime monarchique idéal : toutes les monarchies ne sont pas parfaites, « la monarchie successive est plus parfaite que celle qui ne l'est pas[346] ». En effet, dans le cadre successif, le souverain se retrouve plus investi car il gère une chose publique, non de manière viagère mais comme s'il en était le propriétaire. Cette situation créée un intérêt personnel à la bonne gestion de l'État[347] ainsi qu'à y préparer la succession par la participation de son héritier à la gestion du pays[348]. Les élections, par la multiplicité, « ouvrent les scènes tragiques des dissensions et des troubles[349] », là où la monarchie successive amène à un gouvernement plus « uniforme[350] ». Tous ces développements sur les gouvernements, et toute cette exposition des mécanismes paradigmatiques, sont pensés pour amener le lecteur vers une conclusion n'admettant aucune nuance : il vaut mieux, pour le bien de la *res publica*, avoir un souverain seul et unique[351]. Jean Pey a justifié le système monarchique et établi la nécessité du pouvoir monocéphale, il cherche ensuite à se prononcer sur une thématique dans l'esprit du XVIII[e] siècle : l'absolutisme est-il synonyme d'arbitraire, et donc d'injustice et d'illégitimité[352] ?

II – La légitimité incontestable du souverain

Le souverain peyien est conforme à ce qui est souhaité par Dieu, il en est même une sorte de lieutenant terrestre. Toutefois, le siècle des Lumières soulève un certain nombre de questions qui concernent l'absolutisme et ses dérives : despotisme, tyrannie, arbitraire, autant de termes

[346] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 177.
[347] *Ibid.* : « Or, dans les monarchies électives, le Prince n'a pour le bien de l'État que l'intérêt de l'usufruitier, qui est de jouir : il en aura donc moins, que dans les monarchies successives, où il est, pour ainsi dire, propriétaire ».
[348] *Ibid.* : « Le père de famille au contraire, partage d'avance la gloire de ses enfans. L'État est leur patrimoine comme le sien propre, et l'espoir de leur bonheur fait partie de sa félicité présente ».
[349] *Ibid.*, p. 178.
[350] *Ibid*.
[351] C'est un cas toujours plus enviable pour Jean Pey, même dans le cas de la minorité du souverain. Voir *Ibid.*, p. 179 : « On applaudit aux loix qui avancent l'âge de majorité de nos Rois : on sent donc qu'il est encore moins préjudiciable à l'État d'être sous la domination d'un seul Prince, quoique jeune, que d'avoir plusieurs maîtres qui commandent en son nom ».
[352] Paul HAZARD, *La pensée européenne au XVIII[e] siècle, op. cit.*, p. 181.

qu'une partie des penseurs des Lumières accole à la monarchie absolue[353]. Une telle problématique ne peut être ignorée par l'abbé qui, au sein de son ouvrage, démontre que si le despotisme et l'absolutisme sont deux notions bien différentes (A), il faut envisager la question de l'arbitraire, non comme un mal, mais comme une garantie (B).

A/ Absolutisme et despotisme, deux notions asymétriques

27. Absolutisme et *res publica* ; despotisme et détention privée du pouvoir. Le souverain peyien tire sa puissance absolue de la nécessité de détenir une autorité qui puisse s'imposer aux sujets et donc se situer au-dessus d'eux[354]. Pour autant, Jean Pey rappelle une information capitale : s'il est vrai que le souverain dispose d'une autorité absolue sur ses sujets, il n'en est pas moins tenu d'user de cette autorité dans le respect de la volonté de Dieu, c'est-à-dire en la mettant au service du bien public [355]. Il s'agit d'une caractéristique majeure de la souveraineté, elle s'exerce sur une *res publica*, une chose publique, certes comme si le roi en était le propriétaire, mais ce n'est pas le cas, il ne détient pas l'État en bien propre. Jean Pey écrit : « dans les monarchies électives, le Prince n'a pour le bien de l'État que l'intérêt de l'usufruitier, qui est de jouir : il en aura donc moins, que dans les monarchies successives, où il est, pour ainsi dire, propriétaire[356] ». Il rappelle que le roi ne possède pas en propre le bien, que ce n'est pas sa chose privée, mais qu'il doit se comporter comme s'il en était le propriétaire, à savoir qu'il administre un bien qui a été géré et sera géré par sa dynastie. Ici réside toute la distinction avec le despote, que le chanoine définit comme « celui qui, dans l'administration publique, n'a que la volonté du despote pour règle, et son intérêt personnel pour dernière fin[357] ». Une partie des Lumières considère la possibilité d'un pouvoir absolu comme par essence despotique[358]. Pour Jean Pey, c'est l'utilisation de l'autorité, la fin vers laquelle on la tourne, qui fait d'un

[353] Voltaire, par exemple, proposé de préférer à la monarchie absolue, qui pouvait connaître pléthore de déviances despotiques, un absolutisme modéré, dit « éclairé », qui permettrait de modérer l'aspect arbitraire de cette dernière. François QUASTANA, *Voltaire et l'absolutisme éclairé, 1736 – 1778*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, faculté de droit et de science politique, coll. Histoire des institutions et des idées politiques, 2003.
[354] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 30 : « Le pouvoir souverain est celui qui comprend toute l'autorité nécessaire pour régler en dernier ressort l'administration d'une société parfaite. Nous venons de voir qu'une pareille autorité étoit nécessaire à tous les genres de gouvernement ; or, ce pouvoir est absolu en ce sens qu'il est indépendant des hommes ».
[355] *Ibid.* : « Comme la souveraineté qui vient de Dieu, se rapporte toute entière au bien des peuples ; elle est de sa nature subordonnée aux loix ».
[356] *Ibid.*, p. 177.
[357] *Ibid.*, p. 30 à 31.
[358] Joël CORNETTE, *Histoire de la France : 1652-1783. Absolutisme et Lumières*, 8e édition revue et augmentée, Paris, Hachette, coll. « Carré d'histoire », 2016.

dirigeant un souverain juste ou un despote[359]. La finalité de l'intérêt est la clef : la différence entre le souverain absolu et le despote réside dans la distinction entre intérêt public – que Jean Pey nomme volontiers « bien commun » dans la tradition aristotélico-thomiste[360] – et les intérêts privés, qui ne peuvent entraîner que la ruine de l'État[361].

Au-delà de la distinction entre chose particulière et chose publique, la différence entre le monarque absolu et le despote est la reconnaissance d'une volonté divine au-dessus d'eux. Il ne s'agit alors plus simplement de respecter la volonté de Dieu dans la mise en place de dirigeants qui œuvrent pour le bien public, mais bien dans le respect des lois divines, de Dieu Lui-même[362]. Afin de consolider de sa proposition, Jean Pey a recours à Jacques-Bénigne Bossuet, chez lequel il trouve un discours profondément similaire au sien :

> « C'est autre chose que le gouvernement soit absolu, autre chose qu'il soit arbitraire. Il est absolu par rapport à la contrainte, n'y ayant aucune puissance capable de forcer le souverain qui, en ce sens, est indépendant de toute autorité humaine. Mais il ne s'ensuit pas que le gouvernement soit arbitraire (ou despotique), parce qu'outre que tout est soumis au jugement de Dieu, il y a des loix dans l'empire contre lesquelles tout ce qui se fait, est nul de droit, et qu'il y a toujours ouverture à revenir contre[363] ».

Citer l'Aigle de Meaux est un choix stratégique en termes d'argumentaire : il s'agit d'un théologien, un auteur qui fait la quasi-unanimité dans les milieux catholiques français et même chrétiens au sens large du terme[364], ce qui en fait une référence difficilement contestable. Jean Pey s'assure ainsi l'approbation de principe d'une partie du lectorat de son ouvrage, le seul nom de l'auteur devenant, en soi, un argument de poids. Il faut également préciser que la citation n'est pas totalement exacte. En effet, le double qualificatif d'« arbitraire (ou despotique)[365] » attribué au gouvernement est un ajout de Jean Pey. Dans l'ouvrage de Bossuet, il n'est question que de comparer absolutisme et arbitraire, notion distincte de despotisme. Sans avoir d'éléments pour le prouver de manière certaine, il est probable que l'ajout que fait l'abbé Pey à la citation

---

[359] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 31 : « Le souverain et le despote ont donc cela de commun, qu'ils exercent l'un et l'autre un pouvoir absolu ; mais le souverain diffère du despote, en ce que le premier reconnoît la loi au-dessus de lui ; et que le second n'en reconnoît point ».

[360] Thomas D'AQUIN, Etienne GILSON (trad. et commentaires), *Textes sur la morale*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2011, p. 198 à 199.

[361] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 31 : « Autorité injuste, réprouvée par toutes les loix, et qui ne fait que des esclaves, mais qu'on confond trop facilement avec le pouvoir absolu ».

[362] *Ibid.* : « Le souverain et le despote ont donc cela de commun, qu'ils exercent l'un et l'autre un pouvoir absolu ; mais le souverain diffère du despote, en ce que le premier reconnoît la loi au-dessus de lui ; et que le second n'en reconnoît point ».

[363] Jacques-Bénigne BOSSUET, *Politiques tirées des propres paroles de l'Écriture sainte*, Seconde Partie, Paris, chez Pierre Cot, 1709, p. 106. Cité par Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 31.

[364] Jules PAQUIER, *Le jansénisme. Étude doctrinale d'après les sources*, Paris, Librairie Bloud et C^ie^, 1909, p. 351 et s.

[365] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 31.

s'explique par la volonté de retranscrire l'esprit du texte, d'opposer une souveraineté absolue bonne à une mauvaise. En ce sens, la définition d'« arbitraire » de Bossuet correspond parfaitement à celle de « despote » du chanoine. La remarque de Jean Pey relève davantage d'une volonté d'amplifier le discours de Bossuet, avec tout ce que cela implique, que d'une volonté de le transformer. Sur le fond, le texte de Bossuet va sensiblement dans le même sens que celui de Jean Pey : le souverain est indépendant de toute autre puissance terrestre mais reste soumis au jugement de Dieu et se soumet ainsi aux lois divines[366].

28. De l'évolution du despotisme et du gouvernement « juste ». La doctrine de l'abbé Pey sur le despotisme est claire, mais pas complète, et appelle deux précisions importantes. La première concerne l'évolution du despotisme vers une souveraineté plus « juste[367] ». Le chanoine envisage le cas d'un gouvernement despotique au sein duquel un souverain déciderait de gouverner, non plus comme un despote, mais comme un souverain juste ; or, pour que cette situation se produise, la condition *sine qua non* est que le dirigeant doit gouverner « avec sagesse[368] ». Cependant, Jean Pey n'explicite jamais les tenants de cette modalité et ne précise pas ce qui fait d'un despote un souverain « juste ». Néanmoins, en tenant compte des écrits de l'abbé Pey, il semble évident que le caractère de « sagesse » soit ici synonyme de reconnaissance par le souverain despotique de Dieu et des lois au-dessus de lui. Le despote « juste » est celui qui se comporte comme Jean Pey attend qu'un souverain se comporte. Cette affirmation implique que l'inverse soit envisageable : un gouvernement juste peut devenir despotique « si le souverain qui gouverne, au lieu de se proposer le bien public pour règle, fait servir son autorité à ses passions, à son intérêt personnel, ou à ses caprices[369] ». Ce point ne sera pas plus développé dans son argumentaire. Mise en garde funeste, elle ne s'adresse pas à un lecteur classique mais plutôt aux souverains, un avertissement pour garder les rois sur le chemin désiré par Dieu. L'ajout de cette phrase réside dans l'idée que l'intérêt particulier n'est pas la seule chose qui caractérise le despote, mais également les « passions », terme théologique fort[370], qui renvoie à l'impossibilité de dépasser ses tiraillements terrestres. L'abbé Pey parle

[366] C'est, en effet, l'esprit de l'Article II de Bossuet intitulé « Du gouvernement, que l'on nomme arbitraire » duquel est extrait la citation dans l'ouvrage de Jean Pey. Jacques-Bénigne BOSSUET, *op. cit.*, p. 105 et s.
[367] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 31.
[368] *Ibid*.
[369] *Ibid*.
[370] Passion employée ici dans un sens de souffrance de l'âme. Thomas D'AQUIN, Etienne GILSON (trad. et commentaires), *Textes sur la morale*, *op. cit.*, p. 103 et s.

de « caprices », ce qui rappelle l'image péjorative de l'homme soumis à ses sentiments qui ne peut que s'éloigner de la sagesse et embrasser la voie du vice[371].

29. Le despotisme et les « barbares[372] ». La seconde précision nuance la réalité du despotisme, non sur le fond, mais sur la forme. Il y aurait, pour le chanoine, peu de gouvernements véritablement despotiques, « c'est-à-dire, très-peu de gouvernemens où la volonté des princes soit reconnue comme l'unique loi[373] ». L'abbé prend l'exemple des contrées « les plus barbares[374] » dans lesquelles les souverains ont tous les droits, même de vie et de mort sur leurs sujets ; « il y a peu de nations assez stupides, pour regarder une pareille domination comme un droit de la souveraineté[375] ». La première interrogation soulevée par la citation concerne l'identité des peuples dits « barbares ». Aucune précision n'est apportée par l'auteur, comme s'il s'agissait d'une évidence, envisagée comme une image compréhensible par tout lecteur. Toutefois, le terme « barbare » de l'abbé Pey peut être précisé grâce à un recoupement d'indices dans ses autres ouvrages. L'expression « les plus barbares » se retrouve au sein de l'ouvrage *Le philosophe catéchiste* et désigne l'avènement du christianisme qui a su se développer « même dans les pays les plus barbares[376] ». Une autre mention en est faite dans *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*, à propos de l'hérésie et de l'errance « de bonne foi[377] ». Le chanoine qualifie de « barbares » les contrées romaines converties à l'arianisme parce qu'elles n'avaient reçu qu'une partie des Écritures saintes et restaient donc dans l'erreur[378]. Lorsque Jean Pey emploie ce terme, ainsi que le sens qu'il lui

[371] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu*, *op. cit*., p. 150 à 151 : « La sagesse humaine abandonnée à ses incertitudes et à ses caprices, ne sera donc plus qu'un foible crépuscule qui s'éteindra pour me laisser dans une sombre nuit. Devenues l'arbitre de ma croyance et de mes devoirs, les passions les feront plier suivant leurs intérêts ou leurs caprices. Mon cœur destitué des puissants moyens de la foi, sera entraîné par l'impulsion du moment : et l'honneur humain, cette divinité phantastique des vertus des sages, n'ayant que l'estime des hommes pour principe, laissera régner tous les vices au fond de mon cœur ».
[372] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome I, p. 31.
[373] *Ibid*.
[374] *Ibid*.
[375] *Ibid*., p. 32.
[376] En réalité, l'expression apparaît, dans ce contexte, à deux reprises. Jean PEY, *Le philosophe catéchiste ou Entretiens sur la religion, entre le comte de *** et le chevalier de ****, Paris, chez Humblot et Volland, 1779, p. 284 : « Quelle seroit donc sa surprise, si en y regardant de plus près, il voyoit les Chrétiens composer les nations les mieux civilisées si, lisant nos histoires, il voyoit si les peuples les plus barbares, s'humaniser, se civiliser à la voix de la religion ? ». Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit*., p. 351 : « Des hommes apostoliques qui, brisant tous les liens qui les attachent sur la terre, vont, dénués de tout, dans les pays les plus barbares, les arroser de leurs sueurs et de leur sang, pour faire connoitre le Dieu qu'ils adorent, et sauver des hommes barbares qui les persécutent ? ».
[377] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, ou Lettres d'un patriote au soi-disant curé sur Son Dialogue au sujet des Protestants*, Fribourg, chez les libraires associés, 1784, p. 102.
[378] *Ibid*., p. 103 : « Quoi qu'il en soit, je prends le livre, je cherche, et je trouve le passage dans le cinquième livre du traité sur la providence ; mais ce père ne parle dans cet endroit que des nations barbares, qui n'ayant que des lambeaux défigurés de nos saintes écritures, et ne connoissant de leur religion que ce qu'ils apprenoient de leurs prêtres ariens, erroient sans le savoir ».

donne en se reportant à l'Antiquité et l'usage que des auteurs classiques font de ce terme[379], il rejoint la définition que donne le *Dictionnaire de l'Académie française* de 1762 qui fait de « barbare » le synonyme de « sauvage et cruel[380] ». L'apport principal du commentaire de Jean Pey est d'affirmer que, même chez ces peuples « barbares », avec cette image de la sauvagerie et du gouvernement quasi-tyrannique, le despotisme n'apparaît pas normal, pas naturel aux peuples qui le subissent ; c'est un état de fait, pas un état de droit. Les peuples, même les plus « sauvages » ou « barbares », sentent que cette subordination despotique n'est pas naturelle. Elle n'est pas conforme aux lois de nature transcendant même les hommes qui n'ont jamais connu que le despotisme comme seul régime politique.

B/ L'arbitraire, expression de la volonté du souverain

30. Barbarie et arbitraire. Le despotisme n'est en réalité qu'une image venue de ces peuples « barbares », une caricature de gouvernement qui pousse les sujets à craindre la souveraineté absolue[381]. En suivant la démonstration de Jean Pey, le lien entre les deux devrait être écarté. Le concept de *res publica* ajouté à celui de « bien public » suffisent à exclure toute suspicion de despotisme, toute possibilité de confusion. Pourtant, une notion amène l'équivoque : l'arbitraire[382]. Elle s'entend au sens juridique : une volonté libre et souveraine, une décision prise en dehors de l'encadrement de la loi[383]. C'est la définition proposée par l'abbé Pey pour qui la confusion des deux types de gouvernement s'explique car les peuples « barbares » ont un gouvernement qui se rapproche du despotisme. Cette proximité trouve sa source dans le manque de « loix positives[384] » qui n'encadrent pas le souverain et le force à avoir recours à son jugement propre – pourrait-on parler de conscience royale – qui ne peut qu'être affranchi de toute règle, puisqu'il n'y en a pas ou qu'elles sont insuffisantes. Ainsi,

[379] En particulier Salvien, cité *Ibid*.
[380] Voir première entrée du mot « Barbare » in *Dictionnaire de l'Académie française*, 4ème édition, Paris, Bernard Brunet, 1762, tome I, p. 151 : « Cruel inhumain. *Âme barbare. Cœur barbare. N'attendez aucune miséricorde, aucune grâce de ces gens-là, ce sont gens barbares*. Il signifie figurément, Sauvage, qui n'a ni Loix ni politesse. *C'est un peuple barbare* ».
[381] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome I, p. 32 : « Delà vient qu'on confond ordinairement de pareils gouvernemens, quoique monarchiques, mais très-imparfaits, avec les gouvernemens despotiques ».
[382] *Ibid.* : « Il est vrai que les gouvernemens de ces peuples approchent du despotisme, en ce qu'il n'y ayant point ou que fort peu de loix positives, le pouvoir du souverain se trouve moins circonscrit, et par conséquent plus sujet à l'arbitraire ».
[383] Cela correspond en effet à la définition qu'en donnent les auteurs du XVIIIe siècle. Voir par exemple l'entrée du mot « Arbitraire » in Claude-Joseph FERRIÈRE, *Dictionnaire de droit et pratique*, Paris, Chez Babuty Fils, 1762, tome I, p. 156 : « ARBITRAIRE, est ce qui dépend de notre volonté ; comme quand on dit : l'amende pour tel délit est arbitraire, pour dire que le Juge peut la prononcer tant qu'il le jugera à propos ».
[384] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome I, p. 32.

encadré par les lois séculières et par les lois divines au-dessus de lui, le souverain absolu n'aura rien d'un despote arbitraire.

31. Absolutisme et arbitraire. Toutefois, l'arbitraire n'est pas non plus absent du gouvernement « juste ». Jean Pey constate que l'arbitraire n'est pas souhaitable dans l'absolu mais qu'il n'est pas possible de véritablement éviter[385]. Son explication est la suivante :

> « Aucun [gouvernement] ne doit être absolument arbitraire, parce que toute l'administration doit être réglée par les loix ; tous sont arbitraires à certains égards, en ce que dans l'application des loix, ou dans les cas que les loix n'ont point prévus, c'est le souverain qui décide, et son jugement est communément la loi pratique dans l'administration publique […][386] ».

L'arbitraire dans la pensée peyienne est un mal nécessaire, le palliatif d'un système qui ne peut être qu'imparfait dans sa forme législative. La loi ne peut envisager tous les cas, elle ne peut tout prévoir, il faut donc avoir recours à une autorité pour trancher les conflits de lois, les lois imprécises, voire l'absence de lois qui traitent d'un cas particulier. Or, la seule autorité capable de trancher les conflits d'ordre juridique est la même qui maîtrise le domaine législatif : le souverain. Il n'a pour autant pas un jugement arbitraire – ou du moins, pourrait-on parler d'une sorte d'arbitraire limité – car le souverain prend sa décision en étant dirigé « par les loix primitives[387] ». Il respecte la volonté de Dieu et ne prend pas de décision qui pourrait être contraire à Ses commandements. C'est la différence entre le souverain et le despote : le premier respecte les lois primaires, le second ne cherche à répondre aux vides législatifs que par sa propre vision d'homme, à l'aune de ses seules convictions personnelles. La distinction entre despote et souverain « juste » se trouve ici sublimée comme la conscience d'une volonté supérieure et la résolution de répondre à un besoin public qui fonde leur différence[388].

32. Despotisme et arbitraire, deux notions au service de l'apologétique catholique. La position doctrinale de Jean Pey sur la distinction entre arbitraire et despotisme s'inscrit parfaitement dans l'œuvre apologétique. Un des théologiens qui illustre le mieux cette assertion est l'abbé Nicolas-Sylvestre Bergier, un des principaux apologistes catholiques du XVIII^e^ siècle,

[385] *Ibid.* : « Expliquons encore le mot d'*arbitraire*. Aucun gouvernement ne doit être absolument arbitraire, et tous le sont pourtant à certains égards ».
[386] *Ibid*.
[387] *Ibid*. Il faut entendre « loix primitives » au sens de lois premières, c'est-à-dire tout à la fois les lois divines et la loi de nature.
[388] *Ibid.* : « Il faut donc encore distinguer dans le terme d'*arbitraire* ce qui se confond avec le despotisme, d'avec ce qui appartient à la souveraineté ».

« champion de la lutte antiphilosophique[389] ». Son *Dictionnaire théologique*[390] est précieux pour l'analyse. Cet ouvrage ne contient aucune entrée pour les mots « arbitraire » ou « despotisme ». C'est un constat qui n'a rien d'anormal, l'ouvrage a été pensé par Bergier pour concurrencer l'*Encyclopédie* de Diderot et lutter contre la progression de l'« incrédulité[391] ». Ce sont des thématiques classiques, mais l'analyse de Bergier se veut plus portée sur les questions théologiques afin de répondre aux athées et aux contestataires de l'autorité de l'Église. Dans son entrée « Liberté politique[392] », l'abbé Bergier met en place un développement sur le « degré de liberté légitime[393] » à accorder aux citoyens en fonction des nations et des mœurs. Il conclut alors à un encadrement nécessaire de la liberté par la loi séculière et une obéissance aux limites imposées par Dieu[394]. L'abbé Bergier écrit ensuite à propos du lien entre liberté et absolutisme. Il s'intéresse aux critiques faites à l'ouvrage de Bossuet qui fonde la souveraineté absolue de droit divin[395] et oppose une défense fondée sur la distinction entre « pouvoir absolu » et « pouvoir illimité et arbitraire[396] ». Le caractère absolu du pouvoir vient de ce que « le Prince n'est pas obligé de rendre compte à personne de ce qu'il ordonne[397] » ; « quand il a jugé, il n'y a point de tribunal supérieur auquel on puisse appeler[398] » et qu'il « n'y a point de force coactive contre lui »[399]. Bergier reprend ici les arguments de Bossuet : il considère cet absolutisme comme une nécessité organique sans laquelle le prince ne pourrait agir ; « il faut que sa puissance soit telle, que personne ne puisse espérer lui échapper[400] ». Les rois ne sont pourtant « pas affranchis des lois[401] », et connaissent les lois divines et les lois fondamentales comme limites. Bergier affirme alors que le pouvoir absolu tel que théorisé par Bossuet ne saurait alors être arbitraire, que c'est une forme « odieuse et barbare […], que sous un Dieu juste il n'y a point de pouvoir purement arbitraire[402] » et conclu de la manière suivante : « C'est donc très

[389] Didier MASSEAU (dir.), *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes : (France, 1715-1815)*, Paris, Honoré Champion éditeur, 2017, p. 38.
[390] Nicolas-Sylvestre BERGIER, *Encyclopédie méthodique. Théologie*, Paris, chez Panckoucke, 1788. L'édition utilisé pour notre développement sera la réimpression de 1819, augmentée et dont la partie dictionnaire a été extraite du reste de l'ouvrage ; Nicolas-Sylvestre BERGIER, *Dictionnaire de théologie*, Toulouse, chez Jean-Matthieu Douladoure, 1819, tome IV.
[391] Nicolas-Sylvestre BERGIER, *Encyclopédie méthodique. Théologie, op.cit.*, p. LXVI.
[392] Nicolas-Sylvestre BERGIER, *Dictionnaire de théologie, op. cit.*, p. 513 à 518.
[393] *Ibid.*, p. 515.
[394] *Ibid*. : « Mais la religion y a mieux pourvu ; en rapportant Dieu à la société civile, aussi-bien que la société naturelle, elle a fondé sur une base inébranlable l'autorité des Rois, l'obéissance des peuples et les bornes légitimes de l'une et de l'autre ».
[395] Jacques-Bénigne BOSSUET, *Politiques tirées des propres paroles de l'Écriture sainte, op. cit.*
[396] Nicolas-Sylvestre BERGIER, *Dictionnaire de théologie, op. cit.*, p. 516 à 517.
[397] *Ibid*, p. 517.
[398] *Ibid*.
[399] *Ibid*.
[400] *Ibid*.
[401] *Ibid*.
[402] *Ibid*.

mal à propos qu'on l'accuse de despotisme[403] ». On retrouve ici une argumentation, en termes de fond et de forme, extrêmement proche de celle de Jean Pey : le pouvoir absolu est une nécessité, il peut renfermer une part d'arbitraire mais ne l'est pas par principe, et n'est en rien synonyme de despotisme. Bergier recourt lui aussi à Bossuet, ce qui n'est pas surprenant. Cette proximité entre Bergier et Jean Pey n'est pas artificielle : l'abbé Pey cite à plusieurs reprises les ouvrages de l'abbé Bergier, afin de renvoyer le lecteur vers « les belles apologies de M. Bergier[404] ». Les deux auteurs appartenaient à la même société apologétique[405].

Si Bossuet est une source idéologique commune, c'est le contexte du XVIIIe siècle qui explique la présence de la distinction entre arbitraire, despotisme et absolutisme qui se retrouve régulièrement dans l'argumentaire apologète catholique. Les penseurs des Lumières s'insurgent contre l'arbitraire et le despotisme, véritable fer de lance dirigé plus ou moins ouvertement contre le pouvoir absolu[406]. Les philosophes ne sont pas les seuls à s'en prendre par ce biais à la monarchie. Les parlementaires y voient un moyen de s'opposer, avec une forme de légitimité arrangée, au gouvernement monarchique. Ces juges utilisent leur rôle de « garant de la nation » pour s'opposer à l'arbitraire royal[407], dans le même temps où ils présentaient la part arbitraire dans leur décision comme positive[408]. La notion d'arbitraire est présentée au XVIII^{e} siècle comme non souhaitable dans l'absolu, mais la nuance apportée par l'apologétique est qu'elle n'est pas bonne dans son application pleine mais peut devenir un remède nécessaire lorsqu'elle est utilisée exceptionnellement et avec parcimonie. Jean Pey défend ce point de vue contre les prétentions d'une partie des auteurs du siècle des Lumières : l'arbitraire est un mal nécessaire qui s'avère même positif lorsqu'il est utilisé par le souverain car, palliant l'imperfection des lois, il devient, non pas un caprice, mais l'expression de sa volonté.

Section 2 : Le souverain et les lois : l'encadrement de l'autorité

La pensée peyienne est claire sur ce point : la volonté absolue du roi n'est pas un despotisme arbitraire et tyrannique, mais un besoin souhaité par Dieu. Le souverain a besoin de tous les

[403] *Ibid*.
[404] La citation est issue de Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit.*, tome I, p. 18. Il cite Bergier dans plusieurs autres de ses ouvrages. Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit.*, p. 338 ; Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome III, p. 327.
[405] Jean Marie DU LAU D'ALLEMANS, *Procès verbal de l'Assemblée générale du Clergé de France, De l'année 1775*, Paris, chez Guillaume Desprez, 1777, p. 873 à 874.
[406] Ahmed SLIMANI, *La modernité du concept de nation au XVIII^{e} siècle (1715 – 1789) : apports des thèses parlementaires et des idées politiques du temps*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, coll. d'histoire des institutions et des idées politiques, 2004, p. 180 et s.
[407] Jacques KRYNEN, *L'État de justice. France, XIII^{e}-XX^{e} siècle. L'idéologie de la magistrature ancienne*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Histoires », 2009, p. 268 et s.
[408] Bernard DURAND, *Arbitraire du juge et consuetudo delinquendi : la doctrine pénale en Europe du XVI^{e} au XVIII^{e} siècle*, Paris, Société d'histoire du droit et des institutions des anciens pays de droit écrit, 1993.

pouvoirs nécessaires à l'autorité qu'il exerce pour le bien du peuple. Or, institué par Dieu, un tel pouvoir ne saurait être totalement libre et débridé de tout encadrement. Le souverain est soumis aux lois au-dessus de lui, les lois divines et naturelles souhaitées par Dieu ainsi qu'à certaines lois humaines, dont le caractère impératif lié à la constitution du gouvernement les font échapper à son contrôle (Paragraphe 1). Cet encadrement fait partie du *corpus* qui fonde la légitimité du souverain : parce qu'il respecte la volonté de Dieu, lui obéir revient à obéir à ce qu'a souhaité Dieu, sans pour autant qu'il n'y ait de confusion entre les deux. Cette légitimité infaillible rend alors illégitime toute révolte à l'encontre du pouvoir en place : le souverain assure un ordre légitime, toute contestation devient alors une rébellion insupportable (Paragraphe 2).

Paragraphe 1 : Souveraineté et normes : des lois humaines aux lois de Dieu

Jean Pey définit la loi de la manière suivante : « La loi est une volonté permanente et générale du souverain pour diriger les mœurs du peuple vers le bien public[409] ». Cette phrase courte est pourtant riche de sens, elle renferme l'essence de la doctrine peyienne : la loi est l'expression de la volonté du souverain qui doit agir pour le bien public. Si la volonté du souverain est bien la fin, elle ne saurait être arbitraire car nécessairement encadrée dans sa conception (I) et dans sa direction (II).

I – L'encadrement de la loi : la création législative

La volonté du souverain est seule nécessaire à l'adoption de la loi. Pourtant, afin de pouvoir éviter une situation de désordre et d'insécurité juridique, les ordres du souverain doivent répondre à une exigence de forme quant à la publication de la loi (A) et quant à ce que le roi peut faire de l'objet législatif (B).

A/ La publication de la loi

33. La genèse de la loi. Jean Pey pose trois conditions *sine qua non* de validité de la loi du souverain. La première est que la norme soit décidée par l'« autorité[410] ». Le paradigme absolutiste dressé par l'abbé rend cette affirmation obvie : seul le souverain qui a toute autorité peut créer la loi puisqu'elle est, par essence, l'expression de sa volonté. Aussi, le sujet du souverain ne saurait être tenu, nonobstant des lois naturelles et divines, à aucune autre loi que

[409] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 36.
[410] *Ibid*, p. 39.

celle de son maître légitime[411]. La deuxième condition est la nécessité d'une loi conforme à la « justice[412] ». La loi a pour objet selon Jean Pey de « rectifier les mœurs[413] », elle ne peut donc qu'être dirigée par des préceptes qui tendent à rendre l'homme plus vertueux[414]. Le chanoine ajoute que la justice est une vertu directrice et se place ainsi au-dessus des hommes. La loi ne saurait être injuste, elle rend tout commandement non juste du souverain nul et le prive de « force de loi »[415]. Dans un premier temps, la question la plus flagrante est celle du sens des mots : qu'est-ce que la justice ? Elle doit être ici comprise non pas au sens institutionnel – comme synonyme de pouvoir judiciaire – mais philosophique et théologique du terme. Jamais explicité par le chanoine, il est pourtant possible d'en déduire une définition pratique. Lorsque Jean Pey parle de la nécessité de l'exécution d'une justice par le souverain, il précise qu'il faut entendre à ce moment-là « non pas précisément cette vertu particulière qui fait rendre à chacun ce qui lui appartient, mais celle qui consiste à conserver l'ordre dans l'administration publique, et qu'on appelle justice distributive[416] ». S'il parle ici de la justice d'un point de vue institutionnel, il donne un premier indice sur l'autre signification ; la justice prend un sens d'équitabilité, rendre à chacun son dû, à chacun « ses œuvres[417] ». Dans le *Philosophe chrétien*, Jean Pey aborde la justice de Dieu et présente la justice comme une vertu qui punit le crime et pousse ceux qui la rejettent aux remords[418]. L'idée d'une justice distributive, qui rend à chacun son dû, est également présente ici et c'est, de manière générale, la définition du concept que l'on retrouve lorsque l'abbé parle de cette notion. La justice est entendue dans l'œuvre de Jean Pey au sens distributif du terme, mais aussi avec une idée d'ordre. La justice rend à chacun son dû, elle encadre les mœurs et tout cela pour mettre en place un ordre public qui amène la liaison entre ordre et justice. Dans un second temps, l'abbé considère que la loi injuste n'aura plus force de loi. Expression éminemment juridique et d'une signification claire, elle entraîne la privation du caractère obligatoire de la loi ; la volonté du

[411] *Ibid.* : « L'autorité est nécessaire à la validité de la loi, puisqu'elle n'oblige qu'en vertu du droit qu'a le législateur sur l'obéissance des sujets ; et que ce droit n'est que dans l'autorité du souverain, dont la loi est la volonté permanente ».
[412] *Ibid*.
[413] *Ibid*.
[414] *Ibid.* : « La justice n'est pas moins essencielle, puisque l'objet de la loi est de rectifier les mœurs ; que la justice est la première loi à laquelle on ne sauroit déroger ».
[415] *Ibid.* : « Ainsi, comme l'injustice ne sauroit faire règle, la volonté injuste de la part du souverain, quelque solennelle qu'on la suppose, ne sauroit avoir force de loi ».
[416] *Ibid*, p. 16.
[417] *Romains* 2 : 5 – 6 « Mais, par ton endurcissement et par ton cœur impénitent, tu t'amasses un trésor de colère pour le jour de la colère et de la manifestation du juste jugement de Dieu, qui rendra à chacun selon ses œuvres ».
[418] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu*, *op. cit.*, p. 99 : « Dieu étant infiniment saint, il doit avoir un tribunal de justice pour venger l'innocence et punir le crime ; et cette justice que l'impie repousse, lorsqu'elle effraye ses remords, il est forcé de l'invoqué lui-même ».

souverain n'a alors plus de valeur législative. Comme la loi est la mise en œuvre de cette volonté, lui enlever son caractère législatif revient à la vider de son essence[419].

34. La publication de la loi. L'abbé Pey pose comme troisième condition la publication de la loi[420]. Obligation classique[421], la publication de la loi, au sens de « la manifestation, ou la divulgation de la loi[422] », est nécessaire à la validité de la norme. Seule la publicité la rend connue et permet à chaque membre de la société d'être informé de la volonté législative du souverain[423]. Jean Pey rappelle cette nécessité déjà évoquée par Domat[424] ou Pufendorf[425] et précise les conditions de la publication. Pour que cette dernière soit valide, « il ne suffit même pas que sa publication soit faite dans un lieu ; il faut laisser un certain intervalle entre la publication et l'exécution, afin que la loi puisse parvenir à la connoissance de tous[426] ». La publication dans un lieu – la formulation de la phrase laisse penser qu'il pourrait être privé ou public – n'est pas un critère de validité. Pour l'auteur, c'est la capacité pour les sujets de connaître la norme qui en conditionne la valeur. Une loi orale pourrait entrer en vigueur et avoir force obligatoire si elle est connue de tous. L'abbé Pey a conscience que ce cas-là n'est pas le plus souhaitable. Il affirme que dans ce modèle, afin de pallier l'imperfection de ce système, un justifiable peut opposer au juge l'ignorance légitime de la loi afin qu'on ne puisse le sanctionner pour une norme dont il ignorait la teneur, voire l'existence[427]. Ce paradigme amène des questionnements en ce qui concerne la preuve. Si la loi n'a pas à être publiée mais seulement connue et que quiconque peut invoquer l'ignorance de la loi, qu'en est-il de la preuve de cette méconnaissance légitime ? Si par principe la non-publication dans un lieu public fait peser une possible présomption d'ignorance, le système est alors créateur d'insécurité juridique pour les

[419] Jacques DERRIDA, *Force de loi : le « fondement mystique de l'autorité »*, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 1994.
[420] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 39 à 41.
[421] Déjà présent, comme précisé par Jean Pey, dans le Code de Justinien : « *Leges sacratissimæ intelligi ab omnibus debent* » (traduisible par : « les lois les plus sacrées doivent pouvoir être comprises de tous »), in *Codex Justinianus*, 14, 9.
[422] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 39.
[423] *Ibid.* : « Il faut que la loi, dit Justinien, soit connue, pour éviter ce qu'elle défend, et pour faire ce qu'elle ordonne ; or elle ne peut l'être que par la publication ».
[424] Joseph REMY, *Œuvres complètes de Jean Domat*, Paris, Firmin Didot père et fils, 1828, tome I, p. 78 : « Toutes les règles doivent être, ou connus, ou tellement exposées à la connaissance de tout le monde, que personne ne puisse impunément y contrevenir, sous prétexte de les ignorer ».
[425] La citation que tire l'abbé Pey est la suivante : « *Ut lex vim suam directivam in animis hominum queat excere in eo cui illa fertur, requiritur cignitio tum legislatoris, tim ipsius legis… Civiles autem leges per promulgationem factam publice ac perspicue, subjectis innotescunt* » ; in Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, « Note 1 », p. 246. La citation originale est consultable in Samuel PUFENDORF, *Jure naturæ et gentium*, Amsterdam, Davidem mortier, 1715, p. 71.
[426] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 40.
[427] *Ibid.* : « Il est certain du moins qu'elle ne peut obliger en conscience, ni soumettre les contrevenans à aucune peine s'ils n'ont pu la connoître ».

sujets. Pour ce qui est du « certain intervalle entre la publication et l'exécution[428] », il s'agit d'une acception vague : doit-on compter en jour, semaine, mois ou année ? L'intervalle est-il dépendant d'un contexte particulier ? Jean Pey ne répond pas directement à toutes ces interrogations, ce système de publication tacite n'est pas celui qu'il veut mettre en avant. Il convient toutefois du fait que la question de la publication de la loi n'est pas tranchée par le droit naturel et que « toute incertitude à ce sujet, exposeroit les citoyens, et rendroit l'exécution arbitraire[429] ». L'abbé expose que le souverain fixe des règles relatives à la publication afin que les sujets puissent prendre connaissance de la loi[430]. Le délai d'entrée en vigueur de la norme passée, le sujet n'a aucune excuse juridique qui puisse justifier sa méconnaissance[431]. Jean Pey reprend cette idée, encore présente dans notre système juridique français contemporain, que l'ignorance de la norme ne peut être invoquée devant une cour afin d'échapper à la sanction de celle-ci. Parce qu'elle a pour objectif de régir et d'ordonner les rapports sociétaux, la norme doit par nature être connue de tous, puisqu'elle s'adresse à tous[432]. L'ordre public est ce qui motive cette non-opposabilité : la sécurité juridique collective l'emporte sur le trouble d'un seul de ses membres[433].

35. La clarté de la loi. La question de la publication n'englobe pas simplement celle de sa connaissance par les citoyens, elle pose également la problématique de la clarté et de l'intelligibilité de la loi. « Une loi absolument inintelligible ne sauroit obliger, par la raison qu'on en ignorerait la disposition[434] ». La loi « équivoque[435] » est évoquée par le chanoine, qui tranche en amont toutes possibilités contestataires : « l'obscurité, à cet égard, ne sauroit infirmer la loi en elle-même[436] ». La logique peyienne est la suivante : il est possible qu'une loi soit obscure et ce manque de précision nécessite de s'adresser directement au souverain afin qu'il clarifie la norme équivoque. Cela conduit à une loi plus précise qu'elle n'aurait pu l'être si elle

[428] *Ibid*.
[429] *Ibid*.
[430] *Ibid.* : « Le souverain ajoute à cette règle générale des dispositions particulières qui sont de droit positif, pour fixer la manière de la faire connoître ; (c'est ce qui constitue la publication légale ou la publication proprement dite) et le tems où elle commencera à obliger ».
[431] *Ibid.* : « Après le terme fixé, l'ignorance même invincible de la loi qui en excuseroit l'infraction devant Dieu, ne l'excuseroit pas dans l'ordre civil, au moins en ce qui regarde les droits temporels ».
[432] Sur cette question, Catherine PUIGELIER, *Lire la maxime « Nul n'est censé ignorer la loi »*, Paris, Mare & Martin, coll. Droit et Littérature, 2015.
[433] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome I, p. 40 : « L'ordre général de la société exige qu'il y ait un point fixe, manifestement connu, et indépendant des connoissances particulières de chaque citoyen, où la loi commence à avoir son exécution. Le dommage que souffriroit alors le particulier, seroit un mal nécessaire au bien public ».
[434] *Ibid.*, p. 41.
[435] *Ibid.*, p. 42 : « On dit donc qu'une loi manque de clarté, seulement lorsqu'elle est équivoque sur certains points, quelquefois même lorsqu'elle ne s'explique pas avec assez d'étendue sur d'autres ».
[436] *Ibid*.

avait été rédigée comme une loi classique ; « d'où il suit que la clarté de la loi n'est qu'une qualité accidentelle qui lui donne seulement plus de perfection[437] ». La démonstration se tient, du moins en théorie. Des problèmes factuels se posent : comment et qui peut faire une remontrance au souverain ? Faut-il exécuter une loi en attendant une réponse ? À ces considérations s'ajoute le risque, dans un système comme celui de l'Ancien Régime, d'un recours fréquent à l'arbitraire des parlementaires quant à l'application de la loi. La solution de Jean Pey n'est pas intrinsèquement mauvaise, mais il faut relever qu'elle induit une confiance envers un système ordonné, mais dont l'abbé semble évincer les aspects pratiques de cette absence de clarté. Cette réflexion n'est pas propre à l'auteur qui réutilise, citations à l'appui, les écrits du juriste et philosophe allemand Pufendorf. Le chanoine s'appuie sur l'ouvrage *De jure naturae et gentium* dans lequel il reprend la maxime suivante : « *Si quid in legibus obscurum videatur, ejus declaration petenda erit a legislatore, aut illis qui ad jus, secundum illas dicendum, publice sunt constitutti*[438] ». Jean Pey cite cet extrait du livre de Pufendorf, mais n'en retient qu'une partie et ne s'intéresse pas aux personnes « nommées publiquement » que le traducteur de 1706 avait simplifié en « Magistrats ». Ainsi, si le rôle du magistrat est clair chez l'auteur allemand, il est volontairement mis de côté par l'apologiste français. Au-delà des écrits de Pufendorf, l'impossibilité d'une interprétation par le juge est un principe admis durant l'Ancien Régime[439].

36. L'acceptation de la loi. Jean Pey relève un dernier élément en corrélation avec la thématique de la publication de la norme : l'acceptation de la loi. Il ne s'agit pas d'un point fondamentalement lié à la publication de la loi, mais c'est pourtant un mécanisme sociologique à prendre en compte dans le processus législatif. L'auteur n'en fait pas une condition nécessaire à la validité de la loi[440]. Les raisons en sont simples : le souverain a l'autorité légitime sur ses sujets qui lui doivent obéissance[441], et sa volonté est suffisante pour être créatrice de loi sans

[437] *Ibid*.
[438] Samuel von PUFENDORF, Jean BARBEYRAC (trad.), *Le droit de la nature et des gens*, Amsterdam, chez Henri Schelte, 1706, p. 92 : « Que si l'on trouve dans une Loi quelque chose d'obscur, il faut en demander l'éclaircissement au législateur ou aux Magistrats établis par autorité publique pour juger selon les Loix ».
[439] François SAINT-BONNET, « Louis XIV, les parlements et la souveraineté », in Gauthier AUBERT, Olivier CHALINE (dir.), *Les Parlements de Louis XIV. Opposition, coopération, autonomisation ? Actes du colloque de Rennes, 13-15 novembre 2008*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Histoire », 2010, p. 173 à 183.
[440] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 402 : « L'acceptation de la loi n'est pas plus nécessaire à sa validité ».
[441] *Ibid.* : « Les sujets étant obligés à l'obéissance, ne peuvent former opposition à la volonté du souverain, encore moins rendre le commandement invalide. Si leur opposition invalidoit la loi, ils seroient tout-à-la-fois, et ils ne seroient pas coupables de désobéissance ».

besoin de l'aval d'aucun membre de la société[442]. Cependant, Jean Pey reconnaît une limite à ce paradigme. Dans le cas où il y aurait une désobéissance générale et constante et que le souverain laisserait la situation se produire, il y aurait une abrogation factuelle de la loi[443]. Dans un premier temps, Jean Pey pose une série de conditions restrictives à l'application de ce principe. Il faut une désobéissance générale et constante, ce qui demande qu'aucun sujet n'applique la loi et cela sur terme long mais indéterminé – un cas assez singulier – et que le souverain laisse la situation en l'état, de sorte qu'en réalité il oppose au refus d'obéissance une sorte d'acceptation tacite. Ce cas de figure s'avère rare et difficilement mis en œuvre, mais surtout à la discrétion du maître séculier qui peut décider à tout moment de faire appliquer la loi. Une fois ces conditions réunies, l'abbé Pey parle bien d'une loi « abrogée[444] ». Il laisse entendre que l'acceptation de la loi joue un rôle dans le processus législatif, même s'il n'est que spéculatif, ce qui laisse au souverain la réelle puissance législative.

B/ Les largesses dans l'adoption de la loi

37. L'adoption de la loi nouvelle et la nécessité consultative. Jean Pey, à propos de l'adoption d'une loi nouvelle, affirme que « le souverain doit consulter sur les lois qu'il se propose de faire[445] ». La loi est un objet fondamental au souverain, elle est ce qui permet d'amener à l'ordre public et d'assurer l'harmonie dans la société. Du fait de l'importance qu'elle revêt sur l'organisation de la société, il est « sage » que le souverain prenne conseil avant de promulguer une loi nouvelle[446]. L'auteur cherche ici un appui historique et compare cette pratique à celle de Justinien corrigeant ses lois selon l'avis de ses jurisconsultes ou au recours du pape au Collège des cardinaux pour l'adoption de ses décrets, ainsi qu'à la pratique des conciles œcuméniques de se référer à des docteurs pour la préparation de canons[447]. Pour ce qui est de l'authenticité historique des faits rapportés ou des pratiques de recours à des tiers experts, la démonstration de Jean Pey est juste. L'abbé dépeint un souverain absolu qui règne

[442] *Ibid.* : « Le souverain ayant toute l'autorité nécessaire pour régler le gouvernement, et ayant par conséquent toute la puissance législative, ne doit avoir besoin que de lui-même pour donner à sa volonté, la force de loi ».
[443] *Ibid.*, p. 43 : « On convient que le non usage général et confiant abroge la loi, lorsque le souverain se tait ».
[444] *Ibid*.
[445] *Ibid.*, p. 46.
[446] *Ibid.* : « Comme il n'y a rien qui influe davantage sur le bien public que les loix, puisqu'elles épurent les mœurs, affermissent l'autorité, règlent l'administration, il n'y a rien aussi qui exige plus de lumières et de sagesse, pour embrasser les différentes parties du gouvernement qui ont rapport à une loi ; pour balancer les avantages avec les inconvéniens qui en résultent ; pour la comparer avec les mœurs actuelles du peuple et les circonstances des tems ; pour la considérer dans la pratique et dans toutes ses suites. Il est donc nécessaire que, dans la confection des loix, le souverain ajoute à ses propres lumières, l'avis d'un conseil éclairé, comme le moyen le plus naturel, d'y procéder avec circonspection ».
[447] *Ibid.*, p. 47.

en maître sur tous les pans décisionnaires et dont la loi est la clef de voûte. Cependant, cette même puissance est limitée dans son ressort législatif, parce que ce domaine est tellement fondamental au bien public qu'il nécessite une entrave à la volonté absolue.

Pour autant, il s'agit moins d'un retournement doctrinal que d'une nuance, car le souverain peyien garde tous ses aspects absolus. L'avis que doit prendre le souverain n'est que consultatif[448]. Jean Pey rappelle que le souverain a le dernier ressort décisionnel[449]. Le souverain est une autorité indépendante[450] et ses officiers sont ses subordonnés et doivent lui obéir[451]. L'avis est une nécessité due au caractère complexe de la loi ainsi qu'à sa très grande importance, de sorte que le recours à des conseillers ou des experts est justifié, mais le souverain reste le maître terrestre ; sa seule volonté fait loi. Le recours à un avis est donc une formalité censée amener un apport intellectuel qualitatif à la formation de la loi mais qui se transforme en garde-fou dont l'utilité est dépendante de la volonté du souverain. Sur ce point, l'analyse de l'apologiste est conforme aux pratiques de l'Ancien Régime où les différents conseils du roi pouvaient être consultés dans un cadre normatif pour aider le roi à prendre une décision sans pour autant le lier[452].

38. L'évolution et abolition de la loi. Il peut arriver que la loi soit obscure ou équivoque. Dans ce cas de figure, il convient de se reporter au souverain qui seul détient l'interprétation de sa volonté. Toutefois, une loi temporelle ne saurait être à jamais figée dans le marbre, et l'écoulement du temps ou les changements contextuels peuvent rendre une loi « inutile[453] » ou « nuisible[454] » au bien public. Cependant, la loi reste encore en application et continue de produire ses effets. Il paraît alors raisonnable de penser qu'une telle loi devrait être abrogée et cela par le détenteur de la puissance législative : le souverain. Or, comme la loi est la volonté matérialisée du souverain, que faire dans le cas où un maître séculier souhaiterait modifier une loi ancienne prise par un prédécesseur ? Le souverain est l'incarnation de l'autorité, il est habilité à modifier la loi prise par un précédent maître, quand bien même il serait une personne

[448] *Ibid.* : « J'ajoute cependant que le souverain n'est pas obligé de se conformer à l'avis de son conseil ».
[449] *Ibid.* : « Parce qu'ayant le dernier ressort, c'est à lui à prononcer avec un plein pouvoir sur ce qui convient au bien public, et à fixer l'état des choses ».
[450] *Ibid.* : « Parce qu'ayant l'autorité suprême, il est indépendant ».
[451] *Ibid.* : « Parce que ses officiers lui étant subordonnés, ils n'ont le droit ni de lui résister, ni d'arrêter l'exécution de sa volonté ».
[452] Arthur de BOISLISLE, *Les conseils du roi sous Louis XIV*, Genève, Slatkine Reprints, 1977, p. 98 : « Les membres de ce conseil, comme l'a dit Saint-Simon, n'avaient tous que voix consultative, le Roi s'étant réservé la décision, là comme dans les autres conseils ou comme aux lits de justice ; mais, d'ordinaire, presque constamment, il prononçait selon l'avis de la majorité ».
[453] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 48.
[454] *Ibid.*, p. 49.

physique différente, car il est « la même autorité[455] ». La doctrine peyienne est dans la continuité de la théorie des deux corps du roi[456] : le souverain qui veut modifier ou supprimer la loi n'est pas physiquement le même, il y a deux personnes charnelles différentes mais qui incarnent la même autorité[457], le corps mystique du roi, le souverain-personne publique.

À la modification et à l'interprétation de la loi préexistante, l'abbé Pey ajoute la question de la suppression. Jean Pey propose un développement en accord avec le modèle qu'il expose : le souverain est le législateur suprême et seule une autorité supérieure pourrait abolir une de ses lois[458]. Cependant, par principe, il n'y a pas d'autorité temporelle au-dessus du souverain. L'abbé Pey appuie sa démonstration avec les propos de Pufendorf[459] et ajoute que « qu'il ne seroit pas même au pouvoir du souverain, de se priver en portant une loi, du droit qu'il auroit de l'abroger[460] ». Réalité intrinsèque à la nature du pouvoir souverain, il est inenvisageable qu'une autorité se prive de cette possibilité. La loi est la clef de voûte du système peyien et le souverain celui qui en détient la maîtrise ; le paradigme ne peut être valable que si le maître séculier en détient toute la substance.

Le souverain peut abolir la loi comme bon lui semble et on ne peut lui opposer le refus de la loi par ses sujets pour déclarer une abolition factuelle ; ce sont là des faits établis. Pourtant, sous l'Ancien Régime, si l'on s'arrête sur l'exemple français, le roi n'est pas le seul acteur dans l'élaboration de la norme. Par leur pouvoir d'interprétation[461], les parlementaires ont la capacité de tordre le sens d'une loi. Cependant, ils sont écartés par l'abbé Pey dans son développement : serviteurs du roi, les juges ne sauraient opposer au souverain aucune résistance à sa volonté qui ne soit illégitime. En revanche, Jean Pey retient une catégorie singulière , des sources de la base[462], dont la légitimité n'émane pas d'en haut, mais bien d'en bas : les

[455] *Ibid*.
[456] Ernst Hartwig KANTOROWICZ, *Les deux corps du roi*, *op. cit.*, Paris, Gallimard, 1989.
[457] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 49 : « Il ne serviroit de rien d'opposer que le souverain qui interprète, n'est pas toujours le souverain qui a fait la loi, car le souverain ne meurt jamais ». I*bid.* : « Par cette raison, le législateur et l'interprète sont toujours censés [réputer être] le même ».
[458] *Ibid.*, p. 50 : « S'il y avoit une puissance législative, autre que celle du souverain, capable d'abolir les loix qu'il a instituées, elle lui seroit supérieure, et dès lors le souverain cesseroit de l'être ».
[459] La plupart des arguments sont tirés de son ouvrage *De jure naturæ et gentium* de 1672, consultable in Samuel von PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens ou Système général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence et de la politique*, Trad. Jean BARBEYRAC, Caen, Presses universitaires de Caen, coll. « Bibliothèque de philosophie politique et juridique », 2009.
[460] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 50.
[461] Pour plus de développement sur le pouvoir d'interprétation des juges, Jacques KRYNEN, *L'état de justice*, *op. cit.*
[462] Expression empruntée à Philippe JESTAZ, *Les sources du droit*, Paris, Dalloz, coll. « Connaissance du droit », 2015, « II – Les sources venues de la base ».

coutumes. Créatrice de droit sous l'Ancien Régime[463], la coutume incarne, du point de vue absolutiste et légicentriste, une autorité concurrente par rapport au souverain. Véritable nœud gordien que les monarques français de l'époque moderne tentent de trancher par la rédaction des coutumes, d'abord par le biais des officiers puis, palliatif à l'insuffisance du travail effectué, des commissaires[464]. Toutefois, bien que la rédaction ait permis au pouvoir royal de contrôler ce droit populaire, le travail scriptural n'est pas encore terminé au XVIIIe siècle[465]. Les coutumes continuent d'exister à côté de leur application officielle et contrôlée, et constituent une forme d'« infrajustice[466] ». Le pouvoir monarchique français du siècle des Lumières n'a donc qu'en partie la mainmise sur le droit coutumier qui continue, et continuera[467], à échapper à son emprise. Aussi, tout ce contexte explique la digression du chanoine sur ce point :

> « Si la coutume abolit la loi, ce n'est qu'en vertu d'une maxime autorisée par le souverain lui-même, en vue du bien public, puisque le prince peut réformer les coutumes les mieux établies. C'est donc alors le prince lui-même qui, dans le premier cas, cesse d'exiger l'exécution de sa loi. Delà ce principe consigné dans le droit, que la coutume n'a point de force par sa nature pour vaincre la loi[468] ».

Jean Pey ne peut ignorer ni l'existence de la coutume ni même son apparente invincibilité, aussi propose-t-il un expédient. Si les usages coutumiers peuvent prospérer parfois même contre la loi[469], c'est que le roi ne cherche pas activement à les vaincre, il les tolère. Ce comportement du souverain vaut acceptation tacite. Si le roi accepte, c'est qu'il consent ; s'il consent, c'est qu'il a la maîtrise du pouvoir législatif. La coutume n'est pas en soi une « force » normative opposable par essence au roi, c'est son acceptation qui la rend opposable. L'auteur écrit dans un contexte singulier et cherche à soutenir un système précis : le modèle absolutiste et traditionnel de la monarchie française. Une telle assertion sur la maîtrise prétendue du roi sur

---

[463] Voir, à ce sujet, Florent GARNIER, Géraldine CAZALS (dir.), *Les décisionnaires et la coutume : contribution à la fabrique de la norme*, Presses de l'Université Toulouse 1 Capitole, coll. « Étude d'Histoire du Droit et des Idées Politiques », 2017.

[464] Martine GRINBERG, Simone GEOFFROY-POISSON, Alexandra LACLAU (dir.), « Rédaction des coutumes et territoires au XVIe siècle : Paris et Montfort-L'Amaury », in *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, vol. 59-2, n°2, 2012, p. 7 à 55.

[465] Albert RIGAUDIÈRE, *Histoire du droit et des institutions dans la France médiévale et moderne*, 4 éd., Paris, Économica, « Corpus. Histoire du droit », 2010.

[466] Benoît GARNOT, « Justice, infrajustice, parajustice et extrajustice dans la France d'Ancien Régime », in *Crime, Histoire & Sociétés/Crime, History & Societies*, Vol. 4, n°1, 2000, p. 103 à 120.

[467] Voir l'exemple de la confrontation entre la coutume, les lois révolutionnaires, puis le Code civil dans les Pyrénées, in Jacques POUMARÈDE, Christine LACANETTE-POMELLE (dir.), *La famille dans les Pyrénées : de la coutume au code Napoléon : Béarn 1789-1840*, Estadens, PyréGraph, coll. « Universatim », 2003.

[468] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 51.

[469] Marguerite BOULET-SAUTEL, *Vivre au Royaume de France*, Paris, Presses universitaires de France, 2010, p. 583. Sur l'aspect conventionnel attaché aux coutumes, voir Paul OURLIAC, Jean-Louis GAZZANIGA, *Histoire du droit privé français : de l'An mil au Code civil*, Paris, Albin Michel, coll. L'Évolution de l'humanité, 1985, p. 306 à 309.

la coutume ne peut être considérée comme juste qu'en théorie, mais la pratique en dément l'affirmation. Aborder d'une telle façon la coutume relève moins de l'adaptation du fait à la théorie que de l'inverse, Jean Pey cherche à promouvoir l'absolutisme et lui prêter une autorité omnipotente, ce que la réalité du droit coutumier dément pourtant.

II – Les limites à la loi : la primauté du droit « du sommet[470] »

Le souverain absolu peyien ne diffère pas de la figure du prince pensée par les auteurs absolutistes français : sa puissance législative connaît des limitations. Seul seigneur temporel véritablement indépendant, toute limite contraignante ne peut venir que d'une source qui lui est supérieure. Il n'existe qu'une autorité pareille, celle qui a institué le souverain : Dieu (A). Cependant, il n'est pas la seule limitation opposable, il en existe une temporelle dont la supériorité est justifiée par son aspect quasi-constitutif[471] : le *corpus* des lois fondamentales (B).

A/ Les limites venant de Dieu : lois divines et loi naturelle

39. Hiérarchie des normes peyiennes. « On distingue trois sortes de loix, la loi naturelle, qui n'est autre chose que la raison elle-même, en tant qu'elle nous instruit de nos devoirs ; la loi divine, fondée sur la Révélation, et la loi humaine qui est établie par les hommes[472] ». La définition des lois divines et naturelle a déjà été discutée, mais l'abbé Pey aborde ici, non sur son rapport à l'homme, mais sur son rapport au souverain. La loi de nature est le grand ordonnancement de la nature souhaité par Dieu, une raison naturelle, là où les lois divines sont les commandements donnés par Dieu aux hommes. Ces deux lois sont intrinsèquement liées par leur nature mais également par leur destination. Les deux sont des corps de règles qui tendent à se compléter et à agir vers un objectif commun : l'accomplissement de la volonté de Dieu sur terre[473]. Les hommes peuvent connaître ses lois à travers de l'Évangile, qui renferme les lois divines et amène des précisions sur la loi de nature, qui elle est intangible et n'est compréhensible qu'à travers la raison. Ce sont des lois qui ont en commun de renfermer des

[470] Expression également empruntée à Philippe JESTAZ, *Les sources du droit, op. cit.*, « I – Les sources venues d'un sommet ».
[471] François SAINT-BONNET, « Le pouvoir normatif des anciens juges. Le contrôle juridictionnel *a priori* des lois du roi », in *Cahier du Conseil constitutionnel*, n°24, 2008, p. 86 à 89.
[472] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 43.
[473] Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée*, *op. cit.*, p. vj : « Je prétends donc montrer ici que la Loi naturelle, […] ne se trouve nulle autre part que dans l'Évangile ; et que Jésus-Christ, en développant tous les devoirs de l'homme, leur donne encore un degré de perfection auquel toute la sagesse humaine ne pouvoit atteindre ».

« principes[474] » moraux généralement admis, des principes de bonne raison qui représentent une sorte de *jus gentium* communément admis. Cette nature sacrée confère à ces normes un caractère supérieur que non seulement tous les hommes doivent respecter, mais auquel le souverain, maître des hommes et néanmoins simple humain lui-même, doit se soumettre. Il doit donc, dans un premier temps, arborer une attitude morale conforme à celle souhaitée par ces lois primitives[475]. Il est aussi nécessaire que les lois humaines, volonté matérialisée du souverain, soient conformes à ces lois premières qui leur sont par nature supérieures[476]. Cela explique l'opposition de Jean Pey à Thomas Hobbes dans la seconde édition de *L'autorité des deux puissances*[477]. L'auteur anglais propose une philosophie qui comporte deux problèmes selon l'abbé Pey. Penseur majeur de l'absolutisme[478], il établit que la loi divine est de nature infinie comme son Créateur et que l'homme est de nature fini, déchu de l'infinité par le péché d'Ève et désormais mortel. L'homme hobbesien ne peut donc pas connaître cette loi divine ni même la comprendre, elle doit donc être remplacée par la loi du Dieu mortel : le Léviathan. Quant à la loi naturelle, elle ne devient normative que lorsque la volonté du souverain oblige les citoyens à la respecter[479]. Face à une telle doctrine, le chanoine interroge : « Quelle sera donc la loi qui servira à la morale, pour fixer la notion de *juste* et de l'*injuste* ? C'est, répond Hobbes, la volonté du législateur[480] ». Si le souverain choisit d'agir ainsi, il se sépare de la volonté de Dieu, se comporte en despote et amène la société vers d'éventuelles dérives tragiques[481]. Au-delà du fond de la réflexion, la forme qui doit retenir l'attention : pourquoi parler de Thomas Hobbes ? L'abbé Pey est un penseur de l'absolutisme, difficile d'envisager que les lecteurs ne lui feront pas souffrir la comparaison de sa doctrine avec Bodin, Bossuet ou encore Hobbes. Afin d'éviter tout parallèle et raccourci possible, le chanoine se prémunit contre

[474] *Ibid.*, p. vij : « Les premiers principes de la morale étant généralement reconnus, je ne les ai traités d'abord que fort succinctement, me réservant à les développer avec quelque détail dans l'explication que je devois faire ensuite des devoirs particuliers ».
[475] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 43 : « Les législateurs-mêmes ne tiennent leur autorité que de ces loix primitives ».
[476] *Ibid.* : « Il est certain que la loi humaine est subordonnée aux loix divine et naturelle, puisque la volonté de l'homme doit être soumise à celle de Dieu ».
[477] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, Strasbourg, 1788, tome I, p. 19 et s.
[478] Frank LESSAY, *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, Paris, Presses universitaires de France, coll. Léviathan, 1988.
[479] Thomas HOBBES, *Léviathan, ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, Paris, Éditions Gallimard, 2000, p. 408 à 410.
[480] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 20.
[481] *Ibid.* : « Que le principe opprime le peuple ; qu'il sacrifie la fortune, l'honneur, la liberté, la vie de ses sujets à ses intérêts et à ses caprices : sa propre volonté est la première loi. Qu'il leur ordonne d'immoler à ses ressentiments personnels un père, une mère, un enfant, un époux : tout ce qu'il commande est un devoir ; et la désobéissance seroit un crime ». Jean Pey emploie le terme « première loi » pour parler de la volonté du souverain hobbesien, ce qui fait écho à « loi primitive », expression que l'abbé utile pour parler des lois divines et de la loi de nature, et renforce l'idée d'une loi humaine qui se travestit en loi d'origine divine.

ce mouvement par la distinction de son modèle avec celui de Hobbes, et il met l'accent sur l'importance du respect des lois primitives qui fait apparaître un souverain peyien face à un despote hobbesien[482]. Référence absente de la première édition de *L'autorité des deux puissances*, il est probable que cette défense ne soit pas juste rhétorique et qu'il est effectivement essuyé quelques comparaisons.

40. De la teneur de la loi de nature face aux lois divines. La soumission du souverain à ces deux lois s'articule pourtant de manière différente. La loi de nature est « immuable[483] », elle organise l'univers, elle n'a et ne changera jamais, « en sorte que Dieu lui-même ne peut la changer[484] ». Elle est la première, comme la notion grecque d'*arkhè*, en termes de commencement et de commandement, elle domine les autres. Dans ce schéma, la loi divine « fondée sur la Révélation[485] » est subordonnée à la loi de nature. Ce qui fonde ce lien hiérarchique est le caractère « immuable » de la loi de nature car « Dieu lui-même ne peut modifier », elle est « la règle des commandemens particuliers [que Dieu] nous fait » et « l'obéissance que nous devons à la loi divine, est fondée sur l'obligation que nous impose la loi naturelle elle-même d'obéir à Dieu[486] ». Pour Jean Pey, la loi divine pourrait donc cesser d'être applicable dans le cas où elle serait en désaccord avec la loi naturelle[487]. L'affirmation peut paraître paradoxale – comment Dieu pourrait-il se contredire ? – mais l'apologiste donne un exemple tiré de l'Évangile selon Matthieu[488]. Jésus entre le jour du sabbat dans une synagogue et aperçoit un homme avec une main desséchée et décide, contre l'avis des pharisiens, de soigner le malade. Pour Jean Pey, Jésus-Christ reprend ici les pharisiens « de ce que, pour observer la loi du Sabbat, ils violent la loi naturelle de la charité[489] ».

41. Loi de nature et force obligatoire. La répartition de l'ouvrage *La Loi de Nature* permet de mettre en avant un élément qui traduit une vision organique des lois primitives. Le découpage de la première partie est le suivant : un chapitre préliminaire sur l'existence de Dieu, un premier

[482] Le refus de Hobbes de reconnaître une valeur normative aux lois divines et de nature lui vaudra d'être qualifié d'« impie ». Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 19 : « Aucun philosophe moderne qui ait porté plus haut le pouvoir des princes que l'impie Hobbes ; et aucun qui ait porté une atteinte plus mortelle à leur souveraineté, par les mêmes maximes qui paroissent d'abord si flatteuses à un despote ».
[483] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, Strasbourg, 1781, tome I, p. 44.
[484] *Ibid*.
[485] *Ibid*., p. 43.
[486] *Ibid*., p. 44.
[487] *Ibid*. : « « La loi divine cesse elle-même, dans les cas particuliers où elle ne peut s'accorder avec la loi naturelle ».
[488] *Matthieu 12 : 12* : « Combien un homme ne vaut-il pas plus qu'une brebis ! Il est donc permis de faire du bien les jours de sabbat ».
[489] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 44.

chapitre intitulé « Devoirs primitifs de la Loi de Nature » sur les devoirs qu'impose cette loi aux hommes, un deuxième chapitre intitulé « Devoirs particuliers de certaines classes de citoyens dont les rapports influent spécialement sur le bien de la société », un troisième nommé « Des trois passions qui sont la source de tous les vices » et un dernier « Motifs et Moyens que fournit la Loi de Nature pour faire observer ses préceptes ». Sur quatre chapitres, deux concernent directement les devoirs des hommes face à la loi de nature, un concerne les vices contraires à cette loi et un autre les moyens de mise en œuvre de l'obéissance à cette loi. Trois chapitres sur quatre concernent directement la question du devoir. Cette thématique est révélatrice d'une façon d'envisager le commandement divin : l'obéissance. Il n'est aucunement question de droit ou de liberté ici, simplement de devoir, là où la seconde partie de l'ouvrage est plus diversifiée. La loi de nature devient alors une sorte de *corpus* de règles morales immuables et intangibles que l'homme peut toutefois connaître car elles sont gravées au fond de lui, dans sa *recta ratio*, et qu'il se doit donc de respecter. Le souverain n'est pas exclu de ces devoirs. Mieux encore, au travers de la loi, il en est même le garant[490]. Qu'en est-il du souverain refusant la loi de nature ? La proposition de l'abbé Pey est que le souverain en répondra devant Dieu[491]. En premier lieu c'est sur le fond un expédient logique : personne ne peut juger le souverain placé en haut de la pyramide sociale ; si une telle chose était possible, c'est toute la définition peyienne de l'absolutisme qui tombe. Ainsi, seule une autorité supérieure peut le juger et la seule existante est celle de Dieu. En second lieu, sur la punition, deux choses transparaissent des écrits de Jean Pey. Tout d'abord, le jugement de Dieu sur le souverain sera plus rude encore que sur un humain ordinaire, car les souverains ont à leur charge une société entière d'hommes et qu'ils sont des puissants de ce monde[492]. Du reste, sur la sanction en elle-même et sur l'effet préventif qu'elle pourrait avoir, le XVIII^{e} siècle est une société encore ancrée dans la pensée chrétienne, de sorte qu'une telle menace n'est pas prise à la légère. Contextuellement, et sans amener de considérations subjectives, c'est une menace lourde. Le souverain tient son pouvoir de Dieu et il devra lui en rendre compte.

[490] Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée*, *op. cit.*, p. 119 : « La majesté du Souverain, qui environne le trône, est donc la sauvegarde des peuples ; et l'intérêt des citoyens, qui est la fin de son institution, est aussi la règle de ses devoirs ».

[491] *Ibid.*, p. 121 : « La souveraineté tenant ainsi, par des devoirs aussi sacrés, au bonheur des peuples et à l'ordre public, est certainement beaucoup plus onéreuse à un bon Prince qui en supporte tout le poids, pour en rendre compte un jour au souverain Maître des Rois ».

[492] *Ibid.*, p. 121, note 1 : « II se fera voir à vous d'une manière effroyable, parce que ceux qui commandent les autres, seront jugés avec une extrême rigueur. Car on a plus de compassion pour les petits, et on leur pardonne plus aisément ; mais les puissans seront puissamment tourmentés ».

La position de Jean Pey n'est, pour autant, pas surprenante. Les différences avec Hobbes se creusent : c'est un des pères de la pensée absolutiste qui s'oppose à l'idée d'une subordination de l'autorité du souverain à des lois primitives incompréhensibles des hommes. Si l'on s'attache aux théoriciens français de l'absolutisme, la position de Jean Pey apparaît classique. Bossuet présente une doctrine similaire : la première de toutes les lois est la loi de nature qu'il est nécessaire de respecter et qu'il définit comme étant la droite raison et l'équité naturelle[493]. Il ajoute que la première des règles de cette loi est de témoigner de l'existence de Dieu[494] et met ainsi en avant le lien entre Dieu, la morale et la loi[495]. De même pour ce qui est de Charles Loyseau, qui présente la loi de nature comme une limite du pouvoir absolu[496]. La position qu'adopte le chanoine s'avère, de ce point de vue, classique. Toutefois, ces lois premières ne sont pas les seules à se trouver au-dessus de la volonté du souverain peyien, il en existe d'autres, humaines, pourtant indisponibles au maître séculier : les lois fondamentales.

B/ Les limites temporelles : les lois fondamentales

42. Des lois humaines. Du paradigme normatif peyien, il découle que, si les deux lois premières surpassent la volonté du souverain, c'est que ses commandements en sont inférieurs ; ceux-ci forment alors le second corps de lois que Jean Pey appelle les « lois humaines[497] ». Elles doivent se subdiviser en deux catégories : les lois ecclésiastiques qui concernent la puissance spirituelle[498] et les lois civiles qui concernent la puissance temporelle[499]. Il n'y a pas de hiérarchie entre ces deux objets normatifs : ils sont distincts, regardent des domaines et des gouvernements différents ; ces lois sont « indépendantes[500] ». En revanche, en leur sein, il existe une hiérarchie normative dépendante de l'organisation

---

493 Jacques-Bénigne BOSSUET, *Œuvres complètes de Bossuet*, Besançon, Outhenin-Chalandre Fils, 1836, tome IV, p. 145 : « Toutes les lois sont fondées sur la première de toutes les lois qui est celle de la nature, c'est-à-dire sur la droite raison et l'équité naturelle. Les lois doivent régler les choses divines et humaines, publiques et particulières ; et sont commencées par la nature […] ».

494 *Ibid.* : « Le premier principe des lois est de reconnoitre la Divinité, d'où nous viennes tous les biens et l'être même ».

495 Jean ERARDH, *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l' " Évolution de l'Humanité " », 1994, p. 335.

496 Simone GOYARD-FABRE, *Les embarras philosophiques du droit naturel*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2002, p. 76 : « Le juriste Charles Loyseau peut, à cet égard, passer pour l'héritier spirituel de Bodin : d'une part, dans son *Traité des Seigneuries* (1610), il définissait la souveraineté, en une formule fameuse dont l'inspiration bodinienne est éclatante, comme " la forme qui donne l'être à l'État " ; d'autre part, il adossait le droit et même les " lois fondamentales de l'État ", aux " lois de Dieu " et aux " lois de nature " ».

497 Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, Strasbourg, 1781, tome I, p. 44.

498 *Ibid.* : « Les premières concernent directement le bien spirituel de l'Église, et émanent de la puissance spirituelle ».

499 *Ibid.* : « Les secondes se rapportent directement au gouvernement temporel, et elles ont leur source dans l'autorité du souverain ».

500 *Ibid*.

législative des gouvernements et des organes de production du droit[501]. Le chanoine ajoute une précision : « Dans l'un et l'autre gouvernement, les loix qui regardent le bien public, doivent prévaloir sur celles qui concernent l'intérêt particulier, parce que le plus grand bien est toujours la fin de la loi[502] » et pose ainsi une sorte de hiérarchie juxtaposée à la première. Quelle que soit la force de la loi, une norme qui concerne le bien public sera toujours nécessairement supérieure à une qui protège les intérêts particuliers. Ce raisonnement place le bien-être de l'État avant celui de l'individu comme personne privée. Ce système pyramidal séculier, fondé sur l'autorité des producteurs de la norme, place le souverain en haut de ce polyèdre fictif, et en fait le maître législatif de l'ordre temporel. Pourtant, sa domination normative du monde terrestre n'est pas totale car il est un corps de normes temporelles qui le surpassent et face auxquelles il ne peut lutter : les lois fondamentales de l'État.

43. Des lois fondamentales. Jean Pey présente ce que l'on trouve parfois appelées « lois constitutives des États[503] » comme celles qui « règlent la constitution du gouvernement[504] ». Il revient quelques lignes plus tard sur ce sujet et propose une définition plus précise : « On appelle loix fondamentales des états, celles auxquelles il n'est pas au pouvoir des princes de déroger, telles que sont les loix naturelle et divine, qui sont invariables, et de plus les loix constitutives que le prince ne peut changer qu'avec le consentement de la nation[505] ». Ces lois revêtent deux caractéristiques : le roi ne peut y déroger et elles ont un caractère constitutif qui les rend invariables, sauf modifications consenties par la population. Cette notion de lois fondamentales du royaume n'est pas une invention de l'abbé Pey, il s'agit d'une catégorie particulière de lois reconnues par l'ensemble des juristes sous l'Ancien Régime[506]. Ces lois sont considérées comme fondamentales car elles viennent toucher le fondement même de la société d'Ancien Régime à deux égards. Ces lois règlent la puissance du souverain en y apportant « certaines limitations », en particulier en ce qui concerne « la dévolution et l'exercice du

[501] *Ibid.*, p. 44 à 45 : « De même, dans l'ordre civil, les arrêts de règlement qui ne sont que provisoires, et qui émanent des cours de Parlement, doivent céder aux loix du prince, qui sont subordonnées elles-mêmes aux loix constitutives des états ».
[502] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 45.
[503] *Ibid*.
[504] *Ibid*.
[505] *Ibid*.
[506] Voir l'article, certes ancien mais très renseigné, de Aubert FÉLIX, « Les lois fondamentales de la monarchie française d'après les théories de l'ancien régime », in *Bibliothèque de l'école des chartes*, 1908, tome LXIX, p. 663 à 667 ; François SAINT-BONNET, « Le pouvoir normatif des anciens juges. Le contrôle juridictionnel *a priori* des lois du roi », in *Cahier du Conseil constitutionnel*, *op. cit.*, p. 86 à 89.

pouvoir royal »[507]. Elles sont fondamentales en ce sens qu'elles sont liées au fondement de l'État absolutiste – le souverain – et qu'elles se placent au-dessus de lui[508]. Elles servent alors de base quasi constitutionnelle[509]. La question de l'existence ou non d'une constitution sous l'Ancien Régime ne sera pas ici directement traitée ; chercher à trancher cette interrogation serait hors propos, mais il convient malgré tout de préciser que, au-delà de l'aspect fondamental de la société, c'est l'idée d'une organisation générale, fondée sur des règles établies par le temps et l'usage, qui lui donne un aspect de constitution tacite et coutumière[510]. Ces lois regroupent un ensemble de principes dont la liste ne sera jamais établie officiellement[511]. Elles s'inscrivent au-dessus du souverain, en dehors de sa portée normative, alors même qu'elles sont présentées comme des normes humaines et temporelles par Jean Pey. Leur caractère fondamental renvoie à l'origine de l'État, puisque ces normes renferment l'essence du gouvernement et de sa forme[512], qui les rend supérieures. Parce qu'elles garantissent la permanence de l'État, dans une forme originellement donnée, elles sont supérieures. Elles font, en quelque sorte, le pont entre les lois humaines profondément ancrées dans le siècle et les lois primitives invariables et intouchables par les hommes. La société est voulue par Dieu et la constitution d'une société est fondamentale au point qu'il faut la garantir presque comme si elle était – c'est la comparaison que fait Jean Pey lui-même – une de ces lois divines ou naturelles. Cette caractéristique particulière fait que ces lois peuvent être au-dessus du souverain sans entamer l'aspect absolu du pouvoir[513], dont la portée juridiquement supérieure de ces normes est reconnue par les juristes français.

Cette sorte de garde-fou opposé au roi peut apparaître paradoxal dans la pensée absolutiste, mais le développement sur l'aspect originel de ces normes, « bases de sa majesté

[507] Gabrielle RADICA, « Trois interprétations de la notion de " lois fondamentales " au XVIII[e] siècle », in Isabelle MOREAU, *Les Lumières en mouvement : la circulation des idées au XVIII[e] siècle*, Lyon, ENS Éditions, coll. La Croisée des chemins, 2009, p. 229.
[508] Jean de VIGUERIE, *Histoire et dictionnaire du temps des Lumières*, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 1995, p. 1129.
[509] François SAINT-BONNET, « Un droit constitutionnel avant le droit constitutionnel », in *Droits. Revue française de théorie, de philosophie et de culture juridique*, n°32, 2001, p. 7 à 21.
[510] Pour la question de l'aspect coutumier de la constitution, Bertrand PAUVERT, *Droit constitutionnel. Théorie générale, Ve République*, Paris, Studyrama, 2004, p. 133 et s. Pour la question de l'idée de « constitution », Arnaud VERGNE, *La notion de constitution d'après les cours et assemblées à la fin de l'Ancien Régime (1750-1789)*, Paris, De Brocard, 2006, p. 129 et s. Sur la question du rapport de force normatif lié à ces lois, Jean GARRIGUES, *Histoire du Parlement de 1789 à nos jours*, Paris, Armand Collin, 2007.
[511] Jean GARRIGUES, *Histoire du Parlement de 1789 à nos jours*, *op. cit*., p. 7.
[512] C'est le cas pour tous les principes de dévolution de la couronne ; Jean de VIGUERIE, *Histoire et dictionnaire du temps des Lumières*, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 1995, p. 1128 à 1129.
[513] Contrairement à l'analyse de Bertrand Pauvert, qui y voit une limitation par des lois positives du pouvoir royal. Bertrand PAUVERT, *Droit constitutionnel*, *op. cit*., p. 133.

souveraine[514] », les rend légitimes et compatibles avec cette doctrine politique. Jean Bodin reconnaît lui-même trois limites à l'absolutisme : « la loi de Dieu et les lois de nature que les lois positives ne doivent pas transgresser, les lois fondamentales du royaume […], et le droit de propriété des *francs sujets* auxquels correspond le devoir de protection du souverain[515] ». Bossuet commente dans le même sens que Jean Bodin : « les monarchies les plus absolues ne laissent pas d'avoir des bornes inébranlables dans certaines lois fondamentales, contre lesquelles on ne peut rien faire qui ne soit nul de soi[516] ». Tous ces auteurs, grands penseurs absolutistes, reconnaissent les limites imposées par un *corpus*, jamais véritablement défini, des lois fondamentales[517]. Jean Pey rejoint alors cette liste et embrasse une nouvelle fois des positions absolutistes assez classiques, et l'incorporant à son paradigme de manière à légitimer cette entrave à l'absolutisme, en démontrant qu'elle n'en est pas véritablement une. Afin d'anticiper les attaques de ces adversaires, l'abbé s'engage dans une défense de ce système contre toute possibilité de révolte.

Paragraphe 2 : Autorité et ordre : l'absolutisme face à la révolte

La société peyienne repose fondamentalement sur deux éléments : l'existence de Dieu, qui amène le second élément : le souverain. Ce système est axé sur l'idée d'ordre. Il faut respecter l'autorité du souverain, toute action de rébellion entraîne potentiellement un renversement de cet ordre harmonieux (I), voire de l'ordre public dont la garantie est la mission première du souverain (II).

I – L'illégitimité de principe de la révolte

Théorisant une doctrine absolue, Jean Pey fonde son paradigme sur la notion d'ordre. Ce n'est que parce que les hommes respectent l'ordre établi que le système peyien peut pleinement s'exprimer et porter ses fruits. Souverain par la volonté de Dieu, sa volonté ne saurait être remise en question, quand bien même il émettrait des commandements abusifs (A). Pourtant, il existe une limite rare, dont l'exécution est difficilement mise en œuvre, à l'impossibilité de se révolter : le cas du souverain qui va à l'encontre des lois primitives (B).

---

[514] Mogens Chrom JACOBSEN, *Jean Bodin et le dilemme de la philosophie politique moderne*, *op. cit.*, p. 147.
[515] Janine CHANTEUR, « La loi naturelle et la souveraineté chez Jean Bodin », in *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne. Actes de la table ronde de Rome (12-14 novembre 1987)*, Rome : École Française de Rome, 1991, p. 291.
[516] Jacques-Bénigne BOSSUET, *Œuvres complètes de Bossuet*, Paris, chez Lefèvre, Libaire-éditeur, 1836, tome VI, p. 306.
[517] André LEMAIRE, *Les lois fondamentales de la monarchie française d'après les théoriciens de l'ancien régime*, Paris, Albert Fontemoing, 1907.

A/ L'abus du souverain insuffisant à justifier la révolte

44. Problématique de l'abus d'autorité. Le souverain peyien doit faire céder sa volonté à la supériorité des lois au-dessus de lui et s'il ne le fait pas, la sanction sera d'ordre divin. Toutefois, si cette punition se veut être un châtiment juste, il y a un questionnement qui mérite d'être soulevé : qu'en est-il des sujets du souverain ? En effet, s'il impose avec rigueur l'exécution de lois qui s'opposent aux lois divines et force les sujets, par tous les moyens à sa disposition, à l'obéissance de ces lois « contre la loi de Dieu[518] », que peuvent faire les sujets obligés à la fois à l'obéissance de Dieu et du prince ? Le sujet est alors placé face à un dilemme : préférer le lien hiérarchique immédiat qui le subordonne au souverain ou l'attachement hiérarchique le plus fort avec Dieu.

Jean Pey rappelle que la souveraineté « consiste dans le pouvoir de régler ce qui concerne la société, et de le faire exécuter[519] », que le maître temporel est souverain en dernier ressort[520] et qu'il doit avoir tous les pouvoirs nécessaires pour gouverner[521]. Si le souverain réunit ces trois caractéristiques, alors il ne peut avoir de pouvoir concurrent dans l'exercice de sa souveraineté, en particulier au niveau législatif. Ce raisonnement le pousse à déduire que « l'abus que le souverain peut faire de son autorité, ne donne pas le droit aux sujets d'examiner la justice de ses commandements[522] ». Cependant, pour qualifier l'abus du souverain, deux choses seraient nécessaires : une définition de la notion d'« abus » dans ce cadre précis et une instance en capacité de vérifier les actes du souverain, et potentiellement de les sanctionner. Jean Pey peut viser deux éléments. L'abus est lié à la procédure d'appel comme d'abus, dans laquelle les parlements peuvent ramener vers eux une « sentence rendue par le Juge Ecclésiastique, qu'on prétend avoir excédé son pouvoir[523] ». De façon plus générale, il peut le définir dans son sens commun, celui d'un « mauvais usage[524] ». La notion d'abus en droit doit s'entend dans un sens large et demande donc un examen – comme c'était le cas dans la procédure d'appel comme d'abus – d'une assemblée, d'un pouvoir tiers. Or, la souveraineté par nature absolue du

[518] Évoquant la question des biens, qu'il perçoit comme des « présens du ciel », Jean Pey avertit que les biens matériels, s'ils doivent être protégés, doivent toujours céder au bien le plus important : la justice ; ne pas respecter cette hiérarchie revenant alors à agir contre « la volonté de Dieu ». Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée*, *op. cit*., p. 18 : « Vous péchez donc contre la loi de Dieu, lorsque vous négligez les biens dont il vous a établi l'économe, lorsque vous les dissipez par des prodigalités, ou lorsque vous les préférez à la justice ».
[519] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome I, p. 54.
[520] *Ibid*.
[521] *Ibid*.
[522] *Ibid*.
[523] Voir la deuxième entrée du mot « Abus » in *Dictionnaire de l'Académie française*, 4ème édition, Paris, Bernard Brunet, 1762, tome I, p. 10.
[524] Voir la première entrée du mot « Abus » in *Dictionnaire de l'Académie française*, *op. cit.*, p. 10.

souverain ne peut pas permettre l'élévation d'un contre-pouvoir qui entraînerait la division et l'effondrement de la souveraineté[525].

45. L'obéissance supérieure à l'abus. La crainte de la disparition de la souveraineté et, par ricochet, de l'État pousse l'abbé Pey à réaffirmer ses positions absolutistes. Aussi rappelle-t-il que la souveraineté n'est pas unilatérale, mais qu'elle implique le sujet : si le souverain doit veiller à l'ordre public, le sujet a de son côté un devoir d'obéissance[526]. La souveraineté peyienne ne peut fonctionner que dans le cadre du respect de cet engagement synallagmatique, faute de quoi tous les fondements absolutistes tombent. La reconnaissance de l'abus comme justificatif de la désobéissance reviendrait à admettre que les sujets pourraient n'avoir qu'une obéissance relative. Dans ce cas, le souverain serait toujours à la merci de ce qu'ils considéreront comme abusif ou non. Or, Jean Pey affirme que l'« obéissance disparoitroit, si celui qui doit obéir, devenoit le juge du commandement qu'on lui fait[527] » qu'il conforte avec la reprise des propos de Domat pour amener une autorité doctrinale et juridique à son propos[528]. Nonobstant cette impossibilité théorique, Jean Pey révèle une impossibilité factuelle de mise en place d'un tel système. Au-delà de la qualification de l'« abus », c'est la question de l'organe de contrôle qui est posée. Ce « tribunal[529] » doit pouvoir être compétent ; or, quels critères fonderont cette compétence ? Comment s'assurer qu'un tel contre-pouvoir ait les moyens factuels de déterminer l'abus ? Il faudrait, pour Jean Pey, qu'il puisse avoir une connaissance de l'administration et des affaires étatiques au moins égale à celle du souverain, afin de pouvoir prendre une décision de façon la plus éclairée[530]. Dans ce cas, un tel instrument juridique se verrait revêtir d'une autorité supérieure à celle du souverain, ce qui ferait basculer la réalité du pouvoir entre ses mains[531] et le rendrait lui-même susceptible de commettre des abus. Cette situation entraînerait ainsi l'élévation d'un nouveau tribunal et entamerait la mise en place d'un

[525] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 54 : « Il n'y auroit plus de centre de réunion pour faire concourir tous les sujets au même but, parce que l'autorité seule, qui peut les réunir, seroit subordonnée au jugement des citoyens qui se diviseroient, en prenant chacun des voies différentes, ou des déterminations opposées suivant leurs opinions particulières ».
[526] *Ibid.*, p. 55 : « La souveraineté oblige le peuple à l'obéissance ».
[527] *Ibid*.
[528] La citation de Jean Pey est extraite in Joseph REMY, *Œuvres complètes de J. Domat. Nouvelle édition revue, corrigée et précédée d'une notice historique sur Domat*, Paris, Alex-Gobelet, 1835, tome III, p. 19 : « L'obéissance est nécessaire pour maintenir l'ordre et la paix qui doit former l'union du chef des membres, qui composent le corps de l'état, elle fait un devoir à tous les sujets, et dans tous les états, d'obéir aux ordres du prince, sans qu'aucun ait la liberté de se rendre juge de l'ordre auquel il doit obéir. Car autrement chacun serait maître par le droit d'examiner ce qui sait juste et ce qui ne le serait point ; et cette liberté favoriserait la sédition ».
[529] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 56.
[530] *Ibid.* : « Mais ce tribunal devroit, par là-même, prendre connoissance de toutes les parties de l'administration, et des affaires les plus secrètes du gouvernement ; car c'est sur la combinaison de ces différentes parties, et des inconvéniens ou des avantages qu'il doit en résulter, qu'une sage politique règle le commandement ».
[531] *Ibid.* : « Il devroit avoir une autorité supérieure ; il seroit donc souverain lui-même dans le gouvernement ».

cercle vicieux d'autodestruction des pouvoirs politiques successifs[532]. Quand bien même il y aurait une volonté sincère de rendre possible un tel contrôle, il serait impossible, par l'essence même de l'absolutisme tel que théorisé par Jean Pey qui empêche la mise en place d'un véritable contre-pouvoir efficace.

L'abbé Pey ne peut pas théoriser un système de contrôle des abus. Pour pallier cette absence, il propose une forme de présomption de validité des actes du souverain. Dans cette construction juridique, le souverain ne peut pas errer normativement ou formuler de loi abusive, ce qui crée un expédient pratique à la lutte contre l'abus. L'absolutisme de Jean Pey repose sur l'obéissance des sujets mais également sur le respect par le souverain de la justice. L'abbé retourne ainsi le problème et considère que la loi doit être toujours présumée juste dans la pratique[533]. Fondement solide de sa théorie absolutiste, Jean Pey ajoute qu'une telle proposition est valable, de manière générale, pour toute forme d'autorité politique, aussi bien dans la puissance temporelle que dans la puissance spirituelle, aussi bien pour le roi que pour ses ministres[534]. *Praesumption iuris et de iure*, la justesse de la loi du souverain n'est toutefois pas absolue. Si elle est difficilement remise en cause, elle peut toutefois, dans un contexte particulier, être contestée.

B/ La désobéissance légitime : le souverain tenu par les lois divines et de nature

46. Réaffirmation de la supériorité hiérarchique des lois primitives. L'abbé Pey reprend les *Actes des Apôtres*[535] et affirme : « il faut obéir à Dieu préférablement aux hommes[536] ». Désobéir à Dieu, c'est désobéir au premier souverain car toute autorité terrestre n'a que Lui comme source[537]. Le sujet doit respecter les commandements de Dieu car, en tant que fidèle, il ne peut lui désobéir. Le chanoine cherche à appuyer sa thèse et renchérit : « les premiers Chrétiens qui étoient les sujets les plus soumis de l'Empire, n'en résistoient pas avec moins de

[532] *Ibid.* : « Cependant, comme il ne seroit pas moins sujet à l'erreur et aux passions, il faudroit le juger lui-même à son tour, par la même raison que celui-ci voudroit juger le prince ».
[533] *Ibid.*, p. 57 : « Mais cette autorité n'auroit pas droit sur notre obéissance, si elle n'étoit conforme à la justice, ou au moins, si elle n'étoit présumée juste. Donc elle doit être présumée telle dans la pratique, c'est-à-dire, dans l'obéissance que nous lui devons ».
[534] *Ibid.* : « Or, comme cette présomption est inséparable de l'obéissance, elle doit s'appliquer à tous les cas où paroît l'autorité du commandement, soit dans l'ordre civil, soit dans l'ordre ecclésiastique, tant de la part du souverain que de la part de ses minières, à moins que le commandement de ceux-ci ne soit réformé par une autorité supérieure, comme nous le dirons bientôt ».
[535] *Actes 5 : 29* : « Pierre et les apôtres répondirent : il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes ».
[536] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 59.
[537] *Ibid.* : « Les Rois de la terre ne commandant qu'en vertu du pouvoir qu'ils ont reçu de lui, ne peuvent rien commander de contraire à sa volonté suprême ».

fermeté aux édits des Empereurs, lorsque ceux-ci vouloient les forcer à renoncer à la foi[538] ». La référence aux persécutions que subirent les chrétiens dans l'Empire romain n'est absolument pas hasardeuse et amène plusieurs points de réflexion. La seule référence historique est frappante : présenter les premiers chrétiens qui résistent à un empire voulant l'extinction de leur religion, c'est en soi une référence choisie qui présente le comportement des premiers martyrs et leur sacrifice qui doit servir d'exemple aux fidèles du XVIII[e] siècle. Même dans un contexte d'oppression affirmée, face à une puissance temporelle au fait de sa force, les chrétiens largement minoritaires ont résisté. Ce qui est également remarquable dans l'argumentaire de l'apologiste, c'est la précision que les chrétiens ont opposé une résistance, alors même qu'ils ont toujours été « les sujets les plus soumis[539] ». Idée récurrente chez l'abbé Pey, l'auteur affirme qu'une des caractéristiques des fidèles chrétiens a été de toujours obéir aux deux puissances, à la civile dans l'ordre temporel, et à l'ecclésiastique dans l'ordre spirituel. Sur la forme, plus que sur la question de fond, c'est un élément révélateur : les premiers chrétiens ont été l'exemple même des bons sujets respectueux des deux puissances, ils ont toujours été soumis à Rome, mais ils en viennent à résister. Jean Pey va au-delà des références bibliques et affirme qu'une telle nécessité de résistance est aussi valable en ce qui concerne les « loix constitutives de l'État[540] » lorsque le souverain viole les lois fondatrices de la société qu'il se doit de protéger ; il désobéit ainsi aux lois primitives[541].

47. L'abus : l'injustice manifeste. Le chanoine pose deux affirmations qui paraissent contradictoires. Le sujet doit obéir au souverain car son commandement est juste, lui désobéir est de l'ordre de l'injustice. Toutefois, les commandements de Dieu sont supérieurs et le sujet doit obéir à son Créateur. Les deux affirmations coexistentent et semblent créer un conflit sur l'obéissance. C'est le paradoxe de l'abus peyien et une partie de la réponse qu'oppose Jean Pey doit se trouver dans l'homme et sa conscience. Hiérarchiquement, l'homme sait qu'en tant que subordonné il se doit d'obéir à son maître direct, le souverain séculier, mais d'un autre côté il sait qu'il ne peut compatir à l'« injustice évidente[542] ». Le contrôle de l'abus n'est pas alors nécessaire car il s'agit ici de quelque chose d'incontestable, que l'abbé définit de la manière suivante : « l'injustice évidente est celle qui force l'aveu de la conscience, et qui ne peut être

[538] *Ibid*.
[539] *Ibid*.
[540] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome I, p. 59.
[541] *Ibid.* : « On doit dire la même chose des commandemens qui violeroient manifestement les loix constitutives de l'état, puisqu'ils renfermeroient une injustice évidente, qui blesserois par là-même les loix naturelle et divine, en ce que le prince violeroit les engagemens qu'il a pris en montant sur le trône, de conserver la constitution et la forme de son gouvernement ».
[542] *Ibid.*, p. 60.

excusée en aucune manière[543] ». Les deux conditions *sine qua non* sont claires : il faut que l'injustice force l'aveu, c'est-à-dire qu'elle soit flagrante[544], et qu'elle soit inexcusable, en ce sens qu'il doit s'agir de quelque chose de manifeste et particulièrement grave. L'auteur veut permettre une forme de résistance face à un prince de la terre qui chercherait à aller contre les commandements de Dieu, tout en limitant le champ d'action afin d'éviter que ce droit ne se transforme en arme qui pourrait se retourner contre le système absolutiste. L'abbé Pey insiste sur le caractère exceptionnel de la révolte légitime. L'auteur affirme que de tels cas étaient « rares[545] » et resserre les possibilités de désobéissances :

> « Ainsi, prétendre que les ordres du prince ne sont fondés sur aucune raison de justice, parce qu'on n'en connoîtroit aucune ; alléguer vaguement l'infraction des loix fondamentales de l'état, ou supposer des loix constitutives, sans titre certain pour justifier sa désobéissance, ce seroit ajouter l'insulte à la révolte[546] ».

L'ignorance des sujets n'est pas une cause de nullité de la loi et leur méconnaissance du droit ne saurait leur permettre de se prévaloir d'une non-applicabilité de la norme en vigueur. Ce passage explique le précédent : les sujets ne sont pas des juristes avertis, ils ne peuvent pas juger de l'injustice puisqu'il leur faudrait connaître les lois primitives et les lois fondamentales. Cette méconnaissance du droit les pousse à s'en remettre à leur conscience, qui ne s'exprime unanimement dans la bouche des sujets que lorsque l'injustice est si flagrante qu'elle ne peut être tue. Il ne saurait en être autrement dans un tel système fondé sur l'absolue souveraineté du prince temporel, « le plus grand des abus seroit donc de donner trop d'extension à la liberté de désobéir, sous prétexte de vouloir empêcher les abus[547] ».

48. La désobéissance passive. Les mots ont une importance capitale et Jean Pey n'en ignore pas le poids : aussi, quand il parle des premiers chrétiens, l'emploi du verbe « résister » n'est pas neutre. Résister, ce n'est pas se rebeller ou s'insurger. Le devoir de soumission est une composante trop précieuse à la théorie peyienne pour que l'abbé ne laisse une possibilité d'en détourner le sens. À côté de la difficulté de fond – à savoir le moment où l'« injustice manifeste » apparaît – se juxtapose celle de la forme : comment désobéir ? « Lors même que l'injustice évidente du commandement autorise la désobéissance elle ne justifie jamais la

---

[543] *Ibid.*, p. 60 à 61.
[544] On retrouve cette idée de lois primitives intrinsèquement liée à l'âme de l'homme in Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu, op. cit.*, p. 70 : « Les lois primitives existoient déjà gravées dans le cœur de l'homme. La voix de la conscience les avoit déjà promulguées ; et ces lois devoient servir de base à toutes les loix humaines ».
[545] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 61 : « Or il est rare que la volonté du souverain soit manifestement contraire à ces premiers principes ».
[546] *Ibid*.
[547] *Ibid*, p. 62.

révolte[548] ». Jean Pey ne permet jamais une insurrection, dangereuse pour l'ordre public, mais préfère prêcher la désobéissance passive. L'abbé utilise des exemples historiques et présente comme illustration parfaite de son développement le comportement de saint Ambroise[549] : l'évêque désobéit au commandement exprès de l'impératrice Justine et refuse de donner une basilique aux ariens. Menacé, il affirme que l'Empereur peut venir prendre les biens, qu'il refuse de lui donner l'église mais que, si le souverain vient, il ne saurait lui résister. L'auteur ajoute un commentaire de Bossuet[550] et fait de l'acte de résistance passive d'Ambroise de Milan l'archétype de la désobéissance juste. Aux menaces de l'Empereur, il répond par « la patience, et les prières[551] ». La désobéissance est la seule opposition par laquelle le sujet ne saurait froisser l'autorité souveraine. Il faut refuser d'exécuter le commandement, sauf si le souverain vient contraindre son application. Cette solution peut apparaître insuffisante car le sujet finit par accomplir la volonté du souverain, mais le fait de signifier et exprimer son refus est un acte fort dans la pensée peyienne, à deux égards. Tout d'abord, il permet de se ne pas être tenu responsable de l'exécution d'une norme illégitime : le sujet a signifié que, en son âme et conscience, il refuse d'exécuter un acte qui enfreint les commandements divins. Il ne consent pas à l'acte auquel le force le souverain tyrannique, ce qui exclut toute responsabilité du sujet et lui évite toute sanction divine ; il ne prend pas part à l'injustice du souverain. Ensuite, l'expression prend du sens, non quand elle vient du sujet, mais quand elle vient des sujets. L'exemple de Saint Ambroise met en avant que la force de volonté d'un groupe d'hommes qui se battent pour une cause juste pourrait toucher le souverain injuste et le pousser à tolérer l'inexécution de sa loi, ce qui pourrait amener à sa caducité. Il se rallie à l'idée d'une résistance respectueuse de la souveraineté du monarque absolu[552].

Sur le point de la désobéissance, Jean Pey explique que la fin ne saurait justifier les moyens ou du moins la démesure dans les moyens. Dans son développement, le respect des lois primaires et des lois fondamentales est nécessaire pour maintenir l'ordre public. Si la fin de la souveraineté et de l'État est le bien public, sa mise en danger attaque alors le système étatique. Aussi, avec les plus virulents monarchomaques, pourrait-on penser que, pour empêcher la mort

[548] *Ibid*.
[549] *Ibid*, p. 64.
[550] Jacques-Bénigne BOSSUET, *Œuvres complètes de Bossuet*, Paris, chez Lefèvre, Libraire-éditeur, 1836, tome X, p. 394 : « Voilà une résistance digne d'un chrétien et d'un évêque ».
[551] *Ibid*.
[552] María José FALCÓN Y TELLA, « La désobéissance civile », in *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, vol. 39, n°2, 1997, p. 43 à 44.

du système, aucun coût ne saurait être trop grand[553]. Jean Pey n'est pas un monarchomaque et la réponse qu'il propose à cette problématique est diamétralement opposée. Pour lui, une telle possibilité conduirait à des « divisions » et désordres au sein de la société qui entraînerait une pseudo-résolution du problème pire que le souci initial[554]. La seule possibilité de se révolter ouvre une boîte de Pandore qui pourra être instrumentalisée par des forces factieuses qui cherchent à mettre à mal les « maîtres légitimes[555] ». Par la désobéissance passive, Jean Pey en résout le paradoxe et permet aux citoyens de résister au souverain despotique tout en conservant les liens de subordination nécessaires au fonctionnement du système absolutiste.

Si la solution de l'abbé est cohérente avec le paradigme absolutiste, l'analyse de sa pensée demande de poser un questionnement plus large : la cohérence du système qu'il expose avec les autres systèmes absolutistes. Évacuons Hobbes pour qui la souveraineté du Léviathan est telle que le roi ne connaît aucun pouvoir réel au-dessus de lui qui rend toute justification de révolte impossible[556], et concentrons notre étude sur l'exemple de deux grands penseurs de l'absolutisme français : Bodin et Bossuet. Pour Bodin, entre l'obéissance aveugle et la désobéissance totale, il y a deux sphères : la souffrance et l'« inertie » ; dans la première, le sujet souffre un commandement qui blesse sa volonté, dans la seconde il amorce une forme de désobéissance passive dans le rejet d'une attitude active vis-à-vis de la norme[557]. Pour Bossuet, la réponse donnée se rapproche des positions de Jean Pey : dans la *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, l'Aigle de Meaux consacre un article entier à l'obéissance due au prince[558]. Après avoir rappelé que les sujets doivent au souverain une obéissance en toute

---

[553] Arlette JOUANNA, « 30. Le combat des monarchomaques pour la souveraineté du peuple », in Arlette JOUANNA (dir.), *La France du XVI^e siècle, 1483-1598*, Presses universitaires de France, 2012, p. 479 à 491.

[554] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 65 : « Mais l'ordre et le bien public ne proscrivent-ils pas tout système qui, sans remédier aux abus, seroit une source éternelle de divisions et de désordres ? Or, tel est le système de nos adversaires ».

[555] *Ibid.* : « Car, sous prétexte de venger le peuple des injustices qu'il souffre, l'ambition et le fanatisme armeroient les sujets contre leurs maîtres légitimes, pour établir leur propre domination ; et les rebelles mettroient le comble aux malheurs d'une nation dont ils se diroient les protecteurs ». Le terme « fanatisme » a une connotation très religieuse au XVIII^e siècle, de sorte que cette phrase cache certainement une critique des monarchomaques protestants et catholiques, Jean Pey pouvant y voir pour les protestants un moyen d'instrumentaliser leur religion pour atteindre le pouvoir, et pour les catholiques une torsion de l'esprit de la chrétienté pour aboutir à des fins personnelles. Voir entrée « Fanatique » in *Dictionnaire de l'Académie française*, *op. cit.*, p. 719 : « Fou, extravagant, aliéné d'esprit, qui croit avoir des apparitions, des inspirations. Ne se dit guère qu'en fait de Religion ». Pour les motivations des monarchomaques catholiques Monique COTTRET, « La justification catholique du tyrannicide », in *Parlement[s], Revue d'histoire politique*, vol. hs 6, n°3, 2010, p. 107 à 117.

[556] Raymond POLIN, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, Presses universitaires de France, 1953, p. 76 : « La rébellion, la révolte sont par définition un crime contre le droit du Souverain et le bien commun, qui se confondent ».

[557] François SAINT-BONNET, « La notion d'exécution chez Bodin », in *Revue française d'Histoire des Idées Politiques*, vol. 34, n°2, 2011, p. 231 à 244.

[558] Consultable in Jacques-Bénigne BOSSUET, *Œuvres complètes de Bossuet*, Paris, Mequignon Junior et J. Leroux, 1846, tome V, p. 207 à 211.

circonstance[559], Bossuet propose pourtant une limite : le roi qui « commande contre Dieu[560] ». Après avoir, comme le fait Jean Pey, réduit les cas où une désobéissance est possible, Bossuet écrit : « les sujets n'ont à opposer à la violence des princes, que des remontrances respectueuses, sans mutinerie et sans murmure, et des prières pour leur conversion[561] ». La proximité de la pensée de Bodin et plus particulièrement de Bossuet peut ainsi être établie. La position peyienne s'avère ici classique, mais Jean Pey consacre pourtant d'importants passages à l'abus. Cette particularité s'explique de manière contextuelle : l'abbé vit dans une époque où le thème de la résistance au tyran préoccupe les ouvrages des penseurs des Lumières[562]. Clarifier le mot et ce qu'il entend par « abus » traduit une volonté d'éviter des confusions et que sa propre théorie puisse être retournée contre lui. En définissant, Jean Pey se fait comprendre et évite ainsi toute possibilité d'équivoque.

II – L'ordre public et le souverain

L'absolutisme que théorise Jean Pey est une doctrine d'ordre. C'est la notion sur laquelle repose la société telle que l'auteur la dépeint. Pourtant, elle doit pouvoir être entendue en deux sens différents. Extension de la soumission des sujets et de leur nécessaire obéissance, c'est l'ordre dans l'administration, l'ordre interne au pouvoir, qui doit être défendu par une limitation du droit à une désobéissance active (A). Cependant, au-delà de ces conceptions organiques, on retrouve chez Jean Pey la volonté d'élaborer une véritable théorie de l'ordre public, qui est une des clefs de voûte de l'intégralité de sa pensée (B).

A/ Le devoir d'obéissance : les officiers

49. Devoir d'obéissance envers les officiers, devoir d'obéissance des officiers. « Le souverain, en revêtant ses officiers de son pouvoir, impose, par là-même, à ses sujets l'obligation de leur obéir[563] ». La pensée de l'abbé Pey est hiérarchisée. Le souverain domine la pyramide de l'autorité ; il ne peut tout régler lui-même et délègue une partie de sa puissance normative et de commandement à des agents qui seront ses lieutenants. Étymologiquement, ces agents sont des représentants du prince, ils empruntent ainsi sa qualité de souverain et imposent

[559] *Ibid.*, p. 207.
[560] *Ibid.*, p. 208 : « Mais, par la même raison, comme on ne doit pas obéir au gouverneur contre les ordres du roi, on doit encore moins obéir au roi contre les ordres de Dieu. C'est alors qu'a lieu seulement cette réponse que les apôtres font aux magistrats : " Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes " ».
[561] *Ibid.*, p. 211.
[562] Jean-Claude ZANCARANI, *Le droit de résistance. XII^e^-XX^e^ siècle*, Lyon, ENS Éditions, coll. Theoria, 1999, p. 227 à 245.
[563] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 65.

aux sujets le même respect et la même obéissance qu'ils devraient au souverain, comme s'ils traitaient directement avec lui[564], ce qui emporte plusieurs conséquences. Tout d'abord, le statut des officiers, en termes d'autorité, est semblable à celui du souverain : les sujets doivent donc leur obéir sans opposer aucune résistance[565]. L'affirmation découle du raisonnement posé par Jean Pey qu'il l'accentue et la renforce à l'aide des *Écritures saintes*[566]. Toutefois, une double limite pourrait se poser : les abus des officiers. Double, parce que ces agents peuvent commander contre les lois primitives, mais également contre les lois du souverain. Le point n'est pas directement développé dans l'œuvre de l'abbé Pey, mais la connaissance de son paradigme suffit à envisager, par effet de représentation, qu'une désobéissance est possible contre une loi. Plus délicat est le cas d'espèce où l'officier ordonne contre la volonté du souverain : par un raisonnement similaire, le rapport hiérarchique devrait l'emporter, le sujet pourrait alors désobéir aux officiers. La loi positive, issue d'une volonté humaine, connaît une subdivision hiérarchique en fonction de la source dont elle émane. Le souverain est auteur de la norme supérieure et toute création normative qui n'émane pas de lui ne peut que lui être inférieure et soumise.

Le souverain est au-dessus des autres hommes, du moins dans l'ordre temporel. L'officier a une place particulière car, revêtu de l'autorité du souverain, il se place hiérarchiquement au-dessus des autres sujets. Néanmoins, cette supériorité n'est que hiérarchique, elle ne fait pas perdre à ces agents leur qualité première de sujet, ce qui leur impose l'obéissance envers leur souverain légitime[567]. Au-delà du conflit de la norme surgit un conflit de hiérarchie. L'officier n'a aucun droit à se prétendre égal ou supérieur au souverain. Contrairement au souverain qui est indépendant dans l'ordre temporel car il ne tient son autorité que de Dieu, l'agent du roi tient la sienne directement de son souverain. Le statut privilégié des officiers, au sens étymologique du terme[568], ne leur est dû que dans la mesure où ils remplissent leurs fonctions. Le souverain,

[564] *Ibid*. : « Le droit de commandement qu'il leur donne, emporte le devoir de subordination envers eux, de la part des autres sujets ».
[565] *Ibid* : « Ce seroit donc violer l'autorité du souverain, ce seroit attaquer la constitution même du gouvernement politique, que de leur résister ».
[566] *Pierre 2 : 13 – 14* : « Soyez soumis, à cause du Seigneur, à toute autorité établie parmi les hommes, soit au roi comme souverain, soit aux gouverneurs comme envoyés par lui pour punir les malfaiteurs et pour approuver les gens de bien ».
[567] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 66 : « Cependant les officiers n'en sont pas moins obligés d'obéir au souverain ; parce que n'ayant reçu de pouvoir et de supériorité que sur leurs concitoyens, ils restent toujours dans la classe de sujets, et par conséquent toujours dans la subordination à son égard ». Voir Jean-Louis HAROUEL, « Officiers et commissaires », in Stéphane RIALS (dir.), *Le miracle capétien*, Paris, Perrin, 1987, p. 208 à 212.
[568] *Privata lex*, la loi privée, qui concerne ici celui qui jouit d'un statut particulier.

maître du droit, peut révoquer comme bon lui semble[569]. Les officiers détiennent leur autorité du souverain et ont le statut de lieutenant, mais ils ont également une fonction d'exemplarité : ils doivent montrer aux sujets que même les puissants de la terre obéissent à leur souverain légitime, ce qui met en exergue l'importance du lien de soumission[570].

50. Les parlements sous l'Ancien Régime. Jean Pey insiste sur la soumission des officiers et la nécessité de garder les relations hiérarchiques à la base de leur fonction. Une telle insistance peut apparaître étonnante : en un sens, l'abbé Pey aurait simplement pu consacrer un paragraphe d'une demi-page pour expliquer son point de vue. Ce phénomène est contextuel, lié aux crises que traversent les parlementaires[571]. Agents royaux détenant le statut d'officier, l'institution connaît une évolution déviante de son principe premier jusqu'au XVIII^e^ siècle. Elle commence par le passage du statut d'agent révocable à celui d'irrévocable. Les parlementaires bénéficient d'un système de patrimonialité, de vénalité et d'irrévocabilité des offices, qui retire à la monarchie la possibilité de renvoyer les officiers[572]. Le palliatif a été de mettre en place le système des commissaires, affectés à une mission déterminée, choisis par le roi et révocables, dont certains, en particulier les intendants, auront pour mission de contrôler les actions des parlementaires[573]. Toutefois, ces institutions de contrôle déclinent à mesure que le XVIII^e^ siècle avance ; leur autorité, par nature liée à celle du roi, décline à l'aune de ce dernier. Libérés des limites que leur avait imposé Louis XIV, les parlements reviennent en force durant le siècle des Lumières et leur désobéissance répétée est aiguisée par l'irrévocabilité de leur fonction. Cette impression de puissance conduit vers la crise des remontrances. À l'origine, les parlements doivent, à côté de leur rôle judiciaire, enregistrer la loi afin de la rendre publique et accessible. Cependant, ils s'arrogent un droit de contrôle des lois et tordent la possibilité de remontrances respectueuses qui leur était donnée pour la travestir en avis impératif. L'autorité des parlementaires est à relativiser, car le roi a la possibilité de recourir à la procédure du lit de

[569] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 66 : « Leur pouvoir tombe nécessairement, si la puissance de qui ils le tiennent, ne le soutient ».
[570] *Ibid.* : « Les officiers du prince sont encore obligés d'obéir, en vertu du serment de fidélité qu'ils ont fait, et à cause de l'exemple de l'obéissance qu'ils doivent, pour le maintien de l'autorité qu'ils exercent ».
[571] Il ne sera pas ici question de retracer l'histoire en détail des parlements ; d'autres l'ont fait avec plus de talent et d'autorité que nous, et il nous semble qu'une telle démarche alourdirait, ici, inutilement le propos. Pour une vision plus détaillée de l'institution, Jacques KRYNEN, *L'idéologie de la magistrature ancienne. L'état de justice : France, XIII^e^-XX^e^ siècle*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 2009.
[572] Le renvoi n'est pas totalement impossible, car il existait des cas prévus, mais extrêmement rares et qui n'étaient pas mis en place par principe. *De facto*, la révocation d'un office était une chose plus qu'improbable. Sur ces questions, pour plus de détails et de précision, voir *Ibid*.
[573] Pour la question, plus spécifique, des intendants, Bernard BARBICHE, « XX – Les intendants et les subdélégués », *Les institutions de la monarchie française à l'époque moderne. XVI^e^-XVIII^e^ siècle*, sous la direction de Barbiche Bernard, Presses Universitaires de France, 2012, p. 383 à 406.

justice pour les forcer à enregistrer la loi. Néanmoins, au XVIII[e] siècle, les tensions s'accentuent et les parlements réemploient la théorie des classes[574] de Michel de l'Hospital. Ils arguent qu'ils constituent une classe à part de la société d'Ancien Régime et qu'ils ont une fonction de représentation de la nation, ce qui entraîne d'importants rapports de forces entre la monarchie et ses officiers[575]. Ce bouillonnement conflictuel explique l'insistance de l'abbé Pey : la monarchie ne saurait être attaquée par ses serviteurs, il faut leur montrer à nouveau la marche à suivre, les rappeler à l'ordre au sens littéral du terme. En ce sens, la pensée du chanoine rejoint celle des jésuites du second XVIIIe siècle qui verront favorablement arriver la réforme de Maupeou comme mettant un frein aux prétentions parlementaires[576]. Dans sa défense de la monarchie absolue, Jean Pey les renvoie à leur fonction de représentation, qui est celle du pouvoir et non du peuple[577], fonction qu'ils tiennent de l'autorité de leur souverain légitime, le roi, et non de leur corps institutionnel prétendument uni. Ils ne sont que les agents du roi, ils doivent le servir et non servir leurs intérêts propres. Ce n'est d'ailleurs pas la première fois que l'abbé a des inimitiés envers les parlementaires[578]. Cette volonté persévérante de les rappeler à l'ordre fait prétendre aux *Nouvelles ecclésiastiques* – sans que jamais l'information ne soit confirmée – que Jean Pey aurait été approché pour faire partie des Parlements de Maupeou, crées pour remettre de l'ordre dans l'institution judiciaire[579].

Dans la doctrine de Jean Pey, l'officier doit une respectueuse soumission à son souverain légitime, car il ne tient son statut que de lui. S'il est à l'image du souverain, il faut s'interroger sur ses devoirs envers les sujets. Si l'officier est une figure d'autorité à la mesure du souverain, tout comme lui il se doit de respecter la finalité de l'autorité terrestre : le bien public. L'officier doit poursuivre un objectif dual : respecter son souverain et les sujets. L'interrogation est absente de Jean Pey et l'explication en est sans doute contextuelle ; l'apologiste veut rappeler les parlementaires à l'ordre et de leur remémorer leur nécessaire soumission. Pourtant, l'idée

---

[574] Ahmed SLIMANI, *La modernité du concept de nation au XVIII[e] siècle (1715 – 1789) : apports des thèses parlementaires et des idées politiques du temps*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, coll. « Histoire des institutions et des idées politiques », 2004, p. 98 et s.

[575] Voir, en guise d'exemple, Emmanuel DU RUSQUEC, *L'affaire La Chalotais*, Rennes, Ouest-France, 1997.

[576] Monique COTTRET, « Jésuites (Les) et le combat antiphilosophique », in Didier MASSEAU (dir.), *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes : (France, 1715-1815)*, *op. cit.*, p. 792.

[577] Sur cette question de la représentation, Jacques KRYNEN, « De la représentation à la dépossession du roi : les parlementaires " prêtres de la justice " », in *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age*, n°1. 2002, tome 114, p. 95 à 119.

[578] Jacques-Paul MIGNE, *Première Encyclopédie théologique, ou première série de dictionnaires sur toutes les parties de la science religieuse*, Paris, Ateliers catholiques, 1846, tome X, p. 1254.

[579] *Les Nouvelles ecclésiastiques ou mémoires pour servir à l'histoire de la constitution Unigenitus*, Année 1783, Suite des Nouvelles ecclésiastiques du 5 décembre 1783, p. 194 : « Il avoit été aussi recommandé par M. de Beaumont, pour entrer dans la composition du prétendu Parlement de 1772 ; mais il eut l'humiliation d'être refusé par M. de Maupeou, comme trop peu capable de faire honneur à cette Compagnie naissante ».

d'une double mission semble découler de la doctrine de l'abbé. L'abbé Pey tient un prolongement de sa critique : les parlementaires servent leurs intérêts avant de servir ceux du roi et du peuple.

B/ Ordre public, une notion clef pour une société harmonieuse

51. Omniprésence et assimilation des deux notions. À la lecture des œuvres de Jean Pey, il est rapidement identifiable que les idées d'« ordre public » ou de « bien public » sont des notions fondamentales, au sens littéral du terme. Présentes dans l'intégralité de l'œuvre de l'abbé, elles sont toujours liées aux pouvoirs publics et au maintien de l'autorité[580]. Dans un premier temps, nonobstant les ouvrages de prières ou les écrits traduits qui ne seraient pas représentatifs car pas de son fait, la question de l'ordre public est absente d'un seul ouvrage majeur : les *Observations sur la Théologie de Lyon*[581]. C'est une particularité qui peut s'expliquer parce que l'ouvrage est une réponse à une œuvre littéraire perçue comme janséniste et que l'abbé Pey souhaite s'en servir comme tribune pour combattre le jansénisme plus que pour développer plus en avant ses théories absolutistes. Jean Pey, au-delà d'ordre ou de bien public, emploie plus rarement, comme quasi-synonyme, le terme de repos public[582] ou de tranquillité publique[583]. Bien que ces notions puissent aujourd'hui s'entendre d'une manière distincte[584], elles ont chez Jean Pey une signification quasi-similaire. Elles le sont en ce sens que, lorsque le chanoine parle de bien public ou d'ordre public, il les fait rimer et ne propose jamais une définition qui fasse la distinction entre ces deux notions. Toutefois, elles ne sont que

---

[580] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit.*, tome I, p. 56 : « Vous recourez au pouvoir des loix pour maintenir le peuple dans le devoir. Vous sentez donc que l'autorité est nécessaire au bien public ». Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit.*, p. 265, le Chevalier résumant la volonté de Dieu : « J'ai établi les Princes au-dessus de toi, par cette même Providence , qui, ayant donné des loix au monde, veille aussi à l'ordre public ; tu respecteras dans eux l'image de ma Divinité , dont ils, sont les Ministres ; tu leur obéiras ». Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. viij : « La vérité est toujours d'accord avec elle-même, avec la justice, la Religion et le bien public : l'erreur a tous les caractères opposés ». Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*, *op. cit.*, p. 20 : « Le prince voulut enfin régner et assurer le repos public en affermissant les fondemens de son trône ». Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée*, *op. cit.*, p. 18 : « Vous péchez contre cette loi, si vous vous déshonorez par la dépravation des mœurs, si vous blessez l'ordre public par le scandale du mauvais exemple ». Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu*, *op. cit.*, p. 200 : « Vous réprimerez par le glaive, les crimes qui troublent la société ; moi, je resserrerai les liens de l'ordre public, en les consacrant par la charité ».

[581] Jean PEY, *Observations sur la Théologie de Lyon*, Liège, chez F. J. Desoer, 1787.

[582] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome II, p. 58 : « Car si l'hérésie, pour triompher des Évêques qui voudroient l'étouffer ; pour décrier leur zèle, leur fermeté, leur fidélité, surprenoit la religion du magistrat jusqu'à le porter à décerner des décrets contre ces Évêques, comme perturbateurs du repos public »

[583] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*, *op. cit.*, p. 74 à 75 : « Le mal seroit donc, monsieur, de nous exposer à voir revivre tous les malheurs qui ont désolé la France, tant que les protestans ont joui de cette liberté, qui devoit selon vous cimenter l'union des citoyens, et assurer la tranquillité publique ».

[584] Sur la question de l'ordre public, Raymond POLIN (dir.), *L'ordre public*, Paris, PUF, coll. « Politique d'aujourd'hui », 1996.

similaires et en aucun cas identiques, et l'abbé utilise des variations afin de mettre l'accent sur une caractéristique de l'ordre public. L'étude de ses œuvres témoigne d'une pensée dans laquelle l'ordre public est une notion juridique plurielle et centrale censée garantir un ensemble de normes morales et religieuses desquelles découlent des ramifications : bien public, tranquillité publique, repos public. La notion principale est celle de l'ordre public, les autres doivent s'entendre de la même manière mais désignent plus spécifiquement une partie de cet ordre public[585].

52. Harmonie et ordre public. L'harmonie lie toutes ces notions annexes à l'ordre public. Associée à cette idée[586], elle doit être l'aboutissement de cette notion juridique : une société harmonieuse. Terme étranger au droit, le mot « harmonie » doit s'entendre au sens figuré du terme : « il signifie figurément un accord parfait, et une entière correspondance de plusieurs parties qui forment un tout, ou qui concourt à une même fin, de quelque nature qu'elle soit[587] ». Cela fait écho aux fondements de l'absolutisme peyien dans lequel le « bonheur des peuples[588] » est la finalité de l'exercice de l'autorité. L'harmonie et l'ordre sont aussi les deux caractéristiques de l'univers et l'expression des lois primitives posées par Dieu[589] montrant ainsi aux maîtres de la terre l'exemple qu'ils doivent suivre. L'harmonie permet l'unité de la société humaine, elle est l'objectif que doit chercher à atteindre tout souverain et la seule façon d'y arriver est de maintenir l'ordre public. La société harmonieuse peyienne ne saurait être autre chose qu'une société fondé sur l'ordre.

---

[585] Par exemple, lorsque Jean Pey parle de « sûreté publique », il traite la question de l'ordre public mais dans son aspect judiciaire, c'est-à-dire de protéger la garantie du citoyen à une sécurité corporelle, garantir son intégrité physique, là où celui de « repos public » rime plutôt avec l'idée d'une existence paisible dans la cité, sans troubles ; Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit.*, p. 273 : « Combien de fois, en considérant sur les échafauds, ces malheureuses victimes que le glaive de la Justice immole tous les jours à la sûreté publique, vous êtes-vous dit à vous-même en frémissant d'horreur : pourquoi faut-il donc que la Justice elle-même soit forcée de détruire mes semblables, afin d'assurer le repos de mes concitoyens ? ».

[586] L'association directe est présente dans une grande partie de ses ouvrages ; Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit.*, tome I, p. 12 : « Quelques-uns le nient ; et selon eux l'arrangement de l'univers, l'ordre et l'harmonie qui règnent dans la nature , cette variété constante qui l'embellit et qui la renouvelle, ne sont qu'un heureux effet du hasard » ; Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit.*, p. 149 : « Bien des gens croient encore en effet, que les loix sont la sauvegarde des peuples, et que l'autorité des souverains maintient l'ordre et l'harmonie dans la société civile » ; Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome I, p. 24, citant Gaspard de Réal de Curban : « Tous les pouvoirs nécessaires pour maintenir l'ordre de la société et l'harmonie des diverses parties du corps politique ».

[587] Entrée « Harmonie » in *Dictionnaire de l'Académie française*, *op. cit.*, p. 863.

[588] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 14 : « L'institution de la souveraineté n'ayant pour objet que les besoins de la société, elle ne peut avoir aussi d'autre fin que le bonheur des peuples qui la composent ».

[589] Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée*, *op. cit.*, p. 385 : « Comment des lois très-simples en elles-mêmes peuvent produire tant de merveilles, conserver l'harmonie de l'univers, et vivifier toute la nature ».

De manière conclusive, la pensée de Jean Pey repose, au-delà de son caractère absolutiste, sur l'idée d'ordre. Véritable colonne de sa doctrine, la notion d'ordre est présente à chaque instant dans l'organisation du pouvoir. Originellement, Dieu crée l'univers qu'il ordonne avec les lois primitives. Les hommes, par la volonté de Dieu, se dotent de souverains pour organiser leur existence en sociétés, qui elles-mêmes reposent sur une organisation normative et hiérarchique rigide et insurmontable. L'ordre est tellement nécessaire et essentiel dans la pensée peyienne que, si le système en était privé, il s'écroulerait. L'ordre est la seule fin pour atteindre l'harmonie, le point d'équilibre où l'union des citoyens l'emporte sur les divisions intestines et individualistes. Toutefois, la pensée de l'ordre est éloignée de celle du bonheur terrestre des Lumières. Jean Pey, contrairement à Voltaire ou même à Rousseau[590], ne croit pas qu'un bonheur terrestre soit pleinement réalisable[591]. Il prétend seulement qu'en suivant ses prescriptions et en maintenant l'ordre public, il est possible d'arriver dans un état de la société où, même si tout n'est pas parfait, l'unité des sujets et la perfection du système remédieront aux problèmes. Il s'agit moins d'un bonheur utopique et séculier atteignable que d'un équilibre fragile mais qui fonctionne parce qu'il cherche sans cesse à se conserver.

[590] Isaiah BERLIN, *La liberté et ses traîtres : six ennemis de la liberté*, Laurent Folliot (trad.), Paris, Payot & Rivages, coll. « Rivages poche. Petite bibliothèque », 2009, p. 61 à 96. Nonobstant le titre polémique de l'ouvrage, et la critique virulente de l'auteur, sur le fond, la question de la réalisation d'une utopie, d'un bonheur temporel est bien présente, et bien présentée.

[591] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu*, *op. cit*., p. 51 à 52 : « Le centre de gravité vers lequel le monde moral est nécessairement entraîné, c'est le bonheur que tous les hommes désirent invinciblement, et que tous les hommes recherchent. Mais l'homme étant créé libre, et envisageant le bien sous différents rapports, le désir du bonheur devient la source primitive de ses vertus ou de ses vices, de sa félicité ou de ses malheurs. Le vrai bien de l'homme es la possession de Dieu, seul capable de l'éclairer par sa lumière, comme vérité éternelle, seul capable de remplir la capacité de son cœur, comme bien suprême ; et la loi qu'il a donnée à l'homme, le conduit à cette fin. Mais quand le cœur est corrompu, il cherche son bonheur, sur la terre, parce qu'il ne connoit point ailleurs d'autre bien ».

CONCLUSION DU CHAPITRE 1

53. Fondement divin et absolutisme. Le fondement premier de la théorie de la souveraineté de Jean Pey est Dieu. Il est omniprésent dans les développements de l'apologiste car présenté comme source de toute autorité, même de la puissance temporelle. Ce qui implique que toute autorité doit obéir à ses lois, mais également doit, par mimétisme, en adopter les traits. Par cette voie, l'abbé Pey amène le lecteur vers l'absolutisme perçu comme une nécessité. À l'image de Dieu qui seul est indépendant et dont la volonté fait loi, les souverains de la terre doivent, pour produire une autorité véritable, exercer un pouvoir absolu. L'absolutisme peyien est ainsi par nature de droit divin, autant par la volonté de la Divinité – Dieu a voulu donner aux hommes des maîtres séculiers – que par ses origines et sa source divine. La nécessité d'une autorité absolue exclut toute alternative, même mineure. Il faut voir dans les développements du chanoine la défense du système français d'Ancien Régime. Alors que son fonctionnement est attaqué pour ses abus, par les philosophes des Lumières comme par les Parlements, en particulier sur l'idée d'arbitraire[592], Jean Pey entreprend de prendre le contrepied de ces critiques. L'essence même de la souveraineté empêche, pour lui, de porter crédit aux arguments des détracteurs du système absolutiste. Loin d'en nier les dérives et abus, il y trouve une forme de justification théorique. Ils sont condamnables par principe, l'abbé Pey le reconnaît. Ce qui importe n'est cependant pas l'imperfection de l'absolutisme – inévitable dans tout système humain – mais le fondement de ce système : la défense de la souveraineté. « L'abus ne détruit pas l'autorité[593] ». Attaquer l'absolutisme revient à attaquer l'essence même de la souveraineté, sans pour autant régler le problème de l'abus[594].

54. Jean Bodin et l'absolutisme peyien. Jean Pey marque ses ouvrages, principalement *De l'autorité des deux puissances*, par ses positions absolutistes. Outre l'aspect théologique, il les justifie par le droit et s'appuie pour cela sur de nombreux juristes : Pufendorf[595], Domat[596], Le

[592] Monique COTTRET, « Chapitre 4 – Des lieux communs anti-arbitraire », in *La Bastille à prendre*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Histoires », 1986, p. 89 à 101.
[593] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome III, p. 243 à 244. Il se place, ici, dans la ligne politique de Domat et Le Bret qu'il cite à l'appui de son affirmation.
[594] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome II, p. 360 : « L'abus du pouvoir est sans doute capable de causer des schismes ; mais détruire le pouvoir pour corriger les abus, c'est vouloir guérir le mal en se privant du remède ».
[595] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 9.
[596] *Ibid*., p. 13.

Bret[597], Loyseau[598] et d'autres. Parmi les grands penseurs de l'absolutisme, un échappe au prisme de l'abbé Pey : Jean Bodin. Avec ses *Six livres de la République*, il est incontestablement un des penseurs majeurs de la monarchie absolue en France et incarne souvent la figure qui illustre la théorisation et la montée en puissance de ce mouvement. Si cette figure est, pour un contemporain du XXIe siècle, le symbole de l'absolutisme, comment expliquer que cet auteur ne soit pas mentionné dans la somme d'ouvrage de Jean Pey ? L'absence de Bodin n'est pas propre à l'œuvre de l'abbé Pey et semble être une caractéristique qui se retrouve dans le mouvement apologétique catholique. Bergier ne fait jamais mention de Jean Bodin, Guénée non plus, etc. Cette récurrence exclut de fait l'hypothèse d'un choix purement subjectif ou d'un simple oubli. S'il n'est cité par aucun apologiste, c'est qu'il y a une volonté de l'écarter délibérément du processus argumentaire. Il peut y avoir trois justifications à l'occultation de ce penseur. La première réside dans la substance des écrits de Bodin sur la souveraineté. Si le juriste fait du roi le souverain absolu, pleinement indépendant et avec pour seule limite les lois au-dessus de lui – lois fondamentales, lois divines et loi de nature – il peut y avoir une ambiguïté quant à l'origine du pouvoir. Pour certains auteurs, il n'y a pas chez Jean Bodin une origine directement divine de la souveraineté du prince, ce qui l'exclut de cette sorte de suzeraineté organique vis-à-vis de Dieu[599]. D'autres auteurs considèrent en revanche qu'il n'y a pas à douter de l'origine divine de la souveraineté du prince chez Jean Bodin[600]. La controverse ne suffit pas à exclure

[597] *Ibid*., p. 192.
[598] *Ibid*.
[599] Bernard BOURDIN, Jacques SAPIR, *Souveraineté, nation, religion : dilemme ou réconciliation ?*, Paris, Éditions du Cerf, 2017 : « Si le Prince pour Jean Bodin est l'"image" de Dieu, nous sommes dans le monde de la représentation ; il ne tient pas pour autant son pouvoir de Dieu. La distinction entre le monde symbolique et le monde réel est désormais acquise ». Les auteurs affirment d'ailleurs plus loin que Bodin et Spinoza sont, pour les raisons évoquées au-dessus, à l'« origine de la laïcité » ; in *Ibid.* : « On comprend pourquoi tous les deux sont à l'origine de la laïcité et pourquoi la laïcité s'articule avec la souveraineté ». Gérard MAIRET, *Les six livres de la République : un abrégé du texte de l'édition de Paris de 1583*, Paris, Librairie générale française, coll. Le Livre de poche, 1993, p. 6 : « Il y a donc souveraineté si, et seulement si, la " loi de nature et de Dieu ", comme dit Bodin, cesse d'être constitutive de la puissance pour devenir, tout au plus, déclarative de la puissance. C'est pourquoi, dit Bodin, le sacre des rois n'affecte pas l'essence de la souveraineté : " Combien que le Roi ne laisse pas d'être Roi sans le couronnement, ni consécration : qui ne sont point de l'essence de la souveraineté " (I. 9). C'est pourquoi aussi, quand Bodin soumet l'exercice de la souveraineté (et non point la souveraineté !) à la " loi de nature et de Dieu ", il se réfère non à la tradition chrétienne, mais à la Loi mosaïque : l'État de souveraineté dont Les Six Livres... élaborent génialement la structure conceptuelle n'est pas un ordre politique chrétien, il n'est pas la république chrétienne. Dans sa structure interne, dans son concept constitutif, l'État bodinien est d'essence laïque. C'est la raison pour laquelle, au sein de l'État bodinien, toutes les confessions sont admises : Bodin appelle le Prince à la tolérance. Et, quand il s'agit de rappeler (Bodin le fait cent fois !) que le souverain est limité en puissance par " la loi de nature et de Dieu ", premièrement ce n'est jamais pour limiter le principe de souveraineté en tant que tel, mais seulement son exercice ; et, deuxièmement, la référence ne va jamais à la tradition politique chrétienne, mais à la tradition juive ».
[600] Simone GOYARD-FABRE, *Jean Bodin et le droit de la république*, Paris, Presses universitaires de France, coll. Léviathan, 1989, p. 66 : « Pas un instant, Bodin ne met ainsi en question la thèse chrétienne de l'origine divine du pouvoir souverain ». L'auteur ajoute plus loin : « Mais Bodin ne doute pas que, conformément à la parole de l'apôtre saint Paul *Non est potestas nisi a Deo,* le droit de souveraineté soit un droit divin qui ne demande rien à la force des hommes, et rien non plus à leur consentement. Il est très éloigné des constructions jusnaturalistes qui,

Bodin de l'œuvre de l'abbé Pey. Le chanoine aurait pu analyser les écrits de Bodin en les présentant comme compatible avec sa vision de la souveraineté, ce qui est tout à fait valable comme démonstration. Une autre explication serait le rapport du contemporain du XVIII[e] siècle aux sources et aux auteurs. Selon cette hypothèse, les écrits de Bodin - mais c'est aussi valable pour les autres absolutistes du XVI[e] et XVII[e] siècle - sont liés à un contexte qui s'éloigne de ce que devient le modèle absolutiste à partir de Louis XIV[601]. Cet argument expliquerait le refus de recourir à Jean Bodin ; contextuellement, Bossuet est une source plus intéressante pour Jean Pey. Si cette hypothèse est possible, elle n'est pas suffisante pour expliquer l'absence totale de référence[602]. Une ultime possibilité est que l'auteur est rejeté non pas à la mesure du fond de sa théorie de la souveraineté, mais à la mesure de ses positions en matière religieuse. Pour cela, il faut consulter l'ouvrage *Le colloque des sept savants*[603], dans lequel Jean Bodin conclut à la nécessité d'une tolérance religieuse. La souveraineté telle qu'elle est théorisée par Bodin est compatible avec la pensée développée dans son *Colloque*, de sorte que si l'abbé Pey réutilisait dans son argumentaire les théories bodiniennes, il serait possible de lui opposer que les conclusions qu'il tire sont incompatibles et même contradictoire avec celle de Bodin. De plus, Cardin le Bret ou Loyseau font un lien direct entre les deux puissances[604]. L'ambiguïté sur le droit divin du souverain et l'alliance des deux puissances[605] rend Bodin moins intéressant à citer pour le chanoine que les penseurs de l'absolutisme précédemment évoqués. Cette logique pourrait expliquer l'absence de recours à Jean Bodin par souci de cohérence du discours et de l'objectif de rejet du pluralisme religieux de l'abbé Pey.

---

au siècle suivant, placeront dans l'engagement volontaire des hommes la condition du contrat instituteur de la société civile. Dans le caractère divin du droit de souveraineté, il déchiffre moins la provenance du pouvoir de la République, question au demeurant accessoire selon lui, que sa *nature* véritable ».

[601] Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, « Puissance publique et Fonction publique chez Charles Loyseau », in *Revue Historique De Droit Français Et Étranger (1922-)*, vol. 80, n°3, 2002, p. 281 à 282, note 2 : « Des auteurs insistent, avec raison, sur la nécessité qu'il y a, pour comprendre tant Bodin que Loyseau ou Le Bret, de replacer la signification et la portée de ces doctrines dans le contexte du XVI[e] siècle finissant et du début du XVII[e] siècle. Bernard Vonglis estime que ces doctrines ne permettent pas de rendre compte de ce que deviendra la souveraineté à l'époque de Louis XIV (B. VONGLIS, « l'État c'était bien lui. » Essais sur la monarchie absolue, Paris 1997, pp. 60 – 77). Certes, ces écrits orienteront les doctrines ultérieures et, peut-être également, les réalités ; mais elles se situent dans des contextes politiques précis, différents pour Bodin (1576), Loyseau (1608) et Le Bret (1630). Chacun de ces trois auteurs tient le plus grand compte de la situation du royaume lorsqu'il écrit. Leurs thèses ne sont pas directement transposables à d'autres périodes et ces auteurs, surtout Loyseau et Le Bret, n'envisageaient pas de proposer des œuvres de philosophie politique valables pour tous les temps, dans toutes les sociétés ».

[602] Bodin reste un auteur présent dans les ouvrages non apologétiques du XVIIIe siècle. C'est le cas par exemple dans les écrits de De Réal. Gaspard de RÉAL DE CURBAN, *La science du gouvernement*, Paris, chez Briasson, 1765, Tome IV, p. 123.

[603] Jean BODIN, *Colloquium heptaplomeres de abditis rerum sublimium arcanis*.

[604] Nicolas SILD, « La construction de l'État, processus de sécularisation », in *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 2[e] semestre 2019, n°50, Le cœur politique à la Renaissance, p. 205.

[605] *Ibid*., p. 212.

L'apologiste s'inscrit ici dans la lignée classique des absolutistes français ainsi que dans sa forme la plus aboutie. Jean Pey construit ses réflexions autour d'un schéma proche de la philosophie aristotélico-thomiste – ce qui s'explique par sa formation jésuite[606] – et les renforce à l'aide de la souveraineté de droit divin développée dans la pensée politique de Bossuet.

[606] Pierre Antoine FABRE, Benoist PIERRE (dir.), *Les jésuites. Histoire et dictionnaire*, Paris, Bouquins éditions, 2022, édition numérique, p. 1082.

CHAPITRE 2 : CONCURRENCE ET COMPLÉMENTARITÉ DES AUTORITÉS RELIGIEUSES ET CIVILES

Jean Pey développe une doctrine fondée sur la notion de souveraineté et sur la figure du souverain. Elle se veut universelle, en ce sens qu'elle devrait s'appliquer, indépendamment de la forme du régime, à toutes les sociétés terrestres. Pourtant, de toutes les sociétés, il s'en dégage deux grandes catégories : civile et spirituelle. L'abbé Pey reprend l'image des deux cités de saint Augustin[607] ainsi qu'une grande partie de la tradition catholique. Il distingue les sphères temporelle et spirituelle, qui ont chacune un domaine de compétence propre, régalien et indépendant. Cette division fonde la théorie de l'autorité des deux puissances, qui témoigne de l'application concrète que veut donner Jean Pey à sa doctrine (Section 1). Chacune de ces puissances est différente dans son champ d'action, dans son fonctionnement et dans sa réalité effective. Toutefois, leur origine et leur fin commune – c'est-à-dire Dieu et le service des sujets – justifient, au-delà de la concurrence juridictionnelle et politique, que ces puissances soient par essence alliées (Section 2).

Section 1 : L'application de la notion de souveraineté à travers les deux puissances

Jean Pey élabore un discours théorique sur la souveraineté en droit et les conséquences que cela emporte sur l'organisation de la société humaine. Toutefois, la construction de ce système n'a pas vocation à n'être qu'une abstraction. Afin de rendre son paradigme applicable, il propose d'exposer les compétences sous l'autorité des deux puissances. Il fait la distinction entre la puissance temporelle qui régit les rapports des hommes entre eux dans la société civile et la puissance spirituelle souhaitée directement par Dieu et dont le premier à incarner le rôle de souverain fut saint Pierre. Ces deux puissances ont des traits spécifiques, intrinsèquement liés à leur domaine de compétence, de sorte qu'elles se distinguent parfaitement l'une de l'autre (Paragraphe 1). Au service de la société, elles n'en sont néanmoins pas dépendantes. La singularité du gouvernement ecclésiastique dans l'œuvre peyienne sera analysée séparément afin d'illustrer l'importance de l'absence d'ingérence entre les deux souverains (Paragraphe 2).

[607] Pour Saint Augustin, Patrice CAMBRONNE, *Saint Augustin, un voyage au cœur du temps : une introduction à " La cité de Dieu ", XI-XVI, XI. 2. Le temps des commencements*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, coll. « Imaginaires et écritures », 2011, p. 25 et s.

Paragraphe 1 : Le Trône et l'Autel au service de la société

La mise en relief des éléments propres aux deux puissances est un des fondements majeurs de la doctrine de Jean Pey (I). L'abbé établit une méthode téléologique pour déterminer l'appartenance d'un objet à l'une ou l'autre des puissances et amène une réflexion sur le rôle des parlementaires dans cette démarche, forçant à une utile digression (II). Particulièrement détaillée dans *L'autorité des deux Puissances*, ce qui s'explique par le caractère analytique de l'ouvrage relativement à la souveraineté et la répartition des compétences, l'analyse de la distinction fonctionnelle se fera principalement au regard de cet ouvrage.

I – La distinction des deux puissances

Le monde temporel et le monde spirituel connaissent chacun des maîtres terrestres qui se meuvent dans des sphères distinctes, ils ont par nature des compétences différentes (A). L'établissement de cette distinction suppose, afin que l'autorité de chacun de ces souverains soit garantie, qu'il soit possible de déterminer, par essence, l'appartenance d'un objet à l'une ou l'autre des deux puissances. Jean Pey résout cette difficulté avec l'adoption de la détermination par la « fin » (B).

A/ L'établissement de deux domaines de compétence

55. La distinction formelle de la puissance temporelle et spirituelle. L'identité et la compétence des deux puissances est une thématique primordiale dans la pensée peyienne. Jean Pey y consacre son ouvrage le plus conséquent : *De l'autorité des deux puissances*. La genèse de l'ouvrage est riche en renseignements et atteste d'une volonté de s'emparer d'une question qui, pour l'auteur, agite le siècle et amène des interrogations toujours plus pressantes[608] : quelles sont les bornes des deux puissances ? Une partie de la réponse se trouve dans l'identité même de ces autorités. Classiquement[609], il s'agit des autorités temporelle et spirituelle, distinction d'une importance telle que Jean Pey l'expose dans deux des quatre parties principales de l'ouvrage *De l'autorité des deux puissances*[610]. Présentes par la volonté de Dieu, à l'origine de

[608] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. iij : « La compétence des deux Puissances n'a été approfondie que sur certains points ; et les subtilités qu'on a inventées depuis, tendoient à confondre de nouveau leurs jurisdictions. Il étoit donc nécessaire de répandre un plus grand jour sur les bornes qui les distinguoient, et d'écarter les nuages qu'on avoit élevés sur leurs pouvoirs respectifs ».

[609] La distinction entre puissance temporelle et spirituelle est, en Occident, une acception courante afin de distinguer les autorités politiques civiles des autorités religieuses. Sur la question plus particulière de cette distinction au XVIII[e] siècle, Bernard PLONGERON, *Théologie et politique au siècle des Lumières (1770-1820)*, Genève, Droz, coll. « Travaux d'histoire éthico-politique », 1973.

[610] « Plan général de l'ouvrage » in Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. j à viij.

toutes les formes de souverainetés terrestres[611] et confirmées par un certain nombre d'autorités juridiques[612], l'abbé Pey met en avant la légitimité et l'incontestabilité de l'existence de ces deux puissances. La puissance temporelle est née de la volonté de Dieu et de l'alliance des hommes, comme toute souveraineté. Néanmoins, la puissance spirituelle trouve ici une singularité. Elle est la matérialisation tangible de la volonté de Dieu sur Terre, avec comme réceptacle l'Église catholique romaine, elle-même établie par Jésus-Christ ; ce qui conduit à deux réflexions formelles. Dans un premier temps, l'origine des deux puissances ; en effet, s'il y a eu des puissances terrestres depuis le début de l'humanité, à travers l'autorité du père de famille[613], qu'en est-il pour la puissance spirituelle ? L'auteur n'apporte pas de réponse concrète à cette interrogation. S'il mentionne effectivement que « J. C. envoyé de son Père avec une pleine autorité, pour former un nouveau peuple, a commandé en maître en tout ce qui concernoit sa Religion[614] » et que la transmission de ce pouvoir de commandement entre les mains de l'apôtre Pierre a été l'acte de fondation de l'Église et donc de la puissance spirituelle sur Terre[615], il n'est pas fait mention de l'existence d'un tel pouvoir avant eux. Deux éléments peuvent pourtant venir en réponse à cette question. La volonté de Dieu en matière spirituelle n'est pas une nouveauté amenée par la foi catholique, elle préexiste dans une forme différente : l'Ancien Testament. Avant qu'Il ne réforme la loi divine donnée aux hommes, Dieu avait déjà manifesté son dessein de manière concrète[616]. Jean Pey ne l'ignore absolument pas et rappelle même l'importance de la foi juive dans la conservation de cette loi sacrée[617]. Il

[611] Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée*, *op. cit*., p. 129, note 1 : « Que tout le monde soit soumis aux puissances supérieures ; car il n'y a point de puissance qui ne vienne de Dieu , et c'est lui qui a établi celles qui sont sur la terre ».

[612] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, Strasbourg, 1781, tome II, p. 31 : « Domat ne cesse d'inculquer, que Dieu ayant établi ses ministres dans l'ordre spirituel de la Religion, et les Rois dans l'ordre temporel de la police ; ces deux Puissances doivent se protéger mutuellement, et respecter les bornes que Dieu leur a prescrites ; en sorte que les Rois soient soumis à la puissance spirituelle, en ce qui regarde les matières de la Religion, et les Évêques à celle des Rois, dans les matières civiles ».

[613] Jean PEY, *Le sage dans la solitude*, *op. cit*., p. 104 : « Dieu leur a donné à tous [aux hommes] un père commun, pour les engager à s'entre-secourir comme les enfans d'une même famille. Il a formé lui-même les premiers liens de la société, en bénissant l'alliance sacrée de l'homme avec la femme. Par cette première alliance, chaque famille devient bientôt un petit peuple ».

[614] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome II, p. 14.

[615] *Ibid.* : « Avant de quitter le monde, il [Jésus-Christ] a transmis son pouvoir, non aux Princes ; (pas un mot dans l'Écriture-Sainte qui puisse nous le faire soupçonner) mais à ses Apôtres ». Plus loin, p. 15 : « Après sa Résurrection, J. C. apparoissant à ses Apôtres, ratifie d'une manière plus encore solemnelle la mission qu'il leur a donnée ; il leur commande d'enseigner les nations et de les baptiser ; il leur déclare en même-tems que toute puissance lui a été donnée dans le ciel et sur la terre, et qu'il fera avec eux tous les jours jusqu'à la consommation des siècles ».

[616] L'abbé Pey n'hésite pas à présenter les rois d'Israël comme « Roi et Pontife ». Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne, prouvée à un déiste*, *op. cit.*, tome II, p. 89 : « Ainsi quoique le trône de Juda soit renversé, celui du vrai David, Roi et Pontife demeurera pourtant inébranlable ».

[617] *Ibid*., p. 51 : « Dieu, en donnant sa loi aux enfans d'Israël, les avoit menacés de punir leurs infidélités, par des calamités d'autant plus épouvantables, qu'ils seroient plus endurcis ».

semble, en extrapolant le passage sur l'origine familiale de l'autorité, que la puissance spirituelle n'était pas le monopole d'un père-prêtre mais une sorte d'intuition que les hommes sentaient sans pour autant savoir qu'il s'agissait de la volonté de Dieu[618]. Une sorte de morale intrinsèque qui correspond à la définition que l'abbé Pey donne de la loi de nature. Dans un second temps, la différence formelle vient de la volonté de Dieu. Si pour la puissance temporelle elle est naturelle, en ce qu'elle vient de la société et du besoin que tout homme ressent de se rapprocher de ses semblables pour former une société, la puissance spirituelle bénéficie d'un traitement différent. Nonobstant la période antérieure à la première forme d'autorité religieuse « légitime[619] » d'Israël, la mise en place d'une autorité religieuse s'est faite par l'intervention directe de Dieu : soit qu'Il communique sa volonté aux peuples hébraïques de l'Ancien Testament, soit qu'Il la fasse connaître par l'intermédiaire de Jésus-Christ[620]. Il y a donc, pour reprendre l'expression de Bossuet cité dans *L'autorité des deux Puissances*[621], une sorte de dignité « plus relevée[622] » dans l'ordre de la religion, du fait de son ascendance directe. Sans développer prématurément les conséquences de cette acception, il convient de relever, d'ores et déjà, l'idée d'une distinction supérieure attribuée à l'autorité spirituelle, sans pour autant appeler à une suprématie du gouvernement ecclésiastique sur le séculier.

56. La distinction matérielle de la puissance temporelle et spirituelle. Si la démarcation entre les deux sphères est intelligible, elle ne doit pas faire oublier l'interrogation que soulève ce sujet : quels sont les domaines sous l'autorité des autorités spirituelle et temporelle ? La réponse du chanoine est claire :

> « La puissance temporelle est celle qui règle l'ordre civil, et la puissance spirituelle, celle qui règle l'ordre de la Religion. L'Église est une société de personnes unies entre elles, par la profession d'une même foi, et par la communication aux mêmes sacremens, sous le gouvernement des premiers pasteurs, et surtout du Pape qui

[618] Jean PEY, *Le sage dans la solitude*, *op. cit.*, p. 105 à 106 : « Mais la loi de la nécessité n'étoit pas encore assez puissante, ni assez digne de l'homme raisonnable, pour cimenter les liens de la société. Dieu en assure la stabilité par la sainteté de sa loi. II fait connoître à l'homme la justice ; il lui fait un commandement d'aimer : il allume dans le cœur, non ces flammes impures qui le souillent, qui l'avilissent ; mais les tendres affections d'une amitié douce et compatissante, qui intéresse les hommes à leur mutuel bonheur ».

[619] Pour reprendre l'expression avec laquelle Jean Pey parle de la religion catholique, comme la seule légitime par opposition aux autres par nature illégitimes. Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome II, p. 36 : « C'est qu'il n'y a que la révolte contre la puissance légitime qui rompe l'unité, et que les loix et les usages différens, soit dans l'ordre civil, soit dans l'ordre spirituel, se trouvent toujours, sous cette même puissance […] ».

[620] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome II, p. 3 à 4 : « J. C. a institué cette autorité, en donnant naissance à un nouveau peuple, et il l'a déposée entre les mains de ses Apôtres et de leurs successeurs, pour se perpétuer au milieu de son Église, jusqu'à la consommation des siècles, pour servir de guide aux fidèles, et de barrière à l'erreur ».

[621] *Ibid.*, p. 23.

[622] Jacques-Bénigne BOSSUET, *Œuvres*, Paris, chez Lamy, 1790, tome XIX, p. 337 : « J'avoue que le Pape Gélase représente toujours la puissance pontificale, comme étant d'un ordre plus relevé ; parce qu'en effet ses fonctions sont plus augustes et toutes célestes ».

> en est le chef. On distingue dans cette société deux genres de puissances, la puissance d'ordre, qui consiste dans le pouvoir d'exercer les fonctions sacerdotales, et la puissance de jurisdiction, qui regarde le pouvoir de lier et de délier : ce pouvoir se subdivise en jurisdiction sacramentelle qui s'exerce dans le tribunal de la pénitence, et en jurisdiction extérieure pour statuer sur tout ce qui concerne la Religion, et pour infliger des peines spirituelles ou pour les remettre[623] ».

La puissance temporelle règle la société civile et le contenu de cette puissance a déjà été évoqué à plusieurs reprises. Pour la puissance spirituelle, ce qui est intéressant est la vision d'une société que Jean Pey appelle régulièrement « visible[624] ». Ce n'est pas une puissance illusoire, elle a une réalité physique qui emporte une réalité politique. Comme toute puissance, elle a besoin d'une figure d'autorité dont l'incarnation est la figure du souverain pontife et de pouvoir sanctionner le non-respect des règles qu'elle établit. Jean Pey met en avant la double idée que l'Église est une puissance aussi légitime et qui fonctionne avec les mêmes règles et nécessités de souveraineté que les autres puissances de la Terre. Elle revêt toutefois une autorité particulière, par sa nature immédiatement divine, mais avant tout par son domaine de compétence ecclésiastique. Ce qui pose un autre enjeu immédiat : comment déterminer l'appartenance d'une compétence au domaine spirituel ou temporel ?

B/ Le critère téléologique de distinction des domaines de compétence

57. L'intégration de l'« objet[625] » dans un des deux domaines. S'il est compréhensible sur le principe, le cloisonnement spirituel-temporel pose la question de la répartition des compétences. Comment savoir qui est en mesure de s'occuper d'un objet ou d'un point de droit donné ? La réponse que formule l'abbé Pey est de regarder la finalité de la chose. En effet, ce n'est que parce que l'objet a une « fin spirituelle ou temporelle à laquelle [il] se rapporte directement, et par sa nature[626] » que l'on peut le classifier sous l'autorité de l'une ou l'autre des puissances. Ce n'est que la finalité de l'objet qui en détermine l'appartenance, selon qu'il concerne la religion ou le gouvernement civil. L'abbé Pey insiste sur le fait que, si les deux puissances sont souveraines et ont donc des similitudes dans leur mode de fonctionnement[627],

---

[623] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome II, p. 12 à 13.
[624] *Ibid.*, p. 13 : « L'Église étant une société visible, il est évident qu'il doit y avoir une autorité suprême pour la gouverner. Nous avons démontré qu'une pareille autorité, étoit nécessaire à toute société, et il n'y a presque aucun hérétique qui ait osé contester cette maxime ». La mention de la figure de l'« hérétique » ajoute à l'idée que c'est une nécessité tellement naturelle que la plupart des ennemis de la religion n'emploie même pas cet argument pour saper son autorité.
[625] *Ibid.*, p. 365. Jean Pey emploie le terme « objet » dans le titre de son paragraphe, qu'il faut entendre au sens large du terme, comme toute chose se rapportant à l'un ou l'autre des deux ordres, civil ou religieux.
[626] *Ibid.*, p. 371.
[627] *Ibid.* : « Par-là, les deux Puissances, quoique analogues dans leurs fonctions, se trouvent évidemment caractérisées selon le rapport immédiat que ces fonctions ont avec la Religion, ou avec l'ordre civil : l'une et l'autre

elles n'en restent pas moins distinctes par cette subdivision entre sphère religieuse et civile[628]. Pour lui, il faut dissiper les « équivoques[629] » dans la définition des matières afin d'éviter que la juste répartition ne soit mise à mal. Afin de rendre mettre en avant cette distinction, le chanoine exclut des méthodes de détermination de l'appartenance des matières qu'il juge nécessaire de « combattre[630] ». Les procédés de détermination que dénonce Jean Pey sont : le caractère intérieur ou extérieur de l'« objet » et l'influence des « objets » sur leur gouvernement.

58. Le caractère « intérieur ou extérieur[631] » de l'objet. La première perspective est de déterminer l'appartenance d'un objet par son caractère intérieur ou extérieur. Il ne s'agit pas d'une extériorité ou intériorité de l'objet face à la puissance, mais face à l'objet lui-même. Jean Pey le rappelle et explique que le caractère intérieur se rapporterait à l'âme, à ce qui est vécu intérieurement par le sujet. Il s'agirait d'un « objet sensible[632] ». Le caractère extérieur serait plutôt de la compétence de la puissance temporelle, puisqu'il régit les rapports extérieurs de l'homme, ce qu'il fait de concret[633]. Cela reviendrait donc à faire du caractère de tangibilité de l'objet la principale source de distinction. Cette méthode nécessiterait également de considérer que dans la majeure partie des cas on entend « objet » comme « sujet ». Cette possibilité est écartée par l'abbé Pey. Il y voit une solution pratique pour la distinction mais qui poserait d'importants problèmes de « confusion et de dépendance[634] ». La confusion vient du fait que le gouvernement de l'Église, société visible et douée d'une existence ainsi que d'un gouvernement concret, ne pourrait plus véritablement exister car chaque acte manifeste serait alors du ressort

sont des loix, elles jugent, délèguent, dispensent, créent des dignités, distribuent des emplois, décernent des honneurs, accordent des privilèges, punissent et récompensent ».

[628] *Ibid*., p. 371 à 372 : « L'Évêque n'exerce ces fonctions que sur des objets qui se rapportent directement au culte de Dieu, ou à la sanctification des âmes ; et le Prince, que sur ce qui intéresse directement le gouvernement temporel. Ainsi, les assemblées convoquées pour le bien de l'État, les discours publics prononcés dans le sanctuaire de la justice, les réglemens de discipline sur l'administration civile, les cérémonies instituées pour relever la majesté du trône, sont des actes de pure police, soumis à l'autorité du Prince. Les assemblées de Religion, les cérémonies instituées dans la célébration des saints mystères, sont des actes qui relèvent de la jurisdiction ecclésiastique ».

[629] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, tome I, p. liij.

[630] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, tome II, p. 367.

[631] Expression que l'abbé emploie in *Ibid*., p. 367.

[632] Entrée « Objet central de la religion », in Daniel DUBUISSON, *Dictionnaire des grands thèmes de l'histoire des religions : de Pythagore à Lévi-Strauss*, Bruxelles, Complexe, coll. Bibliothèque complexe, 2004, p. 530.

[633] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, tome II, p. 365 : « Certains auteurs, en changeant la signification des termes, réduisoient les objets spirituels à ce qui étoit purement intérieur, et rangeoient au contraire dans la classe des matières temporelles, tout ce qui étoit extérieur dans le gouvernement de l'Église et dans les fonctions sacerdotales ».

[634] *Ibid.*, p. 367 à 368 : « Si la compétence se déterminoit, selon que les objets sont intérieurs ou extérieurs, il y auroit dépendance et confusion entre elles ».

de la puissance temporelle[635]. Inversement, le droit qui, de manière volontaire ou non, règle la société avec un sens idéologique ou moral sous-jacent[636] pourrait alors être révisé par les clercs garant de l'ordre moral puisqu'il s'agit d'une chose éminemment intérieure à l'homme, et ce même s'il s'agissait de lois ne concernant que le domaine civil[637]. Jean Pey se permet sur ce point un trait d'esprit et ironise : « Quel renversement d'idées ![638] ».

59. L'emprise des puissances sur les sujets respectifs. Un autre positionnement envisagé est l'« influence[639] » des objets sur leur gouvernement respectif. Si l'objet exerce une influence sur la sphère civile, il dépend du gouvernement temporel, et s'il influe sur la religion, il dépend du gouvernement ecclésiastique. Jean Pey rapporte cette méthode et expose de rapides contre-arguments qui semblent laisser entendre à quel point ce paradigme lui pose un problème. En effet, le fondement de la théorie de la souveraineté peyienne est l'origine divine. C'est celle-là même qui est à la base des deux puissances et qui fonde leur autorité, ce qui amène un rapprochement naturel entre les deux. La religion, expression de Dieu Lui-même, est considérée à la base du gouvernement civil. La religion, qui ne peut se mouvoir que dans un monde séculier, existe au sein d'un gouvernement civil, ce qui les amène à une interdépendance car dans une relation d'interinfluence[640]. La grande simplicité de cette option est ce qui cause son

---

[635] *Ibid*., p. 368 : « D'un côté, toutes les fonctions ecclésiastiques deviendroient de la compétence du magistrat, puisqu'elles ne peuvent s'exercer que par des actes extérieurs ; et, par une conséquence nécessaire, tous les objets de la Religion sur lesquels elles s'exercent, même la doctrine et les sacremens, seroient soumis au même tribunal, puisque le Pontife ne peut agir relativement à ces objets, que par un ministère extérieur. Ainsi, la puissance spirituelle deviendroit entièrement dépendante du magistrat politique, et cela, quand même le magistrat seroit hérétique ou idolâtre ».

[636] Dans une optique jusnaturaliste, le lien entre morale et droit est évident pour un auteur comme Jean Pey, pour qui la norme, même positive, ne saurait déroger aux droits supérieurs, naturels et divins. Sur la question du lien entre morale et droit, Herbert Lionel Adolphus HART, *Le concept de droit*, Facultés universitaires Saint-Louis, 2005, p. 185 et s., pour une critique positiviste de ce lien entre droit et morale. Pour un questionnement plus large, Jacques KRYNEN (dir.), *Le droit saisi par la morale*, Toulouse, Presses de l'Université des sciences sociales de Toulouse, coll. « Les Travaux de l'IFR Mutation des normes juridiques », 2005.

[637] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome II, p. 369 : « D'un autre côté, si tout ce qui est intérieur est de la compétence de la puissance spirituelle, elle sera en droit, non-seulement de soumettre la volonté des fidèles à tous les systèmes de gouvernement qu'elle prétendra être les plus conformes aux loix de la raison, et à l'utilité publique, mais encore de prescrire aux Princes tout ce qu'ils doivent faire relativement à ces objets ; et, comme la volonté est le principe nécessaire de tous les actes extérieurs de l'homme, la puissance spirituelle, en commandant à la volonté, réglera en dernier ressort tous les actes extérieurs, même ceux qui se rapportent directement à la société civile, à l'administration de la justice, à l'emploi des finances, à l'imposition et à l'exaction des tributs, aux opérations de la guerre, et à tout l'ordre économique du gouvernement temporel ».

[638] *Ibid*.

[639] *Ibid*.

[640] *Ibid*., p. 369 à 370 : « La Religion est la base du gouvernement civil, puisqu'il n'y a point de gouvernement sans Religion ; le gouvernement civil sert à son tour la Religion, en maintenant l'ordre et en protégeant la justice. Le Prince commande et contraint même à l'obéissance : l'Évangile fait obéir volontairement. Les loix civiles sont établies sur l'humanité et la justice ; et la Religion inspire ces vertus et les éclaire. L'objet de la Religion est d'extirper les vices, de procurer la paix, de sanctifier les hommes […]. Ainsi, en réglant la compétence par l'influence des objets sur l'un ou l'autre gouvernement, il n'y aura plus rien dans l'Église qui ne ressortisse au tribunal du souverain, plus rien dans l'administration temporelle qui ne soit de la compétence des Évêques. Dès-lors, les deux Puissances se mêlent, se confondent, s'embarrassent mutuellement et, par les mêmes principes, elles

incompatibilité avec la doctrine de l'abbé. Trop légère, elle laisse une possibilité d'interprétation et donc une éventuelle remise en cause de l'une et l'autre des deux puissances au travers des compétences sur lesquelles elles viennent exercer leur autorité.

60. Le système peyien face aux changements du siècle. Puisque l'abbé expose une théorie sur la distinction des deux puissances et qu'elle est compatible avec les prérequis qu'il a établis, pourquoi cherche-t-il à préciser sa pensée en exposant des systèmes vains ou incomplets ? Jean Pey vise « certains auteurs[641] », parfois nommés par le chanoine : le juriste Grotius[642], le juriste François Richer[643] ou Wolff[644]. Il cherche, en réalité à lancer la critique contre la volonté de ramener les matières religieuses entre les mains du pouvoir temporel. L'abbé Pey veut neutraliser cette volonté qui utilise les deux théories alternatives évoquées plus haut afin de s'arroger les prérogatives traditionnellement exercées par l'Église. La critique de Jean Pey est donc double : elle vise un courant intellectuel naissant – ou du moins en cours de développement – et la réutilisation qui en est faite de manière juridique.

61. L'agrandissement du domaine de compétence du pouvoir séculier. Jean Pey affirme que la volonté de déposséder le pouvoir spirituel de certaines de ses prérogatives traduit une tentative de soumission de l'autorité religieuse à l'autorité civile[645]. Afin d'étayer son raisonnement, il décide de « rapporter[646] » les écrits des auteurs qu'il entend dénoncer. Le chanoine prend comme exemple principal l'ouvrage de Richer : *De l'autorité du clergé*. Dans l'extrait que propose l'abbé Pey, le juriste y expose sa théorie sur l'idée d'extériorité et intériorité de l'objet et il en tire la conclusion suivante :

> « De ces principes, il suit nécessairement, que l'homme extérieur est du ressort de la puissance temporelle, et conséquemment qu'il faut, dans tout ce qui regarde cet homme extérieur, reconnoître une soumission que le ministère spirituel doit à la puissance temporelle, en cette hypothèse[647] ».

---

s'érigent en souveraines dans les deux gouvernemens, sans qu'il soit possible de les concilier, ni de les distinguer, puisqu'elles ont une égale jurisdiction sur les mêmes matières. Mais dans le cas d'opposition entr'elles, quelle sera donc la puissance à laquelle on devra obéir ? ».

641 *Ibid.*, p. 365.

642 Hugo GROTIUS, *Traité du pouvoir du magistrat politique sur les choses sacrées*, Londres, 1751 ; cité in Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome II, note 317, p. 558.

643 François RICHER, *De l'autorité du clergé et du pouvoir du magistrat politique sur l'exercice des fonctions du ministère ecclésiastique*, Amsterdam, chez Arkstée et Merkus, 2 vol., 1766.

644 Christian WOLFF, *Principes du droit de la nature et des gens*, Amsterdam, chez Michel Rey, 1758.

645 Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome II, p. 365 : « Souvent même ils emploient ces deux moyens à la fois, pour envahir la jurisdiction ecclésiastique ».

646 *Ibid*.

647 François RICHER, *De l'autorité du clergé et du pouvoir du magistrat politique*, *op. cit.*, tome I, p. 140. Il est cité in Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome II, p. 365 à 367. La citation relevée ici provient

Apparaît ce que le chanoine souhaitait démontrer : avec une telle théorie, il est possible d'amener une confusion entre « objet » et « sujet », où l'homme, du seul fait d'être homme, se doit d'être soumis à l'autorité civile. Cela conduit, par des voies insidieuses, à considérer que le ministère ecclésiastique, comme il est formé d'hommes, est soumis à la puissance temporelle. Ce ne sont pas les clercs qui sont dépendants du gouvernement séculier, mais bien « le ministère spirituel » lui-même, l'institution en elle-même. Par ce biais, cette théorie des objets extérieurs ou intérieurs pousse à penser une autorité générale du gouvernement civil, tout en excluant les questions purement dogmatiques du temporel sur la sphère religieuse[648]. Le levier juridique qu'utilise François Richer pour appuyer en droit sa rhétorique est la notion d'« ordre public[649] ». L'absence de définition et la volontaire flexibilité notionnelle s'avèrent ici pratiques pour le juriste qui en fait une motivation légitime pour le gouvernement civil de s'intéresser aux thématiques religieuses. L'enjeu est intéressant et l'argumentaire relatif à l'ordre public n'est pas attaché au contexte de l'Ancien Régime. La religion, à l'heure où la France est encore dans l'alliance de l'Église et de l'État, influe grandement sur l'ordre public et la religion dépasse le simple caractère purement spirituel. Si le questionnement et les enjeux sont bien présents et existants, la critique qu'oppose Jean Pey est qu'il s'agit là d'un moyen, plus ou moins déguisé et plus ou moins volontaire, de déposséder l'Église d'une partie de ses droits, voire de son ministère lui-même.

II – Le cas particulier de la figure du magistrat

Les deux puissances sont légitimes et souveraines chacune dans leur domaine. Même eu égard aux potentiels abus que des juges pourraient exploiter (A), aucune des deux n'a le pouvoir d'empiéter sur l'autre (B).

A/ L'ingérence par la procédure d'appel comme d'abus

62. Le rôle du magistrat : l'appel comme d'abus. Le choix de Jean Pey de prendre Richer comme exemple n'est pas neutre. Outre le fait que le principe développé par Richer corresponde aux dénonciations du chanoine, le recours à cet auteur est motivé par ses qualités de juriste.

---

de l'ouvrage de Richer, celle relevée par l'abbé Pey est, à quelques virgules, la même mais il nous a semblé plus correct de retranscrire la citation dans sa forme originelle, sans pour autant dénaturer la démonstration.

[648] Jean Pey reprend la suite du discours de Richer pour démontrer cela. François RICHER, *De l'autorité du clergé et du pouvoir du magistrat politique, op. cit.,* p. 151 à 152 : « C'est par rapport à ces actes mêmes, qu'on ne sauroit refuser à la puissance temporelle d'en connoître, et de s'en faire rendre compte, non dans l'ordre de la religion, c'est-à-dire, eu égard aux rapports que ces actes peuvent avoir avec les opérations de l'âme ; mais dans ce qu'ils ont de purement extérieur, et relativement à ce qui peut s'y rencontrer qui intéresse l'ordre public ».

[649] *Ibid*.

L'abbé Pey ne cache pas sa crainte de voir progressivement la puissance temporelle s'emparer de la puissance spirituelle, et une figure est à craindre dans cette optique : le magistrat. De fait, depuis le XVII^e siècle, les parlementaires utilisent l'appel comme d'abus pour intervenir dans les matières spirituelles en invoquant la mixité des matières[650]. Cette « ingérence laïque dans les affaires ecclésiastiques[651] » préoccupe le chanoine. Il ne se contente pas de rappeler le respect de la hiérarchie interne. On observe une méfiance à l'égard de la figure du magistrat, évidente au fur et à mesure du développement[652]. Le chanoine redoute un accroissement des compétences du gouvernement civil, au détriment du gouvernement religieux, par la procédure dite d'appel comme d'abus. La procédure peut se définir comme :

> « Un appel qu'on interjette au Parlement des sentences des Juges Ecclésiastiques, quand ils entreprennent sur la puissance séculière, quand ils jugent des choses qui ne sont point de leur Juridiction, ou quand ils jugent contre les Saints Canons et la Discipline de l'Église. […] On ne peut point déterminer tous les cas où l'on peut appeler comme d'abus, parce qu'on ne peut pas limiter toutes les contraventions dont les Ecclésiastiques sont capables pour relever leur autorité[653] ».

Deux éléments ressortent de la définition du *Dictionnaire de Trévoux*. Dans un premier temps, il s'agit d'une procédure d'appel devant les juridictions temporelles qui peut découler d'un jugement sur des objets civils ou encore religieux quand le jugement est manifestement erroné. Dans un second temps, une forme d'animosité ressort de cette définition ; la procédure d'appel comme d'abus est volontairement non limitative afin de la rendre extensible et dans le but d'éviter que l'Église n'accapare des compétences réservées au gouvernement temporel. La définition du *Dictionnaire de Trévoux* – plus virulente que celle d'autres dictionnaires ou ouvrages de la même époque[654] – est révélatrice d'une méfiance, d'au moins une partie des élites du XVIII^e siècle, vis-à-vis de l'Église. Ce scepticisme est d'ailleurs réciproque de la part

---

650 Nicolas SILD, *Le gallicanisme et la construction de l'État (1563 – 1906)*, Clermont-Ferrand, Institut universitaire Varenne, coll. Collection des Thèses (Fondation Varenne), 2016, p. 266.

651 Louis-Adolphe PAQUET, *Droit public de l'Église. Tome IV : L'action religieuse et la loi civile*, Québec, Laflamme et Proulx, 1915, p. 39.

652 L'abbé le laisse entendre dans son ouvrage principal ; Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome II, p. 365 : « Nous avons vu que d'autres en attribuant à la jurisdiction séculière, tout ce qui intéresse l'ordre civil, soumettoient encore par un nouveau détour, toute la Religion aux tribunaux des magistrats ».

653 Voir la première entrée de « appel comme d'abus », in *Dictionnaire universel françois et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux*, Nancy, chez Pierre Antoine, 1740, tome I, p. 53.

654 Le juriste Poullain-Duparc donne une définition approchante de l'appel comme d'abus, sans pour autant attaquer, par principe, l'Église, et qui met en avant l'idée d'un caractère manifeste, « évident », lié à ladite procédure en cas d'injustice dans le jugement. Auguste-Marie POULLAIN-DUPARC, *Principes du droit françois, suivant les maximes de Bretagne*, Rennes, chez François Vatar, 1770, tome X, p. 813 : « L'appel comme d'abus est le recours au Parlement, contre l'abus que la Juridiction Ecclésiastique, ou en général toute puissance Ecclésiastique séculière ou régulière, a fait de son pouvoir, soit par emprise sur la Juridiction séculière, soit par la contravention aux Canons reçus dans le Royaume, aux Ordonnances, aux Coutumes et Usages du Royaume, aux libertés de l'Église Gallicanes, et même aux louables Coutumes et Usages particuliers des lieux, des Églises et des Monastères, déni de justice ou injustice évidente ».

des clercs qui craignent un accroissement des compétences civiles à travers cette procédure. Elle est motivée par la figure du roi protecteur, qui se doit de limiter les abus que pourraient subir ses sujets, au travers des lois dont il est censé garantir la bonne application et de sa légitime intervention dans le domaine religieux lorsque l'intérêt public est engagé[655]. L'abbé Pey voit dans cette procédure un outil nécessaire mais sensible qui peut devenir lui-même source d'abus. Il a conscience de la portée qu'un tel instrument juridique pourrait avoir, ce qui explique les mises en garde qu'il émet.

63. L'appel comme d'abus et la compétence des tribunaux civils. Jean Pey distingue quatre types d'appel comme d'abus[656]. La subdivision du chanoine est avant tout pratique, elle permet de distinguer des appels comme d'abus inacceptables, acceptables ou équivoques. Le paradigme des appels comme d'abus que dresse l'abbé Pey lui permet d'affiner sa doctrine car il est révélateur des limites qu'il pose à un système existant. La démonstration de l'auteur est faite en comparaison récurrente avec l'ouvrage sur l'abus de Charles Fevret[657] afin de renforcer les sources intellectuelles et juridiques de son système. Le premier abus concerne les atteintes portées directement à l'ordre civil[658]. Il sanctionne les cas du clerc qui abuserait de son statut en s'intéressant au domaine séculier dans son jugement ou exercerait correctement son office mais le détournerait de ses fins spirituelles pour servir des objectifs temporels ou parce qu'il accompagne ses actes de délits civils. Sont ici visés les abus manifestes du clerc qui empiète sur le domaine civil dans sa compétence ou dans son comportement. Il s'agit de sanctionner l'incompétence du juge ecclésiastique ou de sanctionner un délit qui concerne l'ordre séculier. Le caractère manifeste de l'abus dans ces actes explique que, pour Jean Pey, « le magistrat qui prend connoissance de tous ces cas, ne sort point de son territoire[659] ».

---

[655] Catherine MAIRE, *L'Église dans l'État. Politique et religion dans la France des Lumières*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des histoires, 2019, p. 41.

[656] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, Strasbourg, 1781, tome III, p. 254 : « Je divise d'abord les appels comme d'abus en quatre classes. Les premiers sont fondés sur les atteintes portées directement à l'ordre civil ; les seconds sur l'irrégularité des procédures ; les troisièmes sur le mal jugé dans cette partie de la jurisdiction civile, que l'Évêque exerce par concession du Prince ; les quatrièmes sur l'infraction des loix ecclésiastiques ou civiles, par rapport au fond des matières spirituelles ».

[657] Charles FEVRET, *Traité de l'abus, et du vrai sujet des appellations qualifiées du nom d'abus*, Lyon, Deville Frères et Chalmette, 1736. L'édition ici citée est la même que cite Jean Pey.

[658] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, tome III, p. 254 à 255 : « Quant au premier genre d'appel, on doit remarquer que l'Évêque porte directement atteinte à l'ordre civil, ou lorsqu'il exerce des fonctions purement politiques, comme s'il décernoit des peines afflictives ; ou lorsqu'en exerçant des fonctions spirituelles qui lui sont propres, il les fait servir à des objets purement temporels, comme s'il vouloit, sur les contestations en matière civile, forcer les parties, par des censures, à se soumettre à son jugement, ou enfin lorsque, se renfermant dans les fonctions ecclésiastiques, et dans les objets spirituels qui sont de son l'effort, il y mêle des accessoires qui forment un délit civil, comme s'il accompagnoit de propos injurieux, l'administration ou le refus des sacremens ».

[659] *Ibid*., p. 255.

Le deuxième abus est l'irrégularité procédurale[660]. Le non-respect des formes de procédure rend, effectivement, nulle la décision du tribunal ecclésiastique et le magistrat agit comme un garant du formaliste procédural. Toutefois, l'irrégularité de forme n'enlève absolument pas la compétence de fond, de sorte que le magistrat civil, s'il peut faire tomber la décision, doit renvoyer l'affaire vers une cour ecclésiastique[661]. L'affirmation de Jean Pey fait directement écho à l'édit de 1695[662], ce qui renforce juridiquement son argumentaire. Cette limite apporte une garantie à la procédure d'appel comme d'abus : par le respect des prescriptions, la compétence juridictionnelle des deux puissances est garantie. Ainsi, l'appel comme d'abus ne pourra pas devenir un outil d'usurpation des compétences de l'Église par le pouvoir temporel.
Le troisième abus est l'injustice d'une décision rendue par un tribunal de fond de la juridiction ecclésiastique « dans l'exercice de cette partie de la jurisdiction qu'il tient du prince en matières civiles »[663]. L'abbé Pey n'y voit pas un abus en soi, c'est une procédure d'appel classique : un plaignant considère la décision du juge injuste, il interjette appel en espérant un jugement plus favorable. Comme nous sommes ici dans le cas de l'appel sur une décision rendue « en matière civile », il est normal que le recours au prince, juge suprême de l'ordre temporel, puisse être un appel acceptable. Cette procédure ne rentre donc même pas dans la catégorie de l'appel comme d'abus.
Enfin, le quatrième abus est l'injustice en matière purement spirituelle[664]. Même si l'abus était manifeste, le magistrat séculier ne peut intervenir, car la matière est purement spirituelle quant au fond. Cette qualification empêche toute possibilité pour la puissance civile de s'en saisir. La procédure d'appel comme d'abus n'est donc pas envisageable dans ce cas[665]. La compétence

---

[660] *Ibid*. : « Le second genre d'appel comme d'abus, fondé sur l'irrégularité de la procédure, n'est qu'un simple recours au Prince comme protecteur ».
[661] *Ibid*. : « Lors donc que le juge d'Église viole ces loix, le magistrat doit, en refusant la protection, se borner à déclarer le jugement ou l'ordonnance dont est appel, abusive, et renvoyer pour le fond par devant l'Évêque, dont l'Official a rendu le jugement ou l'ordonnance, pour en nommer un autre, ou par devant le supérieur ecclésiastique, sans qu'il lui soit permis de prononcer lui-même ».
[662] François-André ISAMBERT, Alphonse-Honoré TAILLANDIER, *Recueil général des anciennes lois françaises, depuis l'an 420 jusqu'à la Révolution de 1789*, Paris, Belin-Leprieur, 1830, tome XX, p. 243 à 257. Voir ici art. 35, p. 253.
[663] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome III, p. 257 : « Le troisième genre d'appel, fondé sur l'injustice de la sentence du juge d'Église, dans l'exercice de cette partie de la jurisdiction qu'il tient du Prince en matières civiles, telles que sont les actions personnelles entre les clercs, n'est proprement qu'un appel simple ; car l'Évêque, ainsi que le magistrat, représentant le Prince à cet égard, ses sentences doivent naturellement ressortir par appel aux tribunaux supérieurs dans le même ordre de la jurisdiction séculière ».
[664] *Ibid*. : « Le quatrième genre d'appel comme d'abus, sur le mal jugé, quant au fond des matières spirituelles, est évidemment nul et illégal, ainsi que le jugement qui intervient, par la raison que le magistrat politique est sans jurisdiction sur ces matières, et que l'abus qu'une puissance légitime peut faire de son autorité, ne peut donner aucune jurisdiction à une autre puissance pour la juger, ni pour la réformer, ainsi que nous venons de le prouver dans ce paragraphe ».
[665] *Ibid*., p. 257 à 258 : « Il n'est pas en la disposition des magistrats politiques, d'étendre leur domaine au-delà des limites que Dieu leur a marquées, et il est encore moins permis aux simples particuliers d'intervertir l'ordre

des tribunaux, motivée par l'autorité légitime des puissances pour lesquelles la justice est rendue, rend donc impossible toute transmission d'affaires à un juge séculier, même en cas d'abus ; la notion d'autorité légitime surpasse celle de l'abus.

B/ Le magistrat dans l'œuvre peyienne

64. La figure du magistrat dans l'œuvre peyienne. La figure du magistrat civil joue un rôle majeur dans l'œuvre de l'abbé Pey. Il est le lieutenant du roi dans sa justice, mais pas seulement : il peut être un instrument, utilisé de manière plus ou moins volontaire, pour agrandir la compétence du gouvernement temporel, mais aussi pour étendre sa propre compétence. Le magistrat n'est donc pas juste un outil au service de l'État, il est un serviteur qui peut devenir dangereux, d'abord pour l'Église mais aussi pour les princes de la Terre. Ce n'est pas anodin si Jean Pey parle souvent, lorsqu'il veut en exploiter l'image, du magistrat comme « magistrat intègre[666] », « magistrat éclairé[667] », « bon magistrat[668] ». Lorsqu'il doit être montré comme vecteur de justice ou gardien de l'ordre public, il n'est pas rare que Jean Pey accole à sa fonction un terme mélioratif, comme pour chercher à l'opposer au magistrat mauvais. Figure jugée par l'auteur suffisamment dangereuse ou *a minima* sensible pour qu'il y consacre la conclusion de *L'autorité des deux puissances*[669]. L'ouvrage a pour but affiché d'établir la souveraineté des deux puissances et leur nécessaire entraide ; clôturer l'ouvrage par un avertissement adressé aux juges séculiers quant à leur comportement est un acte fort en symbolisme. Sujet du prince et fils de l'Église[670], le magistrat doit savoir garder sa place entre lui et le souverain temporel, ainsi qu'entre lui et le souverain spirituel. Il doit veiller au respect de la volonté de ses maîtres légitimes et sera tenu responsable de toute entrave qui pourra y être faite[671]. Il n'est que le serviteur de son souverain, et tenter d'usurper le pouvoir ne ferait que l'entraîner, lui et une partie du peuple, vers une inexorable chute[672]. Les souvenirs de la Fronde sont toujours présents

---

qu'il a établi ; comme si le mot d'abus ajouté à l'appel, avoit la vertu de transporter, selon leur volonté, la jurisdiction épiscopale à un juge incompétent ».

666 Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, Paris, chez Humblot, 1771, tome I, p. 315. L'expression est également présente in Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée*, *op. cit*., p. 35.

667 Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée*, *op. cit*., p. 37.

668 *Ibid*., p. 330.

669 Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome III, p. 431 et s.

670 *Ibid*., p. 431.

671 *Ibid*., p. 433 : « Placé dans le sanctuaire de la justice, et regardant toujours les loix et l'autorité suprême au-dessus de lui, il sait que le glaive qu'elles ont déposé entre ses mains, est encore plus redoutable pour lui-même, que pour le reste des hommes ; puisqu'en lui imposant l'obligation de veiller sur le bien public, elles le rendent également responsable du mal qu'il fait, et de celui qu'il souffre ».

672 *Ibid*., p. 432 : « Le tribunal où il est assis, est appuyé sur le trône qui doit lui commander. En vain voudroit-on le flatter de l'espoir de partager l'autorité souveraine : un pareil projet ne seroit pas même dans l'ordre des choses possibles : et une si grossière adulation ne feroit qu'armer son courroux contre un outrage fait à sa fidélité ».

dans l'esprit du chanoine : la crainte d'une usurpation du pouvoir par les juges est persistante chez l'abbé Pey. Elle n'est pas pour autant infondée. Si les ramifications profondes sont à chercher du côté de la Fronde, des évènements contemporains à l'auteur peuvent lui faire craindre un retour en force des parlements. L'arrêt d'Union et la théorie des classes[673] ont toujours un écho favorable dans le milieu parlementaire et les résistances des magistrats sont actuelles, comme en témoigne la séance de la Flagellation du 3 mars 1766, l'affaire La Chalotais de 1767[674] ou encore la réforme Maupeou de 1771[675]. Il y a une réalité derrière les mises en garde de l'abbé Pey : les parlements, ou du moins une partie, entrent en conflit avec la monarchie absolue dans la seconde moitié du XVIII^e siècle. Cette méfiance n'est donc pas absurde, elle est nourrie de faits concrets et contemporains. Il n'est pas surprenant de le voir conclure : « La justice a ses héros comme la foi. On pardonne au peuple de se laisser entraîner par la prévention, et par l'intérêt personnel ; mais ceux qui partagent les fonctions des Rois, doivent bien être au-dessus du reste des hommes[676] ».

Paragraphe 2 : La puissance ecclésiastique comme institution

Selon Jean Pey, la souveraineté doit être garantie par l'indépendance des deux puissances. Le souverain ne peut souffrir aucune ingérence d'une force concurrente (I). L'indépendance pourrait emporter la question de la concurrence ; pourtant, les deux autorités se meuvent dans deux sphères différentes ce qui rend cette probabilité peu envisageable en principe. Cette subdivision entre temporel et spirituel amène à s'intéresser plus particulièrement à la puissance spirituelle et à ses singularités (II).

---

[673] Voir, par exemple, le développement que Ahmed Slimani fait sur l'abus de la théorie des classes, in Ahmed SLIMANI, *La modernité du concept de nation au XVIII^e siècle (1715 – 1789) : apports des thèses parlementaires et des idées politiques du temps*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, coll. d'histoire des institutions et des idées politiques, 2004, p. 292 et s.

[674] Emmanuel DU RUSQUEC, *L'affaire La Chalotais*, Rennes, Édition Ouest-France, 1997. Alain J. LE MAÎTRE, « La Chalotais et l'État : questions sur le despotisme/l'absolutisme éclairé », in *Parlement[s], Revue d'histoire politique*, vol. 15, n°1, 2011, p. 75 à 91.

[675] De manière assez étonnante, les *Nouvelles ecclésiastiques* vont, peut-être dans une tentative de discréditer Jean Pey auprès des lecteurs jansénistes, affirmer que Jean Pey aurait été pressenti pour siéger aux nouveaux parlements de Maupeou, et que l'on l'aurait rejeté malgré un soutien de l'archevêque de Paris Christophe de Beaumont. Qu'il s'agisse du rejet de l'abbé Pey ou même de sa possible implication dans la réforme de Maupeou, nous n'avons trouvé aucune autre source qui en fasse mention. *Les Nouvelles ecclésiastiques ou mémoires pour servir à l'histoire de la constitution Unigenitus*, Année 1783, Suite des Nouvelles ecclésiastiques du 5 décembre 1783, p. 194 : « Il avoit été aussi recommandé par M. de Beaumont, pour entrer dans la composition du prétendu Parlement de 1772 ; mais il eut l'humiliation d'être refusé par M. de Maupeou, comme trop peu capable de faire honneur à cette Compagnie naissante ».

[676] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome III, p. 438.

I - L'indépendance absolue des deux puissances

S'il est vrai que l'abbé Pey fait de l'indépendance des deux puissances une nécessité de leur existence même (A), il convient toutefois de rappeler que le recours à cette notion n'est pas neutre, elle s'inclut dans la logique d'unité que Jean Pey met en avant et dont il fait une nécessité à la survie des puissances temporelles et spirituelles (B).

A/ L'indépendance des deux puissances comme principe

65. L'indépendance des deux puissances. Dieu a institué des Maîtres de la Terre, compétents dans l'ordre civil, mais il a également donné un souverain spirituel au monde, qui est la seule autorité légitime dans son ordre. Cette distinction émane directement de la volonté de Dieu, reprise par Jésus-Christ[677] et la conséquence logique est que la division entre les deux types de puissances doit se maintenir[678]. L'Église reprend le pouvoir exercé par Jésus-Christ[679] et se doit de continuer sa mission, et cela sans que le gouvernement séculier ne puisse s'y intéresser, car la religion n'est pas de la compétence de l'État. L'idée d'indépendance est liée à celle de souveraineté : à l'image de Dieu, le souverain, quel que soit l'ordre dans lequel il exerce son autorité, est indépendant[680]. De cette affirmation découle la nécessaire indépendance entre les deux puissances qui, si elles pouvaient avoir une forme d'ingérence entre-elles, ne seraient plus véritablement ni indépendantes ni souveraines en leur domaine.

La démonstration pourrait s'arrêter là : le chanoine ne fait que reprendre son argumentaire sur la souveraineté en général et la conclusion de l'indépendance entre les deux puissances est logique. Toutefois, dans *L'autorité des deux puissances*, il y consacre un paragraphe entier[681]

---

[677] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, Strasbourg, 1781, tome II, p. 16 : « J. C. distingue lui-même expressément les deux Puissances, en ordonnant de rendre à César ce qui appartient à César, et à Dieu ce qui appartient à Dieu ». Cette citation de Luc *20 : 25* vient appuyer l'idée d'une dualité de puissances dont les bornes sont et doivent rester clairement distinctes. Pour la question de l'interprétation possible à donner à ce passage, Jean-François COLLANGE, « " Rendez à Cesar ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu ". Sept thèses pour une théologie du politique », in *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n°47, 1995, p. 20 à 24.

[678] *Ibid*., p. 14 : « Une puissance immédiatement émanée de Dieu, est de sa nature indépendante de toute autre puissance qui n'a point reçu de mission dans l'ordre des choses qui sont de la compétence de la première. Or telle est la puissance de l'Église ».

[679] *Ibid*. : « J. C. envoyé de son Père avec une pleine autorité, pour former un nouveau peuple, a commandé en maître en tout ce qui concernoit sa Religion. Quoiqu'il fût soumis aux Empereurs dans l'ordre civil, quoiqu'il leur payât le tribut comme simple sujet ; il a exercé le pouvoir de sa mission avec une entière indépendance des magistrats et des princes de la terre. Avant de quitter le monde, il a transmis son pouvoir, non aux Princes ; (pas un mot dans l'Écriture-Sainte qui puisse nous le faire soupçonner) mais à ses Apôtres ».

[680] Jean Pey fait d'ailleurs rimer cette idée avec celle d'absolutisme. Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste, op. cit.*, tome I, p. 282 : « Ces deux titres qui élèvent les Souverains au-dessus du reste des hommes imposent aux Princes des devoirs d'autant plus sacrés, qu'ils jouissent d'une indépendance plus absolue ».

[681] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, tome II, p. 14 à 62.

qui s'étend sur 48 pages[682]. Si l'abbé insiste et prend le temps de consacrer des arguments appuyés par des renvois à la théologie, à la science du droit et même aux décisions politiques et juridiques du royaume de France, c'est que si cette indépendance est cohérente dans le paradigme peyien, elle est pourtant en partie remise en cause par un XVIII^e siècle troublé. L'autorité de l'Église est depuis longtemps contestée. Avec des auteurs comme Marsile de Padoue[683], dont « la Faculté de Théologie de Paris avoit condamné si solennellement le Richérisme[684] », se développent des ouvrages qui remettent en cause l'idée d'une morale relevant d'un droit naturel qui s'impose aux princes ou qui remet en cause l'autorité de l'Église[685]. Ainsi, dès les XIV^e et XV^e siècles, des auteurs avaient commencé à émettre des réserves quant à la puissance épiscopale. Luther et ses 95 thèses ont déchiré l'Europe en conflits religieux internes, brisé l'idée d'une *res publica christiana* occidentale, et remis en cause dogmatiquement l'Église romaine et l'autorité pontificale. La conversion de certains États européens au protestantisme matérialise cette remise en cause, comme l'Angleterre d'Henri VIII et de ses successeurs qui présentent le roi anglais comme « Protecteur et Seul chef suprême de l'Église d'Angleterre[686] ». La philosophie anglaise soutient intellectuellement ce modèle : Hobbes, dans le *Léviathan*, fait de la religion une problématique dont l'essence ne peut que relever du gouvernement séculier[687]. Le monde du XVIII^e est marqué par cette évolution de la pensée en Europe, ce que Paul Hazard nomme le « procès du christianisme[688] », qui conduit à une critique systématique d'une partie de la pensée française envers la religion catholique,

[682] L'édition de 1788 compte 77 pages. Il ne faut pourtant pas se tromper : Jean Pey n'a pas mis d'ajout majeur, en qualité ou quantité, dans cette partie pour sa seconde édition, le nombre de pages supplémentaires trouve son explication par l'ajout de notes de bas de page importantes directement en dessous du texte et non pas reportées en fin d'ouvrage.

[683] Marsile DE PADOUE, *Defensor pacis*, entre 1318 et 1324. Voir en particulier la seconde partie de l'ouvrage, *Dictio Secunda*.

[684] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome II, p. 83.

[685] Jean PICQ, « Chapitre 7. De Marsile de Padoue à Machiavel. Contestations dans l'Église, affirmation des États et naissance d'une nouvelle pensée politique (1300-1500) », in *Une histoire de l'État en Europe. Pouvoir, justice et droit du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Presses de Sciences Po, coll. « Les Manuels de Sciences Po », 2009, p. 181 à 195.

[686] Pierre CHAUNU, *Église, culture et société : Essais sur Réforme et Contre-Réforme : 1517-1620*, 2^e édition revue et augmentée, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, coll. Regards sur l'histoire. Histoire moderne, 1984, p. 244. Une expression similaire est d'ailleurs rapportée au XVIII^e siècle dans le *Dictionnaire des hérésies* ; François-André-Adrien PLUQUET, *Mémoires pour servir à l'histoire des égaremens de l'esprit humain par rapport à la religion chrétienne, ou Dictionnaire des hérésies, des erreurs et des schismes*, Paris, chez Nyon, 1764, tome I, p. 308 : « Le Roi Chef suprême de l'Église Anglicane ».

[687] Thomas HOBBES, *Léviathan*, *op. cit*., « Chap. 42 : Du pouvoir ecclésiastique », p. 695 et s.

[688] Paul HAZARD, *La pensée européenne au XVIII^e siècle*, *op. cit*., « Première partie : Le procès du christianisme », p. 7 et s.

comme le représente Rousseau[689] qui cristallise les critiques apologétiques[690]. L'argumentation de Jean Pey sur l'indépendance semble moins relever d'une volonté de nourrir intellectuellement le lecteur en éclairant son propos que d'une détermination à contrer les objections qui pourraient lui être faites au regard d'une partie de l'élite intellectuelle du XVIII[e] siècle. Il convient donc d'analyser, sur la forme, l'argumentation de l'auteur comme le témoignage d'une lutte dogmatique bien vivante et dans laquelle Jean Pey s'inscrit et embrasse le dessein apologétique de la défense du modèle catholique classique.

66. Les arguments théologiques et juridiques. On peut distinguer deux types d'arguments dans l'ouvrage de Jean Pey : les arguments théologiques et juridiques. Dans un premier temps, l'argumentaire de l'auteur s'axe sur un développement théologique. Les citations sont nombreuses et nourrissent un discours qui cherche à convaincre, de sorte que les répétitions sont récurrentes. Afin d'éviter de surcharger l'analyse avec des commentaires concernant des citations qui, sur le fond et la forme, sont assez similaires, nous diviserons l'argumentaire théologique en plusieurs sources, puis prendrons des exemples afin d'examiner de la façon la plus efficace possible le discours peyien. Les Écritures saintes sont la première source de justification, dont Jean Pey prend exemple pour illustrer l'idée même d'indépendance et de séparation fonctionnelle des deux puissances[691]. Autre source argumentaire attendue : la l'autorité spirituelle remise par Jésus-Christ aux apôtres, qui ont continué la mission qu'il leur a été donné[692]. Les Pères de l'Église sont également utilisés pour étayer l'argumentaire du chanoine[693]. L'abbé Pey souhaite démontrer l'irréfutabilité, par des sources non équivoques, d'une autorité en matière théologique pour appuyer l'idée d'indépendance. Dans cette optique, il reprend saint Ambroise qui écrit : « sur les affaires qui concernent la foi ou l'ordre ecclésiastique, c'est à l'Évêque de juger. L'Empereur est dans l'Église, et non pas au-dessus[694] ». Il cite encore Bossuet dans lequel il trouve une défense de cette idée[695].

---

[689] L'idée de « religion naturelle » et de « religion civile » vient en contradiction avec les dogmes du catholicisme, et vient en critiquer la substance. Pour le lien avec le monde politique Éric DESMONS, « Réflexions sur la politique et la religion, de Rousseau à Robespierre », in *RFHIP*, 2009, volume 19, n°1, p. 77 à 93.

[690] Jean M. GOULEMOT, Didier MASSEAU, « Rousseau, Jean-Jacques », in Didier MASSEAU (dir.), *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes, op. cit.*, p. 1371 à 1380.

[691] *Luc, 20 : 25* : « Rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu ».

[692] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, tome II, p. 17 : « La puissance que J. C. a donnée à ses Apôtres, le confirme par l'autorité que les Apôtres ont exercée. Ils enseignent, ils définissent les points de doctrine ; ils statuent sur tout ce qui concerne la Religion ; ils instituent des ministres ; ils punissent les pécheurs obstinés ; ils transmettent à leurs successeurs la mission qu'ils ont reçue ».

[693] *Ibid*., p. 19 à 26.

[694] *Ibid*., p. 22.

[695] *Ibid*., p. 23 à 24 : « M. Bossuet continuant à commenter ce texte, pour prouver l'indépendance des Rois quant au temporel, prouve, en même-tems, leur dépendance à l'égard des Évêques en matière ecclésiastique ».

Jean Pey ramène la science juridique à lui afin de prouver que *de jure* son argumentaire est fondé. L'utilisation de la science du droit pour appuyer l'autorité de ses propos est révélatrice du fait que les propos du chanoine ne s'inscrivent pas juste dans un conflit idéologique, mais bien dans une problématique qui a des enjeux politiques et juridiques. Second temps dans la justification, l'abbé a recours à l'histoire institutionnelle. Ce choix marque deux choses : une validation par le droit et par la coutume, qui a force de droit dans le Royaume encore à l'heure où l'auteur écrit. L'exposé prend une double autorité : le droit et le temps ; ce n'est pas juste parce que le droit l'impose, mais bien parce qu'on trouve des racines de cette affirmation profondément ancrées dans le temps. Jean Pey remonte jusqu'à la Rome impériale, avec l'exemple de Valentinien III[696] ou encore de Justinien[697]. Il trouve un écho à l'indépendance des deux puissances validée par une autorité de Rome. S'ensuit une série de rappels de normes juridiques entrées en vigueur dans le royaume de France et dont l'établissement consacre une séparation claire des deux puissances[698]. Sur le fond, sans se perdre dans l'analyse une par une des ordonnances et édits cités, la démonstration de Jean Pey est bien renseignée. Les normes auxquelles il fait référence vont bien dans le sens de ses allégations. Vient, enfin, l'argument de la jurisprudence où l'auteur reprend l'arrêt du parlement de Paris du 14 août 1385 : « Dieu a institué deux jurisdictions distinctes et séparées, procédant d'un seul et même principe, celle du sacerdoce et celle de l'empire : et ensuite de cette maxime, le Roi déclare que ne reconnoissant point de supérieur sur la terre, sa jurisdiction temporelle ne peut aucunement être subordonnée à la jurisdiction spirituelle[699] ». L'abbé y voit la reconnaissance, par la magistrature française, de cette distinction stricte des deux puissances[700], qu'il complète volontiers en s'appuyant sur une partie de la doctrine française[701].

B/ La justification de l'indépendance par l'unité

67. L'argument de l'unité. Jean Pey conclut son développement sur l'indépendance des deux puissances, non pas avec une série d'arguments théologiques et juridiques comme précédemment mais avec l'idée d'unité de l'Église[702]. Chaque puissance, pour être souveraine,

---

[696] *Ibid*., p. 26.
[697] *Ibid*.
[698] *Ibid*., p. 27 : « François I, Henri III dans l'édit de Melun ; Henri IV dans celui de 1608 ; Louis XIII dans celui de 1610, et dans l'ordonnance de 1629 ; Louis XIV dans l'édit de 1695, défendent aux juges séculiers de prendre connoissances des matières spirituelles ».
[699] *Ibid*.
[700] *Ibid*. : « On voit qu'en bornant ses droits à l'exercice de la puissance civile, le Prince laisse à la puissance spirituelle sa supériorité et son indépendance dans le gouvernement ecclésiastique ».
[701] *Ibid*., p. 28 à 33.
[702] *Ibid*., p. 33 : « J'oppose à nos adversaires le raisonnement même qu'ils emploient contre nous. La souveraine puissance, disent-ils, doit être une : il ne faut donc pas la diviser entre le Prince et l'Église […]. Mais le royaume

doit être une et ne saurait souffrir la multitude. La notion d'unité est profondément ancrée dans la pensée peyienne et extrêmement récurrente, le plus souvent d'ailleurs pour soutenir la puissance spirituelle[703]. L'Église est une société vivante, elle existe à l'intérieur des États mais elle ne forme pas moins une société qui n'a pas de frontière physique et dont les membres sont liés par leur foi[704]. L'unité est nécessaire et même fondamentale au maintien de l'Église, c'est en ce sens qu'elle est structurante. Cependant, si la matière religieuse se subordonne à la puissance temporelle, le gouvernement spirituel se brise en autant d'églises nationales que de gouvernements civils. Dans ce cas, la puissance ecclésiastique se divise d'abord factuellement, mais peut à long terme se désunir sur les dogmes[705]. L'Église est toujours présentée et pensée comme universelle par l'abbé Pey[706], de sorte qu'elle se doit d'amener un lien entre ses membres malgré les États qui les séparent. L'explication du chanoine est limpide :

> « Il faut donc nécessairement que les Églises particulières soient indépendantes de la puissance temporelle, sur les objets qui concernent la Religion, pour former toutes ensemble un seul et même corps, uni extérieurement par l'autorité du corps épiscopal, répandu dans les différentes parties du monde, et présidé par un Chef ; autorité qui forme une seule et même puissance ; autorité qui gouverne, qui enseigne, qui donne missions et dont l'empire s'étend par-tout le monde chrétien[707] ».

L'Église est une puissance souveraine, au même titre que la puissance temporelle, et son maintien, à travers son unité, justifie l'indépendance que démontre l'abbé Pey.

---

de J. C. sur la terre ne pouvant non plus être divisé, il doit y avoir unité dans le corps de l'Église, comme dans le corps de l'État ».

[703] À propos des protestants et de la rupture d'unité par leur schisme : Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*, *op. cit.*, p. 136 : « Il ne faut qu'un seul peuple , comme il ne faut qu'un seul souverain dans un État, pour faire concourir tous les membres de la société au bien public, par l'unité de volontés, l'unité de maximes, l'unité d'intérêt, sous la direction d'un seul, c'est delà que résulte l'harmonie du gouvernement, la puissance des monarchies, et la force de tous les États ».

[704] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome II, p. 34 : « Dans tout gouvernement, dans toute société, il faut non-seulement des loix, mais encore une autorité vivante et souveraine pour les faire exécuter ; autorité qui soit le centre de l'unité ; autorité qui ait le droit de commandement, et qui lie extérieurement tous les membres de la société en la soumettant à la puissance qui préside. […] Il faut donc, avec la foi et la charité, qui unissent intérieurement les membres de l'Église, il faut donc encore une autorité visible, qui veille au salut du peuple, qui enseigne, qui statue sur tout ce qui a rapport à la Religion, et sans laquelle la foi et la charité ne sauroient subsister ; autorité qui doit être une dans le gouvernement ecclésiastique, comme dans le gouvernement temporel ».

[705] *Ibid.*, p. 34 à 35 : « L'Église perdroit son unité, si elle étoit subordonnée à la puissance temporelle en matière de Religion. Car il se formeroit alors autant d'Églises isolées et indépendantes qu'il y auroit de peuples chrétiens ; autant d'Églises même qu'il y auroit de royaumes où il existeroit des fidèles ».

[706] Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée*, *op. cit.*, p. 317 : « Quiconque résiste à ses décrets, ou se révolte contre son gouvernement, se sépare par le seul fait, de l'Église universelle ; et si par des raisons de prudence elle n'exécute point à l'extérieur , le décret de séparation qu'elle a prononcé ; si les coupables semblent participer encore, dans un Temple commun, à la société des fidèles, la séparation ne s'est pas moins opérée devant Dieu ».

[707] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome II, p. 35.

68. L'indépendance réciproque. Bien que l'auteur prenne principalement la défense des intérêts de l'Église, il ne néglige pas pour autant la puissance des princes temporels. En effet, Jean Pey écrit :

> « Bien plus l'Église, par son unité et par sa souveraineté même, renfermant dans son sein tous les Princes catholiques, forme entre eux comme un nouveau lien d'unité, même dans l'ordre civil, non en dominant sur eux, mais en les réunissant tous sous l'autorité du corps des pasteurs dans l'ordre de la Religion, en leur inspirant par-là, un intérêt mutuel, et en donnant aux pasteurs les moyens d'employer les soins de leur sollicitude pour inspirer l'amour de la paix et de la concorde[708] ».

La citation est riche d'éléments, dont trois semblent particulièrement ressortir. Dans un premier temps, l'Église indépendante sert la puissance temporelle, en ce sens qu'elle lui apporte un « lien d'unité[709] ». L'unité est ici double : une unité interne par la réunion des sujets sous une foi commune avec un lien nécessaire entre le roi et la foi[710]. La notion d'unité s'entend encore dans un sens plus global. Les princes chrétiens sont liés par leur appartenance à une même foi, et donc à une même communauté et cette proximité permettrait d'« inspirer l'amour de la paix et de la concorde[711] ». Jean Pey exprime ici l'idée d'une *res publica christiana*, une union presque matérielle par l'appartenance à la foi. La force de la religion catholique que présente l'abbé Pey réside dans son universalisme et sa capacité transcendantale, qui pallie le cloisonnement des nations, dont la multitude pourrait être source de factions et de conflits[712]. Paradoxalement, la division entre les deux puissances œuvre à leur maintien et leur rapprochement en leur offrant à chacune une sécurité et des garanties de paix. Cette idée d'« ordre », très présente dans la pensée de l'auteur, est le deuxième point à retenir de la précédente citation. L'apport de l'Église est d'amener une sorte de soutien à l'ordre public, par l'ordre religieux ; un roi, une religion, mais également une morale et un dogme commun à tous les sujets. La puissance spirituelle a été établie par Dieu et porte Sa parole, de sorte que l'Église apporte une stabilité et une universalité dans les mœurs voulues par Dieu. Enfin, le troisième élément est l'égalité dans l'indépendance. C'est une déduction qu'il est possible de faire au travers de la conception que l'abbé Pey présente de la souveraineté. Si les deux puissances sont

---

[708] *Ibid*., p. 37.
[709] *Ibid*.
[710] Joseph LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la réforme*, Albin Michel, 2013, p. 258 et s.
[711] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome II, p. 37.
[712] C'est ainsi qu'Ahmed Slimani dépeint la pensée religieuse du XVIII^e^ siècle face à la question de l'idée de « nation », au travers des conceptions de Bossuet. Ahmed SLIMANI, *La modernité du concept de nation au XVIII^e^ siècle (1715 – 1789) : apports des thèses parlementaires et des idées politiques du temps*, *op. cit*., p. 47 : « La pensée religieuse polarise son attention sur le côté négatif du mot nation tel que le concevait Bossuet. Allant à l'encontre de l'universalité chrétienne, de l'*unitas christianorum*, les nations sont la conséquence d'un manichéisme tenant comme maudit la division humaine ».

souveraines, elles sont forcément indépendantes l'une de l'autre. Pourtant, il mentionne « non en dominant sur eux[713] ». La raison de cette précision est moins argumentaire que contextuelle : Jean Pey souhaite éviter que l'on ne l'accuse d'ultramontanisme. Les dictionnaires de l'époque proposent une définition générale[714], où les ultramontains sont réduits à ceux « qui ont écrit sur la Puissance Ecclésiastique[715] ». La vision qu'il propose est insatisfaisante et laisse penser que tout auteur qui écrit sur l'Église pourrait être ultramontain. L'ultramontanisme s'oppose à la doctrine gallicane qui, bien que sans souhaiter une séparation avec Rome, était partisane d'une certaine liberté nationale[716]. La crise liée à la bulle *Unigenitus* est un exemple de cette méfiance, les gallicans craignant un transfert de compétences de l'État vers Rome au travers des règlements pontificaux[717]. Il est donc possible de le définir de la manière suivante : « Ce nom a été donné par les gallicans à la doctrine opposée qui avait cours " au-delà des monts ", c'est-à-dire de la suprématie du pouvoir papal sur le pouvoir simplement épiscopal et de sa totale indépendance à l'égard des pouvoirs séculiers[718] ». La définition de Louis Bouyer est pratique, toutefois elle mérite d'être complétée, car l'idée d'ultramontanisme est en réalité plurielle au XVIII^e siècle[719]. Certains la lient avec une supériorité du pape sur les rois, ce qui amène à une polysémie du mot[720], de sorte qu'aucun auteur de l'époque ne se définit ouvertement comme tel[721]. Parce qu'il cherche à éviter que l'on puisse le qualifier d'ultramontain, l'abbé se permet de rappeler que l'égalité entre les deux puissances est parfaite. Le chanoine précise qu'il ne cherche pas à cacher un discours favorable à une sorte de théocratie pontificale sur l'Occident chrétien. La manœuvre est loin d'être dénuée de sens. Il cherche à

---

[713] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome II, p. 37.

[714] Voir la deuxième entrée du mot « Ultramontain » in *Dictionnaire de l'Académie française*, 4ème édition, Paris, Bernard Brunet, 1762, tome II, p. 893 : « Les Ultramontains. Il faut pourtant remarquer que dans cette acception, Ultramontain ne se dit guère ni à l'adjectif, ni au substantif que quand on parle De ceux d'entre les Italiens qui ont écrit sur la Puissance Ecclésiastique ». Voir également l'entrée du mot « Ultramontain » in *Abrégé du Dictionnaire universel françois et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux*, Paris, chez Les Libraires Associés, 1762, tome III, p. 992 : « Il se dit proprement, par relation, de la France et de l'Italie, séparées par les montagnes des Alpes. On ne l'emploie guère que quand on parle de ceux d'entre les Italiens qui ont écrit sur la puissance Ecclésiastique ».

[715] *Ibid*.

[716] Victor MARTIN, *Les origines du gallicanisme*, Paris, Bloud et Gay, 1939, tome I, p. 31 et s.

[717] Nicolas SILD, *Le gallicanisme et la construction de l'État (1563 – 1906)*, *op. cit.*, p. 165 à 167.

[718] Entrée « Ultramontanisme » in Louis BOUYER, *Dictionnaire théologique*, Paris, Desclée, 2014, p. 237.

[719] Catherine MAIRE, « Quelques mots piégés en histoire religieuse moderne : jansénisme, jésuitisme, gallicanisme, ultramontanisme », in *Annales de l'Est*, Association d'historiens de l'Est, 2007, p. 13 à 43 : « Par leurs différences mêmes, ces trois occurrences montrent combien le sens du mot reste une affaire de verve personnelle suspendue à l'idiosyncrasie de ses utilisateurs ».

[720] *Ibid*. : « Il nous semble que l'adjectif " ultramontain " a plus été employé, dans ce contexte comme une dénonciation politique des visées subversives des évêques et des jésuites à l'égard de l'autorité royale qu'en référence à la théorie du pouvoir indirect du Pape. Il faut souligner, en revanche, que l'adjectif gallican n'a jamais été dénigré ni même utilisé comme un reproche, ni par les dits évêques ultramontains ni par les jésuites ».

[721] *Ibid*. : « Aucun auteur, à notre connaissance, ne se définit explicitement comme « ultramontain » ou « gallican ».

éviter un procès d'intention, ce qui ne manquera d'ailleurs pas d'arriver à travers les publications des *Nouvelles ecclésiastiques*[722].

69. Indépendance et souveraineté. L'indépendance prônée par Jean Pey doit servir les intérêts des deux puissances à la fois. Loin de s'opposer à leur unité, elle y contribue par son côté unitaire et, en conséquence, sécuritaire. Elle n'est pas un moyen d'accaparer les objets civils, mais au contraire de les conserver et les garantir. L'apologiste y voit un moyen de réunir dans la société l'autorité temporelle et spirituelle, comme en réunissant en l'homme le corps et l'âme. Dans cette optique, l'abbé Pey conclut son raisonnement :

> « Ainsi la puissance spirituelle, qu'on veut nous faire redouter entre les mains des Évêques, comme une puissance qui divise l'empire des Princes, devient, par sa souveraineté-même, un principe de réunion ; car ce n'est que parce qu'elle est souveraine et indépendante qu'elle forme de tout le corps épiscopal, répandu dans le monde chrétien, une seule et même puissance à laquelle tous les fidèles doivent être également soumis dans l'ordre de la Religion. Ce n'est que par-là qu'elle conserve sur chaque membre le pouvoir que lui donne, le S. Ministère sur le cœur et la conscience des peuples et des Rois, pour entretenir la paix entre eux, et pour les intéresser à leur commune défense. Et plus la Religion aura d'influence dans la société, plus aussi le sacerdoce aura d'efficacité pour opérer les effets qui doivent naturellement résulter de l'intérêt général de plusieurs peuples qui ne composent qu'un seul et même peuple dans l'Église, et de la sollicitude des pasteurs qui ne forment qu'un seul corps[723] ».

La « réunion » est donc renforcée par l'idée d'une *unitas christianorum*. Jean Pey reprend ainsi l'idée que l'unité de religion permet d'aller vers la paix et y voit une forme d'idéal à chercher à atteindre[724]. Le chanoine cherche d'autant plus à mettre en avant ce principe qu'il est mis à mal au XVIII[e] siècle, qui subit la concurrence d'autres notions comme la tolérance ou la « nation-multitude[725] ». Pour l'abbé, la religion cimente l'union « des peuples et des Rois », elle est un vecteur d'unité. Tous se reconnaissent dans une foi commune et sont donc intéressés à sa défense.

---

[722] Les *Nouvelles ecclésiastiques* n'hésite pas à attaquer l'auteur et l'ouvrage, en présentant Jean Pey comme un jésuite. Le journal le présente comme ultramontain et donc fanatique. *Les Nouvelles ecclésiastiques ou mémoires pour servir à l'histoire de la constitution Unigenitus*, Année 1783, Suite des Nouvelles ecclésiastiques du 5 décembre 1783, p. 194 : « Nous avancions, dans notre F. du 26 Juin dernier, que le Traité, sur la distinction et les limites des deux Puissances, préconisé dans le Journal de Luxembourg, comme un ouvrage immortel, étoit dans la réalité un des livres les plus fanatiques, les plus ultramontains, les plus farcis d'erreurs et de mauvais raisonnements, qui aient peut être jamais paru ».

[723] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome II, p. 38.

[724] Susanne LACHENICHT, « Conclusions », in Didier BOISSON, *Tolérance et intolérance des religions en Europe, XVI[e]-XVIII[e] siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2018, p. 151 à 159.

[725] Ahmed SLIMANI, *La modernité du concept de nation au XVIII[e] siècle (1715 – 1789) : apports des thèses parlementaires et des idées politiques du temps*, *op. cit.*, p. 47.

70. Conséquences de l'indépendance. Pour terminer, Jean Pey retient deux grandes conséquences à cette indépendance. La première est que les deux puissances sont inaliénables et imprescriptibles[726]. Non sans rappeler la définition classique de l'absolutisme[727], l'abbé explique que toute ingérence entre les deux puissances est impossible sans porter atteinte à la nature souveraine de l'autre, et serait un acte nul de droit[728]. En conséquence, il considère que tout empiétement sur la compétence de l'autre autorité serait valide par le consentement – qui d'ailleurs peut être tacite – de la puissance visée, et ne saurait jamais être un droit acquis[729]. Ainsi, une concession ne peut devenir un droit par une sorte de mécanisme de prescription acquisitive. Même en cas de concession d'un droit, la puissance qui est originellement propriétaire de cette puissance en reste le juge de dernier recours[730]. L'exemple que choisit Jean Pey pour concrétiser la frontière entre les deux puissances est la procédure d'excommunication. Présentée comme un élément critiqué parce qu'elle empiète sur le domaine temporel et a des effets civils, elle pourrait être perçue comme une entrave au gouvernement séculier[731]. Le cas envisagé par le chanoine est celui d'une excommunication qui concerne un souverain temporel qui serait privé de son pouvoir par la volonté du pape. Jean Pey affirme qu'il n'y a dans cet exemple aucune ingérence. Il explique que c'est une peine purement spirituelle. Si elle brise le lien de communion que le roi a avec l'Église, elle ne prive pour autant pas le souverain de son autorité temporelle[732]. D'un point de vue strictement juridique, l'auteur a

[726] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome II, p. 52.
[727] Jean Bodin et ses successeurs que l'abbé Pey cite présentent la souveraineté comme absolue (ce qui est la théorie de Jean Pey), indivisible et perpétuelle (elle n'a donc pas de limite temporelle et ne peut se diviser, comme le présente le chanoine). Pour l'ouvrage original : Jean BODIN, *Les Six Livres de la République*, Paris, chez Jacques du Puy, Librairie Juré, à la Samaritaine, 1576. Pour des détails supplémentaires, Olivier BEAUD, *État et souveraineté : éléments pour une théorie de l'État*, Lille, ANRT, coll. « Lille thèses », 1989. Pour les absolutistes postérieurs, Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, « Puissance publique et Fonction publique chez Charles Loyseau », in *Revue Historique De Droit Français Et Étranger (1922-)*, vol. 80, n°3, 2002, p. 281 à 296.
[728] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome II, p. 52 : « Tout usage, tout privilège contraire, seroient essenciellement nuls, parce qu'on ne sauroit déroger ni à la loi naturelle, ni à la loi divine ».
[729] *Ibid.* : « Il suit qu'on ne doit pas juger des droits des deux Puissances par certains actes particuliers de jurisdiction, lorsqu'ils passent les bornes de leur compétence ; que ces actes ne deviennent valides, que par le consentement au moins tacite de la puissance qui a jurisdiction et qu'ils ne peuvent jamais établir un droit réel en vertu de la prescription ».
[730] *Ibid*., p. 53 : « Il suit que les deux Puissances en se communiquant certains privilèges, conservent toujours à l'égard de ces privilèges, la supériorité de jurisdiction qu'elles avoient ».
[731] *Ibid.* : « Comme cette censure séparoit le fidèle de la communion de l'Église, plusieurs avoient prétendu qu'elle privoit le Prince du droit de commandement, en le privant de toute communication avec ses sujets, ce qui étoit renverser manifestement l'ordre naturel, et violer le droit divin. D'autres avoient soutenu au contraire que les Princes étant indépendans de l'Église, quant au temporel, ils ne pouvoient être fournis à une peine qui dissoudroit les liens qui les unissent à leurs sujets ».
[732] *Ibid*., p. 53 à 54 : « Ces deux erreurs opposées ne venoient que de ce qu'on supposoit de part et d'autre que l'excommunication interdisoit absolument tout commerce avec les coupables ; et on ne faisoit point attention qu'elle ne pouvoit porter atteinte aux droits civils, parce que le pouvoir des deux Puissances n'alloit pas jusqu'à blesser l'ordre établi dans l'un ou l'autre gouvernement ; et que par conséquent les Princes, quoique soumis aux censures de l'Église, ne pouvoient, en vertu de ces censures, être dépouillés de leur temporel ».

raison : l'excommunication est une peine spirituelle, elle n'emporte pas *de jure* de conséquences temporelles. Toutefois, le développement n'est vrai qu'à partir de la construction de la souveraineté royale, au moment où les rois deviennent assez forts pour s'opposer frontalement à leurs rivaux, mais cela n'a pas toujours été le cas. L'exemple d'Henri IV du Saint Empire, qui s'oppose aux principes exposés dans les *Dictatus Papae* de Grégoire VII, peut contester la réalité de cette affirmation. L'empereur excommunié se retrouve obligé de venir à genoux implorer la pitié du pape car les princes électeurs ont souhaité organiser l'élection d'un nouvel empereur, afin d'utiliser de plus ou moins bonne foi l'argument de l'excommunication pour servir leurs fins politiques. Ce cas est un marqueur de l'importance sur le domaine séculier que peut avoir l'excommunication. Pourtant, Jean Pey propose une analyse différente. Il considère que l'excommunication d'Henri IV n'a rien enlevé à la légitimité de son titre et que les évêques, pourtant rattachés au Saint-Siège, n'ont jamais été forcés de renoncer à leur obéissance à l'empereur[733]. Toutefois, ces conséquences sont dépendantes d'un contexte ; plus l'autorité pontificale est puissance, plus l'unité religieuse est assise, et plus l'excommunication aura de portée sur l'ordre civil.

II – La puissance spirituelle comme autorité compétente

Les deux puissances sont égales dans leur souveraineté et leur indépendance. Autorité bien vivante, la puissance spirituelle se doit de posséder un souverain effectif : le pape (A). La puissance ecclésiastique fonctionne avec une structure similaire à celles des États séculiers mais avec quelques singularités (B).

A/ Le souverain spirituel : le pape

71. Le pape, figure d'autorité historique au sein de l'Église. Jean Pey a écrit à propos de la Religion qu'il fallait « une autorité vivante et infaillible pour en régler le culte, pour en perpétuer les dogmes, pour éclairer la foi des peuples, et pour les diriger dans la pratique de leurs devoirs[734] ». Néanmoins, l'autorité civile ne peut légitimement, dans la doctrine apologétique de l'abbé Pey, s'intéresser à l'ordre spirituel de la religion ; il revient à l'autorité

[733] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome I, p. 92 : « Henri IV même après avoir été déposé par Grégoire VII, fut toujours reconnu pour Empereur par un grand nombre d'Évêques allemans. Brunon, archevêque de Treves, quoique attaché à ce Prince, ne laissa pas d'être uni de communion avec le S. Siege. S'il en fut repris, ce fut pour avoir accepté l'investiture de la main du Prince, et pour avoir violé les canons en dédiant des Églises et en faisant des ordinations, avant d'avoir reçu le pallium ; mais jamais pour avoir gardé la fidélité qu'il devoit à son souverain ; et lorsque le Pape le réconcilia à l'Église, il n'exigea point de lui qu'il renonçât à l'obéissance qu'il avoit vouée au Prince »
[734] *Ibid*., p. 21.

épiscopale de s'en préoccuper. Chez Jean Pey, l'idée de souveraineté est préexistante à la distinction des deux puissances ; aussi, la nécessité d'unité et d'absolutisme applicable au temporel l'est également au spirituel. Il faut un maître à l'ordre religieux, mais qui n'est pas choisi ou déterminé par les hommes comme pour les princes séculiers. Le premier souverain de l'Église est Jésus-Christ, désigné par l'auteur comme « souverain pontife »[735], qui transmet, pour la première fois, l'autorité spirituelle, prémisse de la succession apostolique dans l'Église romaine et cela au regard d'une phrase de l'Évangile de Matthieu : « *Tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo ecclesiam meam*[736] ». Le recours à ce passage biblique pour prouver le fondement de l'autorité pontificale est une réflexion classique[737]. Jean Pey pointe « les protestants et Febronius[738] » qui réinterprètent cette phrase en lui donnant le sens que Jésus-Christ est le seul chef de l'Église et que Pierre n'est pas la pierre dont il est question dans l'Évangile de Matthieu[739], comme en témoigneraient les genres différents employés pour *Petrus* et *petram*[740]. L'abbé leur reproche de considérer que la mission apostolique remise par Jésus-Christ ne l'a pas été entre les mains de Pierre, mais entre les mains de l'assemblée de tous les Apôtres[741]. Au-delà d'une *disputatio* théologique sur la figure de Pierre, l'enjeu du débat est concret : la place de la religion et de son gouvernement. L'abbé Pey sait que deux catégories de détracteurs peuvent saper l'autorité pontificale : les protestants, qui ne reconnaissent pas l'autorité du pape, et les conciliaristes, qui souhaitent poser les conciles œcuméniques comme

[735] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit*., tome I, p. 294 : « Par-là Jésus-Christ, chef-d'œuvre de la puissance, de la bonté et de la sagesse de Dieu , paroissant dans le monde pour l'éclairer par sa Doctrine, pour le sanctifier par sa grâce, pour le réconcilier par sa médiation ; par-là Jésus-Christ offrant, comme souverain Pontife, l'holocauste de lui-même, effaçant comme victime, les péchés du monde ».

[736] *Matthieu 16 : 18* : « Et moi, je te dis que tu es Pierre, et que sur cette pierre je bâtirai mon Église ».

[737] Au-delà du passage qui est interprété traditionnellement comme fondant la succession apostolique, l'apologétique catholique gravitant autour de Jean Pey propose une analyse assez proche de celle du chanoine. Nicolas-Sylvestre BERGIER, *Encyclopédie méthodique. Théologie*, Paris, chez Panckoucke, 1788, tome I, p. 296 : « Jésus-Christ a donc voulu faire comprendre qu'en élevant S. Pierre à la dignité de Chef des Apôtres, il en faisoit la pierre fondamentale de son Église. Puisqu'il ajoute que cet édifice ne sera point renversé, mais subsistera jusqu'à la fin des siècles, il faut que l'autorité de S. Pierre ait passé à ses successeurs, et que son Siège soit toujours le centre d'unité auquel les Fidèles doivent tenir pour être membres de l'Église. Ainsi ont raisonné les Pères, et après eux les Théologiens ; les hérétiques et les incrédules font de vains efforts pour obscurcir cette vérité ».

[738] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome II, p. 134.

[739] *Ibid*. : « J. C., nous disent-ils, est le chef de l'Église selon l'Apôtre. *Christus est caput Ecclesia*. Il en est le fondement, et personne ne peut en poser d'autre. *Fundamentum aliud nemo potest ponere*. S. Pierre n'est pas cette pierre fondamentale sur laquelle l'Église a été bâtie ».

[740] *Ibid*. : « Le terme de Pierre qui exprime la personne de l'Apôtre, est du genre masculin, *tu es Petrus*. Le même terme employé pour désigner la pierre fondamentale, est du genre féminin, *et super hanc petram*. Donc l'Apôtre S. Pierre n'est pas cette pierre mystique sur laquelle J. C. a promis de bâtir son Église ».

[741] *Ibid*., p. 134 à 135 : « S. Pierre, en confessant la Divinité de J. C., parloit au nom de tous les Apôtres, la promesse que J. C. lui fait en conséquence de lui donner les clefs du ciel, ne s'adresse donc qu'au collège apostolique. C'est donc encore au collège apostolique que s'adresse la mission donnée ensuite à S. Pierre de paître les brebis de J. C. ».

supérieurs à l'autorité pontificale[742] et n'hésitent pas à se nourrir de la doctrine gallicane pour argumenter dans ce sens[743]. Le danger est politique et religieux, interne et externe ; les protestants sont des chrétiens, présents sur le sol français mais également dans les pays limitrophes, et les conciliaristes sont des clercs catholiques qui attaquent donc de l'intérieur le Trône de saint Pierre[744]. Le risque est donc double : saper l'autorité du pape et amener vers une soumission du pouvoir spirituel au temporel. Afin d'affermir son argumentation, Jean Pey, s'il accepte dans un premier temps une ambiguïté entre *Petrus* et *petram,* affirme que, pour comprendre le texte dans son essence la plus pure, il faut aller puiser ses connaissances, non dans la version latine, mais dans la version syriaque. Pierre est alors désigné comme *Cephas,* proche du terme grec *Kephas,* et ce même terme désigne à la fois la personne de Pierre et la pierre sur laquelle sera bâti l'édifice. Dans cette version originale, le choix d'employer à la suite le même terme pour désigner deux éléments lève l'ambiguïté[745]. Le chanoine estime que la phrase est claire : Jésus-Christ s'adresse directement à Pierre, il ne remet qu'à lui son pouvoir et le fait de le nommer Pierre et non Simon apporte plus de force à cette remise d'autorité[746]. L'abbé Pey cherche également à démontrer, par le fait et la tradition, l'autorité du pape sur le gouvernement ecclésiastique, ce qui donne lieu à une digression sur les premiers siècles de l'Église[747], dont la forme est plus marquante que le fond. En effet, l'histoire de l'Église rend irréfutable que le pape est la tête de l'Église durant les premiers siècles de son existence. Sur la forme, l'abbé Pey consacre une quarantaine de pages dans *L'autorité des deux puissances*[748],

[742] La position conciliariste est parfois plus nuancée. Pour une étude plus poussée de ce mouvement, Stefan SWIEŻAWSKI, « Chapitre IV : Le conciliarisme : une manifestation des tendances démocratiques », in *Les tribulations de l'ecclésiologie à la fin du Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 1997, p. 93 et s.

[743] la suite de la Déclaration des quatre articles de Bossuet, les tensions au sein du gallicanisme sur la question conciliaire sont toujours bien présentes, et la Déclaration est parfois mal reçue, tout particulièrement à l'étranger, comme portant atteinte à l'autorité du pape en tant que chef de l'Église. Catherine MAIRE, « Quelques mots piégés en histoire religieuse moderne : jansénisme, jésuitisme, gallicanisme, ultramontanisme », *Annales de l'Est*, Association d'historiens de l'Est, 2007, p. 13 à 43.

[744] Le profil des tenants de la doctrine conciliaire reste assez varié. Le portrait de ceux qui contestent l'autorité pontificale l'est encore plus au XVIII[e] siècle avec un courant janséniste parfois assez virulent. Servais HOFFREUMONT, « Paragraphe V : Explication que les Pères ont donnée à ces paroles, Vous êtes Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église », in *La faillibilité des papes dans les décisions dogmatiques démontrée par toute la tradition*, 1720, tome II, p. 562 à 575.

[745] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit*., tome II, p. 136 : « Il y a plus, la difficulté se trouve levée dans la langue originale ; car le terme de *Cephas*, qui est Syriaque, est également employé pour signifier la personne de Pierre et la pierre fondamentale de l'Église ».

[746] *Ibid.* : « Pour connoître le véritable sens des paroles de J. C. à S. Pierre, il ne faudroit que les lire tout simplement. Elles sont claires et naturelles. J. C. s'adresse à S. Pierre seul et non aux autres, à lui seul qu'il désigne par un nouveau nom pour marquer la nouvelle puissance qu'il lui donnera : Vous êtes Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église ».

[747] *Ibid*., p. 142 à 183.

[748] L'ouvrage fait 576 pages en comptant les notes de fins d'ouvrages qui sont, en réalité, des explications ou notes de bas de pages trop importantes pour les inclure dans le corps de l'ouvrage. Quarante pages d'explications d'un point représentent une quantité non négligeable compte tenu de la longueur totale de l'ouvrage. Il s'agit bien d'une explication parmi d'autres au sein du deuxième chapitre, et non d'un développement d'un point majeur.

ce qui marque une volonté de forte convaincre, au travers d'une confusion probatoire – non au sens négatif du terme – entre histoire, droit et religion. C'est une des rares parties où la justification de la proposition arrive avant même de l'avoir développée, sa preuve étant un moyen d'étayer l'argumentation.

72. Le pape, souverain pontife. Une fois démontrée la souveraineté du pape sur le gouvernement épiscopal, Jean Pey pose que, en tant que souverain spirituel, le pape possède, sur l'Église, un droit de juridiction[749]. Comme il est un souverain au même titre que les souverains temporels, il est normal qu'il soit juge suprême en tant que législateur au sein du gouvernement spirituel. Le pape devient une figure de rassemblement, un chef que tous les catholiques reconnaissent, ce qui renforce l'unité de l'Église[750]. Aussi, toute attaque envers l'autorité du pape devient-elle une menace pour l'équilibre et l'unité de l'Église toute entière[751]. Toutefois, la question conciliariste se pose : quelle place accorder aux conciles œcuméniques ? Loin de nier leur importance, l'abbé Pey essaie de les remettre en ordre au sein du gouvernement pontifical. Dans un premier temps, le pape possède l'exercice « habituel[752] » du pouvoir en matière disciplinaire, et les conciles « ne pouvant s'exercer que rarement[753] » ne peuvent être le mode de gouvernement normal de l'Église. Du reste, seul le pape est en mesure de convoquer les conciles œcuméniques, justement en sa qualité de souverain pontife transcendant l'ensemble des églises nationales, il se pose au-dessus de ces derniers. Il serait possible, dans la manière dont le présente Jean Pey, de comparer la réunion d'un concile œcuménique avec les états généraux en France : c'est le roi seul qui peut convoquer cette assemblée et les objets discutés ne sont en rien dans le pouvoir des membres des états généraux, mais bien entre les mains du roi. En ce sens, il rejoint les arguments déjà présents au XVIIe siècle du clergé anti-conciliariste[754]. La supériorité du pape sur les conciles est encore visible, même au sens littéral, par le fait que le pape peut lui-même présider lesdits conciles[755].

---

[749] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome II, p. 278 : « Le Pape a, par son institution, le droit de gouverner l'Église universelle, de connoitre au moins par appel des contestations qui s'élèvent dans les Églises particulières, de réformer les abus de ces Églises, de leur adresser ses décrets, de leur envoyer des commissaires, de leur prescrire des règlements de discipline, etc ».

[750] *Ibid*., p. 279 : « Il suit que le respect et l'amour doivent se réunir dans le cœur de tous les fidèles, et principalement des premiers pasteurs, à l'égard de leur chef ».

[751] *Ibid*. : « Le mépris pour les souverains Pontifes a sa source dans le mépris de l'épiscopat, et dans la haine de la Religion. Il est toujours le fruit de l'impiété ou de l'hérésie, et le prélude des schismes les plus funestes ».

[752] *Ibid*., p. 279.

[753] *Ibid*.

[754] Voir Cyrille DOUNOT, *L'œuvre canonique d'Antoine Dadine D'Auteserre (1602-1682)*, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse Capitole, LGDJ – Lextenso éditions, coll. Thèses de l'IFR, 2013, p. 422 à 534.

[755] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome II, p. 279 : « Il suit qu'il peut seul, en vertu de sa primauté, convoquer les conciles généraux, puisque la convocation canonique suppose un droit de jurisdiction sur

73. Le pape, monarque de l'Église[756]. La pensée de l'abbé est comparable aux doctrines classiques dans la façon de présenter la souveraineté et d'y attacher une dimension absolue. Or, si ces auteurs s'adressaient plutôt aux États séculiers, le chanoine, lui, étend la notion de souveraineté à l'Église et présente le pape comme souverain pontife, comme véritable monarque de l'Église[757]. Tout ce qui est valable pour le souverain en général l'est aussi pour le pape : les abus, les limites à l'autorité, etc. À l'heure où l'Église, en tant que figure d'autorité religieuse, est mise à mal en Europe, ce rappel d'une Église avec à sa tête une figure toute puissante exprime de la volonté de montrer une vivacité de la foi, commune aux penseurs apologétiques. Cette présentation de la figure du pontife comme souverain absolu vaudra d'ailleurs à Jean Pey d'être parfois présenté par ses adversaires comme un ultramontain[758]. Pourtant, loin de l'image donnée par certains jansénistes ou gallicans zélés, la position ultramontaine de l'abbé Pey n'est en rien abusive[759] face aux États de la Terre, il s'agit d'un simple parallèle entre la souveraineté séculière et spirituelle, sans jamais que ne soit théorisée une supériorité du pape sur les rois, et l'auteur affirme au contraire la nécessaire indépendance des deux puissances. Une fois établie la distinction entre les deux puissances ainsi que la souveraineté du pape sur le gouvernement ecclésiastique, il convient de voir en détail les compétences de l'Église.

B/ Les compétences générales de la puissance spirituelle

74. Doctrine et discipline. Les matières religieuses appartiennent à l'Église et il est normal qu'en tant que puissance spirituelle elle puisse déterminer des dogmes[760]. La doctrine fait ainsi

---

les membres qui sont convoqués. D'ailleurs ces assemblées saintes regardent le gouvernement général de l'Église, et ce gouvernement n'appartient qu'au Pape seul. Par la même raison, il a le droit de présider à ces conciles, ou par lui-même, ou par ses Légats ».

[756] Edmond Préclin parle de cette qualification de l'Église comme étant une monarchie pontificale, ainsi que de la question de la hiérarchie normative des conciles œcuméniques comme caractérisant l'ultramontanisme en France. Edmond PRÉCLIN, *Les jansénistes du XVIII^e siècle et la constitution civile du clergé : le développement du richérisme, sa propagation dans le bas clergé : 1713-1791*, Paris, Librairie universitaire J. Gamber, 1929, p. 5 et s.

[757] C'est ce que Jean Pey soutient, en opposant la doctrine de Febronius à celle du clergé de France. Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome II, p. 121 : « J'arrête d'abord ici l'apologiste, et je lui dis : Vous voulez donc prouver contre le Jésuite que le gouvernement de l'Église n'est pas vraiment monarchique, et vous prétendez que le clergé de France est de votre avis ; il faut donc que vous souteniez que le clergé de France, en disant que le gouvernement de l'Église est monarchique, a voulu dire qu'il n'est pas vraiment monarchique ».

[758] Gérard PELLETIER, « Chapitre VIII : Une correspondance témoin entre un chanoine " ultramontain " de Paris et un cardinal romain », in *Rome et la Révolution française : la théologie et la politique du Saint Siège devant la Révolution française (1789-1799)*, Rome, École française de Rome, 2004, p. 191 à 208.

[759] Nous avons déjà montré que le terme « ultramontain » revêt plusieurs acceptions au XVIII^e siècle, mais il n'en reste pas moins, dans la bouche des détracteurs de l'abbé, presque synonyme d'une volonté de domination d'une théocratie pontificale sur le monde chrétien.

[760] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome II, p. 403 : « Tout ce qui se rapporte immédiatement et de sa nature, à la Religion, est de la compétence de la puissance spirituelle. La maxime vient d'être prouvée. Or, la doctrine se rapporte immédiatement, et de sa nature, à la Religion ».

partie de ses compétences spirituelles, qui est au fondement même de l'Église, Jésus-Christ ayant donné aux apôtres la mission de l'enseigner[761]. Pour l'abbé Pey il s'agit d'un élément fondamental. Il affirme qu'en dehors de la doctrine officielle de l'Église, on sort des bornes du catholicisme[762]. Le lien entre la compétence de doctrine et l'obligation d'enseignement est net : pour pouvoir enseigner, il faut que l'Église puisse maîtriser les matières religieuses.

L'auteur définit ensuite la discipline, dont l'Église doit seule disposer : « La discipline de l'Église regarde ou les cérémonies de la Religion ou la sainteté des mœurs[763] ». Pour le chanoine, ces deux objets ont des fins purement spirituelles, d'où leur attachement naturel au gouvernement religieux. Afin de fonder en droit son affirmation, Jean Pey s'appuie sur l'article 34 de l'édit de 1695 *portant règlement pour la juridiction ecclésiastique*[764]. Depuis ses débuts, l'Église a toujours géré elle-même cette matière, sans avoir recours aux puissances temporelles car il s'agirait d'une ingérence[765].

75. L'administration des sacrements. L'Église administre les sacrements, il s'agit d'une matière purement spirituelle de manière « incontestable[766] ». En effet, jamais une autre puissance que l'Église n'a donné les sacrements. Pourtant, cette affirmation est en partie remise en cause au XVIII^e^ siècle par la procédure d'appel comme d'abus. Ce mécanisme juridique a été utilisé par des jansénistes, en dépit de la lettre de l'édit de 1695, pour contester les refus de sacrements[767]. En effet, des clercs catholiques refusent, dès 1717 d'administrer des sacrements « aux jansénistes qui ont adhéré à l'acte d'appel de la bulle *Unigenitus*[768] ». Des jansénistes

[761] *Ibid*., p. 404 : « Ce n'est ni aux Princes, ni aux Sages de la terre, mais aux Apôtres seuls, que le Fils de Dieu a dit : *Allez enseigner. Dites dans la lumière ce que je vous dis dans les ténèbres, et publiez sur les toits ce qu'on vous dit à l'oreille*. C'est en qualité d'ambassadeurs de J. C., qu'ils exercent le ministère de la prédication ». La citation biblique de Jean Pey émane de *Matthieu, 10 : 27*.

[762] Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée*, *op. cit*., p. 420 à 421 : « Si on enseigne une autre doctrine, on n'est plus enseigné, on n'est plus gouverné par Jésus-Christ, qui n'a donné sa mission, qui n'a confié son autorité qu'à son Église. […] Il n'y aura plus d'unité, ni dans la doctrine, ni dans le gouvernement, parce qu'il n'y aura plus d'autorité suffisante pour soumettre l'esprit à l'obéissance ».

[763] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome II, p. 407.

[764] François-André ISAMBERT, Alphonse-Honoré TAILLANDIER, *Recueil général des anciennes lois françaises, depuis l'an 420 jusqu'à la Révolution de 1789*, Paris, Belin-Leprieur, 1830, tome XX, p. 243 à 257. Voir ici art. 34, p. 253 : « La connoissance des causes concernant les sacremens, les vœux de la religion, l'office divin, la discipline ecclésiastique, et autres purement spirituelles, appartiendra aux juges d'Église ». Le chanoine cite ce passage in Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit*., tome II, p. 408.

[765] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome II, p. 408.

[766] *Ibid*., p. 412 : « Point de matière qui soit plus incontestablement dans l'ordre spirituel, ni qui se rapporte plus directement à la sanctification des âmes, que les sacremens : point d'objet qui concerne plus essenciellement la Religion, qui soit plus distinct du temporel, qui doive plus certainement se décider par les règles de l'Évangile et par les canons de l'Église ; et par conséquent, point d'objet qui soit plus essenciellement de sa compétence ».

[767] Jacqueline THIBAUT-PAYEN, *Les morts, l'Église et l'État dans le ressort du Parlement de Paris aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, Paris, Fernand Lanore, coll. « Institution – Société – Histoire », 1977, p. 102 et s.

[768] *Ibid*.

concernés par ces refus décident de porter l'affaire devant les parlements au travers de la procédure d'appel comme d'abus et les magistrats profitent de l'opportunité pour ne pas renvoyer l'affaire devant les tribunaux ecclésiastiques[769]. L'archevêque de Beaumont, afin d'éviter ce détournement, met en place un système de certificat de catholicité – l'affaire des billets de confession – mais ce système s'arrête à la suite d'un avis négatif du pape Benoît XIV[770]. Cet épisode démontre que, si l'affirmation de l'abbé Pey est évidente, elle se trouve mise à mal au travers des arrêts des parlements. Aussi, l'insistance du chanoine doit s'entendre comme une volonté de s'assurer la meilleure défense possible contre d'éventuels détracteurs, qui sont légion en cette seconde moitié du XVIII[e] siècle. Jean Pey clôture avec le rappel que, s'il est permis au magistrat de s'intéresser aux jugements des tribunaux spirituels par la procédure d'appel comme d'abus, cela ne représente en rien un moyen pour le magistrat de soustraire le sujet au tribunal ecclésiastique[771]. Il ajoute que la décision d'accorder ou non les sacrements revient à la puissance spirituelle[772]. L'affaire des billets de confession est d'ailleurs en partie visée par Jean Pey qui prend l'exemple du sacrement de l'extrême-onction :

> « La confession est de précepte à l'article de la mort ; elle est, par conséquent, une condition nécessaire pour recevoir le S. Viatique. L'Évêque a donc droit de l'exiger, et, s'il a des raisons de soupçonner que, soit par malice, ou par un effet de la séduction, on demande ce sacrement auguste, sans avoir satisfait au précepte, il peut, il doit même prendre des moyens pour s'en assurer. Le moyen le plus simple, le plus sûr et le plus facile, est d'ordonner que le malade donne la preuve du devoir qu'il a rempli, par l'attestation du confesseur[773] ».

La vérification de la validité de la confession appartient à l'« évêque ». S'il a des soupçons, il est donc en mesure d'effectuer des vérifications ou d'en demander la preuve. Il justifie ainsi la politique des billets de confession : ils permettent l'établissement d'une preuve avant tout contrôle de l'évêque. Comme il s'agit d'un « objet » qui touche l'ordre spirituel, il appartient au gouvernement ecclésiastique d'en régler la mesure[774]. Ainsi, l'intransigeance de l'abbé reste

---

[769] *Ibid*.
[770] *Ibid*., p. 103. Voir aussi Léon CAHEN, « Chapitre IV : L'affaire des billets de confession », in *Les querelles religieuses et parlementaires sous Louis XV*, Paris, Hachette, 1913, p. 51 et s. ; Catherine MAIRE, *L'Église dans l'État. Politique et religion dans la France des Lumières*, *op. cit.*, p. 179.
[771] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome II, p. 423 : « Mais le magistrat n'est-il pas en effet le protecteur et l'exécuteur des saints canons, le protecteur des citoyens et de la tranquillité publique ? Oui, sans doute, il doit protéger et faire exécuter les saints canons mais en secondant la puissance spirituelle, sans la devancer ni l'assujettir. Il doit défendre l'honneur des sujets, mais non pas les soustraire à la peine qu'ils ont méritée : or la peine est censée juste, lorsqu'elle est décernée par la puissance légitime ».
[772] *Ibid*., p. 426 : « Il suit encore du même principe, que la puissance spirituelle, en déterminant quelles sont les dispositions nécessaires pour recevoir les sacremens ; qui sont ceux à qui on doit les administrer ou les refuser ; a droit de faire des réglemens relatifs à ces objets, soit pour prévenir le scandale que pourroient causer la malice et l'hypocrisie des mauvais Chrétiens, soit afin de pourvoir à la dignité des sacremens ».
[773] *Ibid*., p. 426 à 427.
[774] *Ibid*., p. 427 : « Si l'Évêque en fait une loi, l'ordonnance sera donc valide, puisqu'elle sera émanée de la puissance légitime, et, par la même raison, elle sera présumée juste ; car je ne saurois trop le répéter, il n'y a plus

intacte : même si la mesure paraît superflue, le juge séculier ne peut se mêler du domaine spirituel[775].

76. Les assemblées de religion. Parmi les domaines qui relèvent de la puissance spirituelle, les assemblées religieuses occupent une place particulière. Par leur nature, elles concernent des personnalités qui appartiennent au gouvernement de l'Église et se réunissent pour traiter de problématiques strictement spirituelles[776]. Le chanoine choisit de s'intéresser à deux éléments : les scènes publiques auxquelles participent les fidèles et les assemblées qui se réunissent pour aborder des questions religieuses. Les deux sont toujours organisées par l'Église, dans le respect de la hiérarchie interne. Il est difficile d'envisager de les extraire du *corpus* normatif à la disposition du gouvernement épiscopal. Toutefois, l'Église est une société vivante et transcendant les frontières étatiques, elle exerce ses fonctions sur les territoires des princes. La question à soulever est, en quelque sorte, celle d'un droit de réunion accordé à l'Église ; les clercs peuvent-ils organiser des prêches publics ou tenir des assemblées sans que le prince s'y oppose ? Par principe, c'est le cas chez l'abbé Pey, qui pose toutefois une limite. Le pouvoir séculier peut s'opposer à une assemblée qui se réunit pour « fomenter des troubles dans l'État »[777]. La logique sous-jacente est que le roi est le maître de l'ordre public, il peut donc décider d'interdire une réunion tenue dans cet unique but – puisque l'objet de la réunion ne sera pas religieux – ou limiter la réunion pour cause de troubles à l'ordre public. Ce n'est en rien une ingérence dans le domaine spirituel, puisque la motivation du prince se borne au respect de l'ordre public et à la conservation des règles établies par les lois civiles. Enfin, Jean Pey reconnaît même pour les souverains séculiers la possibilité de convoquer des conciles, dans un cadre restreint. Il s'agit d'une convocation en vue de protéger la religion et la puissance

---

de gouvernement, plus d'ordre, plus de subordination s'il est permis aux sujets de juger la loi elle-même, et de régler leur obéissance sur le jugement qu'ils portent des ordres supérieurs ».

[775] Jean Pey prend l'exemple des billets de confession. *Ibid.* : « Cela posé, si la brebis s'obstine à résister à l'ordonnance de l'Évêque, si, plutôt que de satisfaire à la volonté du supérieur légitime, par un acte aussi facile que la représentation d'un billet de confession, elle aime mieux exiger le S. Viatique à main armée, jeter le trouble dans les paroisses, et implorer le secours d'une puissance qui est sans jurisdiction à cet égard ; […] sa résistance n'aura-t-elle pas encore le caractère de la malignité la plus atroce ? Pourra-t-elle compatir avec l'humilité et la charité nécessaires pour recevoir le plus auguste de nos sacremens ? ».

[776] *Ibid.*, p. 431 : « Les assemblées de Religion se rapportent directement à une fin spirituelle, soit qu'elles se forment indifféremment de tous les fidèles, comme pour les prières publiques, la prédication de l'Évangile, l'administration des sacremens ; soit qu'elles ne se forment que des seuls pasteurs, pour prononcer sur le dogme, pour régler la discipline, pour juger les causes ecclésiastiques ».

[777] *Ibid.*, p. 435 à 436 : « Le souverain seroit en droit d'interdire les assemblées qui, sous prétexte de Religion, serviroient à fomenter des troubles dans l'État ; parce qu'elles ne seroient plus alors que des conventicules criminels, qui blesseroient directement l'ordre civil. Il pourroit même, s'il avoit de justes soupçons sur la fidélité de ceux qui sont assemblés ; prendre des mesures convenables pour la sûreté publique ; il pourroit les astreindre à certaines loix de pure police, qui ne blesseroient point la liberté de la jurisdiction épiscopale ; il pourroit y députer des commissaires pour éclairer leur conduite ».

temporelle ne peut en rien utiliser cette faculté pour statuer sur des matières appartenant à l'autre puissance[778]. Cette nature presque duale de l'Église – elle existe en tant qu'entité souveraine propre mais se meut à l'intérieur des États et agit sur les mêmes sujets – est ce qui pousse le chanoine à reconnaître ces prérogatives particulières au gouvernement civil. Elles permettent au souverain de conserver sa pleine puissance dans l'ordre civil sans pour autant troubler le droit d'assemblée de l'Église. Cette solution amène à un équilibre délicat mais nécessaire pour respecter les principes précédemment établis.

77. Le cas particulier des matières mixtes. La double nature de l'Église entraîne une singularité normative que l'abbé classe dans les matières mixtes. Leur nature particulière fait qu'elles relèvent à la fois des gouvernements civil et religieux ; Jean Pey en donne quatre exemples. Le premier concerne les ordres religieux qui relèvent par principe de la puissance spirituelle, parce que leur nature et leur existence sont intrinsèquement liées à la sphère religieuse[779]. Toutefois, les membres des ordres sont aussi citoyens de l'État, ce qui les soumet au prince[780]. La qualité personnelle fait le lien entre les deux puissances. Le deuxième exemple est celui des bénéfices ecclésiastiques, où Jean Pey distingue la fonction du ressort de l'Église[781] et la rémunération qui intéresse le gouvernement civil[782]. La distinction est en partie fonctionnelle car seul le gouvernement spirituel peut nommer ses membres, mais aussi en partie financière, car la source des revenus donne un droit au prince de s'intéresser à l'aspect financier. Le troisième exemple se rapporte au mariage. Jean Pey en parle comme « l'alliance de l'homme et de la femme, afin de pourvoir à la propagation du genre humain, à l'éducation des enfans, aux besoins des familles, à l'honnêteté des mœurs publiques[783] ». Le mariage implique la création d'un lien juridique qui emporte des conséquences en droit civil et échappe à la sphère

[778] *Ibid*., p. 436 : « J'ai dit encore qu'il avoit le pouvoir de convoquer les conciles, mais seulement d'une convocation de protection, qu'il faut bien distinguer ici de la convocation canonique, en ce que celle-ci émane de la puissance ecclésiastique, qui étant seule compétente sur les matières de Religion, oblige par elle-même tous les membres convoqués, à se rendre au lieu désigné ; au lieu que la première n'oblige qu'en vertu du vœu au moins présumé de l'Église, et qu'elle ne fait que le seconder. C'est par un semblable droit de protection, que les Princes ont fait des loix sur les matières spirituelles ».

[779] *Ibid*., p. 440 à 441 : « Les ordres religieux se rapportent directement à une fin spirituelle, par la nature des vœux, des instituts monastiques, et des punitions correctionnelles. Ils sont donc, relativement à ces trois objets, de la compétence de l'épiscopat ».

[780] *Ibid*., p. 450 : « Quant à l'être civil, les religieux, quoique séparés du siècle en vertu de leurs vœux, ne cessent pas d'appartenir à la société civile. Ils ont un domicile ; ils possèdent un temporel ; leurs monastères contractent, acquièrent, alienent. S'ils ont des fonds de terre, ils en recueillent, ils en vendent les fruits ; ils en font circuler le produit ; ils occupent le laboureur ; ils emploient des ouvriers. Tout cela ne peut se faire que par des actes civils, qui tirent leur validité de l'autorité du Prince. Delà la nécessité du concours de la puissance séculière pour l'établissement des nouveaux monastères ».

[781] *Ibid*., p. 452 à 453 : « Or le droit aux fonctions ecclésiastiques est dans l'ordre spirituel, et par conséquent de la compétence de l'Église ».

[782] *Ibid*., p. 453 : « Le droit aux revenus est dans l'ordre civil, et de la compétence du Prince ».

[783] Jean PEY, *La Loi de Nature, op. cit.*, p. 68 à 69.

religieuse[784]. Aussi, la distinction est nécessaire entre le sacrement religieux et les conséquences civiles. En revanche, jusqu'à l'édit de 1787, il est difficile de penser en France le mariage en dehors de la religion. Enfin, quatrième exemple : les aumônes, les pèlerinages et les fêtes. Il s'agit d'œuvres strictement spirituelles par leur fin, mais qui emportent des effets civils. Pour le chanoine, la mixité de la matière provient ici du « transport qu'on fait d'un bien temporel[785] ».

Les caractéristiques des matières mixtes peuvent donc être variées, mais elles sont en principe de la compétence de la puissance spirituelle qui emporte un certain nombre de conséquences dans l'ordre temporel. Ces matières mixtes sont des limites à la puissance souveraine des deux gouvernements et la démonstration qu'une entente est nécessaire entre les souverains temporel et spirituel.

Section 2 : De la nature particulière du pouvoir spirituel à la nécessaire entente entre le Trône et l'Autel

La puissance ecclésiastique ne se distingue pas uniquement sur la forme qu'elle revêt, mais également sur le fond. Elle est un gouvernement au même titre que le pouvoir temporel mais sa nature la pousse à s'intéresser exclusivement à l'ordre spirituel, ce qui touche les matières à sa disposition ainsi que ses agents (Paragraphe 1). Une fois brossé le portrait de la puissance spirituelle, il convient de rappeler qu'elle n'est pas une force concurrente à celle des États mais, tout au contraire, un ami utile ; réflexions qui amènent à l'alliance des deux puissances (Paragraphe 2).

Paragraphe 1 : Éléments particuliers de la puissance ecclésiastique

L'Église, puissance souveraine dans le domaine spirituel, se doit de posséder des compétences qui lui sont propres. Elle détient deux domaines de prédilections : le pouvoir disciplinaire et le pouvoir d'enseigner (I). Toutefois, l'Autel ne se réduit pas à une simple somme de compétences. La puissance épiscopale impose aussi des devoirs à ses membres les plus proches : les clercs (II).

[784] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, tome II, p. 468 : « Le mariage est un sacrement qui unit l'homme et la femme, pour donner des enfans à l'Église, et des sujets à l'État. Il consiste dans le mutuel consentement des parties, et se rapporte tout-à-la-fois, et à une fin naturelle, qui est la génération des enfans, et à une fin civile, qui est le bien de la société politique, et à une fin surnaturelle, qui est la grâce du sacrement ».
[785] *Ibid*., p. 483 : « L'aumône est certainement une œuvre spirituelle, puisqu'elle se rapporte directement, et par sa nature, à la sanctification de celui qui la fait ; mais elle est aussi un acte civil, puisqu'elle consiste dans le transport qu'on fait d'un bien temporel ».

I – Les compétences particulières de l'Église

Pour l'Église, deux matières revêtent un caractère particulier parce qu'elles sont fondamentalement liées à sa forme. Il faut alors les traiter à part des autres matières qui appartiennent au gouvernement ecclésiastique : le ministère d'enseignement (A) et le pouvoir disciplinaire (B).

A/ La fonction d'enseignement

78. Enseignement et infaillibilité, composantes fondamentales de l'Église. Ce sont les mots de Jésus-Christ à ses apôtres :

> *« Et accedens Iesus locutus est eis dicens data est mihi omnis potestas in caelo et in terra euntes ergo docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi*[786] *».*

L'enseignement est une des missions fondamentales de l'Église[787], dont la doctrine a une dimension universelle et doit donc être transmise par l'enseignement. Mission présente dès les premiers temps de l'Église[788], elle est fondamentale et l'abbé Pey insiste sur ce point. Celui qui refuse de combattre l'erreur, d'enseigner la vraie foi et ne la propage pas a une « foi morte[789] ». Il y a ici une double idée : la nécessité de l'enseignement ainsi que l'enseignement et de la propagation de la foi comme composante active de la foi des fidèles. La diffusion de la doctrine

[786] *Matthieu 28 : 18 – 20* : « Jésus, s'étant approché, leur parla ainsi : Tout pouvoir m'a été donné dans le ciel et sur la terre. Allez, faites de toutes les nations des disciples, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et enseignez-leur à observer tout ce que je vous ai prescrit. Et voici, je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la fin du monde ». Jean Pey reprend ce passage dès son premier ouvrage in Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit*., tome I, p. 373. L'abbé réutilise une partie de cette citation dans d'autres de ces ouvrages ; in Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome II, p. 404 ; Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome III, p. 36 ; Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu*, *op. cit*., p. 198.

[787] Jean Pey reprend la parole du Christ pour abonder dans ce sens. Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome III, p. 4 : « Ce n'est qu'aux Apôtres que J. C. a commandé *d'enseigner*, qu'il a ordonné de *publier sur les toits ce qu'il leur avoit dit à l'oreille*. Ce n'est qu'à ses ministres qu'il a donné mission pour former son Église, pour l'éclairer et la perpétuer par la foi. Or la foi vient par l'enseignement ».

[788] Constant TONNELIER, *La mission culturelle et éducatrice de l'Église*, Tours, CLD, 1982, p. 13 à 14.

[789] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu*, *op. cit*., p. 150 : « Je crois, mais si je rougis de J. C. devant les hommes, J. C. rougira aussi de moi devant son Père. Je crois, mais si je vois J. C. outragé dans sa Religion, dans sa doctrine, dans sa personne, dans ses saints, avec l'indifférence d'un homme étranger à la foi, je n'aurai point de part à son royaume. Je crois, mais si je néglige de faire usage du pouvoir que j'ai reçu, de mes talens, de mon crédit, de mon autorité pour faire respecter ma foi, pour la propager, pour empêcher qu'elle ne s'éteigne dans le cœur de mes frères, je n'ai plus qu'une foi morte ».

catholique n'est alors plus une potentialité mais bien une obligation[790] qui relève quasiment de la loi divine.

L'Église doit répandre sa foi et ne peut le faire qu'avec la certitude de la véracité de sa doctrine. Ce principe emporte l'infaillibilité dogmatique[791]. Si le gouvernement ecclésiastique était faillible, tout son enseignement pourrait être remis en cause[792] et toute forme d'autorité religieuse serait sapée, la mission confiée par Jésus-Christ serait vaine[793]. Aussi, les personnes qui prônent une doctrine religieuse en dehors de l'Église romaine partagent nécessairement une foi faussée[794]. Afin d'expliciter son propos, l'abbé Pey met en avant la distinction entre vérité et erreur. Le cœur doctrinal dans l'Église correspond à l'ensemble des Écritures saintes, qui rapporte la parole de Dieu communiquée aux hommes. Toutefois, le chanoine reconnaît que la lisibilité de la Bible n'est pas chose aisée. Il faut avoir un certain nombre de connaissances pour en saisir toute la substance et certains passages sont peu clairs. Afin d'éviter de fausses interprétations, qui pourraient être faites de bonne foi par incompréhension, il faut « une autorité qui en fixe la signification[795] ». Or, cette autorité peut être confiée au pape ou aux conciles, qui viennent fixer normativement la signification d'un passage[796]. Il peut encore s'agir d'autorité non institutionnalisée, telle que les Pères de l'Église, dont le travail s'inscrit dans la Tradition. Afin de ne pas errer, il faut une autorité qui « assure la fidélité du texte et en donne

[790] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit*., tome III, p. 150 : « C'est un crime d'épargner l'erreur, quand il est ordonné d'enseigner la vérité ». On retrouve ici l'emploi du verbe « ordonner », renforçant l'idée d'un caractère obligatoire à l'enseignement.
[791] *Ibid*., p. 5 : « L'Église est infaillible dans ses décisions dogmatiques ».
[792] *Ibid*. : « Car si de tels guides, préposés de la part de Dieu pour éclairer l'Église, enseignoient l'erreur, dès-lors ils cesseroient d'en être les guides fidèles. Le peuple, qui n'auroit plus d'autorité vivante, pour distinguer ce qu'il faut croire, périroit nécessairement ».
[793] *Ibid*., p. 7 : « La faillibilité seule du corps épiscopal le rendroit incapable de remplir l'objet de sa destination ; car un corps qui peut errer, ne peut jamais avoir une autorité suffisante pour prévenir les incertitudes et les variations sur la doctrine, en fixant la croyance des peuples ».
[794] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit*., tome II, p. 285 à 286 : « De ce principe naissent les divisions, parce que chacun explique les Livres saints à sa manière ; et les disputes deviennent interminables, parce que n'y ayant point chez elles de tribunal infaillible sur l'interprétation des Écritures, il n'y en a point aussi, qui puisse fixer sur cette interprétation la Foi des Chrétiens. Ceux qui, par leur incapacité, ou par les distractions de leur état, ne peuvent s'instruire que par la voie de l'enseignement et de l'autorité, sentent encore mieux l'insuffisance de l'examen auquel on les invite et l'impossibilité de former un acte de Foi sur leur propre jugement, parce que l'acte de Foi qui doit être exempt de tout doute raisonnable, doit être fondé sur un jugement infaillible ».
[795] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit*., tome III, p. 17 à 18 : « L'Ecriture-Sainte est-elle toujours bien claire ? […] S. Pierre nous avertit qu'il y a dans les épîtres de S. Paul, *plusieurs endroits difficiles à comprendre* ; et que des hommes *ignorans et inconstans les tournent à leur propre perdition, comme le reste des Écritures*. Il faut donc une autorité qui en fixe la signification ».
[796] Il est même possible d'aller plus loin, en rappelant, avec l'abbé Pey, que toutes les « vérités de foi » ne sont pas exprimées dans la Bible. *Ibid*., p. 19 : « Il y a enfin plusieurs vérités de foi que nous n'apprenons point dans les livres saints. Telle est la virginité de la très-sainte Mère de Dieu après l'enfantement, et la validité du baptême conféré à des enfans, ou conféré par les hérétiques ».

l'interprétation[797] » et il ne peut s'agir que de l'Église[798]. Or, la nature de cette institution reste à définir : qui a reçu cette autorité infaillible ? Jean Pey considère que deux institutions peuvent détenir ce pouvoir : le pape et les conciles œcuméniques « car jamais l'Église ne prononce d'une maniéré plus solennelle, que lorsqu'elle se trouve ainsi assemblée[799] » .

79. Puissance normative de l'Église sur l'enseignement. Une fois prouvée l'infaillibilité sur le fond du dogme, il faut que ce ministère d'enseignement soit effectivement mis en œuvre ce qui ne peut se faire qu'avec l'aide de la loi. Jean Pey affirme : « L'Église a seule le droit de déterminer quelle est la nature de ses décrets, et s'ils ont tous les caractères requis pour exiger une soumission intérieure[800] ». La puissance spirituelle a un pouvoir législatif en tant que puissance souveraine, elle a le droit d'organiser sa hiérarchie normative interne comme elle l'entend. De la même manière, elle a la possibilité de déterminer l'interprétation, stricte ou large, à donner à ses textes[801]. L'insistance de l'abbé s'explique par le contexte du XVIII^e^ siècle. Qu'il s'agisse de la France ou des pays protestants comme l'Angleterre, l'apologiste craint que le magistrat ne cherche à s'emparer de la question des décrets – à entendre au sens large – de l'Église. Cette usurpation les priverait de leur substance en renversant l'ordre normatif ou en les considérant comme faillibles et donc nuls[802]. Cette crainte amène le chanoine à affirmer : « L'Église a le droit de publier ses décrets dogmatiques, indépendamment de la puissance temporelle[803] ». Cette indépendance découle du droit de faire la loi pour toute

[797] *Ibid*., p. 20.
[798] *Ibid*., p. 23 : « Mais, je le répète, il faut que cette autorité soit infaillible, qu'elle se manifeste à tous, qu'elle s'explique elle-même, qu'elle prononce avec une pleine autorité sur les contestations qui s'élèvent touchant la doctrine, et sur le sens du texte sacré. Or, quelle peut être cette autorité, sinon celle de l'Église, que S. Paul appelle *la colonne et le soutien de la, vérité*, à qui on ne peut désobéir sans encourir l'anathème prononcé par J. C. ; à qui on ne peut, selon S. Augustin, *refuser la première place, sans se rendre coupable d'impiété et d'arrogance* ; sans l'*autorité* de laquelle ce Père nous assure *qu'il ne croiroit pas même à l'Évangile* ; cette Église enfin à laquelle seule appartient le dépôt des Écritures, avec les promettes de l'assistance divine, jusqu'à la fin des siècles ? ».
[799] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit*., tome III, p. 41 : « L'Église est infaillible lorsqu'elle est assemblée dans un concile œcuménique. Cette vérité est encore une fuite des maximes précédentes ; car jamais l'Église ne prononce d'une maniéré plus solennelle, que lorsqu'elle se trouve ainsi assemblée. L'enseignement public de la foi manqueroit donc dans l'Église, l'assistance de J. C. manqueroit au corps des pasteurs, et le peuple n'auroit plus de moyen pour distinguer sûrement la doctrine chrétienne, si ces assemblées saintes pouvoient errer sur la doctrine ».
[800] *Ibid*., p. 98.
[801] *Ibid*. : « C'est à la puissance législative à déclarer si la loi est véritablement émanée d'elle ; c'est à elle à l'interpréter, et par conséquent à marquer le genre d'obéissance qu'on lui doit ».
[802] *Ibid*., p. 99 : « Qu'on transporte, au contraire, ce droit aux tribunaux séculiers, les voilà en possession d'infirmer les décrets les plus solennels de l'Église, en déclarant qu'ils ne sont pas véritablement émanés d'elle, ou qu'ils manquent des qualités requises pour former un jugement infaillible. Dans les États Protestans, les sujets seront autorisés à rejeter les décisions dogmatiques du concile de Trente, que le gouvernement a déclarées illégitimes. On sera obligé de croire en France ce qu'on sera obligé de rejeter en Angleterre. La foi variera suivant les lieux ; elle changera avec les Princes ; ou, pour mieux dire, elle disparaîtra absolument, puisqu'étant invariable de sa nature, c'est l'anéantir, que de lui faire perdre son immutabilité ».
[803] *Ibid*., p. 137.

puissance souveraine[804]. Jean Pey appuie sa théorie sur l'enseignement et considère que l'Église, pour accomplir au mieux sa mission, ne doit subir aucune entrave, en particulier de la part de la puissance temporelle[805].

B/ Le pouvoir disciplinaire

80. Législation et souveraineté. La seconde matière fondamentale confiée à l'Église est le « pouvoir disciplinaire », qu'il faut entendre au sens large du mot, comme la puissance pour le gouvernement épiscopal de régler la société[806]. Le domaine disciplinaire est un « pouvoir de législation, pour régler ce qui concerne le bien général[807] ». Aussi, le « pouvoir de législation » doit être entendu dans une acception large. D'abord, il s'agit de la possibilité pour le gouvernement de l'Église de faire des lois[808]. Comme pour toute puissance souveraine, la puissance normative est nécessaire[809]. L'Église est une société et possède un gouvernement, elle doit donc posséder cet attribut afin « d'exercer sa mission[810] ». Le chanoine ajoute que cette capacité, comme pour l'enseignement, découle d'une mission que Jésus-Christ a remis à l'Église[811]. Il donne l'exemple biblique des limites alimentaires et cérémoniales posées par les apôtres qui s'adressent à toutes les Églises « comme une loi dictée par le Saint-Esprit[812] » : « *visum est spiritui sancto et nobis*[813] ». L'Église, par le biais des apôtres, s'exprime à la fois au nom de Dieu sans aucune autre forme de médiation et règle la société spirituelle dans son intégralité. Pour l'abbé Pey, par l'histoire de l'Église et par son fondement le plus profond – la parole du Christ et sa transmission – il peut être démontrer que le gouvernement ecclésiastique

---

[804] *Ibid*. : « La puissance souveraine renferme nécessairement, avec le pouvoir de donner des décrets, le droit d'y soumettre les sujets, et par conséquent le droit de donner à ces décrets la publicité nécessaire pour les faire connoître ; car c'est ici ce que j'entends par le terme de *publication* ».

[805] *Ibid*. : « Donc l'Église, qui est souveraine, lorsqu'elle juge de la doctrine, est indépendante de la puissance temporelle, quant à la publication de ses propres jugemens ».

[806] *Ibid*., p. 154 : « Nous avons dit que Dieu, en instituant la souveraineté, l'avoit munie de tous les pouvoirs nécessaires au gouvernement de la société. C'est sur cette maxime incontestable, que nous avons fondé les droits du Prince dans l'ordre civil. La même maxime établit ceux de l'Église dans l'ordre spirituel ».

[807] *Ibid*., p. 155.

[808] *Ibid*., p. 156 à 157 : « L'Église a le pouvoir de faire des réglemens de discipline en matière spirituelle ».

[809] *Ibid*., p. 160 : « Ayant prouvé que le pouvoir législatif est un droit essenciel des deux Puissances, et que ces deux Puissances sont souveraines, chacune dans son ressort, il suit que l'une et l'autre doivent exercer le pouvoir législatif avec une pleine indépendance sur les matières qui leur compètent ».

[810] William OSSIPOT, *La transformation du discours politique dans l'Église*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. Pratiques des sciences de l'homme, 1979, p. 23.

[811] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome III, p. 157 : « Car les pasteurs ayant été institués pour gouverner le troupeau de J. C., et la discipline ecclésiastique étant de leur compétence, ils doivent avoir nécessairement le pouvoir législatif pour régler cette discipline, puisque les loix ne sont autre chose que les volontés permanentes des chefs qui gouvernent, pour régler l'ordre public ».

[812] *Ibid*.

[813] *Actes 15 : 28* : « Car il a paru bon au Saint-Esprit et à nous de ne vous imposer d'autre charge que ce qui est nécessaire ».

a toujours exercé cette puissance normative, reçue comme telle par les fidèles[814]. Cette tradition législative est d'autant plus renforcée que, dès ces premiers temps en tant qu'institution alors même qu'elle subissait les persécutions impériales, l'Église a commencé à en user sans que cela ne soit jamais remis en cause[815], du moins jusqu'au XVIII[e] siècle[816].

81. Le droit de coaction. Dans un deuxième temps, l'apologète inclut dans l'idée de pouvoir législatif le droit de coaction. Il le décrit comme un droit de contrainte tel qu'il est défini par le *Dictionnaire de Trévoux* : « Terme dogmatique. Contrainte ; force qui entraîne, qui contraint, qui force un agent naturel de faire quelque chose, ou qui l'empêche de faire[817] ». Ici se trouve l'esprit du texte de l'abbé Pey, qui distingue trois types de coactions :

> « Le premier est une coaction de crainte, qui s'exerce sur les hommes malgré eux, telle est celle qui les prive de leurs biens, de leur liberté et de la vie ; le second est une coaction de crainte purement servile, qui détermine la volonté par la considération des peines temporelles ; le troisième est une coaction de crainte religieuse, qui agit sur la volonté, par la considération des peines spirituelles. C'est de ce dernier genre de coaction que nous entendons parler ici[818] ».

Deux remarques méritent d'être faites sur ce dernier point. Le pouvoir de coaction est un corolaire logique, voire une nécessité, de l'exercice de la puissance législative. Pour amener la justice, il faut un « usage légitime de la force[819] ». Une norme, pour avoir force de loi, doit être contraignante et impérative, et son non-respect entraîne une sanction. Si le gouvernement spirituel en était privée, il ne pourrait pas véritablement exercer sa puissance normative[820]. Avec cohérence, l'auteur exclut les deux premières formes de coaction car, comme elles attaquent

---

[814] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome III, p. 157 : « Ces réglemens sont reçus par les fidèles comme des loix sacrées, et plusieurs sont encore en usage dans l'Église, telle que la loi qui exclut les bigames des ordres sacrés ».

[815] *Ibid*., p. 158 : « Les Évêques, successeurs des Apôtres, ont exercé le même pouvoir sans interruption jusqu'à nous. Les canons des Apôtres et les institutions apostoliques remontent aux premiers siècles. Quelle multitude d'anciens réglemens faits par les Papes, par les autres Évêques, et par les conciles, avant la conversion des Empereurs ! ».

[816] Ce pouvoir a déjà été discuté, comme Jean Pey le reconnaît lui-même au travers de l'exemple des Vaudois ou des protestants. En revanche, de manière officielle, jamais la qualité de législateur n'a été discutée au sein de l'Église romaine.

[817] Voir entrée « coaction » in *Supplément au Dictionnaire universel françois et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux*, Paris, La compagnie des Libraires associés, 1752, p. 650.

[818] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome III, p. 174.

[819] Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné : La hiérarchie apostolique, Volume 1 : La hiérarchie apostolique*, Fribourg, Saint-Augustin, 1998, p. 570.

[820] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome III, p. 175 : « Nous avons montré qu'un gouvernement parfait, devoit avoir tous les pouvoirs nécessaires pour faire régner l'ordre dans la société, et par conséquent les pouvoirs de punir ceux qui en troubloient l'harmonie. Les premiers pasteurs doivent donc avoir le droit de décerner des peines spirituelles, comme le souverain a le droit d'infliger des peines temporelles ».

directement l'individu dans sa dimension séculière, ces sanctions ne peuvent qu'appartenir au gouvernement temporel[821].

82. Le pouvoir de « jurisdiction extérieure[822] ». Dans un troisième temps, la puissance ecclésiastique possède un pouvoir de juridiction extérieure, qu'il faut entendre telle que définie par l'abbé Pey : « L'Église a une jurisdiction extérieure, c'est-à-dire, une jurisdiction qui se manifeste par des actes publics, pour la distinguer de la jurisdiction sacramentelle, qui ne s'exerce que dans le tribunal de la pénitence[823] ». Jean Pey exprime une double idée. L'Église possède un pouvoir juridictionnel afin d'appliquer une justice, une matérialisation du droit de coaction, mais cette juridiction doit avoir un caractère public. Comme pour la souveraineté temporelle, les peines doivent être connues de tous afin de permettre une publicité de la justice. La publicité du droit est une manifestation visible de la justice et donc de la volonté du souverain, qui justifie l'exécution publique de la sanction des tribunaux[824]. Jean Pey y perçoit une reconnaissance logique, qui accompagne le droit de légiférer et donc d'appliquer la législation : « On ne peut avoir reçu une puissance d'autorité, sans avoir reçu les moyens de l'exercer ; c'est-là un principe de droit naturel que les loix civiles et canoniques ont également consacré[825] ». Pour apporter les justifications d'une mission qu'a remis Jésus-Christ à l'Église, le chanoine s'appuie sur les textes bibliques : « *amen dico vobis quaecumque alligaveritis super terram erunt ligata et in caelo et quaecumque solveritis super terram erunt soluta et in caelo*[826] ». Ce verset est mis en relation avec la formule de l'apôtre Jean : « *quorum remiseritis peccata remittuntur eis quorum retinueritis detenta sunt*[827] ». L'abbé Pey associe la double idée d'une nécessité d'un tribunal dont les décisions lieront dans le Ciel – preuve de la volonté de Dieu manifestée dans la justice ecclésiastique – et d'une justice que doit rendre l'Église, qu'elle condamne, avec l'usage du verbe *detento*, ou qu'elle pardonne, avec l'emploi du verbe *remitto*. L'argument théologique et historique, avec l'idée d'une tradition jamais interrompue[828], fonde la rhétorique de Jean Pey, déjà soutenue par les bases de la souveraineté précédemment établies.

---

[821] *Ibid*., p. 174 : « Les deux premières espèces ne peuvent convenir qu'a la puissance temporelle ».
[822] *Ibid*., p. 197.
[823] *Ibid*.
[824] Pascal BASTIEN, *L'exécution publique à Paris au XVIII^e siècle : une histoire des rituels judiciaires*, Seyssel, Champ Vallon, coll. « Époques », 2006.
[825] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome III, p. 198.
[826] *Matthieu 18 : 18* : « Je vous le dis en vérité, tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel ».
[827] *Jean 20 : 23* : « Ceux à qui vous pardonnerez les péchés, ils leur seront pardonnés ; et ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus ».
[828] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome III, p. 199 : « Cette jurisdiction est constatée par la pratique de tous les siècles de l'Église. Les Apôtres et leurs successeurs l'ont exercée contre les Chrétiens

83. Le pouvoir de donner « la mission canonique[829] ». L'ultime pouvoir que reconnaît Jean Pey à l'Église est la « mission canonique », qu'il définit de la manière suivante :

> « Cette thèse est encore une suite des maximes précédentes ; car nous avons fait voir qu'il étoit de l'essence de la souveraineté, de pouvoir communiquer sa puissance, afin de multiplier les secours, par le ministère des officiers qui partagent les soins et l'autorité du commandement. Cette maxime généralement reconnue de tous les politiques, est un des principes fondamentaux de tous les gouvernemens[830] ».

La puissance de donner la « mission canonique » n'est donc que le pendant spirituel de la possibilité, pour une puissance souveraine, de se doter d'agents qui représentent l'autorité royale. Jean Pey s'inscrit ici dans le paradigme classique de l'absolutisme. L'Église est une puissance souveraine au même titre que les princes temporels, elle a la capacité de nommer ses ministres[831] et il s'agit d'une mission souhaitée par Jésus-Christ[832] lorsqu'Il leur demande : « Allez, faites de toutes les nations des disciples, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et enseignez-leur à observer tout ce que je vous ai prescrit. Et voici, je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la fin du monde[833] ».

II – De l'Église et de ses pasteurs

Jean Pey donne, en dernière capacité de l'Église, la nomination de ses agents. Or, afin qu'elle puisse pleinement l'exercer, elle doit déterminer comment répartir le rôle (A) et les pouvoirs des membres du clergé (B).

A/ Les obligations particulières des pasteurs

84. La mission des pasteurs et les compétences de la puissance spirituelle. Les « pasteurs[834] » sont des agents de l'Église. Ces derniers ne doivent agir que dans l'intérêt du gouvernement spirituel et en respecter les fins. C'est en substance ce que présente Jean Pey :

---

scandaleux, soit dans les assemblées du Presbytère, soit dans les conciles. On y produisoit les accusations, les défenses, les titres ; on y prononçoit, après avoir pris les instructions nécessaires, on y punissoit, ou on y absolvoit les accusés ».

[829] *Ibid*., p. 221.

[830] *Ibid*.

[831] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome III, p. 221 à 222 : « La même maxime doit avoir lieu dans l'ordre spirituel , quant à l'institution de ses ministres ; puisque l'Église étant souveraine et indépendante en cette partie, doit y exercer la même puissance avec une égale autorité ».

[832] *Ibid*., p. 222 : « Il leur a promis la perpétuité de l'apostolat, *jusqu'à la consommation des siècles*. Or, l'apostolat ne peut se perpétuer que par la mission que J. C. avoit donnée à ses Apôtres ; et personne ne pouvoit la transmettre que les Apôtres eux-mêmes qui l'avoient reçue ».

[833] *Matthieu 28 : 19 – 20*. Cité par le chanoine in Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome III, p. 222.

[834] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome II, p. 488.

> « Comme l'ordre de la société civile est essenciellement lié avec l'autorité des Princes qui la gouvernent, de même la puissance de l'épiscopat tient essenciellement à l'intérêt de l'Église, dont elle a l'administration. Soit que le pasteur instruise ou qu'il décide ; soit qu'il règle la discipline, ou qu'il dispense les grâces, soit qu'il lie ou qu'il délie, tout en pour l'édification du corps mystique de J. C.[835] ».

La délégation de pouvoir permet au pasteur d'exercer les missions ecclésiastiques, ce qui emporte qu'il soit lié au dessein de l'Église. Il se doit d'exercer sa « fonction pastorale[836] ». À travers sa mission spirituelle, il ne saurait être mis sous la dépendance d'une puissance extérieure et temporelle, qui serait illégitime à réguler ses droits, ce qui reviendrait à exercer une emprise sur un domaine qui n'est pas en sa possession[837]. L'abbé précise que, pour le cas de la France, le roi détient un pouvoir de protection envers l'Église. Même si l'institution ecclésiastique lui concède des droits, jamais la puissance spirituelle n'appartiendra au temporel et jamais le souverain séculier ne sera légitime à exercer dans le domaine du spirituel[838]. Jean Pey appuie son argumentation en reprenant les affirmations du clergé au sein de leur assemblée de 1765[839]. Lors de l'assemblée, la soumission de l'épiscopat aux tribunaux séculiers est perçue comme une « trahison » du fait de l'abandon par les pasteurs de leur ministère[840]. Jean Pey reprend cette idée et écrit que les « pasteurs » doivent se conformer à la parole de l'Église, et ne jamais abandonner leur mission. S'ils le faisaient, ils trahiraient « les intérêts de l'Église, en se mettant dans l'impossibilité de remplir les devoirs de leur mission, et sans abandonner le salut du troupeau, qui ne peut trouver sa sûreté que sous la main du pasteur, à qui les brebis ont été confiées[841] ».

---

[835] *Ibid*.
[836] Thierry BLOT, *Le curé, pasteur des origines à la fin du XXe siècle ; étude historique et juridique*, Paris, Pierre Téqui, 2000, p. 566.
[837] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome II, p. 488. : « Lorsqu'il voudra instruire les fidèles, faire des réglemens pour leurs besoins spirituels, maintenir la discipline, réformer les abus, réprimer l'hérésie, pourvoir à la majesté du culte divin et à l'honneur du sacerdoce ; lorsqu'il voudra s'associer des coopérateurs, expulser du sanctuaire ceux qui y portent le scandale du mauvais exemple ou de la révolte, il ne pourra le faire que dépendamment d'une autre puissance, qui aura la liberté de l'arrêter, de le forcer au silence ou à l'inaction, qui se prétendra même en droit de le diriger dans l'administration du gouvernement spirituel. Puissance qui, n'ayant reçu ni la sagesse ni l'autorité pour gouverner l'Église, ni les promesses de l'assistance divine pour perpétuer avec elle la pureté de la foi, la sainteté des mœurs et le ministère du sacerdoce, ne sauroit avoir le pouvoir nécessaire pour fixer la croyance des fidèles, pour les conduire dans la voie du salut ».
[838] *Ibid*., p. 489 : « Je l'ai déjà dit, et on ne sauroit trop le répéter, que dans des tems difficiles le Clergé fasse, s'il le faut, à l'État, le sacrifice des biens dont il jouit, des honneurs et des prérogatives qu'il tient de la piété de nos Rois ; il ne perdra rien de sa véritable dignité, qui est celle du Sacerdoce. Son ministère sera toujours puissant, avec la force que J. C. lui a donnée, pour gouverner son troupeau ».
[839] *Procès-verbal de l'Assemblée générale du clergé de France tenue en 1765 continuée en 1766*, Paris, chez Guillaume Desprez, 1773, p. 73 à 74.
[840] *Procès-verbal de l'Assemblée générale du clergé de France tenue en 1765 continuée en 1766*, *op. cit*., p. 73
[841] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome II, p. 489.

Jean Pey reconnaît ainsi deux missions principales à l'Église : l'enseignement et la discipline. Au fondement même de la puissance épiscopale, la mission que doivent remplir les pasteurs dans ces deux domaines mérite d'être mise en lumière. Pour l'enseignement, il réside dans la transmission de la parole des apôtres qui a permis à l'Église d'accomplir cette mission et de la continuer. L'ouvrage ne peut se « perpétuer que par le ministère de cette parole sainte, où il a pris sa source[842] ». La mission d'enseignement est primordiale, elle doit pouvoir être donnée à tous et le rôle du pasteur est de répandre cette parole. Les fidèles sont nombreux, il faut donc de nombreux ministres pour pouvoir partager au mieux la foi du Christ. Cette motivation est au cœur du rôle des clercs : « La prédication a pour fin la sanctification des âmes : elle doit être, par cette raison, à portée de tous. Elle a pour objet la foi et la morale[843] ». Le sermon du prêtre doit servir à transmettre au fidèle la parole de Dieu et doit lui amener la « morale et la foi » qui sont nécessaires au salut de l'âme. La mission est alors précieuse ; c'est par l'enseignement que le pasteur sauve les fidèles en les protégeant de l'hérésie :

> « La foi est le fondement du salut. L'Évêque doit s'appliquer avec soin à en conserver le dépôt. L'hérésie gagne comme la gangrène ; elle s'insinue en flattant la curiosité et l'orgueil ; elle séduit par un air de régularité et un ton de réforme ; elle éblouit par l'éclat d'une fausse science ; elle inspire l'esprit d'indépendance ; et, dans sa marche, elle joint toujours l'esprit d'indépendance, le mépris et la haine contre les Pontifes. Lors-même qu'elle semble être bannie d'un État, son esprit reste encore ; il dessèche le cœur, il empêche le fruit du saint ministère, il devient le germe de nouvelles révoltes, et Dieu en demandera compte aux pasteurs, s'ils ont négligé de veiller sur leur troupeau[844] ».

À côté de l'association de la foi au salut de l'âme, l'abbé met en avant que la salvation des ouailles sauve l'État d'une corruption spirituelle plus grave. Par l'enseignement religieux, le « pasteur » évite que ne se répande l'hérésie, qui coûterait aux sujets du roi la perte de leur âme, et qui amènerait une déstabilisation de l'ordre civil par des conflits religieux. Dans sa mission, le « pasteur » se fait protecteur des deux puissances. Enfin, comme l'auteur le remarque pour la compétence d'enseignement dans l'Église, il s'agit d'une mission obligatoire, à laquelle les ministres ne peuvent déroger. L'abbé insiste dans son ouvrage : « C'est un crime d'épargner l'erreur, quand il est ordonné d'enseigner la vérité ; et il n'est plus tems de vouloir remédier au mal, lorsqu'il est devenu incurable[845] ». Sur l'apport moral de l'enseignement, la mission d'enseigner a un volet quotidien, « pratique[846] ». L'apprentissage de la morale agit sur le

[842] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome III, p. 149.
[843] *Ibid.*, p. 150.
[844] *Ibid*.
[845] *Ibid*.
[846] *Ibid*., p. 151.

comportement des sujets et le chanoine l'envisage comme un outil au service des deux puissances, puisqu'il permet de garantir l'harmonie et l'ordre au sein des deux sociétés[847].

85. Les pasteurs et la discipline. La discipline apparaît comme la seconde mission la plus importante de l'Église puisqu'elle a été élaborée pour faire respecter la parole et les commandements de Dieu. Le clergé doit avoir un rapport tout particulier à elle. Jean Pey développe ce point et écrit :

> « C'est donc un devoir essenciel [des pasteurs] d'en étudier l'esprit et de s'en pénétrer, puisqu'elle doit éclairer leur gouvernement, et qu'ils sont les exécuteurs et les interprètes des règles canoniques. C'est donc un devoir de leur part d'en instruire ceux qui se destinent au saint ministère, d'en recommander l'étude et de la favoriser[848] ».

L'abbé présente la discipline comme un impératif pour l'homme d'Église et il la subdivise en deux. D'abord, les clercs doivent particulièrement étudier l'« esprit » de la loi afin de s'en « pénétrer ». La science du droit canon a la particularité de s'appuyer sur un fondement théologique, pas seulement juridique, de sorte que l'étude de ce corps de règles demande un investissement intellectuel supplémentaire pour en comprendre le sens profond et le lien avec la science théologique[849]. La valeur d'un ministre du culte, en tant que juge, ne dépend pas que de sa connaissance du droit, mais de son appréhension de l'ordre spirituel d'une manière plus générale. Dans un second temps, le ministre du culte doit lier la mission de discipline à l'enseignement, par l'instruction des candidats au « saint ministère[850] » ou la direction de leur instruction. Le rôle du clerc ne se limite pas à être un juriste de l'Église, mais à favoriser la bonne transmission de cette science. Le chanoine ajoute une explication qui contient une critique de l'appel comme d'abus et de la volonté des parlements de récupérer une partie des matières spirituelles. Pour lui, « jurisconsulte et théologien ne le dirigent pas toujours par les mêmes principes[851] ». Le « jurisconsulte » s'en remet au droit et à la jurisprudence des tribunaux[852], là où le théologien doit se référer à la volonté de Dieu et ne pas se laisser aller à

---

[847] *Ibid*. : « Elles ont besoin d'être expliquées plus en détail, et doivent être inculquées avec d'autant plus de force, qu'elles ont toujours à lutter contre les passions. Qu'on insiste donc principalement sur ce qui concerne les devoirs les plus essenciels de la Religion ; sur l'obéissance et le respect dus au Prince et à l'Église ; sur la charité qui doit unir tous les membres du même corps ; sur la nécessité de sanctifier ses actions, par la pureté des motifs, et sur les moyens propres à se garantir des pièges qu'on tend à la vertu ».

[848] *Ibid*., p. 270.

[849] C'est d'ailleurs la précision qu'apporte l'abbé in *Ibid*., p. 270 à 271 : « Ne sent-on pas combien il est indispensable que le jurisconsulte soit théologien en matière de discipline, pour ne pas risquer de s'égarer ? ».

[850] *Ibid*., p. 270.

[851] *Ibid*., p. 271.

[852] *Ibid*. : « Celui-là est obligé de se conformer aux maximes reçues dans les tribunaux, parce qu'il s'agit de donner des conseils relatifs à l'intérêt des parties ».

la « chicane », l'objectif n'étant pas de rétablir une justice entre deux parties civiles, mais bien de rétablir la justice d'un non-respect de la volonté divine[853]. Cette mission – le bien de la religion et le salut de l'âme des fidèles – fait toute la particularité de la matière disciplinaire de l'ordre spirituel. Pour l'abbé, il faut tendre vers une justice proportionnée, afin de remettre le condamné dans le droit chemin[854]. Il met ainsi en avant le « caractère médicinal[855] » de la sanction pénale.

B/ Les obligations des pasteurs dans le respect des deux puissances

86. La puissance spirituelle et le monde terrestre. La puissance ecclésiastique doit régler les thématiques purement spirituelles, donc s'adresser aux âmes. Elle n'a une emprise sur l'ordre séculier que très limitée. Jean Pey exprime cette idée :

> « L'autorité suffit aux Princes de la terre pour gouverner la société civile, mais elle ne suffit point aux pasteurs pour gouverner l'Église. Le Prince n'a besoin que de la force pour se faire obéir. Le pasteur destitué de la force extérieure, ne peut commander qu'à la conscience, et il commanderoit inutilement, s'il ne commandoit à la volonté, et s'il ne faisoit aimer et respecter le ministère qu'il exerce. En vain voudroit-il substituer l'éclat de sa dignité, le faste des richesses, la hauteur de la domination, la protection même du souverain, à l'amour et à la confiance qu'inspirent les vertus pastorales ; il perdroit l'autorité des Pontifes, en voulant exercer la domination des Rois[856] ».

La problématique du respect de la discipline et de l'autorité répond à des enjeux différents pour l'Église. Si elle tentait de s'imposer par la force physique, elle exercerait « la domination des Rois », elle se doterait d'une autorité illégitime qui anéantirait ainsi toute raison pour les fidèles d'obéir à leur souverain. Le chanoine fait un appel à l'humilité : la puissance spirituelle, même si elle revêt une grandeur divine, ne doit pas outrepasser ses droits en agissant par pur orgueil. De la même manière, les pasteurs doivent garder cette humilité par rapport à leurs inférieurs

---

[853] *Ibid.* : « Le théologien remonte plus haut, et raisonne d'après les principes immuables de la loi naturelle et divine. L'étude approfondie de ces principes, jointe à la connoissance du droit canonique, lui donne des lumières plus sûres et plus étendues sur le gouvernement de l'Église. Soutenu alors par l'ascendant que donne l'évidence des maximes, l'exactitude de la dialectique, l'habitude où il est de discuter et d'analyser les matières les plus abstraites, il lui est plus facile d'éviter les sophismes, de réfuter les frivoles raisonnemens qui répandent des nuages sur la vérité, et de triompher des subtilités de la chicane et du brillant étalage d'éloquence, que l'erreur appelle souvent à son secours ».

[854] *Ibid*., p. 272 : « Les peines canoniques ont pour but le bien de la Religion, et le salut des peuples. La Religion elle-même ordonne aux pasteurs de remettre le glaive spirituel dans le fourreau, lorsque la punition ne serviroit qu'à aigrir le mal ».

[855] Dominique LE TOURNEAU, *Le droit canonique*, Paris, Presses universitaires de France, 2002, p. 99 : « D'autre part, les sanctions ont avant tout un caractère médicinal et visent la personne du transgresseur et le salut de son âme plus que le dommage causé à la communauté par la violation de la loi ».

[856] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, tome II, p. 114.

hiérarchiques[857] ; « l'indifférence et le mépris qui humilient, ne rendent point humbles[858] ». La puissance spirituelle se doit donc d'être moralement droite, afin d'inspirer la confiance et l'amour des peuples.

87. L'erreur face à la foi. Toutefois, le schéma de Jean Pey, s'il est cohérent dans une société avec une foi dominante et incontestée, peut se voir opposer une limite : l'erreur. L'Église doit être moralement exemplaire et ne jamais forcer l'adhésion ; alors que faire de ceux qui l'attaquent ? Dans le cas d'une remise en cause de son enseignement[859] et de son autorité[860], une contre-offensive par l'autorité séculière serait-elle alors envisageable ? La réponse qu'oppose le chanoine est simple : qu'importe la gravité du danger, la puissance ecclésiastique ne peut pas se décharger sur les princes car « quelqu'utile que leur protection soit à l'Église, ils ne font pas assez puissans pour commander au cœur de l'homme[861] ». L'abbé suit le paradigme qu'il expose depuis le début : la religion parle à l'âme des gens et la conversion par la force est vaine. Cette approche constitue, pour lui, une des marques de la singularité de l'Église et des preuves de sa volonté d'accomplir la volonté de Dieu, par une domination sur l'âme et non sur le corps[862]. La lutte contre le danger de l'incrédulité ne doit passer que par cette recherche de convertir les âmes. L'entreprise doit être menée par les évêques qui, par leur intégrité et leur exemple, pourront susciter l'amour de la religion aux sujets[863]. Là encore

[857] *Ibid*., p. 115 : « D'un autre côté, les Évêques, en voulant abaisser les ministres inférieurs, en voulant les opprimer sous le joug de l'autorité, sans considérer leurs besoins, leurs répugnances, et même leurs foiblesses, seroient regarder leur empire comme une domination odieuse ; et leur zèle n'étant plus secondé, deviendroit impuissant ».
[858] *Ibid*.
[859] *Ibid*., p. 116 : « Ce sont de faux sages […] qui s'indignent contre le frein que la Foi oppose à leurs passions ; qui se vengent sur ses augustes mystères, de la honte qu'elle imprime à leurs dérèglements ; qui s'efforcent, pour justifier la perversité de leurs cœurs, de dégrader l'humanité et de s'avilir eux-mêmes jusqu'à la condition des brutes ».
[860] *Ibid*., p. 116 à 117 : « Mille voix s'élèvent de tous côtés contre l'épiscopat : mille efforts, mille artifices pour lui enlever son autorité, pour l'avilir, pour le rendre odieux, et pour anéantir ainsi s'il étoit possible, la plus sainte de toutes les Religions, avec la puissance qui lui sert d'appui ».
[861] *Ibid*., p. 117.
[862] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit*., tome II, p. 4 à 5 : « Jusqu'à Jésus-Christ, les hommes n'avoient assujettis les peuples, que par la force ; n'avoient employé la force, que pour établir leur domination. Mais assujettir les peuples par le cœur, leur faire aimer un joug qui les contraint, et ne gêner leur liberté, que pour faire dominer sur eux la vérité et la justice, ce ne pouvoit être que l'ouvrage de Dieu ».
[863] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit*., tome II, p. 117 à 118 : « L'Église dans sa naissance *n'avoit qu'un seul cœur et qu'une seule âme* : et elle triompha de l'univers entier. Que ses ministres conservent le même esprit ; que les prêtres respectent les premiers pasteurs comme leurs pères ; que les premiers pasteurs honorent les prêtres comme leurs frères, et les ministres de l'autel comme ministres ; qu'ils apprennent aux fidèles à respecter le sacerdoce par leur exemple ; que les uns et les autres se concilient l'amour et la vénération des peuples par les soins et les vertus de l'apostolat ; qu'ils se tiennent étroitement unis à la chaire de S. Pierre, qui est le centre de l'unité ; qu'ils n'aient plus qu'un intérêt commun, la gloire de J. C. ; et ils opéreront les mêmes prodiges, parce que le ministère saint n'a rien perdu de sa vertu : sa force est celle de Dieu même qui ne change point. C'est dans le cœur qu'on doit le faire régner ; et le cœur qui résiste à la contrainte, le rend de lui-même à la charité du pasteur. J. C. en descendant sur la terre pour sanctifier le monde, a laissé, pour ainsi-dire, sa gloire dans

s'entrevoit la mission remise à l'Église par Jésus-Christ, l'enseignement par l'amour plutôt que par la force et la résiliation[864]. La position de l'abbé est caractéristique de l'apologétique catholique. Si l'on prend l'exemple de l'abbé Baudrand et de son ouvrage *Réflexions sur le Tolérantisme en matière de religion*[865], après avoir porté une attaque rude à la tolérance des cultes hors du catholicisme, il ajoute pourtant :

> « [La Religion] est intolérante, mais son intolérance n'est point sanguinaire, elle ne consiste qu'à déclarer que hors de son sein il n'y a point de salut ; à retrancher du nombre de ses enfans les esprits rebelles et obstinés : et c'est la plus fausse des imputations et la plus injuste des calomnies d'attribuer à l'église les traits de cruauté et de violence qui peuvent avoir été exercés en différents temps par des particuliers animés d'un faux zèle ; l'église, loin de les autoriser, est la première à les désapprouver et à les condamner ; elle sait que l'esprit de Jésus-Christ est un esprit de douceur et de charité, qui, jaloux de posséder les cœurs, rejette tout hommage forcé[866] ».

L'abbé Baudrand ne poursuit pas le même but que l'abbé Pey : là où le premier exhorte à un renforcement du catholicisme dans un pamphlet d'une dizaine de pages, le second, peu importe l'ouvrage, prend le temps d'élaborer une réflexion insérée dans un système plus global. Pour autant, ils se rejoignent sur le fond de la réflexion : la religion ne peut parler qu'à l'âme et ne peut forcer les conversions. Dans ce schéma, le rôle des ministres du culte apparaît clair : ils doivent œuvrer à la conversion des hommes par l'enseignement et leur exemplarité en tant qu'idéal de vertu[867].

88. Les obligations et leurs conséquences pour les pasteurs. Jean Pey conclut à propos du rôle des clercs par le rappel que la puissance spirituelle doit être « redoutable » au pontife qui l'exerce[868]. Le clerc doit enseigner et être un modèle et s'il n'accomplissait pas sa tâche, il

---

le ciel, pour se rendre semblable aux hommes, et pour expier les péchés commis contre lui-même. C'est l'amour qui dicte ses préceptes, qui anime son zèle, qui dirige sa puissance ».

[864] *Thimothée 5 : 1* : « Ne réprimande pas rudement le vieillard, mais exhorte-le comme un père ; exhorte les jeunes gens comme des frères ».

[865] Barthélemy BAUDRAND, *Réflexions sur le Tolérantisme en matière de religion*. Il est difficile de dater l'ouvrage, car celui est introuvable en tant que tel. D'une longueur de 13 pages, il s'agit sûrement d'un petit libelle, distribué ou tiré à peu d'exemplaire, et désormais perdu dans le temps. En revanche, il est consultable car il tient lieu d'annexe in Charles WALMESLEY, *Histoire abrégée de la naissance, des progrès, de la décadence, et de la dissolution prochaine de la réforme de Luther*, Malines, chez P.J. Hanicq, 1819. Toutefois, il faut préciser que si un tel ouvrage a peut-être été un jour publié, il n'est qu'un extrait tiré d'un ouvrage plus important ; voir Barthélemy BAUDRAND, *L'Ame affermie dans la foi, et prémunie contre la séduction de l'erreur ; ou Preuves abrégées de la Religion... Par l'Auteur de l'Ame élevée à Dieu*, Lyon, chez les Frères Périsse, 1789, p. 115 à 128.

[866] *Ibid*., p. 205 à 206.

[867] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, tome II, p. 118 à 119 : « Pontifes sacrés, je ne crains point de vous offenser en retraçant ici des devoirs dont vos peuples trouvent au milieu de vous de si beaux modèles. La vérité ne sauroit déplaire à ceux dont elle fait l'éloge, qu'en blessant leur modestie ».

[868] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, tome III, p. 278 : « Puissance bienfaisante, qui ne peut être redoutable que pour le Pontife qui l'exerce ? ».

y aurait deux conséquences. Les âmes des fidèles qu'il n'a pu sauver seraient à jamais perdues, ce qui serait un poids moral important, et son attitude pourrait lui être un jour reprochée devant le tribunal divin[869]. Parce qu'il est rendu « comptable du salut de ses brebis, en acceptant la mission que J. C. lui a confiée[870] », le « pasteur » doit redoubler d'efforts afin de satisfaire cet objectif pour lequel il s'est engagé. En vertu de sa charge d'enseignement, il lui incombe aussi de combattre l'erreur :

> « Mais la charité ne sauroit être oisive, et elle ne sauroit agir sans livrer des combats contre l'erreur et le vice qui veulent toujours dominer. Jamais l'enfer n'a vu prospérer l'empire de J. C., sans susciter des orages. Mais J. C. a promis la victoire à ses Apôtres ; et l'accomplissement des promesses qu'il leur a faites, garantis le triomphe de leurs successeurs, s'ils ont le courage de les imiter[871] ».

Conséquence de la mission d'enseignement, il s'agit ici d'une obligation pour les pasteurs. Si la conversion est l'entrée dans l'Église, protéger les fidèles de l'errance et ramener vers Dieu ceux qui errent est de l'ordre de la conservation du salut de l'âme. Le chanoine rejoint ici l'abbé Baudrand, qui considère que l'enseignement fait partie des obligations imposées par « la vérité catholique[872] ». Il rajoute que, si chacun doit combattre l'erreur lorsqu'elle attaque la foi, les pontifes doivent le faire « par leur enseignement[873] ». Pour Jean Pey, la tâche demande un effort, parfois difficile et dont les fruits ne porteront peut-être jamais. La difficulté de la tâche ne doit pas les effrayer : le Christ s'est sacrifié pour sauver les hommes, les pasteurs peuvent bien faire leur part[874]. Avec cet argument, l'abbé Pey rappelle l'importance, pour les pasteurs, de rester vigilant face à un ennemi proche : eux-mêmes[875]. Quand bien même ils revêtent la plus haute dignité, ils n'en restent pas moins des hommes comme les autres, sensibles aux penchants du cœur et aux passions, ce qui leur serait fatal car, en tant que guide, il ne peut se laisser sombrer dans l'errance[876]. Les « pasteurs » doivent, au travers de cette « charge

---

[869] *Ibid*., p. 278 à 279 : « Oui, je dis redoutable au Pontife, s'il sent tout le poids de son ministère : et plus redoutable encore, si content de jouir des honneurs de sa dignité, il négligeoit d'en remplir les devoirs. Plus les âmes qui lui sont confiées, ont coûté à J. C., plus le compte que J. C. lui en demandera, sera terrible ».
[870] *Ibid*., p. 279.
[871] *Ibid*., p. 280.
[872] Barthélemy BAUDRAND, *L'âme affermie dans la foi, et prémunie contre la séduction de l'erreur*, Lyon, Imprimerie d'Amable Leroy, 1804, p. 128.
[873] *Ibid*.
[874] Jean Pey tient ce discours in *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome III, p. 280 : « Eh ! comment n'auroient- ils pas la force d'arroser au moins de leurs sueurs, un champ que J. C. a arrosé de son sang ! Quand même leurs soins seroient infructueux, ne seroit-ce pas une grande miséricorde de la part du Père de famille, de les appeler à sa vigne, pour les récompenser ? ».
[875] *Ibid*. : « Mais l'ennemi le plus dangereux pour le Pontife, est au-dedans de lui ».
[876] *Ibid*., p. 280 à 281 : « L'esprit se laisse aisément séduire par le cœur ; et si on ne considère les objets que du côté qui flatte les inclinations ; si l'on ne le met pas en garde contre les illusions de l'amour propre, on se fera des règles de conduite prises, non dans la loi de Dieu, mais dans les considérations de l'intérêt personnel et du respect humain ; on aigrira les esprits par une austérité d'humeur qu'on appellera régularité ; on cédera à la crainte par

d'enseignement », doit prendre garde à « rester fidèle à la doctrine de l'Église, et donc ne pas présenter des opinions privées qui seraient contraires à ladite doctrine[877] ». L'abbé rappelle que l'Église n'est pas un moyen de promotion personnelle, mais une mission salvatrice dans laquelle le clergé s'engage au soin des âmes et ne doit jamais ni se détourner, ni oublier cette charge[878].

Paragraphe 2 : L'alliance nécessaire de la puissance temporelle et de la puissance spirituelle

Les deux puissances ne se meuvent que par la volonté originelle de Dieu. Cette origine divine se retrouve dans l'exercice de leurs pouvoirs : elles doivent servir la volonté de Dieu (I). Plusieurs fois, Jean Pey évoque le rapprochement nécessaire dans leurs intérêts entre les princes et le souverain pontife. Il s'agit d'une conséquence liée à la nature même de leur autorité. Aussi, afin de pouvoir remplir au mieux leurs missions, les deux puissances ont-elles tout intérêt à s'allier dans une logique de protection réciproque (II).

I – L'alliance naturelle : deux institutions voulues par Dieu

Ces deux institutions trouvent leurs origines dans une même source : Dieu (A). Il a souhaité, dans le paradigme peyien, l'existence de ces deux puissances ainsi que leur mutuelle survie, et c'est cette communauté d'intérêts qui amène ces deux gouvernements à une alliance naturelle (B).

A/ Deux puissances ne pouvant exister l'une sans l'autre

89. L'origine commune des deux puissances et le modèle peyien. C'est un adage que Jean Pey pose comme le fondement de son système que toute souveraineté tient sa puissance de Dieu[879]. À l'appui de cette thèse, l'auteur développe que cette origine commune a pour conséquence que saper le fondement d'une des deux puissances afin d'en attaquer la légitimité revient à combattre l'autre puissance[880]. Selon le chanoine, le mal réside dans l'« esprit

pusillanimité, et on appellera amour de la paix, ce qui n'est qu'amour de repos ; l'ambition voudra accorder le désir de la fortune avec les droits de la Religion ; et, en trahissant son ministère, on s'applaudira d'une prétendue prudence, qui est ennemie de Dieu ».

[877] Thierry BLOT, *Le curé, pasteur des origines à la fin du XXe siècle ; étude historique et juridique*, *op. cit.*, p. 534.

[878] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome III, p. 281 à 282 : « Que le Pontife n'entre donc point dans le sanctuaire pour y jouir des honneurs et des distinctions du sacerdoce, mais pour s'y consacrer au salut de son troupeau, et avec la disposition d'y mêler, s'il le faut, son propre sang, au sang de la victime sainte qu'il offre pour son peuple ».

[879] *Ibid*., p. 285 : « L'autorité des deux Puissances est fondée sur l'ordre de Dieu, qui leur a donné le pouvoir du commandement ».

[880] *Ibid*. : « Mais, si on ne respecte pas sa volonté dans l'institution de l'une des deux Puissances, on ne la respecter pas davantage dans les droits qu'il a donné à l'autre ».

d'indépendance[881] ». Cette erreur ne peut qu'entrer en opposition avec les puissances quelle que soit leur nature : « cette autorité est fondée sur les devoirs de la subordination, mais l'esprit d'indépendance, qui est ennemi de la subordination, l'est également de toute puissance[882] ». Jean Pey cherche ici à justifier une « union étroite[883] » entre les deux puissances, qu'il présente comme si elle était une union naturelle qui ne pouvait qu'exister[884]. Toute opposition à l'une revient à être une opposition à l'autre et ainsi tout ennemi de l'une devient présomptivement un ennemi de l'autre. Aussi, par le refus d'une entraide mutuelle et le laxisme envers les rébellions qui se multiplient dans le domaine de l'autre, les gouvernements civils et religieux concourent à leur propre perte[885].

90. Des systèmes destructeurs et de la souveraineté. Cette union doit donc toujours être gardée comme objectif salutaire et les souverains doivent rejeter les structures intellectuelles qui la mettent en danger[886]. Il faut se méfier des « faux sages » et se rappeler que « l'Église a été, et sera toujours le plus ferme appui du trône[887] ». Le premier exemple que prend l'abbé Pey est le qualificatif « intérieur ou extérieur » de la matière, censé déterminer son à l'un ou l'autre gouvernement. L'abbé Pey démontre qu'un tel système aboutirait à avilir la puissance spirituelle, car « tout le gouvernement ecclésiastique est extérieur ; l'enseignement, l'administration des choses saintes, la discipline, toutes les fonctions de l'épiscopat, tout ressortira au magistrat[888] ». Dans le même temps, il permettrait un abus du souverain pontife sur le domaine séculier, puisque « de même l'Évêque pourra régler la conscience du magistrat sur les fonctions de l'administration publique, la conscience du souverain sur le gouvernement civil, la conscience des sujets sur l'obéissance qu'ils doivent au souverain[889] ». Pour l'abbé, les

[881] C'est une notion récurrente chez l'auteur, qu'il oppose au respect de l'ordre. Employée uniquement de manière péjorative, cette expression marque une volonté illégitime de se séparer des entraves qui posent les puissances légitimes, car, pour l'abbé, seul Dieu est véritablement indépendant. Pour l'emploi de l'expression dans le contexte du développement, *Ibid*., p. 286.
[882] *Ibid*.
[883] Bénédicte BERNARD, *Laïcité française et sécularité chrétienne*, Paris, L'Harmattan, 2016, p. 23.
[884] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit*., tome III, p. 284 : « Il s'agit à présent de les rapprocher, non pour les confondre, mais pour les réunir par la considération de leurs intérêts communs et des devoirs réciproques qui doivent cimenter leur union ; afin qu'empruntant une nouvelle force de leur assistance respective, elles deviennent plus puissantes, pour faire régner l'ordre et la justice dans l'Église et dans l'État ».
[885] *Ibid*., p. 286 : « Mais les mêmes prétextes qu'on fait valoir pour anéantir les droits du souverain, sont également destructifs des deux Puissances, qui participent aux mêmes droits ».
[886] *Ibid*. : « Quoique j'en aie déjà fait sentir les funestes conséquences, dans le cours de cet ouvrage, je crois devoir les réunir ici, comme dans un tableau, afin de montrer d'une manière plus frappante, que le zèle apparent dont on se couvre, pour étendre les droits du souverain sur le gouvernement ecclésiastique, doit être toujours suspect au souverain-même ».
[887] Nicolas-Sylvestre BERGIER, *Le Déisme réfuté par lui-même, op. cit*., Paris, 4e édition, chez Humblot, 1770, tome I, p. 78.
[888] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit*., tome III, p. 287.
[889] *Ibid*.

promoteurs de ce modèle de compétence « intérieur et extérieur » ont cherché à renforcer la puissance temporelle au détriment de la puissance spirituelle. Ces « adversaires » sont identifiés par l'auteur. Il condamne d'abord la politique des monarques anglais qu'il considère comme un exemple d'utilisation de ce système afin de justifier leur politique d'ingérence sur le domaine spirituel[890]. Lorsque Jean Pey parle des auteurs qui diffusent ce système, il en évoque deux principaux à titre d'exemple. Il rappelle que le philosophe Christian Wolff utilise le principe d'« objet intérieur et extérieur » et que c'est pour lui un moyen de légitimer la politique anglaise. L'apologiste évoque par la suite que même en France ces « mêmes erreurs » se renouvellent et donne l'exemple de Pierre-François Le Courayer et de ses écrits[891]. Sa *Dissertation* est effectivement condamnée en 1727, son auteur ayant voulu « jouer le rôle de médiateur entre les catholiques et les protestants[892] ». Le rejet de l'abbé Pey de cette structure conceptuelle s'explique ainsi par la volonté de protéger la souveraineté et les deux puissances[893].

Jean Pey énumère une série d'autres refus d'ingérence : l'abus qui ne saurait suffire à transférer un objet de la compétence d'une puissance dans le domaine de l'autre[894], la nécessité d'un seul chef, et donc d'un absolutisme réunissant l'ordre civil et religieux[895] ou encore le magistrat ne pouvant être condamné par l'Église[896]. Tous ces exemples ont deux dénominateurs communs. Il s'agit de thématiques déjà traitées par l'auteur, ce qui lui permet de rappeler au lecteur ces maximes et de démontrer comment tout son système tend au maintien de la souveraineté de chacune des puissances. Les énumérations du chanoine sont encore des illustrations du fait que

---

[890] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit*., tome II, p. 368 : « Édouard, Roi d'Angleterre, n'auroit donc point franchi les bornes de sa jurisdiction, en publiant des confessions de foi « en prescrivant le silence sur certains points de doctrine définis par l'Église ; en se réservant l'approbation des prédicateurs ; en nommant des commissaires pour réformer les abus, avec le pouvoir de statuer sur tout ce qu'ils croiroient utile au bien spirituel des fidèles. Il auroit donc pu réellement interdire toute jurisdiction extérieure aux Évêques, pendant la visite des commissaires ; les obliger à souscrire aux réglemens des visiteurs qui n'avoient pas même le caractère épiscopal. Il auroit donc pu permettre le mariage des prêtres, faire administrer la communion sous les deux espèces, réformer la liturgie, publier un nouveau code de discipline, commettre les Évêques pour ordonner ou pour déposer les ministres en son nom, et par son autorité, et se réserver le droit de déposer les Évêques eux-mêmes, *quand ils ne se comporteroient pas bien* ».

[891] Pierre-François LE COURAYER, *Dissertation sur la validité des ordinations des Anglais et sur la succession des évêques de l'Église anglicane, avec les preuves justificatives des faits avancés*, Bruxelles, 2 volumes, 1723. Il est cité par l'abbé Pey dans une de ses notes ; in Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit*., tome II, p. 559.

[892] Barbara de NEGRONI, *Lectures interdites. Le travail des censeurs au XVIII^e siècle. 1723 – 1774*, Paris, Albin Michel, coll. Bibliothèque Albin Michel de l'histoire, 1995, p. 115.

[893] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit*., tome III, p. 288 : « Pour conserver à l'Église son autorité, et au Prince son indépendance, il faut donc dire, que ce n'est ni l'extérieur ni la physique d'un acte, ou d'un objet, qui les constituent dans l'ordre temporel, mais la relation immédiate qu'ils ont par leur nature avec l'intérêt de la société civile ».

[894] *Ibid*., p. 290 à 291.

[895] *Ibid*., p. 291 à 292.

[896] *Ibid*., p. 292 à 295.

la volonté d'abattre une des deux puissances conduit à une destruction mutuelle des deux puissances par la fin du principe de souveraineté. Les exemples ont aussi une véracité historique, comme l'appel comme d'abus, ce qui renforce l'idée que la tentative d'usurpation de puissance a toujours existé et n'a jamais apporté de positif aux deux puissances ; ces abus sont d'ailleurs généralement condamnés dans les siècles suivants. Ainsi, la défense de la souveraineté pour les deux puissances est telle que Jean Pey conclut à leur indivisibilité.

B/ L'indivisibilité des deux puissances

91. Souveraineté et unité. Le chanoine rappelle un adage qui fonde la monarchie absolue :

> « La souveraineté est une par sa nature, puisqu'il ne peut y avoir qu'un seul souverain dans chaque gouvernement et son unité est fondée sur ce principe unique, que le souverain ayant été institué pour maintenir l'ordre dans la société, soit civile, soit ecclésiastique, doit avoir toute l'autorité nécessaire pour gouverner[897] ».

Jean Pey utilise cette citation comme clef de voûte afin de développer trois séries de conséquences : « que le souverain a reçu une égale jurisdiction sur toutes les parties de son administration. Qu'il a reçu une égale jurisdiction sur tous ceux qui composent la société. Qu'il a reçu une jurisdiction absolue, pour statuer en dernier ressort soit sur les choses, soit sur les personnes[898] ». Les deux premières affirmations renvoient à l'unité du commandement : il y a un seul maître qui règne sur des sujets qui sont égaux devant la juridiction du souverain. La proposition est valable, qu'il s'agisse des sujets au sens général ou des membres de son administration. Pour le dernier ressort, c'est une conséquence précédemment expliquée : la loi est l'émanation physique de la volonté du souverain, il est normal que son non-respect puisse être réglé par celui qui est la source de la loi. Éléments fondamentaux de la doctrine peyienne, l'auteur les rappelle en insistant sur le fait qu'ils sont tellement nécessaires à l'exercice de la souveraineté et donc au système que Dieu Lui-même a souhaité, que permettre une entrave aux principes évoqués revient à détruire la souveraineté et donc l'autorité même[899]. L'abbé appuie son propos sur l'ouvrage de Pufendorf *De jure naturæ et gentium*[900], il cherche à solidifier par le droit et la doctrine d'un juriste philosophe son argumentation.

---

[897] *Ibid*., p. 302.
[898] *Ibid*.
[899] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome III, p. 302 : « On ne peut donc déroger à aucun de ces droits, que par des systèmes qui attaquent cette raison d'ordre, de justice et de bien public, qui fonde la souveraineté, ni sans renverser par des conséquences nécessaires la souveraineté-même ».
[900] Samuel PUFENDORF, *Jure naturæ et gentium*, livre VIII, Francfort-sur-le-Main, 1684, p. 1009 : « *His positis adparebit tantam esse inter omnes partes summi imperii conjunctionem, ut una ab altera non possit avelli, nisi regularis forma civitatis corrumpatur, et irregulare corpus resultet, male firmo duntaxat pacto cohœrens* ».

92. Des systèmes destructeurs de l'idée d'unité. De la même manière que l'abbé Pey a envisagé de prouver l'indissociabilité du concept de souveraineté avec l'essence même des deux puissances, l'auteur affirme que s'attaquer à l'unité d'une puissance revient à détruire la souveraineté. Comme ce principe est commun aux deux puissances, l'attaquer pour l'une conduit à saper l'autorité des deux. Il utilise l'exemple suivant :

> « Supposons que le militaire puisse se soustraire à son tribunal, lorsqu'il sera accusé de manquer aux devoirs de son état, pour n'être jugé que par les officiers de son corps ; le gouverneur de province, le magistrat, le ministre, tous les autres officiers du Prince, prétendront à de pareils privilèges et s'ils ne font pas justiciables du Prince, ils deviendront indépendans. Dès-lors, plus d'union, plus d'harmonie dans l'administration publique[901] ».

L'exemple choisi est la soustraction à la justice du roi : un corps, par sa singularité, considère qu'il ne doit pas relever de la justice étatique ordinaire, comme le reste des sujets, mais qu'il ne peut être jugé que par ses pairs. Dans ce cas-là, le privilège de juridiction dont jouiront les justiciables remettra en cause tout l'ordre judiciaire : si un corps d'officiers, au sens de l'Ancien Régime, a droit à son privilège de juridiction, tous les autres officiers réclament le leur, ce qui rompt avec l'idée « que le souverain a reçu une égale jurisdiction sur toutes les parties de son administration[902] ». Le prince perdra alors effectivement le droit de juger auprès de ces corps et ainsi un des principes de la souveraineté, ce qui ferait des juges de ces corps les véritables souverains. La conséquence sera alors soit la destruction de la souveraineté, soit son basculement entre d'autres mains. Un exemple similaire est pris par le chanoine, pour le gouvernement ecclésiastique, pour la nécessité de l'unité dans la foi :

> « Toute la Religion est fondée sur la foi. La foi est fondée sur l'infaillibilité de l'Église ; car il n'y a point d'autre moyen pour s'assurer des vérités révélées que l'enseignement de l'Église ; et l'enseignement de l'Église doit être infaillible pour diriger notre foi. Mais si l'Église peut errer sur un seul point de doctrine, elle peut errer sur les autres points dogmatiques […]. S'il m'est permis de désobéir à un seul de ses décrets dogmatiques, j'ai la liberté de lui désobéir sur les autres ; et il n'y a plus de foi[903] ».

La même logique est à l'œuvre : par l'attaque de l'Église dans un de ses domaines qui repose sur l'unité, c'est toute l'autorité du gouvernement ecclésiastique qui en vient à s'effondrer. Vilipender l'unité revient à détruire la puissance par l'entame qui est faite à la souveraineté.

---

[901] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome III, p. 303.
[902] *Ibid.*, p. 302.
[903] *Ibid.*, p. 303.

Jean Pey cherche à démontrer que s'en prendre aux fondements de l'une ou de l'autre des puissances revient à les déstabiliser, voire à les détruire. Cette situation est due à leur origine commune. Afin de pouvoir se perpétuer dans le temps, les deux puissances doivent se protéger, certes par l'effet d'une origine mutuelle, mais aussi par la nécessité de leur survie.

II – L'alliance nécessaire : la protection réciproque des deux puissances

Afin d'assurer leur survie, l'alliance entre les deux puissances semble une nécessité. Pourtant, une interrogation mérite d'être soulevée : comment se matérialise cette association ? Elle prend, dans l'œuvre peyienne, la forme d'une protection réciproque par le biais de la loi entre les deux puissances (A). Pour autant, cette protection ne saurait se mouvoir en droit d'ingérence illégitime, ce qui amène l'abbé à poser une forme d'encadrement de cette dernière (B).

A/ Une protection réciproque

93. Le principe de la protection. Il s'agit de l'aboutissement de la réflexion de l'abbé Pey en matière de souveraineté. La notion de « protection réciproque » est intrinsèquement liée à l'autorité et aux deux puissances. Afin de mutuellement conserver leur souveraineté, elles doivent établir une alliance réelle entre-elles :

> « Quoique le gouvernement civil influe sur le bien de la Religion, quoique le gouvernement de l'Église influe à son tour, sur le bien de l'État ; cette influence réciproque, bien loin d'autoriser les deux puissances à rien usurper sur leurs gouvernements respectifs, est au contraire un motif de plus pour les engager à se protéger[904] ».

Toutefois, l'injonction à la protection mutuelle s'explique de manière contextuelle. Le chanoine écrit dans un contexte où l'Église est attaquée sur ses fondements dogmatiques[905] et présentée comme un monstre d'abus à mettre entre les mains de l'État[906]. Derrière une apparente volonté

---

[904] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu*, *op. cit.*, p. 241.

[905] Paul HAZARD, *La pensée européenne au XVIII^e siècle, op. cit.*, « Première partie : Le procès du christianisme », p. 13 et s.

[906] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, tome III, p. 346 à 347 : « Jamais l'impiété et le libertinage n'ont conspiré si hautement, ni avec tant de concert que dans le siècle où nous vivons contre la Religion de J. C.; jamais ils n'ont employé de si puissans ressorts pour ébranler les fondemens de l'Église ou pour en ternir la majesté. Ce n'est pas seulement à force ouverte qu'on l'attaque : les blasphèmes ne séduisent que ces hommes pervers qui, voulant étouffer les remords de leur conscience, adoptent sans discernement tous les systèmes qui peuvent leur dérober la lumière qui les importune. Ce n'est pas seulement en anéantissant la jurisdiction de l'Église, qu'on veut se soustraire à son autorité : ceux qui ont le cœur droit, savent que les pasteurs étant les guides de leurs troupeaux, on ne peut résister à leur autorité sans résister à Dieu-même : mais c'est encore par des déclamations indécentes, par des satyres scandaleuses, par des imputations téméraires, par des calomnies révoltantes contre les ministres de la Religion, que ses ennemis veulent l'anéantir elle-même […]. Zèle amer et satyrique, qui, soufflant par-tout le fanatisme, représente le clergé comme un corps monstrueux, tout entier coupable des vices de quelqu'uns de ses membres ; comme un corps étranger et dangereux à l'État, qui, ayant en main les plus beaux domaines, se nourrit,

de servir les intérêts étatiques et d'en renforcer la puissance, se propage un « esprit d'indépendance ». Cette situation a comme conséquence que « la majesté des souverains n'est pas plus respectée que la dignité des Pontifes, parce que tout ce qui porte le caractère de l'autorité, est également odieux à « l'esprit d'indépendance[907] ». Le développement de l'abbé est donc une réponse à la « critique universelle[908] », issue des milieux philosophiques. Il cherche à les présenter comme n'étant « ni les amis du Prince, ni les amis de l'Église[909] ». Jean Pey assure la défense de cette revendication et explique qu'il faut :

> « Engager les deux Puissances à se protéger contre leurs ennemis communs et à se protéger sur-tout, pour faire exécuter leurs loix respectives, pour se concilier le respect et l'amour des peuples dans la personne de leurs ministres, pour se conserver dans la possession de leurs domaines, et dans la jouissance des privilèges qu'elles se sont communiqués[910] ».

L'abbé Pey, avant de définir les limites de l'alliance, appuie sur son caractère obligatoire[911]. Avec l'exemple de la protection que doit le prince à l'Église, l'auteur explique que : « Cette protection étoit de la part du prince un devoir de religion à l'égard de la Divinité dont il étoit le ministre, un devoir de justice à l'égard des sujets dont il étoit le père, et un devoir de respect et de reconnoissance à l'égard de l'Église dont il étoit l'enfant[912] ». Cette citation est riche, en ce sens qu'elle présente les trois fondements de cette obligation. Dans un premier temps, il s'agit d'un devoir fondé sur la loi divine[913]. Dieu a voulu que le monde ait des maîtres dans l'ordre civil et dans l'ordre religieux. Cette volonté d'ordonnancement de la société doit être respectée. Tolérer une mise en danger de l'une des deux puissances, c'est aller contre la volonté de Dieu[914].

---

dans l'oisiveté, de la substance des citoyens, et du fruit de l'industrie, sans servir la société, et qui est toujours prêt à se prévaloir de l'ascendant que lui donne la Religion, pour dominer sur les Rois et sur le peuple ».

[907] *Ibid*., p. 347.

[908] Nous reprenons ici l'expression in Paul HAZARD, *La pensée européenne au XVIII^e siècle*, *op. cit*., « Première partie : Le procès du christianisme », p. 13 et s.

[909] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome III, p. 347 : « Montrons que ces prétendus zélateurs du bien public qui s'efforcent de jeter de l'odieux sur les chefs du peuple ; de désunir l'Église d'avec l'État ; de séparer l'intérêt des citoyens, du bien de la Religion ; l'intérêt des sujets de celui des Princes ; l'intérêt commun, des droits de l'autorité, ne sont ni les amis du Prince, ni les amis de l'Église ».

[910] *Ibid*., p. 347 à 348.

[911] En effet, l'auteur utilise volontiers le verbe « devoir » afin de signifier qu'il ne s'agit pas juste d'une possibilité, mais bien d'une obligation. *Ibid*., p. 348 : « Les deux Puissances doivent se protéger réciproquement ».

[912] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*, *op. cit*., p. 130 à 131.

[913] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome III, p. 348 et s.

[914] *Ibid*., p. 348 : « Dieu en donnant des maîtres au monde et des pasteurs à son Église, leur a fait un devoir de défendre la vérité et la justice, d'exécuter ses volontés en maintenant l'ordre qu'il a établi, et de correspondre aux desseins de sa providence, en veillant au bonheur des peuples qu'il a confiés à leurs soins ; si ceux-là se rendent coupables en résistant à la volonté de leurs maîtres, ceux-ci ne sauroient être innocens en violant la loi de Dieu. Ainsi, quoique les deux Puissances aient leurs fonctions séparées, quoique leurs jurisdictions s'exercent sur des objets différens, quoiqu'elles soient indépendantes, chacune dans leurs ressorts, elles doivent s'entr'aider selon la mesure du pouvoir qu'elles ont reçu ». Force est de constater que la proposition de l'abbé tend, telle qu'il la présente, à relever presque plus de la loi de nature que de la loi divine, en ce sens qu'il ne s'agit pas véritablement d'un commandement transmis par Dieu, mais bien d'un ordonnancement naturel.

Dans un deuxième temps, l'alliance des deux puissances est pensée dans un but : « Le Prince sert la Religion en réprimant les crimes, en maintenant l'ordre et la paix : la Religion sert l'État, en formant les mœurs des peuples, en imprimant dans le cœur des sujets, le respect et l'obéissance à l'égard du souverain, et dans le cœur du souverain, l'amour de leurs sujets[915] ». Le sujet est ainsi un point central de l'alliance. Il y a un intérêt commun pour les puissances à s'entraider dans la gestion de population qui sont à la fois sujets et fidèles. Refuser ce soutien mutuel devient donc nuisible puisqu'il prive les deux gouvernements d'un moyen de renforcer et d'appuyer leur autorité. Ce discours rejoint les propositions classiques de l'antiphilosophie qui voit dans la figure du prince l'incarnation d'une défense attendue contre les « ennemis du trône et de l'autel[916] ». Enfin, le troisième argument est celui des « engagemens respectifs des deux Puissances[917] ». Quand l'abbé Pey parle du roi comme « enfant » de l'Église, il garde en tête l'alliance du Trône et de l'Autel qui est palpable dans la tradition de l'Ancien Régime. Le roi est catholique, c'est une loi fondamentale du royaume[918], et les clercs sont sujets de l'État, de sorte qu'il existe une interdépendance entre ces deux puissances, par le fait et par le droit[919].

94. Étendue de la protection. La première protection mise en avant par le chanoine est la défense de la norme au niveau de son exécution. La souveraineté trouve sa matérialisation dans la loi, qui est perçue comme la concrétisation de la volonté du souverain[920]. La loi revêt un caractère véritablement fondamental dans l'œuvre peyienne, de sorte qu'elle est un socle indispensable à l'exercice du pouvoir. L'abbé Pey fait de la loi la marque principale de la souveraineté et de son respect par les sujets une obligation. Il s'appuie sur la *Science du gouvernement* et affirme qu'il n'y a pas de liberté d'obéir aux lois, au contraire c'est

---

915 *Ibid*., p. 349 à 350.
916 Didier MASSEAU, *Les ennemis des philosophes : l'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris, Albin Michel, 2000, p. 76.
917 Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome III, p. 351.
918 Claire SAGUEZ-LOVISI, *Les Lois fondamentales au XVIII^e siècle : recherches sur la loi de dévolution de la couronne*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Travaux et recherches de l'Université de droit, d'économie et de sciences sociales de Paris », Série Sciences historiques, 1984.
919 Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome III, p. 351 : « À l'intérêt personnel et à la loi du devoir, se joignent les engagemens personnels que les Évêques et les Princes chrétiens ont contractés. Les premiers sont nés sujets du Prince, et, par-là-même ils sont obligés comme tous les autres sujets à lui obéir, à l'aimer, à le respecter, à concourir au bien public de la société dont ils sont les membres. Leur dignité, bien-loin de les dispenser de cette obligation, est un nouveau lien qui les attache au souverain, par le devoir de la reconnoissance, par l'éminence du rang qu'ils occupent dans l'État, et par la sainteté de la Religion dont ils sont les ministres. D'un autre côté, les Princes, par la qualité d'enfans de l'Église, sont entrés en participation des grâces dont elle est la dépositaire, et des promesses qu'elle a reçues. Mais, par-la-même, ils ont aussi contracté l'obligation de lui obéir dans l'ordre de la Religion, de la protéger et de la respecter ».
920 *Ibid*., p. 354 : « Les loix étant la base de tout gouvernement légitime, il est évident qu'elles doivent être le principal objet de la protection que les deux Puissances se doivent respectivement : sans elles, le Monarque devient un despote, le sujet devient enclaves et l'esclave est aussi redoutable que le despote lui-même, parce que n'étant retenu dans le devoir que par la crainte, il opprimera, dès qu'il pourra dominer ».

l'obéissance à la loi qui garantit la liberté[921]. Aussi, tolérer que des sujets aillent à l'encontre de la norme, c'est accepter une remise en cause du concept même de souveraineté[922].

Le deuxième type de protection concerne le peuple. Il est la finalité de la souveraineté, instituée pour ordonner la société civile dans l'ordre séculier et pour guider les âmes dans l'ordre de la religion[923]. Analogie paternaliste classique[924], le souverain est comparé au père de famille et le sujet à un enfant[925]. Il est à l'égard du peuple « ce que sont les pères à l'égard de leurs enfants[926] ». Aussi l'obligation est-elle double : le souverain doit mener dans la bonne voie son peuple et le peuple doit obéir à son maître légitime. Cette situation similaire amène les deux puissances à s'entraider pour assurer le respect de leur autorité quasiment parentale, comme deux pères règnent sur leurs enfants[927]. La protection du peuple tient donc à la fois du respect des lois divines dans lequel l'ordre naturel est exprimé, et à la fois des lois humaines qui se meuvent par la morale judéo-chrétienne[928]. Cette responsabilité implique une vigilance accrue des autorités. Elles veillent au bien de leurs enfants qui sont dans une situation de dépendance,

---

[921] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, tome I, p. 11 : « La vraie liberté tient donc un juste milieu entre l'indépendance qui ne connoît point de frein, et la condition de l'esclave qui ne connoît que la seule volonté du despote. C'est établir cette liberté, c'est la conserver, que de prescrire aux citoyens, des règles de conduite pour assurer leur repos et leur liberté même : c'est ce que font les loix ecclésiastiques et les lois civiles dans l'ordre de la Religion, et dans l'ordre politique ». Il cite in *Ibid*. l'ouvrage du juriste ; Gaspard de RÉAL DE CURBAN, *La science du gouvernement*, Aix-la-Chapelle, 1760, tome I, p. 342 : « Obéir aux Loix, ce n'est pas être esclave des Loix, c'est être affranchi des passions ».

[922] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, tome III, p. 354 : « C'est donc une des obligations les plus indispensables de la part des Pontifes, et envers la Religion, et envers les citoyens, et envers les Princes, d'employer toute l'autorité du ministère saint pour faire respecter et les loix du souverain, et ses ordres particuliers, puisqu'ils partent de la même autorité […]. Par la même raison, c'est aussi une obligation, de la part des Princes, de faire respecter les décrets de l'Église, et de contenir les peuples dans l'obéissance, par l'aide du bras séculier ».

[923] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu*, *op. cit.*, p. 241 : « Tout ce qui regarde directement le bien temporel des peuples, est sous la puissance des Princes : tout ce qui regarde directement le bien spirituel des fidèles, est sous la puissance de l'Église ».

[924] Aurélie du CREST, *Modèle familial et pouvoir monarchique (XVI^e – XVIII^e siècles)*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2002.

[925] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, tome III, p. 361 à 362 : « Une des loix les plus sacrées, est celle qui impose aux enfans le tribut d'amour et de respect à l'égard, de leurs parens. Ceux-ci sont l'image de Dieu qui leur a communiqué une partie de son autorité. Les enfans doivent chérir cette puissance, puisqu'elle n'est instituée que pour eux. Ils doivent respecter ceux qui l'exercent, puisqu'ils sont établis de Dieu pour être les ministres de sa providence ».

[926] Ahmed SLIMANI, *La modernité du concept de nation au XVIII^e siècle (1715 – 1789) : apports des thèses parlementaires et des idées politiques du temps*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, coll. d'histoire des institutions et des idées politiques, 2004, p. 147.

[927] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, tome III, p. 362 : « Mais si la Religion oblige les Pontifes à faire respecter les Princes de la terre, elle veut aussi que les Princes de la terre fassent honorer les Pontifes ».

[928] *Ibid*., p. 363 : « Ce seroit donc violer également la loi divine et les loix humaines, ce seroit blesser les principes d'un sage gouvernement, que de laisser aux mauvais citoyens la liberté de le répandre en inventives et en déclamations, contre les personnes revêtues de l'autorité ; la liberté de les diffamer par des libelles, de jeter du ridicule ou de l'odieux sur leur administration, et de tenter ainsi la fidélité des peuples par la haine et le mépris qu'ils leur inspirent ».

toute forme d'abus serait aggravée. Il est du rôle du souverain de chercher à combattre ces exactions, qu'elles soient commises par lui-même ou un membre de son administration[929].

Enfin, l'alliance se justifie comme moyen pour les deux puissances de conserver leur propriété, qu'il s'agisse de biens ou de droits. Pour ce qui est des biens physiques, étant donné qu'ils découlent du droit de propriété du souverain, usurper un bien revient à s'en prendre directement à son autorité. Cette affirmation trouve sa justification par le contexte historique. La crainte que le chanoine exprime est que soit usurpée une partie des biens du clergé pour le bien de l'État[930]. De fait, si tous les philosophes ne se prononcent pas sur ce sujet, certains proposent en effet une régularisation de l'enrichissement de l'Église par l'État, en particulier Voltaire[931]. L'abbé prend alors le temps de rappeler l'exemple de l'histoire de l'État qui soutient le temporel des clercs[932] ou encore de l'Église qui appelle à toujours payer les deniers au prince[933]. La pertinence du propos est donc moins dans l'exposition du système absolutiste que dans la dénonciation des paradigmes concurrents. Pour ce qui est des biens immatériels et des droits, ce sont l'unité et la stabilité qui sont mises en avant. Jean Pey constate que les deux puissances reposent sur une société avec des privilèges, une société d'ordres, qui prend appui sur les « loix primitives de tout genre de gouvernement[934] » – identifiables comme synonymique des lois

[929] *Ibid*., p. 363 à 364 : « Mais les dignités ecclésiastiques justifient-elles donc les vices de ceux qui en sont revêtus ? au contraire, elles les aggravent par l'abus du pouvoir et par le scandale du mauvais exemple ; nous condamnons à l'infamie cette portion impure d'une nation sainte dont ils excitent, les gémissemens. Nous invitons les deux Puissances à s'armer de leurs glaives contre les vices qui ternissent la majesté du sacerdoce ; à chasser du sanctuaire, avec une sainte indignation, ceux qui le déshonorent par leurs mœurs, à priver de leurs privilèges et des biens ecclésiastiques, ceux qui regardent la maison de Dieu comme une maison de trafic, et à rendre par-là, s'il est possible, à la dignité du sacerdoce, tout l'éclat des tems apostoliques ». Du reste, l'idée de l'abus ne justifiant pas l'ingérence de l'autre puissance y est par la suite exprimée, mais elle n'est qu'une répétition de ce qui a déjà précédemment été évoqué.

[930] *Ibid*., p. 375 : « Que le projet qu'insinuent certains faux patriotes de dépouiller l'Église de ses biens, pour les employer au besoin de l'État, est encore plus meurtrier pour l'État, pour le Prince, et pour les citoyens, que pour le clergé lui- même. Mais dans un siècle devenu philosophe, on ne prend pas même la peine de chercher le prétexte dans l'Évangile ; on prend une voie qui paroit plus sûre ; on tente d'intéresser les peuples aux dépouilles du clergé, en proposant de les employer à acquitter les charges de l'État ».

[931] Henri SÉE, « Les idées politiques de Voltaire », in *Revue Historique*, vol. 98, n°2, 1908, p. 283 : « Il est donc légitime que les biens du clergé soient soumis au contrôle de l'État, qui doit en connaître " la valeur et l'emploi ". Si ces biens deviennent excessifs, si leur accumulation appauvrit la nation, c'est le devoir des magistrats " de les faire rentrer dans la circulation qui fait la vie d'un État, de les employer même à d'autres usages pour le bien de la société " ».

[932] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome III, p. 374 : « L'Église, quoiqu'étrangère sur la terre, jouit aussi d'un pouvoir temporel destiné à l'entretien du culte divin et de ses ministres. J. C., en envoyant les Apôtres, leur a donné le droit d'hospitalité dans les lieux où ils annonceroient l'Évangile, parce que tout ouvrier mérite récompense ».

[933] *Ibid*., p. 373 : « J. C. nous fait un commandement exprès de payer le tribut ; et il est dans l'ordre de la justice que les membres d'un État, participant aux avantages du gouvernement, contribuent aussi d'une portion de leurs biens aux charges communes ».

[934] *Ibid*., p. 379.

fondamentales[935]. À la source même du fonctionnement des puissances, il convient de les maintenir, afin de ne pas ébranler le système tout entier dans son organisation traditionnelle[936]. Ce n'est pas la confiance absolue en une coutume acquise par tous qui motive le paradigme peyien, mais la cohérence. Comme le système a été pensé pour fonctionner de cette manière, le changer dans son fondement revient à le remettre entièrement en cause. Pour l'Église, la particularité de sa nature purement spirituelle fait qu'elle entretient des relations étroites avec les puissances temporelles et cette singularité pousse l'abbé à définir les limites de la protection réciproque :

> « Les autres corps reçoivent les grâces du Prince, et ne peuvent lui en faire aucune, parce que toutes les grâces du gouvernement civil sont entre ses mains. Mais l'Église étant seule dépositaire des richesses spirituelles, reconnoît les bienfaits du Prince par les privilèges qu'elle lui accorde à son tour.[937] ».

La répartition faite de manière respectueuse, elle ne peut que concourir à « affermir » tout à la fois les deux puissances[938].

B/ Les limites de la protection

95. L'abus et l'ingérence. L'abbé Pey écrit :

> **«** Quand l'Église reçut les Princes au nombre de ses enfans […] ; elle ne prévoyoit pas que la qualité de protecteurs qu'ils prenoient, pour maintenir son autorité, dût un jour servir de prétexte à ses ennemis, pour lui disputer ses droits les plus sacrés. Mais une funeste expérience ne nous a que trop appris que l'erreur abuse de tout[939] ».

La qualité de « protecteur » du roi n'ouvre alors par de droits à l'ingérence. La conclusion du développement peyien sur cette alliance est que jamais les deux puissances ne doivent chercher à intervenir dans le domaine qui ne relève pas de leur compétence. Cette interdiction est mainte fois exprimée par l'auteur qui s'inscrit une nouvelle fois dans la position des apologistes de la

---

[935] La correspondance est telle que l'abbé Pey donne l'exemple de la tripartition de la société française, affermissant son discours et lui donnant une teneur tangible et intelligible ; in *Ibid*., p. 380 : « La distinction des trois corps qui composent la nation françoise , entre dans la constitution de son gouvernement, et, quoique les prérogatives dont ils jouissent, ne soient pas de même nature, elles doivent pourtant être conservées avec d'autant plus de soin, quelles remontent à une origine plus ancienne ».

[936] *Ibid*., p. 379 : « Il y a dans tous les genres de gouvernement, des privilèges attachés à certaines conditions ou à certains corps à raison de leur rang ou de leurs services ; et le bien public exige qu'on conserve chacun d'eux dans ses privilèges, honneurs et dignités, qui, en distinguant les différens ordres de l'État, entretiennent l'ordre en harmonie de la société civile. Ces privilèges participent encore de la nature des loix ; ils doivent donc être fiables comme elles ».

[937] *Ibid*., p. 380.

[938] *Ibid*. : « Ce sont deux souverains qui s'honorent réciproquement, et qui, en resserrant les biens qui les unissent par des marques réciproques de respect et de déférence, affermissent les bases de leur empire ».

[939] *Ibid*., p. 397.

fin du siècle. Ils refusent de s' « immiscer dans la politique générale du royaume » et n'invoquent l'appui de l'État que « dans un intérêt défensif » de la foi[940]. Toutefois, le chanoine revient sur cette problématique du XVIIIe siècle afin de fixer des limitations, au nombre de trois.

96. Protection et droit. Les limites que l'abbé Pey pose sont toutes en lien avec la puissance législative : « La protection que se doivent les deux Puissances ne leur donne aucune jurisdiction sur les matières qui concernent la puissance protégée[941] », « elle ne leur donne, en particulier, aucun droit de législation sur les mêmes objets[942] » et « cependant le protecteur conserve une pleine souveraineté dans sa jurisdiction, pour faire des loix qui favorisent la puissance protégée[943] ». L'abus et la protection ne permettent pas l'ingérence – même modératrice[944] – et ne doivent jamais servir de prétexte à l'usurpation illicite de compétences[945]. Les deux domaines sont bien distincts, et il relève de la souveraineté même que les deux puissances gardent leur indépendance[946]. En revanche, la troisième proposition matérialise l'idée de l'alliance des deux puissances face aux ennemis de la souveraineté :

> « Car, quoique l'Église n'ait pas besoin de l'autorité du Prince, pour la validité des actes qui concernent sa jurisdiction, cependant les loix civiles, comme protectrices, peuvent fournir des moyens temporels pour en favoriser l'exécution, et pour maintenir la liberté et les droits de l'Église, contre ceux qui voudroient l'opprimer ; elles peuvent ordonner des peines civiles contre les réfractaires[947] ».

La puissance ecclésiastique n'a pas de force dans le domaine séculier, pourtant l'État a tout intérêt à l'aider à conserver l'unité religieuse, afin de garantir le maintien de l'ordre public ou inversement[948]. Le cœur de la protection devient le rapport au droit public. Du maintien de

---

[940] Paul de CROUSAZ-CRÉTAT, *L'Église et l'État ou les deux puissances au XVIIIe siècle (1715 – 1789)*, Paris, Victor Retaux et fils, 1893, p. 331.
[941] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome III, p.397.
[942] *Ibid*.
[943] *Ibid*.
[944] Louis-Adolphe PAQUET, *Droit public de l'Église. Tome III : L'organisation religieuse et le pouvoir civil*, Québec, La compagnie de l'évènement, 1912, p. 101.
[945] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu*, *op. cit*., p. 241 à 242 : « L'Église protège les Empires en faisant obéir à leurs loix, à leurs tribunaux, à leurs jugemens, sans entreprendre de les diriger ni de les réformer. Les Princes doivent protéger de même, l'Église, sans s'immiscer dans la connoissance des affaires ecclésiastiques. Les possessions de l'Église restent sous la dépendance des Princes, comme les domaines des particuliers ».
[946] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit*., tome III, p. 398 : « Les deux Puissances étant immédiatement émanées de Dieu, sont essenciellement souveraines et indépendantes, chacune dans leur ressort ».
[947] *Ibid*., p. 422.
[948] *Ibid*., p. 423 : « Ainsi, comme sans s'immiscer dans le gouvernement civil, l'Église protectrice emploie l'autorité qu'elle a reçue, pour obliger les sujets à obéir aux Princes, et à observer leurs loix ; et qu'elle punit, par les peines canoniques, ceux qui le révoltent contre leur gouvernement ; de même les Princes chrétiens, sans entreprendre sur la jurisdiction de l'Église contraignent les méchans à se conformer à les loix, et les empêchent de troubler son administration, en décernant contre eux des peines afflictives ».

l’ordre public et du principe de souveraineté découle la protection réciproque des deux puissances. Ces deux domaines sont de l’ordre de la survie même de la notion d’autorité, car sans souveraineté et sans ordre public plus d’autorité. Cette protection est une nécessité absolue. Pourtant, bien conscient des enjeux du XVIII^{e} siècle, l’abbé Pey sait que l’attaque imminente de la religion se fait par un biais détourné et insidieux : la tolérance en matière de religion.

CONCLUSION DU CHAPITRE 2

L'essence de la théorie des deux puissances. Une fois développées la notion de souveraineté et sa définition, Jean Pey expose la nécessité de la présence des deux puissances. Dieu n'a pas voulu donner aux hommes qu'une autorité séculière ; il a également établi qu'une autorité vivante doit commander spirituellement. L'impossibilité de confusion des deux puissances, par leur nature absolument différente, amène à la nécessaire présence de deux autorités : les souverains temporels qui commandent sur leurs sujets et la puissance spirituelle – l'Église – qui commande aux fidèles chrétiens. Cette dualité est donc fondamentalement nécessaire. De ce constat découlent deux conséquences majeures.

La première est l'importance de l'Église. Elle est, au même titre que les princes séculiers, une autorité vivante et qui revêt tous les caractères par essence attachés à la souveraineté. L'insistance du chanoine est visible à la simple consultation de *L'autorité des deux puissances*. Dans sa première édition, il consacre à cette question l'intégralité du deuxième tome et près de 280 pages du troisième tome. Dans la seconde édition, ce sont les tomes II et III qui y sont entièrement dévolus. Ce choix de la part de l'auteur s'explique par le contexte de rédaction de son ouvrage. Une partie des philosophes proposent une forme de relativisme religieux et estime que la religion devrait être traitée comme une matière appartenant au roi. Cette idée est ce qui explique l'appui que fait Jean Pey sur la thématique de l'appel comme d'abus et du rôle du magistrat vis-à-vis de la religion. Il s'appesantit sur la puissance spirituelle car il la sait menacée en tant qu'autorité. Il s'agit d'ailleurs de l'objet même de l'ouvrage : définir et rappeler l'existence et la nécessité des deux puissances.

La seconde conséquence est que la présence des deux puissances est naturelle et donc ne peut, par principe, pas causer de problèmes politiques. Leur existence n'est pas factuelle ; elle est souhaitée et commandée par Dieu. Aussi, ces deux entités ne peuvent et ne doivent pas être envisagées comme concurrentes. Plus encore, ces deux puissances sont complémentaires car, par essence, elles servent un objectif commun : la réalisation du plan de Dieu sur terre. La puissance temporelle accomplit le dessein de Dieu par la protection qu'elle offre aux sujets et la puissance spirituelle par l'enseignement de la vérité et la protection spirituelle qu'elle offre aux fidèles. Jean Pey veut lutter contre la tentation contemporaine pour le prince de chercher à s'emparer de la religion. Aussi propose-t-il de voir dans la puissance spirituelle une alliée de nature mais surtout une alliée utile à la puissance temporelle. Pour cela, l'abbé Pey met en avant l'appui que peut déployer l'Église à l'assise du pouvoir séculier, en particulier par l'appel

qu’elle fait au respect des lois et donc de la volonté du souverain temporel. Les deux puissances n’ont donc aucun intérêt à entrer en conflit car elles gagnent à coexister et à s’entraider.

CONCLUSION DU TITRE I

97. Le modèle de Jean Pey. Le système peyien a pour fondement la souveraineté. Ce modèle puise sa source dans la doctrine de l'apologique catholique : Dieu est à l'origine de la société, il a donné au monde des souverains dans les domaines temporel et spirituel et chacun se partage, de manière indépendante, le pouvoir. Sa pensée est caractéristique sur le fond du schéma dressé par l'apologétique catholique au XVIII[e] siècle. Si l'on prend l'exemple de l'abbé Bergier, souvent dépeint comme le héraut de ce mouvement[949], il présente dans son ouvrage *Le déisme réfuté par lui-même*[950], des similitudes très visibles avec le modèle peyien. Il affirme l'autorité et l'unité de l'Église[951], qu'elle est une autorité vivante, « visible[952] » qui a comme mission première l'enseignement de sa doctrine, et il évoque encore l'origine divine et familiale des gouvernements[953], ce qui amène trois interrogations. La première concerne les raisons de ces similitudes. Deux choses peuvent les expliquer : l'accointance religieuse et le cercle autour de l'abbé Pey. Bergier et Pey sont deux apologistes catholiques, dont les écrits doivent être en conformité avec les dogmes de l'Église catholique romaine. La parenté idéologique de ces auteurs les avait d'ailleurs rapprochés, au point de former une communauté autour de l'abbé Pey dans le but de promouvoir l'apologétique[954]. Une deuxième question doit se poser : pourquoi l'Histoire semble avoir retenu Bergier plutôt que Pey comme fer de lance des apologètes ? S'il est vrai que des auteurs contemporains présentent l'abbé Bergier comme une figure de proue de ce mouvement apologétique catholique – ce qui est parfaitement juste – ce n'est pas pour autant que le travail des autres auteurs a été inefficace. L'étude des apologistes n'est pas totalement complète, et certains travaux peuvent permettre de montrer une autre réalité de l'apologétique. Des auteurs et surtout les contemporains de Jean Pey[955], mais encore des

---

[949] Didier MASSEAU, *Les ennemis des philosophes*, *op. cit*., p. 165 et s., où, dans un développement sur les apologistes catholiques, il présente l'abbé Bergier comme étant « une excellente recrue ».

[950] Nicolas-Sylvestre BERGIER, *Le Déisme réfuté par lui-même ou Examen des principes d'incrédulité répandus dans les divers Ouvrages de M. Rousseau, en forme de lettres*, Paris, chez Humblot, 1765. Pour plus de pratique, nous utiliserons l'édition augmentée de 1770 in Nicolas-Sylvestre BERGIER, *op. cit*., Paris, 4[e] édition, chez Humblot, 1770.

[951] Nicolas-Sylvestre BERGIER, *Le Déisme réfuté par lui-même*, *op. cit*., tome I, p. 164 et 175.

[952] Nicolas-Sylvestre BERGIER, *Le Déisme réfuté par lui-même*, *op. cit*., 1770, tome II, p. 54.

[953] *Ibid*., p. 63.

[954] On retrouve la liste des membres évoqués par l'abbé Gérard résumé in Étienne-Antoine de BOULOGNE, *Sermons et discours inédits de M. de Boulogne évêque de Troyes précédés d'une notice historique sur ce prélat*, Paris, chez Adrien le Clere, tome I, 1826, p. x, note 1. On rajoute, d'ailleurs, à leur nombre l'abbé Bergier.

[955] Nous avons déjà cité Michel Pierre Joseph PICOT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique, pendant le dix-huitième siècle*, seconde édition, Paris, chez Adrien le Clere, 1816, tome IV, p. 564, à propos de Jean Pey « un ecclésiastique vertueux et un écrivain solide ».

auteurs plus récents[956], présentent le chanoine comme une des figures importantes de ce mouvement. Jean Pey n'était pas moins connu ou lu que Bergier qui a écrit sur le déisme avant l'abbé Pey et répliqué de manière plus directe. Des philosophes – comme le baron d'Holbach – font de lui une figure polémique en plus d'un redoutable apologète. De plus, Bergier fréquentait la République des Lettres et, semble-t-il, était apprécié des philosophes[957], ce qui a contribué à lui donner une meilleure visibilité. Enfin, dans un troisième temps, peut-on soulever la singularité du système peyien : est-ce un paradigme original ou une simple redite de ce que d'autres ont déjà établi ? Sur le fond, Jean Pey cherche à aller dans le sens de l'Église et ses propos ne semblent pas absolument originaux. Si on le compare à Bergier, il est aisé de voir les similarités. En revanche, l'œuvre de l'abbé Pey est riche : plusieurs ouvrages, écrits à différents moments qui traitent des préoccupations de l'apologétique catholique au XVIII^e^ siècle. Plus riche en termes de contenu, la forme participe aussi à le distinguer. Jean Pey veut proposer un système cohérent, fondé sur la logique, la tradition, mais également les Écritures saintes et le droit en général. Il propose ainsi un paradigme solide et logique, et surtout riche en notes de bas de page, en citation et donc en sources ; et cela plus que le reste des apologistes dont nous avons consulté les ouvrages. Au-delà d'une bonne maîtrise formelle, le style est varié : prières, faux dialogues, traités, etc. Enfin, la mise en place d'un système se pose en réponse à ces adversaires littéraires. Dans un siècle des Lumières, où les philosophes dépeignent leurs visions de la société et cherchent à montrer par la raison comment elle devrait fonctionner, l'abbé Pey emploie la même méthode mais pour défendre le modèle de la monarchie absolue de droit divin. Ce sont tous ces points qui en font un auteur qui se démarque dans la singularité de son écriture.

98. Souveraineté et tolérance. Sur le fond, le modèle de l'abbé Pey, s'il se présente comme défenseur d'une vision traditionnelle de la souveraineté, ne doit pas se résumer à cette glorification classique. Il s'agit d'un élément fondamental de sa réflexion, mais qui vient au secours de l'apologétique et cherche, en cette seconde moitié du XVIII^e^ siècle, à combattre la notion déployée par ses ennemis : la tolérance religieuse. La tolérance n'est pas un point de détail inscrit dans la question plus large de la souveraineté, mais au contraire, c'est la souveraineté qui est exprimée en réponse à la tolérance. L'utilisation de cette notion par des auteurs pour combattre l'Église, ou plus largement le modèle de l'Ancien Régime, justifie pour

[956] Darrin M. MCMAHON, *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, New York, Oxford University Press, 2001 : « To reaffirm the point, he regurlarly reviewed with enthusiasm the writings of France's most militants polemicists, lavishing praise of the likes of Barruel, Liger, Genlis, Pey, and others ».
[957] Didier MASSEAU, *Les ennemis des philosophes, op. cit.*, p. 167 et s.

Jean Pey de rappeler les fondements intellectuels du régime et donc la souveraineté. Cette volonté implique d'expliquer aussi la manière dont elle s'exprime, afin de fournir un riche argumentaire contre la tolérance. L'urgence se fait d'autant plus sentir que l'argumentaire favorable à la tolérance gagne les milieux juridiques, devient « plus manifeste », en particulier à propos du mariage des protestants[958]. Il est nécessaire d'en avoir une bonne connaissance afin d'aborder le concept auquel il se pose en bouclier de la tradition : la tolérance. Loin d'être un simple combat idéologique, la thématique de la tolérance se fait pressante d'un point de vue juridique en France.

[958] Blandine HERVOUËT, *Jacob-Nicolas Moreau, le dernier des légistes. Une défense de la constitution monarchique au siècle des Lumières*, Paris, L.G.D.J. Lextenso éditions, coll. Bibliothèque de droit public, 2009, p. 437 et s.

TITRE II

LA TOLÉRANCE : DE LA CONCEPTION IDÉOLOGIQUE À LA CONSÉCRATION JURIDIQUE

La définition du mot tolérance n'est pas chose aisée car il s'agit d'une notion polysémique. En effet, elle dispose d'un sens originel, celui du latin *tolerare*, que l'on peut définir comme une souffrance de ce que l'on ne saurait accepter. Si c'est en ce sens que Jean Pey, l'apologétique catholique et la plupart des juristes entendent ce mot, les choses s'avèrent bien plus complexes dès le XVI^e^ siècle. Son acception, jusqu'alors employée en grande partie dans un contexte juridique, connaît une évolution intrinsèquement liée au monde religieux et à l'avènement du protestantisme. La diffusion en Europe de la Réforme amène son lot d'affrontements, souvent théologiques et parfois même séculiers, et développe une problématique inédite en France : la coexistence de deux religions chrétiennes. Jean Pey développe l'idée d'une alliance des deux puissances qui rend difficile la conceptualisation d'une théorie générale de la liberté de conscience et encore plus celle d'une liberté de culte. Il s'agit pourtant d'une partie des revendications des réformés : pouvoir librement exercer leur religion[959]. Les protestants reprennent le terme de tolérance et l'emploient, à la manière de Castellion, pour évoquer l'idée d'une « charité, clémence, compassion, modération[960] ». Le roi ne doit pas chercher à comprendre l'hérésie protestante, mais doit accepter sa pratique par des citoyens au nom du respect de leur conscience. Dès ce moment, la tolérance n'est plus seulement un terme strictement juridique, il devient un mot dont le sens évolue progressivement, ou tout du moins prend une acception nouvelle. Pour Jean Pey, cette mutation est significative d'une volonté d'affirmer une liberté nouvelle. Il s'agit, en quelque sorte, de la différence entre « vouloir et permettre le mal[961] » (Chapitre 1). La tolérance n'est plus un terme négatif – « concession qui s'explique uniquement par un rapport de force et qui est ainsi privé de toute valeur intrinsèque[962] » – mais obtient un sens positif, synonyme de défense de la liberté

[959] Mario TURCHETTI, « Réforme et tolérance, binôme polysémique », in Nicolas PIQUÉ et Ghislain WATERLOT, *Tolérance et réforme : éléments pour une généalogie du concept de tolérance*, Paris, L'Harmattan, Collection « La philosophie en commun », 1999, p. 19.
[960] *Ibid*., p. 22.
[961] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit*., tome II, p. 262.
[962] Barbara de NEGRONI, *Intolérances. Catholiques et protestants en France, 1560 – 1787*, Paris, Hachette, 1996, p.70

de conscience, voire d'un « progrès de l'humanité[963] ». Si le chanoine rejette cette évolution sémantique – qui ne peut se détacher de son contexte historique – le XVIII[e] siècle s'adapte. En effet, la fin du XVII[e] siècle avait été marqué par l'idée, en France, d'un protestantisme vaincu, dont l'édit de 1685 en est un symbole fort. Pourtant, il fait apparaître de nouvelles problématiques qui, couplées à l'évolution sémantique poussée par les penseurs philosophes et les protestants, intéressent le monde juridique. Les tribunaux essayent, par leur jurisprudence, de faire évoluer la situation des protestants. Aussi, loin d'être strictement idéologique, la tolérance devient un questionnement politique concret, dont le droit se saisit. Conscient du mouvement de plus en plus favorable à une tolérance renouvelée envers les protestants, Jean Pey y oppose la nécessité de combattre l'hérésie contre ce qu'il dénonce comme « le système de la tolérance[964] » (Chapitre 2).

[963] *Ibid*., p. 168.
[964] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome III, p. 337.

CHAPITRE 1 : L'ENJEU DE LA DÉFINITION D'UNE NOTION POLYSÉMIQUE ET DE SON ÉVOLUTION

La tolérance s'écarte dès le XVI^e^ siècle de son sens originel de *tolerare*, et cette mutation s'accompagne d'un sens positif : l'ouverture vers une forme de liberté de conscience. Tolérer n'est plus la souffrance condamnable d'un fait que l'on préférerait endiguer voire éradiquer, mais devient une ouverture vers une forme de droit. Jean Pey utilise la définition classique du mot tolérance et s'oppose au double sens du mot en train d'apparaître au XVIII^e^ siècle qu'il perçoit comme une « modération prétendue[965] » (Section 1). La dualité sémantique de ce mot s'inscrit dans un contexte particulier. Son évolution est remarquable au XVII^e^ siècle, dû à un climat de pressions et à la révocation[966] en 1685 de l'édit de Nantes qui accordait aux protestants une forme limitative de tolérance et de liberté de conscience. Le XVIII^e^ siècle récupère les questionnements soulevés par le siècle précédent. L'abbé Pey en fait le constat. Il considère que des penseurs y voient un moyen de se réapproprier le mot et sa pluralité de sens afin de l'amener dans une direction plus aboutie. Repris, dans un premier temps, par les philosophes, le mot tolérance devient un des fers de lance de la lutte entre les Lumières et les apologistes ; il donne ainsi naissance à une pluralité de termes satellites et devient un des piliers des luttes idéologiques du XVIII^e^ siècle. Le chanoine, malgré sa défense de l'acception ancienne du mot, s'inscrit dans ce mouvement en utilisant des néologismes propres à son siècle, comme le mot « tolérantisme[967] », contre ses adversaires (Section 2).

Section 1 : La dualité sémantique de la notion de tolérance

La première difficulté arrive dès le choix de l'expression : doit-on parler de notion ou de concept de tolérance ? Dans un sens juridique, il est possible de parler de concept : le droit envisage une version limitée et claire de ce qu'est la tolérance, ne laissant pas de doute quant à l'interprétation de ce mot et cela même au XVIII^e^ siècle. Cette position est reprise par l'abbé

[965] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome III, p. 285.
[966] « Cette valorisation de la tolérance est certainement liée à des raisons éthiques et doctrinales, mais la considérer du seul point de vue d'une histoire des idées interdit de comprendre à quel point elle dépend du traumatisme que fut, pour les huguenots, la révocation de l'édit de Nantes » ; Hubert BOST, « Le Refuge huguenot, un laboratoire de la tolérance ? », in Nicolas PIQUÉ et Ghislain WATERLOT, *Tolérance et réforme*, *op. cit.*, p. 170.
[967] Le terme se retrouve dans le titre de son ouvrage : Jean PEY, *La tolérance chrétienne Opposée au tolérantisme philosophique, ou Lettres d'un patriote au soi-disant curé sur Son Dialogue au sujet des Protestants*, Fribourg, chez les libraires associés, 1784.

Pey. Pour lui, il s'agit avant tout de « ménagements de condescendance » qui ont été utilisés dans le passé pour « ramener » les hérétiques vers l'Église[968] (Paragraphe 1). En revanche, son sens évolue au fil du siècle et sa seconde acception positive gagne de plus en plus de crédit. Cette mutation rend l'emploi du mot tolérance flou et permet de justifier de parler de notion plutôt que de concept, à travers ce sens plus abstrait. La problématique de la définition de ce second sens, précise ou abstraite, la nécessité de reconnaître une nouvelle acception ou sa possible prédominance sur le sens originel sont autant de thématiques qui nourrissent les débats du siècle des Lumières. Jean Pey considère que cette évolution est une utilisation abusive de la tolérance. Il y voit de « nouveaux subterfuges, nouveaux ménagemens et nouvel abus de cette condescendance[969] » (Paragraphe 2).

Paragraphe 1 : La définition classique de la tolérance maintenue au XVIII^e^ siècle

Jean Pey s'attache à ramener le lecteur vers le sens originel du mot tolérance. Le droit fait partie de ses sources argumentaires. Il n'y a pas d'ambiguïté en droit : la tolérance est toujours comprise dans son sens premier, celui de *tolerare* ; souffrir ce que l'on ne peut immédiatement combattre. S'il est unanimement employé ainsi en droit, et si l'on retrouve un triomphe de cette idée dans les dictionnaires de l'époque, une évolution apparaît. Nourris par les polémiques et débats du XVIII^e^ siècle, les dictionnaires, à côté de *tolerare*, consacrent progressivement comme autre sens l'entrée positive du mot tolérance, appuyé en particulier par le travail encyclopédique. Pour Jean Pey, ces modifications sémantiques sont des « ruses de l'hérésie » qui sont à la fois un « piège » et « des armes » employés par les hérétiques pour « exciter de nouveaux troubles[970] » (I). Ces mutations emportent une réévaluation des droits attachés à la tolérance. Le chanoine prend en exemple l'édit de 1598 et montre qu'il est une concession exceptionnelle. Pour lui, seul l'édit de 1685 a réussi à ramener la France dans la paix (II).

I – La tolérance : de la souffrance à l'indifférence

Lorsque Jean Pey utilise le mot tolérance, il l'emploie au sens classique du mot, celui de souffrance d'une situation non souhaitable. Il s'agit de son sens originel et juridique. Toutefois, durant la fin de l'Ancien Régime, la notion évolue et se voit attacher un sens plus positif (A). La tolérance devient une vertu universelle, une indifférence religieuse qui amène à rechercher une forme de liberté d'exercice des cultes (B).

---

[968] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome III, p. 307.
[969] *Ibid*., p. 308.
[970] *Ibid*., p. 81.

A/ L'évolution du mot tolérance

99. Idée originelle de *tolerare*. Lorsque Jean Pey aborde la question de la tolérance, elle a pour lui un sens ancien. Il la qualifie de « molle condescendance[971] ». Il reprend l'ouvrage du prêtre Daniel Masson des Granges et propose une forme de définition de la tolérance[972]. Cette définition met en avant l'aspect « souffrance » que le chanoine attache à la tolérance. Tolérer c'est « porter, supporter un poids, un fardeau[973] ». De sorte que, si l'abbé ne donne jamais de définition claire du terme tolérance, il ressort de ses œuvres qu'il entend le mot au sens originel du terme, celui de *tolerare*. Il s'agit du sens le plus communément admis au XVIII^e^ siècle, celui retenu par le droit[974]. Un sentiment douloureux s'associe à cette notion qui renvoie au champ lexical de la souffrance. La tolérance se présente comme négative. Elle n'apporte pas quelque chose, elle matérialise le fait de subir un évènement qu'il serait préférable de condamner. Toutefois, la tolérance connaît, dans le dernier siècle de l'Ancien Régime, une nouvelle acception. Elle s'attache à la religion et commence à prendre un sens d'« acceptation ». Cette évolution est liée tout à la fois aux écrits des philosophes et des penseurs protestants. La tolérance devient l'affaire du prince ou du magistrat civil pour légiférer sur les questions religieuses. Le glissement vers la puissance civile et la relativisation de la religion amène Jean Pey à qualifier cette nouvelle tolérance d'« indifférence de religion[975] ».

100. L'indifférence de religion. La tolérance revient alors à ne pas vouloir combattre l'hérésie. Les auteurs favorables à la tolérance nouvelle abondent dans ce sens et lient la tolérance à la religion[976]. Tolérer la pluralité de culte est pour eux un moyen de garantir l'ordre public. Voltaire considère par exemple que la religion, par son absence de fondement raisonnable, ne devrait amener ni divisions ni sanctions[977]. Or, il y a, dans les écrits de Jean

---

[971] *Ibid*., p. 326.

[972] Daniel MASSON DES GRANGES, *Le philosophe moderne ; ou, L'incrédule condamné au tribunal de sa raison*, Paris, chez Despilly, 1759, p. 257 à 258 : « Nous sçavons même que cette rigueur de sa part n'a rien de contraire à l'esprit de charité et de condescendance qui la caractérise ; parce que la vraye charité ne consiste point à souffrir le mal que l'on peut et que l'on doit réprimer. Elle exige au contraire qu'on use de tout le pouvoir que l'on a pour en arrêter les progrès ». Extrait cité in Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome III, p. 327.

[973] Entrée « Tolero » in Félix GAFFIOT, Pierre FLOBERT (dir.), *Le grand Gaffiot : dictionnaire latin-français*, Paris, Hachette, 2000, p. 1605.

[974] Barbara de NEGRONI, *Intolérances. Catholiques et protestants en France, 1560 – 1787*, Paris, Hachette, 1996, p.59 : « Dans bien des cas, le terme " tolérance " est employé dans un sens juridique : loin de servir à souligner une autonomie du politique, il est utilisé pour désigner une forme de droit, les textes distinguant entre trois niveaux d'autorisation : l'approbation, la permission, et la tolérance. La tolérance est le plus bas degré du droit […] ».

[975] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*, *op. cit*., p. 1.

[976] Olivier FERRET, « Tolérance, Tolérantisme, Intolérance, et Intolérantisme », in Didier MASSEAU (dir.), *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes*, *op. cit*., p. 1496.

[977] Didier MASSEAU, *Les ennemis des philosophes : l'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris, Albin Michel, 2000, p. 251 : « La tolérance s'appuie donc sur un principe rationnel : les différences religieuses qui

Pey, une obligation affirmée de combattre la diffusion de religions hérétiques. Cette mission revient autant à l'Église – corolaire de sa puissance d'enseignement – qu'au souverain séculier. Le prince doit « secours » à la religion catholique dans le cadre d'une lutte nécessaire à la fois au maintien de l'ordre public et au bonheur des peuples[978]. La position du chanoine rejoint celles de l'apologétique catholique. Bergier, dans son ouvrage *Le Déisme réfuté par lui-même,* tient un propos tout à fait similaire. Il commence par définir la tolérance nouvelle qui « consiste à croire que les hérétiques de toutes les sectes, les Juifs, les Mahométans même, quoique hors de l'Église, sont néanmoins dans la voie du salut[979] ». Il ajoute que cette vision est contraire aux dogmes de l'Église et que « pour admettre la tolérance telle que vous l'enseignez, il faut renoncer à l'Évangile[980] ». L'abbé Baudrand propose une doctrine similaire, et écrit : « on peut dire avec toute assurance que vouloir tolérer toutes les religions, c'est n'en avoir aucune[981] ». Il ajoute : « une religion qui admet toutes les autres n'est pas une religion, mais une dérision de tout culte religieux, parce qu'elle fait de la divinité une idole infâme à laquelle tout hommage est égal[982] ». Dans toutes ces définitions, l'idée d'indifférence ressort de manière claire. Le refus de lutter contre l'hérésie devient une forme de complicité passive. Ne pas agir contre l'hérésie revient à lui permettre de déverser tout son zèle contre la société.

101. Indifférence, fanatisme et liberté. Cette passivité coupable est ainsi associée, dans les écrits de l'abbé Pey, à « l'esprit du fanatisme[983] ». La tolérance insinue le « germe continuel de discorde » au sein d'un royaume, de sorte que les « accès frénétiques » sont une conséquence inévitable de ce système[984]. Le fanatisme devient une forme de « pathologie de la raison[985] », un état quasi maladif[986]. Le recours à ce terme revêt une double interprétation dans les écrits du chanoine. Il est d'abord un moyen de rappeler la violence intrinsèquement liée à l'hérésie. Il écrit : « Croyez-vous que ceux qui sont parvenus autrefois à leur procurer la liberté que vous

séparent les hommes n'étant pas fondées en raison, elles ne devraient donc pas les diviser ou encore moins provoquer des guerres. La tolérance se légitime aussi par un élan du cœur, car la loi naturelle est également cette invincible ardeur, cet instinct si précieux que le philosophe, tel un veilleur, rappelle aux hommes égarés ».

978 Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*, *op. cit*., p. 9.

979 Nicolas-Sylvestre BERGIER, *Le Déisme réfuté par lui-même, op. cit*., Paris, 4e édition, chez Humblot, 1770, tome I, p. 174.

980 *Ibid*., p. 175.

981 Barthélemy BAUDRAND, « Réflexions sur le Tolérantisme en matière de religion » in Charles WALMESLEY, *Histoire abrégée de la naissance, des progrès, de la décadence, et de la dissolution prochaine de la réforme de Luther,* Malines, chez P.J. Hanicq, 1819, p. 203.

982 *Ibid*., p. 204.

983 Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*, *op. cit*., p. 142.

984 *Ibid*.

985 Jean-Pierre CASTEL, « Fanatisme et tentation de l'absolu », in *Topique*, vol. 140, n°3, 2017, p. 110.

986 Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*, *op. cit*., p. 142 : « Semblables à ces malades, qui après avoir épuisé toutes leurs forces dans les accès frénétiques d'une fièvre brûlante […] ».

sollicitez, aient réussi à extirper le fanatisme ; que nos pères aient eu à se féliciter de leur tolérance ; que les catholiques qui ont été séduits et qui sont morts dans l'erreur, doivent les en remercier[987] ». Le fanatisme dénoncé par Jean Pey est donc par nature lié aux modes d'expression de l'hérésie – protestante en l'occurrence – pour s'imposer. Dénoncer le fanatisme de l'hérésie permet d'en rappeler toute la violence. L'utilisation de ce terme est encore un écho aux qualificatifs utilisés par les auteurs favorables à la tolérance-acceptation pour désigner la foi de l'Église romaine. Dans l'article « Christianisme » de l'*Encyclopédie*, le fanatisme est présenté comme un mal qui, s'il n'est pas lié à la nature de la religion, est « une peste qui reproduit de tems en tems der germes capables d'infecter la terre[988] ». L'article reprend d'ailleurs l'aspect « maladif » attaché à l'esprit fanatique. L'abbé n'ignore pas cette tendance et la rappelle au début de son ouvrage *La tolérance chrétienne*. Alors qu'il présente la méthode avec laquelle il souhaite démontrer les dangers de la tolérance nouvelle, l'apologiste écrit qu'il a conscience qu'on criera « au fanatisme » en lisant ses écrits[989]. De ce fait, Jean Pey renverse la source du fanatisme et montre que lui ne fait qu'agir de manière charitable et ne cherche qu'à pousser les protestants vers la conversion[990]. Il rejoint à nouveau les positions apologétiques du XVIII^e^ siècle. L'abbé Bergier tient des propos similaires dans son ouvrage *Le Déisme réfuté par lui-même*. Il déplore l'utilisation du mot « fanatisme » pour dénigrer la religion catholique et ses prétendus excès[991].

Si Jean Pey parle de fanatisme, c'est encore pour une autre raison : l'excès. La tolérance est une « fausse sagesse[992] » qui contient l'homme à tendre vers une liberté excessive. Aussi, pour le chanoine les idées de tolérance et liberté sont liées. Cette aspiration à une tolérance libératrice s'exprime en particulier avec l'établissement d'une « universelle indifférence[993] ».

---

[987] *Ibid*., p. 2 à 3.
[988] Voir entrée « Tolérance » in Jean LE ROND D'ALEMBERT, Denis DIDEROT, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Neufchastel, chez Samuel Faulche, 1751 - 1765, tome III, p. 384.
[989] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*, *op. cit*., p. 2 : « Vos panégyristes vous aurons applaudi avant même que vous ayiez pris la peine de les persuader, et ils ne manqueront pas de crier au fanatisme du moment que j'ouvrirai la bouche pour vous contredire. Mais ces cris de guerre ne font plus aujourd'hui de dupes que parmi cette classe de gens qui sont toujours de l'avis de ceux qui parlent le plus haut ».
[990] *Ibid*., p. 3 : « Qu'on les laisse jouir de leur fortune et de la protection des loix ; mais qu'on écarte les obstacles qui s'opposent à leur conversion, et qu'on les empêche de se nuire à eux-mêmes et à leurs concitoyens : si ce sont là les vœux du fanatisme, je ne sais plus ce qu'on doit appeler charité ».
[991] Nicolas-Sylvestre BERGIER, *Le Déisme réfuté par lui-même, op. cit*., 1770, tome I, p. 207 : « Je ne puis me dispenser de vous interrompre pour observer l'indécence et l'injustice qu'il y a d'appeler *fanatisme* en général tout espèce de zèle pour la Religion, tandis que l'on ne doit donner ce nom odieux qu'au zèle aveugle, outré, qui n'est point fondé sur une connoissance réfléchie des preuves de la religion et de ses préceptes ».
[992] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome III, p. 332.
[993] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*, *op. cit*., p. 239.

B/ Tolérance, indifférence et liberté

102. Tolérance, liberté et troubles. Lorsque l'abbé Pey parle d'« universelle indifférence », il renvoie à deux penseurs. Le « système[994] » qu'il dénonce a été initié par Pierre Bayle et son dictionnaire[995]. Le philosophe se présente comme favorable à une tolérance universelle et proclame ainsi une sorte de « déclaration du droit à la tolérance[996] ». Bossuet – auquel se réfère abondamment Jean Pey – voit dans cette tolérance universelle une « indifférence des religions[997] ». Aussi, l'expression du chanoine est-elle révélatrice à la fois du système qu'il dénonce que de l'autorité religieuse à laquelle l'abbé se réfère dans son ouvrage. Le terme « universel » est usité pour signifier que la tolérance ne s'applique pas spécifiquement au protestant mais a vocation à s'étendre à toutes les religions, même les juifs et les mahométans[998]. Jean Pey rejoint à nouveau les positions apologétiques, en particulier celles de l'abbé Bergier qui propose une doctrine similaire[999].

Cette tolérance-indifférence doit bientôt devenir une tolérance-liberté. L'abbé relève ce principe lorsqu'il écrit que pour permettre une tolérance religieuse il faut nécessairement accorder aux protestants « la liberté d'un culte religieux[1000] ». Or, cette liberté n'est pas souhaitable. Selon Jean Pey, la tolérance-liberté engendrerait des « maux » qui dépasseraient son prétendu apport positif[1001]. La nouvelle tolérance est universelle et son application à toutes les religions entraînerait nécessairement la venue de l'idolâtrie et des conflits du fait de la multiplication des prêches hérétiques en France[1002]. L'« indifférence universelle » rend en effet impossible toute répression des pires dérives religieuses par son universalisme même. Le chanoine le souligne et présente l'argument que pourrait faire valoir un idolâtre : « Vous qui voulez qu'on mette la conscience des protestants en liberté, pourquoi voudriez-vous faire violence à la nôtre ? S'ils peuvent être dans la bonne foi, pourquoi ne donc pourrions-nous pas

---

994 *Ibid*.
995 Pierre BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, chez Reinier Leers, 2 tomes, 1697.
996 Jean-Pierre FAYE, *Dictionnaire politique portatif en cinq mots,* Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1982, p. 151.
997 *Ibid*.
998 Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*, *op. cit*., p. 82 : « Les protestants prouvent la divinité de Jésus-Christ, je l'avoue ; mais les juifs prouvent aussi la divinité des prophéties ; les mahométans prouvent l'existence de Dieu ; pourquoi n'auroient-ils pas la liberté d'ajouter aux bonnes preuves qu'ils en donnent, de fort mauvaises raisons en faveur du talmud ou de l'alcoran ? ».
999 Nicolas-Sylvestre BERGIER, *Le Déisme réfuté par lui-même, op. cit*., 1770, tome I, p. 190 : « J'ai montré que le fondement sur lequel est établie la tolérance, prouve qu'elle doit être universelle et sans exception ».
1000 Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*, *op. cit*., p. 249 à 250.
1001 *Ibid*., p. 257 : « Que de maux n'auriez-vous pas à vous reprocher vous-même, monsieur, si, raisonnant alors comme aujourd'hui, vous aviez obtenu pour eux la liberté de religion que vous demandez ? Cette seule réflexion auroit dû suffire pour vous faire tomber la plume des mains ».
1002 *Ibid*., p. 40.

y être nous-mêmes ?[1003] ». Le résultat final ne peut ainsi qu'être l'avènement de « guerres intestines » au sein du royaume et la perte des âmes des fidèles convertis à l'hérésie[1004]. Ainsi, les conséquentes affectent les sujets à la fois dans l'ordre séculier et dans l'ordre spirituel. Filles de la tolérance-liberté, les hérésies pourraient se répandre et affecter un maximum de personnes au sein du royaume. Elles n'apporteraient, sous couvert de liberté, que la violence et la division[1005]. Le chanoine rejoint ainsi Bergier, qui suppose lui aussi que la tolérance ne peut amener qu'à une fragilisation du Trône par celle de l'Autel[1006].

103. Tolérance, bonne foi et vertu. Pourtant, Jean Pey relève que le système de la tolérance-liberté est présenté comme vertueux. Cet aspect « positif » attaché à la tolérance découle, en partie, de la reconnaissance de la « prétendue bonne foi des incrédules[1007] ». Pour le chanoine, il n'en est rien. La « bonne foi » n'exclut pas l'erreur et surtout ne remet pas en question l'obligation pour l'Église de ramener l'hérétique vers la vérité, car ce « prétexte » ne le protégera pas lorsqu'il devra rendre des comptes au « tribunal de la vérité[1008] ». Pire encore, l'abbé considère que les protestants et les incrédules n'errent, pour la plupart, pas de bonne foi. Ils se maintiennent sciemment dans l'erreur à cause, tout à la fois, de leur « indifférence » de religion et de leur « haine contre le clergé[1009] ». Cette tolérance est ainsi contraire à la vertu car elle est dirigée contre l'Église. La tolérance universelle n'est possible entre hérétiques que parce qu'elle les fédère face à leur ennemi commun : la vérité. Leur accorder cette liberté revient à leur donner légalement la possibilité de s'armer contre l'Autel et de se renforcer dans leur erreur[1010]. Jean Pey est encore en accord avec les écrits apologétiques. L'abbé Baudrand affirme que des religions différentes marchant « de concert » ne se meuvent que dans un objectif : « Toutes les sectes seront d'accord avec les ennemis de Dieu, et ne combattront que contre

[1003] *Ibid*.
[1004] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome III, p. 325 : « La Religion nous met devant les yeux un tableau plus affreux encore, des maux que l'hérésie a causés. Elle nous montre non-seulement des royaumes entiers embrasés, déchirés, dévastés par les guerres intestines ; mais, ce qu'elle considère principalement, les plus beaux royaumes enlevés à J. C. ; une infinité de malheureux dévoués à la mort éternelle, et, par ce spectacle, elle réclame elle-même, pour enchaîner le monstre qui a causé tant de maux, elle réclame cette même charité qu'il invoque pour obtenir la tolérance ».
[1005] *Ibid*., p. 327 : « Car bientôt, à l'abri de cette tolérance, il s'élèvera, dans le sein de la Religion, une infinité de sectes indépendantes, qui formeront chacune autant de sociétés séparées ».
[1006] Nicolas-Sylvestre BERGIER, *Le Déisme réfuté par lui-même, op. cit*., 1770, tome I, p. 204.
[1007] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*, *op. cit*., p. 44.
[1008] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit*., tome II, p. 339.
[1009] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*, *op. cit*., p. 46 : « Quoi ! monsieur, vous nous dites que les protestants sentent eux-mêmes que la différence de leur église à la nôtre, est toute à notre avantage ; que les uns sont sociniens, les autres déistes, la plupart dans une grande indifférence de religion, que tous sont principalement retenus par leur antipathie, c'est-à-dire, par leur haine contre le clergé ; et vous soutenez qu'ils sont dans la bonne foi ? ».
[1010] *Ibid*., p. 48 : « Croyez-vous que les ennemis de l'église feront leur paix avec elle, lorsque vous leur accorderez des chefs qui les animent au combat, et qui perdroient leur existence du moment que la paix seroit faite ».

lui[1011] ». Il ajoute qu'il n'y a pas de conciliation possible entre Rome et les hérésies car « la vérité est essentiellement ennemie du mensonge, et les ténèbres de la lumière[1012] ».

Ainsi, la tolérance nouvelle ne saurait être vertueuse. Tout au contraire, elle est opposée aux valeurs chrétiennes, qui elles seules sont vertueuses car « propres à faire régner la paix et la justice dans le monde[1013] ». Pourtant, l'idée d'une tolérance positive s'est insinuée dans la société du XVIII[e] siècle. Persuadés de la légitimité de leur doctrine, les auteurs qui défendent cette tolérance nouvelle prônent la reconnaissance juridique de leurs assertions. Pour ce faire, ils invoquent l'édit de Nantes et considèrent que la tolérance des protestants, loin de n'être qu'une simple concession temporaire, a été en réalité créatrices de droits et libertés.

II – Tolérance et droit

Jean Pey considère que sa vision de la tolérance est conforme à celle du droit. L'édit de 1598, qui est à la source des revendications protestantes, ne saurait être fondateur de droits accordés aux huguenots et n'est qu'une série de concessions provisoires (A). Les réclamations des réformés sont ainsi illégitimes. Afin de le démontrer, le chanoine affirme qu'il suffit de constater l'impossibilité de l'établissement d'une paix en 1598 et la nécessité de révoquer l'édit pour calmer les troubles (B).

A/ L'édit de 1598 : entre concession et droits

104. Édit de Nantes et tolérance. Pour les auteurs favorables à la tolérance nouvelle, l'édit de 1598 devient une source de légitimation de leurs positions. Louis Guidi dans son *Dialogue entre un évêque et un curé*[1014], livre dans lequel il se veut faire l'apologie de la reconnaissance du mariage des protestants à travers un dialogue entre deux curés, reprend cette logique. Pour lui, l'édit de tolérance avait amené une situation de paix et il n'est pas compréhensible d'être revenu sur cette situation qui fonctionnait bien. La réponse opposée par Jean Pey concerne la nature des droits contenus dans l'édit. Pour le chanoine, il ne contient que des « concessions » : « Si j'ignorois, comme vous, que les concessions extorquées ne furent jamais des titres, et qu'on ne peut conserver que par la soumission des privilèges qu'on doit à la condescendance et au

[1011] Barthélemy BAUDRAND, « Réflexions sur le Tolérantisme en matière de religion » in Charles WALMESLEY, *Histoire abrégée de la naissance, des progrès, de la décadence, et de la dissolution prochaine de la réforme de Luther*, *op. cit*., p. 204.
[1012] *Ibid*., p. 205.
[1013] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*, *op. cit*., p. 133 à 134.
[1014] Louis GUIDI, *Dialogue entre un évêque et un curé, sur les Mariages des Protestants*, 1775.

malheur des temps, je ferois peut-être, comme vous, des questions indiscrètes[1015] ». Il ressort de l'intervention du chanoine l'attachement au sens originel du mot tolérance. L'édit de 1598 n'est qu'une « condescendance » due à des circonstances particulières – en l'espèce, les guerres de religion – mais qui ne sont pas souhaitable dans l'absolu. La norme répond à des circonstances exceptionnelles par des mesures temporaires. Ce caractère provisoire justifie l'impossibilité d'affirmer que la tolérance ait pu faire naître des droits immuables aux protestants. Car si un certain nombre de droits – les places de sûretés, la liberté de conscience, etc. – sont attachés à cette norme, ils revêtent deux caractères intrinsèquement liés à la tolérance. Ils se caractérisent par un aspect temporaire et concédé. Sorte de « pragmatisme temporaire[1016] », l'édit de 1598 est une réponse de « prudence » à un problème concret mais duquel il faudra s'occuper ultérieurement[1017]. Jean Pey ajoute d'ailleurs que la politique du XVII^e^ siècle s'inscrit dans cette logique de norme éphémère. Il rappelle que le clergé a œuvré en faveur de la conversion des protestants pendant le Grand Siècle : fonds alloués aux nouveaux convertis, missions, prêches, etc[1018]. De fait, les actions du clergé se joignent à la politique de Louis XIV qui « rogne sur les droits des protestants[1019] ». Toutefois, Jean Pey reconnaît que les politiques envers les protestants ne doivent jamais être violentes. Il écrit : « À Dieu ne plaise, monsieur, je l'ai déjà dit et je le répète encore, jamais la religion n'a demandé la mort des pécheurs, mais leur conversion[1020] ». Le chanoine prend ici du recul vis-à-vis des politiques plus violentes adoptées par le gouvernement de Louis XIV, comme les dragonnades[1021]. Il ajoute que, si la violence n'est pas souhaitable en fait de religion, elle est parfois nécessaire à la politique du prince. Afin de défendre l'ordre public et la paix au sein du royaume, le souverain séculier peut, de manière légitime, réprimer même les sujets bénéficiant de l'édit de tolérance[1022]. Car il s'agit de l'objectif même de l'édit : ramener le pays vers la « tranquillité et

[1015] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*, *op. cit*., p. 29.
[1016] Guillaume BERNARD, « Les édits de pacification au temps des guerres de religion : une politique de tolérance ? », in Martin DUMONT (dir.), *Coexistences confessionnelles en Europe à l'époque moderne. Théories et pratiques, XVI^e^-XVII^e^ s*., Paris, Éditions du Cerf, coll. Patrimoines, 2016, p. 29.
[1017] *Ibid*., p. 33.
[1018] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*, *op. cit*., p. 32 : « Mais quoi ? les fonds que le clergé avoit destiné à la subsistance des nouveaux convertis, les missions et les conférences que les pasteurs et les coopérateurs n'ont cessé de faire dans les provinces infectées du calvinisme, les travaux et quelquefois les outrages qu'ils ont essuyé, les périls même auxquels ils se sont exposés, tous les soins, tous les moyens que leur industrieuse charité a mis en usage pour ramener les sectaires ; tout cela n'étoit-il donc rien de ce qu'il falloit faire ? ».
[1019] Barbara de NEGRONI, *Intolérances. Catholiques et protestants en France, 1560 – 1787*, *op. cit*., p. 73.
[1020] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*, *op. cit*., p. 35.
[1021] Bernard PLONGERON (dir.), *Le christianisme populaire*, Paris, Le Centurion, 1976.
[1022] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*, *op. cit*., p. 35 : « Mais s'ils blasphèment contre Jésus-Christ, s'ils tendent des pièges à la foi de ses enfans, [le pasteur] invoquera la protection du prince pour leur lier les mains, ou pour leur fermer la bouche ; et alors le prince vengera la divinité offensée s'ils l'outragent ; il réprimera leurs entreprises s'ils attentent à l'ordre public ; il garantira les peuples de la

[le] repos[1023] ». Pour l'abbé, il vaut mieux des répressions comme au XVII[e] siècle qu'une « fausse paix[1024] ». Des troubles pour ramener à une peine saine sont plus souhaitables qu'une « paix honteuse » pour éviter de scandaliser les hérétiques[1025]. Cette paix ne saurait être juste car elle maintiendrait l'erreur au sein du royaume et, en conséquence, les troubles civils. Forts d'un répit qui leur est favorable, les fidèles hérétiques utiliseront ce moment pour tenter de faire valoir leurs revendications, en particulier en matière de libertés et de droits.

105. Tolérance, libertés et droits. Jean Pey en arrive à cette conclusion. Ce qu'invoquent les auteurs favorables à la tolérance nouvelle, c'est de ne pas gêner la conscience hérétique. Ce qu'ils veulent est en vérité l'établissement d'une liberté de conscience – voire de culte – au sein du royaume[1026]. S'il est vrai que l'édit de 1598 avait mis en place une forme de liberté de conscience, elle était limitée. Elle se retrouve enfermée par une volonté de rétablissement, à l'heure où l'on considère comme loi fondamentale du royaume le principe de catholicité[1027] et par là l'attachement à la religion romaine. En témoigne l'article 3 de l'édit de Nantes : « Ordonnons que la religion catholique, apostolique, et romaine sera remise et restablie en tous lieux et endroits de cestuy notre royaume et pays de nostre obéissance […][1028] ». Principe de liberté de conscience limitée car le protestantisme n'est pas la seule religion présente sur le territoire français. Le judaïsme, par exemple, est exclu de la reconnaissance mise en place par l'édit de 1598. Cette situation confirme que la liberté accordée n'est que limitative et n'est pas

séduction s'ils les scandalisent : et vous, monsieur, oui vous-même, vous n'aurez pas la force de blâmer la sollicitude du pasteur, ni la piété du prince ».

[1023] Cette expression est dans la lettre même du préambule de l'édit ; in François-André ISAMBERT, Alphonse-Honoré TAILLANDIER, *Recueil général des anciennes lois françaises, depuis l'an 420 jusqu'à la Révolution de 1789*, Paris, Belin-Leprieur, 1829, tome XV, p. 172 : « Sur quoy nous implorons et attendons de sa divine bonté le mesme protection qu'il [Dieu] a toujours visiblement départie à ce royaume depuis sa naissance et pendant tout ce long âge qu'il a attainct, et qu'elle fasse la grâce à nosdits subjects qu'en l'observation de ceste nostre ordonnance consiste (après ce qui est de leur devoir envers Dieu et envers nous) le principal fondement de leur union et concorde, tranquillité et repos, et du restablissement de tout ceste estat en sa première splendeur ».

[1024] Le terme « fausse paix » revient de manière régulière dans les écrits du chanoine. Elle désigne la prétendue paix qui ressortirait d'une tolérance universelle ; in Jean PEY, *La Loi de Nature, développée et perfectionnée par la Loi Évangélique*, Montauban, chez Charles Crosilhes, 1789, p. 320 à 321 : « C'est ainsi que les Protestans, après s'être soustraits à l'autorité de l'Église, se sont divisés en une infinité de sectes, qui par des routes différentes vont toutes aboutir, les unes au Socinianisme, d'autres au Déisme, d'autres enfin à l'Athéisme ou à un Pyrrhonisme universel ; et tels seront toujours les fruits d'une fausse paix, qui autorisant l'indépendance, conduit nécessairement à la confusion et aux désordres de l'anarchie ».

[1025] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*, *op. cit.*, p. 51 : « Mais malheur au pasteur infidèle qui acheteroit une paix si honteuse aux dépens de ce qu'il se doit à lui-même, de ce qu'il doit à sa religion et aux fidèles confiés à ses soins ».

[1026] *Ibid*., p. 77 : « On ne doit pas interdire leur culte, leurs prêches, leurs assemblées, on ne doit pas captiver leur zèle pour la propagation de leur secte, et dès-lors encore, on ne doit pas les empêcher de blasphémer contre nos saints mystères qu'ils traitent d'idolâtrie, ils ne sauroient obéir sans trahir leur conscience ».

[1027] Michel GRANDJEAN, Bernard ROUSSEL, *Coexister dans l'intolérance : l'Edit de Nantes (1598)*, Paris, Société de l'histoire du protestantisme français, 1998, p. 438.

[1028] François-André ISAMBERT, Alphonse-Honoré TAILLANDIER, *Recueil général des anciennes lois françaises, depuis l'an 420 jusqu'à la Révolution de 1789*, *op. cit.*, tome XV, p. 173.

un principe. L'édit consacre bien un certain nombre de prérogatives, de places dites de suretés, de lieux d'exercice de culte, mais ce ne sont que des exceptions exerçables de manière conditionnée et dans des lieux délimités légalement. À ce titre, l'édit de Nantes ne consacre pas de principe de liberté de culte à l'égard des protestants. Pour autant, les revendications que relève l'abbé Pey sur l'« exercice de leur religion[1029] » sont bien réelles. Bien qu'elle s'appuie sur l'édit de Nantes, cette liberté ne serait pas invoquée uniquement par les protestants ou en faveur d'eux. Pour lui, les philosophes récupèrent cette idée et réclament la « liberté de religion[1030] ». Les autres apologistes, comme Barruel, abondent dans ce sens et voient dans la tolérance un moyen pour les hérétiques de « vivre tranquilles dans la licence[1031] ». Quant à la pertinence en droit de cette affirmation d'un édit créateur de droit, un argument est soulevé dès le XVII^e siècle. Être toléré « signifie n'être que toléré, c'est-à-dire jouir d'une indulgence momentanée[1032] », mais la forme textuelle de la norme est celle d'un édit. Il ne serait alors pas provisoire : « l'édit est perpétuel et irrévocable, pour le bien universel de l'État et la pacification des troubles[1033] ». Cette rhétorique, utilisée pour lutter contre la Sainte Ligue et l'approche juridique faite de l'Édit, peut être contestable d'un point de vue de la science du droit. Elle témoigne pourtant d'une volonté, de la part des réformés, de conserver les droits acquis dans l'Édit. Elle est aussi un des fondements de l'idée de droits irrévocables créée par l'édit. Si cette pensée gagne en influence au sein des milieux protestants, elle n'a, en revanche, que peu d'accueil dans les sphères juridiques. Les juristes, dont Jean Pey reprend les positions, continuent à ne voir dans le texte d'avril 1598 qu'une norme temporaire que le XVII^e siècle n'aura aucun mal à balayer.

L'abbé Pey affirme que la tolérance, détournée de son sens originel, devient un moyen pour les ennemis de l'Autel dans le but de « gagner les catholiques[1034] ». La liberté qu'ils désirent serait un moyen pour eux d'attirer les catholiques vers leur foi, non seulement en leur permettant de se multiplier, mais encore et « flattant l'orgueil humain par une liberté apparente[1035] ». Cette situation permettrait aux fidèles hérétiques tout à la fois d'attirer les « foibles » catholiques en les tentant tout en attaquant les pasteurs catholiques qui essaieraient de les ramener vers les

[1029] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*, *op. cit.*, p. 77.
[1030] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste ou Entretiens sur la religion, entre le comte de *** et le chevalier de ****, Paris, chez Humblot et Volland, 1779, p. 159.
[1031] Barthélemy BAUDRAND, *L'âme affermie dans la foi, et prémunie contre la séduction de l'erreur*, *op. cit.*, p. 119.
[1032] Barbara de NEGRONI, *Intolérances. Catholiques et protestants en France, 1560 – 1787, op. cit.*, p. 61.
[1033] *Ibid*.
[1034] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*, *op. cit.*, p. 113.
[1035] *Ibid*.

dogmes romains[1036]. Pour le chanoine, la connaissance de l'erreur n'enlève rien à son aspect redoutable. Pour lui, la tolérance-liberté permettrait, tout au contraire, aux hérétiques de perfectionner leur doctrine. Ils pourraient dissimuler leurs erreurs derrière « des raisonnements captieux[1037] ». Même si Jean Pey s'intéresse ici aux protestants, il étend son affirmation en visant tout autant les autres formes d'hérésie[1038].

106. Tolérance et gouvernements. Un des principaux arguments en faveur de la reconnaissance d'un droit à la liberté de culte attaché à la tolérance est l'idée qu'un tel système est avantageux pour l'Église comme pour les l'État. Jean Pey y voit un non-sens. Pour confirmer l'apport positif de la tolérance, il faudrait accorder la « liberté de religion » ; or, cela conduirait à « [miner] l'autorité du gouvernement[1039] ». Le fondement de ce développement repose dans la nature même de la souveraineté. La nécessaire alliance des deux puissances implique que la religion romaine soit la plus apte à faire respecter l'autorité du roi et à « faire régner la paix et la concorde parmi les peuples[1040] ». L'abbé oppose d'ailleurs la notion de « concorde » à la « tolérance ». La première porte en effet sur « l'unité de la foi et vise à la réunification religieuse[1041] », de sorte qu'elle est plus adaptée au discours peyien. La tolérance-liberté détruit l'analogie des deux puissances de sorte qu'elle ne peut mener qu'à la destruction de « l'autorité elle-même[1042] ». Jean Pey ajoute que la liberté, qui est l'esprit même de cette nouvelle tolérance, ne peut mener qu'à l'« esprit d'indépendance » et donc s'opposer à toute forme d'autorité[1043]. Car il serait chimérique de penser que les hérétiques ne s'en prennent qu'au gouvernement ecclésiastique. S'ils rejettent la souveraineté divine dans la personne du pontife, ils feront de même avec le souverain temporel[1044]. Jean Pey conclut : « L'esprit de secte étant donc mis en action par le même intérêt des passions, produira infailliblement le même effet contre le

[1036] *Ibid.* : « En gagnant les foibles par des sollicitations, par des services intéressés, par des promesses capricieuses, en poursuivant avec une haine réfléchie et meurtrière, ceux qu'ils désespèrent de convertir ».
[1037] *Ibid*., p. 114.
[1038] *Ibid.* : « Mais les erreurs des sociniens, des déistes, des matérialistes, des athées étoient certainement bien connues ? Cependant vous êtes effrayé comme nous de leurs funestes progrès ? Les vérités de la foi étoient bien connues lorsque Calvin prêcha sa réforme ; cependant quelle foule de sectateurs ! C'est que les vérités connues peuvent être obscurcies par des raisonnements captieux. C'est qu'il est aisé de se faire illusion sur les vérités les mieux prouvées quand on a un intérêt secret à les contredire ».
[1039] *Ibid*., p. 134 : « Quand même les avantages que vous nous promettez seroient aussi réels qu'ils sont chimériques, comme je me propose de le montrer, vous n'auriez encore rien prouvé pour la tolérance ; car pour jouir de tous ces avantages, il faudroit, avant toutes choses, assurer l'autorité du gouvernement qui est comme le point central de l'ordre, et sans lequel ils ne sauroient exister : or en accordant la liberté de religion aux calvinistes, on mine l'autorité du gouvernement ».
[1040] *Ibid*., p. 134 à 135.
[1041] Mario TURCHETTI, « " Concorde Ou Tolérance ? " de 1562 à 1598 », in *Revue Historique*, vol. 274, n°2 (556), 1985, p. 341.
[1042] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*, *op. cit*., p. 135.
[1043] *Ibid*., p. 142.
[1044] *Ibid*., p. 143.

gouvernement civil ; on alléguera les mêmes prétextes d'abus ; on emploiera les mêmes moyens, et on finira enfin par subjuguer le souverain lui-même, si on acquiert assez de force pour l'asservir ». Ce n'est donc pas l'Église qui est attaquée, mais bien le concept d'autorité même. La puissance séculière n'est flattée que tant qu'elle sert les hérétiques dans leur volonté d'anéantir toute opposition religieuse. Une fois le clergé catholique en incapacité de lutter, la foi errante se consolide et renverse le souverain de la terre dès qu'elle est suffisamment puissante pour le faire[1045]. Aussi, la tolérance-liberté ne peut amener à la paix, seulement à l'anarchie. Si toute l'explication de l'abbé Pey repose sur des fondements théoriques, il entend démontrer que l'histoire de France abonde dans son sens. Il ne peut y avoir de tolérance souhaitable et l'existence de l'édit de 1598 en est la preuve.

B/ Tolérance et abus

107. L'insuffisance de l'édit de Nantes. Jean Pey explique que, dès la mort du roi Henri IV, les protestants commencent à remettre en cause l'édit de Nantes[1046]. De fait, l'application de l'édit de tolérance n'est pas homogène et certaines places connaissent d'importants conflits[1047]. Ce que le chanoine dénonce particulièrement, ce sont les maintiens des places de sûreté. Il cite le procès-verbal de l'assemblée de Saumur en exemple[1048]. S'il est vrai que cette assemblée marque un moment de tension entre catholiques et huguenots[1049], le maintien des places de sûreté est un élément dont le pouvoir royal se méfie. Jean Pey insiste et présente le rattachement du Béarn et les conflits armés qui ont suivi comme une preuve de l'impossibilité d'une paix dans la tolérance[1050]. L'intervention militaire de 1620 marque la volonté du roi Louis XIII de réaffirmer son autorité, sans pour autant vouloir revenir sur l'édit de Nantes[1051]. Pour autant, les évènements suivants montrent la présence de véritablement tensions religieuses. Dès 1621, l'abbé Pey relève à la fois la fortification des places protestantes

[1045] *Ibid*., p. 143 à 144 : « Mais un faux zèle, qui n'a sa source que dans la haine contre les ministres de Jésus-Christ, n'en respectera pas davantage la majesté du souverain, lorsqu'on aura intérêt de déprimer sa puissance ».
[1046] *Ibid*., p. 196 : « Nous avons déjà observé que la mort d'Henri IV et la minorité de Louis XIII les avoient rendus plus hardis et plus entreprenans. Ils sentoient dans ces circonstances qu'on devoit les craindre, et ils ne manquèrent pas de se faire redouter. L'édit de Nantes, dont ils avoient déclaré être contents, ne les satisfit plus ».
[1047] Philippe CHAREYRE, « Le Roi, Les Protestants et l'édit : Applications, Variations », in *Bulletin de La Société de l'Histoire Du Protestantisme Français (1903-2015)*, vol. 145, 1999, p. 402.
[1048] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*, *op. cit*., p. 198.
[1049] Hugues DAUSSY, « Sully et les assemblées politiques huguenotes », in *Albineana, Cahiers d'Aubigné*, 26, 2014, p. 200 : « La mort d'Henri IV, le 14 mai 1610, puis la disgrâce de Sully, devenue effective le 26 janvier 1611 par son abandon de la charge de surintendant des finances, entraînent une nouvelle et ultime mutation de la nature des relations entretenues par le duc avec les assemblées politiques huguenotes. C'est à Saumur, entre le 27 mai et le 12 septembre 1611, que se tient une assemblée qui révèle les tensions qui existent alors entre le ministre déchu et ses coreligionnaires ».
[1050] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*, *op. cit*., p. 200.
[1051] Philippe CHAREYRE, « Le Roi, Les Protestants et l'édit : Applications, Variations », *op. cit.*, p. 404.

accordées par Louis XIII et la prise d'églises catholiques par des protestants dans de nombreuses villes[1052]. Il décrit les huit années de conflits suivant comme une preuve des troubles amenés par les protestants une fois suffisamment puissants. Pour le chanoine, la paix du 28 juin 1629 n'a été possible que par la victoire de la France à la fois sur les huguenots français et sur leurs alliés potentiels, en particulier l'Angleterre[1053]. La paix d'Alès représente ainsi le moment où les protestants sont véritablement vaincus et où la paix peut advenir au sein du royaume[1054]. Bergier propose une analyse similaire. Il constate que la mort d'Henri IV est la preuve que la paix de 1598 n'était que fictive et qu'il faut attendre le règne de Louis XIII pour que la situation s'améliore[1055].

Afin d'affermir la teneur de son discours, le chanoine cite un extrait de l'ouvrage de Grotius intitulé *Votum pro pace*[1056]. Les écrits du juriste néerlandais servent l'abbé Pey à deux égards. L'extrait retenu par le chanoine présente un tableau défavorable des protestants. Le juriste présente la situation précédemment décrite par le chanoine comme terrible. Il parle d'hommes qui ont traité « les rois d'idolâtres et d'esclaves des papes[1057] », qui ont « invité les peuples à venir en armes à leurs prêches[1058] » et « contre leurs souverains[1059] ». Il écrit encore : « J'ai vu couler par-tout le sang des chrétiens ; et considérant les mœurs de ces nouveaux évangélistes, j'ai reconnu que bien loin d'en être meilleurs, ils étoient encore pires, sur-tout dans les succès ; et qu'à force de combats, ils n'en étoient devenus que plus féroces[1060] ». La lettre du texte de Grotius emprunte le même sens que les exemples repris par Jean Pey. Toutefois, le chanoine renforce son argumentation en utilisant la personne de Grotius. Le juriste est calviniste et le fait

[1052] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*, *op. cit*., p. 200 à 202.
[1053] *Ibid*., p. 208 : « Ce fût là le dernier effort de la secte expirante. Le roi, après avoir terminé heureusement son expédition d'Italie, revint en France à la tête d'une armée victorieuse, força les plus fortes places des calvinistes : la crainte réduisit les autres ; l'Angleterre rebutée par les mauvais succès, vouloit vivre en paix avec la France ; l'Espagne étoit humiliée ; les calvinistes n'ayant plus de ressources, prirent enfin le parti de se soumettre ; et la guerre cessa lorsqu'ils n'eurent plus les moyens de la continuer ».
[1054] Philippe CHAREYRE, « Le Roi, Les Protestants et l'édit : Applications, Variations », *op. cit.*, p. 405.
[1055] Entrée « Calvinistes », in Nicolas BERGIER, *Encyclopédie méthodique. Théologie*, Paris, chez Panckoucke, 1788, tome I, p. 246 : « Heureuse la France, si la paix eût éteint le fanatisme ! mais il subsistoit encore ; Henri IV en fut la victime et périt, comme Henri III, par un assassinat. Sous Louis XIII, les Protestans reprirent les armes ; ils furent vaincus, et leurs places fortes démolies. Mais l'édit de Nantes fut confirmé quant aux autres articles ».
[1056] Hugo GROTIUS, *Votum pro pace ecclesiastica, contra examen Andreae Riveti, et alios irreconciliabiles*, 1642. Jean Pey utilise l'édition de 1679, dans laquelle l'ouvrage est inclus au sein d'une œuvre divisées en plusieurs tomes ; Hugo GROTIUS, « Votum pro pace ecclesiastica », in *Operum theologicorum*, Amsterdam, chez Joannis Blaev, tome III, 1679, p. 653 ; cité par Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*, *op. cit*., p. 210 à 211.
[1057] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*, *op. cit*., p. 210.
[1058] *Ibid*., p. 211.
[1059] *Ibid*.
[1060] *Ibid*.

qu'il témoigne des manœuvres « de sa propre secte[1061] » est pour lui une preuve irréfutable. D'autant plus que le juriste a participé aux controverses des États de Hollande qui ont imposé une forme de tolérance religieuse[1062]. L'abbé y voit donc un aveu de la part de quelqu'un qui « voyoit les choses de plus près[1063] » car calviniste. Il conclut alors qu'il n'est pas abusif qu'une secte dont l'esprit est contraire à la paix et l'ordre public soit « forcée à rester dans le silence[1064] ».

108. Édit de Fontainebleau et paix. Pour Jean Pey, l'impossibilité d'une paix durable par la tolérance se manifeste encore dans les circonstances ayant amené à la fin de l'édit de Nantes. À l'avènement de Louis XIV, le roi trouve un pays en proie aux troubles. Il est obligé de laisser des troupes au sein du royaume « pour se prémunir contre les sectaires[1065] ». Il décrit en suivant la volonté du roi de rétablir l'ordre en France[1066]. Il décrit la politique de privation progressive des privilèges contenus dans l'édit de Nantes[1067]. Il décrit la volonté de conversion de la part du clergé français, à laquelle les jésuites participeront avec ferveur et sortent triomphants en 1685[1068]. Toutefois, les tentatives de Louis XIV sont à relativiser. L'abbé Pey le relève : « Des murmures et des menaces ils passèrent à la rébellion. Ils prirent les armes dans le Dauphiné, dans le Vivarais, dans les Cévennes[1069] ». Les régions dont parle le chanoine bénéficient d'une démographie favorable aux protestants, de sorte que « les mesures restrictives restent sans grand effet[1070] ». La paix impossible, Louis XIV se résout à révoquer l'édit de Nantes le 18 octobre 1685 avec l'édit de Fontainebleau[1071]. Pour Jean Pey, il ne pouvait en être autrement afin de préserver l'ordre public au sein du royaume. Il voit dans la révocation un évènement positif qui ramène la « tranquillité » – au moins pour un temps – en France[1072]. Il rejoint l'analyse de Bossuet, qui voit dans l'édit de 1685 un affermissement de la foi[1073].

[1061] *Ibid*.
[1062] Mario TURCHETTI, « Religious concord and political tolerance in sixteenth - and seventeenth - century France », in *The Sixteenth Century Journal*, Spring, Vol. 22, n°1, 1991, p. 24.
[1063] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*, *op. cit*., p. 211.
[1064] *Ibid*., p. 211 à 212 : « Je cous demanderai en finissant, si vous croyez que ce soit afficher le fanatisme, et faire des vœux contre sa religion et sa patrie, contre ses concitoyens et contre le prince, de désirer qu'une secte qui a toujours été si funeste à l'Église et à l'État, soit captivée par l'autorité, qu'elle soit forcée à rester dans le silence, à respecter l'ordre public et le ministère apostolique ».
[1065] *Ibid*., p. 19.
[1066] *Ibid*., p. 20.
[1067] Barbara de NEGRONI, *Intolérances. Catholiques et protestants en France, 1560 – 1787*, *op. cit*., p. 73.
[1068] Pierre Antoine FABRE, Benoist PIERRE (dir.), *Les jésuites. Histoire et dictionnaire*, Paris, Bouquins éditions, 2022, édition numérique, p. 859.
[1069] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*, *op. cit*., p. 20 à 21.
[1070] Philippe CHAREYRE, « Le Roi, Les Protestants et l'édit : Applications, Variations », *op. cit.*, p. 410.
[1071] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*, *op. cit*., p. 21.
[1072] *Ibid*., p. 225.
[1073] A. PEYRAT, « Bossuet et la révocation de l'édit de Nantes », in *Bulletin de La Société de l'Histoire Du Protestantisme Français (1852-1865)*, vol. 9, n°9/10, 1860, p. 358 à 359.

L'apologétique catholique semble pour autant faire preuve d'une certaine réserve quant à l'édit de Fontainebleau. La position de l'abbé Bergier abonde dans ce sens. Alors qu'il évoque la norme, il commente : « Nous n'oserions examiner si cette révocation a été injuste et illégitime, si elle a portée au Royaume un préjudice aussi considérable que l'on prétendu quelques Écrivains modernes[1074] ». Ce non-dit est pourtant plus une réserve qu'un rejet de l'édit.
Toutefois, si Jean Pey démontre que le droit s'oppose à la reconnaissance d'une tolérance-liberté en faveur des protestants, il a conscience que le débat est vif au XVIII[e] siècle. Il sait que l'idée d'un sens double attaché au mot tolérance est soutenu par une partie de l'élite intellectuelle française : les philosophes.

Paragraphe 2 : Le double sens de la notion de tolérance

L'évolution sémantique du mot tolérance n'est pas un fait linguistique hasardeux, il est le fruit d'une démarche délibérée. Jean Pey perçoit que la réutilisation du terme par les philosophes des Lumières est la marque d'une volonté de changement. Au travers du terme tolérance, ils essayent d'amener l'idée d'acceptation. Le chanoine y voit un « faux zèle pour la Réforme[1075] » qui n'est qu'un moyen de s'en prendre au clergé catholique (I). Trop éloignée du sens originel du mot et au service d'une doctrine opposée à celle de l'autorité des deux puissances, l'apologétique catholique rejette la dualité sémantique du mot. L'abbé Pey cherche à proposer, à la place, un retour vers la charité. Il exprime cette volonté à travers l'expression de « tolérance chrétienne[1076] » (II).

I – Vers une tolérance acceptation promue par Lumières

Jean Pey explique que la tolérance se retrouve dans l'arsenal argumentaire des philosophes des Lumières. Elle fait partie des « des armes[1077] » employé pour lutter contre le Trône et l'Autel. Les penseurs protestants avaient déjà commencé, aux XVI[e] et XVII[e] siècle, à faire basculer le sens de cette notion, mais les Lumières se réapproprient ce mot pour promouvoir l'acceptation (A) et amener, à terme, vers une tolérance universelle (B).

[1074] Entrée « Calvinistes », in Nicolas BERGIER, *Encyclopédie méthodique. Théologie*, *op. cit*., tome I, p. 246.
[1075] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit*., tome III, p. 373.
[1076] Le terme est utilisé par Jean Pey. Il en donne le nom à un de ses ouvrages ; Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.*
[1077] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit*., tome III, p. 81.

A/ De l'idée de souffrance à l'idée d'acceptation

109. Tolérance et définition dans l'*Encyclopédie*. Les références de l'abbé Pey à l'*Encyclopédie* s'inscrivent dans son argumentaire anti-philosophique. Pour l'apologétique, l'entreprise encyclopédique contient la marque de la stratégie des Lumières qui tentent de faire évoluer le langage et la pensée des lecteurs et d'incarner une figure de « législateurs, tuteurs du genre humain[1078] ». L'abbé Pey reproche une attaque frontale contre la religion catholique au travers de l'*Encyclopédie* qui se veut présenter toute l'« intolérance » des catholiques[1079]. Ce reproche trouve sa source, au sein de l'ouvrage encyclopédique, à l'article « tolérance[1080] », écrit par Jean-Edme Romilly, qui illustre la volonté des philosophes de véhiculer un sens nouveau au mot. Romilly la définit de la manière suivante :

> « La *tolérance* est en général la vertu de tout être foible, destiné à vivre avec des êtres qui lui ressemblent. L'homme si grand par son intelligence, est en même tems si borné par ses erreurs et par ses passions, qu'on ne sauroit trop lui inspirer pour les autres, cette tolérance et ce support dont il a tant besoin pour lui-même, et sans lesquelles on ne verroit sur la terre que troubles et dissentions. C'est en effet, pour les avoir proscrites, ces douces et conciliantes vertus, que tant de siècles ont fait plus ou moins l'opprobre et le malheur des hommes ; et n'espérons pas que sans elles, nous ne rétablissions jamais parmi nous le repos et la prospérité[1081] ».

Sur le fond, la définition est décevante en ce sens que l'article ne remplit pas tout à fait son rôle explicatif et reste vague sur ce que l'on doit entendre par tolérance. Ce flou est voulu, loin d'être une échappatoire pratique pour le rédacteur qui doit définir, comme l'explique Romilly en fin d'article[1082]. L'auteur renvoie les lecteurs vers les ouvrages de Pierre Bayle, penseur protestant qui prône l'établissement d'une tolérance élargie à toutes les religions et même aux athées dans

---

[1078] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit.*, p. 436 à 437 : « Intrépides défenseurs de la vérité au frontispice de vos ouvrages, vous dépaysez le lecteur dans votre code philosophique, et vous désavouez tout haut ce que vous enseignez tout bas. Ici, vous rendez hommage à la religion ; là vous l'outragez dans vos livres ; ces livres vous les distribuez jusque dans les antichambres : et après cela vous vous annoncez comme les législateurs, comme les tuteurs du genre humain ». Le « code philosophique » qu'évoque l'abbé Pey désigne l'*Encyclopédie*, comme le mentionne la note de bas de page I in *Ibid*., p. 436 à 437.

[1079] *Ibid*., note I, p. 437.

[1080] Entrée « Tolérance » in Jean LE ROND D'ALEMBERT, Denis DIDEROT, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Neufchastel, chez Samuel Faulche, 1751 - 1765, tome XVI, p. 390 à 395.

[1081] *Ibid*., p. 390.

[1082] *Ibid*., p. 395 : « Nous n'entreprendrons point de fixer ici les bornes précises de la tolérance, de distinguer le support charitable que la raison et l'humanité réclament en faveur des errans, d'avec cette coupable indifférence, qui nous fait voir sous le même aspect toutes les opinions des hommes. Nous prêchons la tolérance pratique, et non point la spéculative ; et l'on sent assez la différence qu'il y a entre tolérer une religion et l'approuver. Nous renvoyons les lecteurs curieux d'approfondir ce sujet au commentaire philosophique de Bayle, dans lequel selon nous, ce beau génie s'est surpassé ».

une moindre mesure[1083]. Le rédacteur de l'article semble considérer que son travail n'est pas de borner une notion communément admise, mais de l'intellectualiser et d'en faire ressortir l'essence pratique. Par prudence littéraire. L'analyse de forme s'avère plus pratique et riche. Jean-Edme Romilly emploie, dans la courte définition qu'il donne, tout un champ lexical positif : il n'hésite pas à présenter la tolérance comme une « vertu de tout être foible », « douce » et « conciliante », qui permettrait le « repos et la prospérité[1084] ». Sans pousser l'analyse de l'article plus loin, il est possible de faire le constat suivant : l'article « tolérance » de l'*Encyclopédie* met en avant une vision militante de la tolérance qui véhicule une image positive et s'oppose à l'entendement général du terme par la présentation de la tolérance comme une solution pratique. Cette entrée de l'*Encyclopédie* est représentative de l'acception que font les Lumières, dans leur ensemble, de la tolérance et de l'entreprise que dénonce Jean Pey. C'est le cas de Voltaire qui en fait une vertu de justice et prêche une « tolérance universelle[1085] » que l'abbé Pey dénonce. Pour lui, l'*Encyclopédie* est un « code philosophique[1086] » car il concentre la doctrine des philosophes. Dans son ouvrage *Le philosophe catéchiste*, le chanoine fait à plusieurs reprises parler le Comte philosophe qui renvoie le Chevalier apologiste à la lecture de l'*Encyclopédie* que le Comte présente comme un « trésor de toutes les sciences »[1087].

110. De l'aspect pratique : tolérance, morale et religion. Jean Pey considère que le travail encyclopédique se veut être porteur d'une morale nouvelle « au nom de la dignité humaine[1088] ». Pour l'abbé, il n'y a cependant « rien en fait de morale et de religion » car la vision des « éloquens Encyclopédistes » est trop éloignée de l'*Évangile*[1089]. Pourtant, l'*Encyclopédie* entend, en particulier dans son article « tolérance », mettre en avant les aspects vertueux de sa doctrine. Si dans la plupart des définitions de la tolérance au XVIIIe siècle le sens de *tolerare* est celui retenu, l'article de Romilly prend le contre-pied. Il adopte le point de vue d'une tolérance indétachable des considérations morales et religieuses. Il s'agit d'ailleurs du

[1083] Élisabeth LABROUSSE, *Pierre Bayle. Hétérodoxie et rigorisme*, Paris, Albin Michel, coll. Bibliothèque de « L'Évolution de l'Humanité », 1996, p. 587.
[1084] Entrée « Tolérance » in Jean LE ROND D'ALEMBERT, Denis DIDEROT, *op. cit.*, tome XVI, p. 390.
[1085] François-Marie Arouet, dit VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance, augmenté d'une lettre de Jean Locke sur le même sujet*, 1764. Pour la question plus particulière de la tolérance universelle, voir le Chapitre XXII p. 187 et s., in *Ibid*. Sur cette question, Olivier FERRET, « Tolérance, Tolérantisme, Intolérance, et Intolérantisme », in Didier MASSEAU (dir.), *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes, op. cit.*, p. 1502, qui précise que la définition de Romilly pose des valeurs qui « sous-tendent aussi le discours de Voltaire qui, dans le *Dictionnaire philosophique* (1764), définit significativement, d'entrée de jeu, la " tolérance " comme " l'apanage de l'humanité " ».
[1086] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste, op. cit.*, p. 436.
[1087] *Ibid*., p. 314 ; *Ibid*., p. 415.
[1088] Pierre GROSCLAUDE, *Un audacieux message. L'Encyclopédie*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1951, p. 193.
[1089] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste, op. cit.*, p. 316.

dessein assumé de cette rédaction : « On peut compter sans doute plusieurs sources de nos discordes. Nous ne sommes que trop féconds en ce genre ; mais comme c'est sur-tout en matière de sentiment et de religion, que les préjugés destructeurs triomphent avec plus d'empire, et des droits plus spécieux, c'est aussi à les combattre que cet article est destiné[1090] ». Cette citation est représentative de ce que l'abbé Pey dénonce dans l'*Encyclopédie* et plus généralement dans la philosophie. Il met en garde contre une logique qui n'est en réalité que l'expression d'une « fausse conscience pour se dispenser de croire[1091] ». Le relativisme de l'*Encyclopédie* la pousse à affirmer que seule la tolérance devrait être admise puisqu'elle représente cette absence de consensus moral humain[1092] et à consacrer l'errance de bonne foi[1093]. La morale devient un objet subjectif et dépendant de la conviction et des croyances individuelles. Elle n'est plus ni la représentation d'une vérité supérieure ni d'essence divine. Elle devient une création de l'esprit humain qui rend vaine toute condamnation. La position de Romilly est proche de Bayle pour qui « la tolérance ne se fonde plus sur des critères objectifs, mais sur la position du sujet ; elle renvoie non à des dogmes révélés, mais aux droits de la conscience[1094] ». Pour Jean Pey, ce comportement n'est qu'une excuse. En effet, le chanoine écrit : « Je lui demanderai même [à l'incrédule], s'il est intérieurement bien persuadé d'une prétendue fausseté dont il voudrait convaincre les autres ; et si les blasphèmes qu'il vomit contre Jésus-Christ, ne sont pas l'effet d'un secret dépit, pour étouffer des remords qui le tourmentent ? Étudie-t-il pour examiner, ou pour se confirmer dans son incrédulité ?[1095] ». La tolérance nouvelle, qui prône une liberté de conscience, n'est ainsi qu'une manière de se complaire dans une fausse croyance. Un système d'autoconfirmation. Aussi, pour l'apologiste, il n'y a pas de « bonne foi » qui puisse justifier une forme de relativisme puisque l'encyclopédiste incrédule défend celui « qui fuit la

[1090] Entrée « Tolérance » in Jean LE ROND D'ALEMBERT, Denis DIDEROT, *op. cit.,* tome XVI, p. 390.
[1091] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, Paris, chez Humblot, 1771, tome II, p. 303.
[1092] Entrée « Tolérance » in Jean LE ROND D'ALEMBERT, Denis DIDEROT, *op. cit.,* tome XVI, p. 390 : « La déroute n'est pas d'abord si sensible ; mais bientôt, plus on marche, plus on s'égare, plus on se divise ; mille chemins conduisent à l'erreur, un seul mene à la vérité : heureux qui sait le reconnoître ! Chacun s'en flatte pour son parti, sans pouvoir le persuader aux autres ; mais si dans ce conflit d'opinions, il est impossible de terminer nos différends, et de nous accorder sur tant de points délicats, sachons du-moins nous rapprocher et nous unir par les principes universels de la *tolérance* et de l'humanité, puisque nos sentimens nous partagent, et que nous ne pouvons être unanimes. Qu'y a-t-il de plus naturel que de nous supporter mutuellement, et de nous dire à nous-mêmes avec autant de vérité que de justice ? »
[1093] *Ibid.* : « Mais je ne conçois pas ce qu'on peut reprocher à celui qui se trompe de bonne foi, qui prend le faux pour le vrai sans qu'on puisse l'accuser de malice ou de négligence ; qui se laisse éblouir par un sophisme, et ne sent pas la force du raisonnement qui le combat. S'il manque de discernement ou de pénétration, ce n'est pas ce dont il s'agit ; on n'est pas coupable pour être borné, et les erreurs de l'esprit ne peuvent nous être imputées qu'autant que notre cœur y a part ».
[1094] Barbara de NEGRONI, *op. cit.*, p. 140.
[1095] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit.*, tome II, p. 306.

lumière[1096] ». De leur tolérance ne peut alors découler qu'un « déchaînement » à l'encontre de « Jésus-Christ et ses Élus[1097] ».

111. Dénonciation du « système des intolérans ». Toute cette argumentation doit amener à la condamnation du « système des intolérans[1098] ». Il faut entendre ici le système prétendument oppressif de l'Église catholique. Cette dénonciation est typique de ce que l'abbé Pey appelle le « tribunal encyclopédique[1099] ». Pour lui, l'argumentaire développé dans l'Encyclopédie tend à démontrer qu'une intolérance morale amènerait à des dérives violentes. Pourtant, la position des apologistes catholiques a évolué depuis 1517 sur le protestantisme, ou de manière plus générale les hérésies. Si de la réponse au XVI^e^ siècle pouvait résulter des violences[1100] ce n'est plus le cas au XVIII^e^ siècle. Il existe une politique défavorable envers les protestants[1101], mais le point de vue des apologètes est modéré. Jean Pey rejette toute violence au sein de la religion. Pour lui, il faut convertir par le cœur et non par la force :

> « Jusqu'à Jésus-Christ, les hommes n'avoient assujetti les peuples, que par la force ; et n'avoient employé la force, que pour établir leur domination. Mais assujettir les peuples par le cœur, leur faire aimer un joug qui les contraint, et ne gêner la liberté que pour faire dominer sur eux la vérité et la justice, ce ne pouvoit être que l'ouvrage de Dieu[1102] ».

Loin d'être un pacifiste isolé, il est assez représentatif de la mentalité apologétique : Bergier[1103] et Baudrand[1104] – malgré le ton assez vindicatif de son pamphlet – rejettent toujours ces formes de violences.

[1096] *Ibid*.
[1097] *Ibid*.
[1098] Barbara de NEGRONI, *Intolérances. Catholiques et protestants en France, 1560 – 1787, op. cit*., p. 392.
[1099] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste, op. cit*., p. 419.
[1100] Barbara de NEGRONI, *Intolérances. Catholiques et protestants en France, 1560 – 1787, op. cit*., p. 23 et s. : « Il s'agit, en lui faisant connaître toutes les horreurs qui sont commises, de lui faire prendre conscience de la nécessité de lutter contre ceux qui les commettent. La description des violences passées sert à justifier et à encourager le recours à des violences futures ».
[1101] Patrick CABANEL, *Histoire des protestants en France (XVI^e^-XXI^e^ siècle)*, Paris, Fayard, 2012, p. 881 et s.
[1102] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste, op. cit*., tome II, p. 4 à 5.
[1103] Nicolas-Sylvestre BERGIER, *Le Déisme réfuté par lui-même ou Examen des principes d'incrédulité répandus dans les divers Ouvrages de M. Rousseau, en forme de lettres*, Paris, chez Humblot, 1765, p. 182 à 183 : « " À Constantinople, les Turcs disent leur raison ". Vous leur faites un peu trop d'honneur, ils n'en prennent pas la peine d'en dire nulle part ; ils ne savent argumenter qu'à coup de sabre […]. Il y a du moins une différence entre les partisans des autres religions, et nous ne refusons jamais de montrer nos preuves, ni de dire nos raisons ; les Missionnaires Catholiques prennent la peine d'en aller instruire tous les peuples qui veulent les écouter et les examiner ».
[1104] Barthélemy BAUDRAND, « Réflexions sur le Tolérantisme en matière de religion » in Charles WALMESLEY, *Histoire abrégée de la naissance, op. cit.*, p. 205 à 206 : « [la Religion catholique] est intolérante, mais son intolérance n'est point sanguinaire ; elle ne consiste qu'à déclarer que hors de son sein il n'y a point de salut […] ».

Toutefois, Jean Pey ne se trompe pas lorsqu'il évoque une attaque faite à l'« intolérance » de l'Église. En effet, l'*Encyclopédie* considère que les « intolérans » prônent un système avec des conséquences négatives pour l'ensemble de la société :

> « Les crimes les plus atroces, les parjures, les calomnies, les trahisons, les parricides ; tout est justifié par la cause, tout est sanctifié par le motif, l'intérêt de l'Église, la nécessité d'étendre son règne, et de proscrire à tout prix ceux qui lui résistent, autorise et consacre tout : étrange renversement d'idées, abus incompréhensible de tout ce qu'il y a de plus auguste et de plus saint ! la religion donnée aux hommes pour les unir et les rendre meilleurs, devient le prétexte même de leurs égarements les plus affreux ; […] on renouvelle pour le Dieu des Chrétiens le culte abominable de Saturne et de Moloch, l'audace et le fanatisme triomphent, et la terre voit avec horreur des monstres déifiés[1105] ».

L'extrait de l'article « tolérance » est un exemple éloquent de ce que cherche à démontrer l'abbé Pey. L'*Encyclopédie* reproche au « système des intolérans » d'amener et de justifier par la croyance certaine en sa religion la discorde entre les citoyens, produisant ainsi une désunion nationale. La religion n'est alors plus un facteur d'union et d'« harmonie »[1106], mais bien une source de conflit. Le système intolérant se fait intolérable, en ce qu'il fait naître « sans fin les guerres avec les opinions[1107] ». La solution ne peut se trouver que dans un paradigme à l'opposé ce celui de l'hégémonie d'une religion étatique. Si dans cet ordre les « vainqueurs [ont] toujours droit[1108] », il faut consacrer un système où chacun a droit : la tolérance universelle.

B/ La tolérance universelle

La tolérance universelle encyclopédique. La première pierre nécessaire à l'édifice est l'établissement d'une distinction entre l'Église et l'État. Jean Pey reconnaît l'établissement d'une telle division, mais condamne la manière dont elle est instrumentalisée par l'*Encyclopédie*. Dans l'article « tolérance », Jean-Edme de Romilly pose une division des compétences fondée sur l'objet des deux puissances : « L'état ou la république a pour but la conservation de ses membres, l'assurance de leur liberté, de leur vie, de leur tranquillité, de leurs possessions et de leurs privilèges : l'Église au contraire est une société, dont le but est la perfection de l'homme et le salut de son âme[1109] ». Distinction fondée sur le caractère intérieur ou extérieur rejeté par l'abbé Pey[1110], dont il dénonce l'insuffisance, l'article « tolérance » est un exemple d'utilisation de cette méthode pour écarter toute possibilité d'une quelconque

[1105] Entrée « Tolérance » in Jean LE ROND D'ALEMBERT, Denis DIDEROT, *op. cit.,* tome XVI, p. 393.
[1106] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.,* p. 136.
[1107] Entrée « Tolérance » in Jean LE ROND D'ALEMBERT, Denis DIDEROT, *op. cit.,* tome XVI, p. 393.
[1108] *Ibid*.
[1109] *Ibid*.
[1110] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.,* tome II, p. 367.

emprise de l'Église sur la sphère temporelle[1111]. L'abbé Pey considère que de telles réflexions ne peuvent conduire qu'à une conséquence quasi inévitable[1112] : l'établissement d'une forme de supériorité de l'État sur l'Église[1113]. Le chanoine reconnaît que le souverain temporel peut intervenir, dans une certaine mesure, sur le domaine religieux afin de « protéger ses sujets[1114] ». Toutefois, l'impératif de maintien d'ordre public séculier ne justifie aucune forme d'ingérence du temporel sur le spirituel et inversement, contrairement à ce qu'affirment certains courants gallicans[1115].

112. La liberté de conscience. Pour l'apologiste, l'établissement de cette supériorité séculière emporte de funestes conséquences. Si l'Église n'est plus souveraine et que la vérité qu'elle enseigne est relative, il n'est plus besoin de maintenir l'alliance des deux puissances. Pour éviter que la société ne tombe dans les travers de « l'intolérance » catholique, il faut alors établir la liberté de conscience. « Respectez inviolablement les droits de la conscience dans tout ce qui ne trouble point la société[1116] ». L'État ne doit pas s'embarrasser de la diversité d'opinion de ses sujets, qui est de toute façon inhérente à l'humanité[1117]. Pour Jean Pey, cette proposition revient à prôner une liberté licencieuse. Avec la promotion d'un tel système, tous les hérétiques « auront pleine liberté de prêcher leur religion en France[1118] ». Se faisant, ils s'opposeront tout à la fois à l'Église et à « tous les principes du gouvernement[1119] ». Loin d'être un paradigme intéressant pour le prince séculier, il ne peut au contraire que lui apporter des troubles.

[1111] Entrée « Tolérance » in Jean LE ROND D'ALEMBERT, Denis DIDEROT, *op. cit.,* tome XVI, p. 394 : « Les souverains doivent s'opposer avec vigueur aux entreprises de ceux qui couvrant leur avidité du prétexte de la religion, voudraient attenter aux biens ou des particuliers, ou des princes mêmes ».

[1112] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.,* tome II, p. 368 : « d'un côté, toutes les fonctions ecclésiastiques deviendroient de la compétence du magistrat, puisqu'elles ne peuvent s'exercer que par des actes extérieurs ; et, par une conséquence nécessaire, tous les objets de la Religion sur lesquels elles s'exercent, même la doctrine et les sacremens, seroient soumis au même tribunal, puisque le Pontife ne peut agir relativement à ces objets, que par un ministère extérieur. Ainsi, la puissance spirituelle deviendroit entièrement dépendante du magistrat politique, et cela, quand même le magistrat seroit hérétique ou idolâtre ».

[1113] Entrée « Tolérance » in Jean LE ROND D'ALEMBERT, Denis DIDEROT, *op. cit.,* tome XVI, p. 394 : « Sur-tout qu'ils proscrivent avec soin ces sociétés dangereuses, qui soumettant leurs membres à une double autorité, forment un état dans l'état, rompent l'union politique, relâchent, dissolvent les liens de la patrie pour concentrer dans leur corps leurs affections et leurs intérêts, et sont ainsi disposés à sacrifier la société générale à leur société particulière. En un mot, que l'état soit un, que le prêtre soit avant tout citoyen ; qu'il soit soumis, comme tout autre, à la puissance du souverain, aux loix de sa patrie ; que son autorité purement spirituelle se borne à instruire, à exhorter, à prêcher la vertu ; qu'il apprenne de son divin maître que son règne n'est pas de ce monde ; car tout est perdu, si vous laissez un instant dans la même main le glaive et l'encensoir ».

[1114] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste, op. cit*., p. 41.

[1115] Catherine MAIRE, *L'Église dans l'État. Politique et religion dans la France des Lumières*, *op. cit.*, p. 41.

[1116] Entrée « Tolérance » in Jean LE ROND D'ALEMBERT, Denis DIDEROT, *op. cit.,* tome XVI, p. 394.

[1117] *Ibid*. : « Les erreurs spéculatives sont indifférentes à l'état ; la diversité des opinions régnera toujours parmi des êtres aussi imparfaits que l'homme ».

[1118] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*, *op. cit*., p. 294.

[1119] *Ibid*.

113. Limites à la liberté de conscience. Tolérance et liberté religieuse, mais la liberté doit-elle être, comme le prétend Rousseau[1120], absolue ? L'abbé semble estimer que c'est une conséquence nécessaire aux maximes encyclopédiques. Il propose cette logique dans *Le philosophe catéchiste*. Le personnage du Comte philosophe expose son système et demande « non pas la liberté de penser, mais la liberté de faire tout haut notre profession de foi[1121] ». Aussi, la liberté de conscience se convertit-elle en liberté de culte. Selon le chanoine, cette licence cultuelle doit s'appliquer à toutes les religions et s'étendre à leurs fidèles : protestants, juifs, déistes et même athées[1122]. Pourtant, la tolérance prônée par les philosophes n'est pas illimitée. L'*Encyclopédie* rejette les « dogmes contre la religion civile[1123] ». Même à l'article « tolérance », des bornes sont posées avec la limitation que doit poser l'État aux « sociétés dangereuses » qui prescrivent l'intolérance. L'auteur marque un rejet à l'encontre des fidèles de Mahomet, qu'il présente comme intrinsèquement lié à la conversion par la violence[1124], ce qui est une position partagée par l'apologétique[1125]. Autres personnes exclues de la tolérance encyclopédique : les athées car dénués de tout frein moral[1126]. La position de l'auteur peut paraître contradictoire, mais la logique intrinsèque dont elle découle est cohérente. Les athées sont perçus au XVIII^e^ siècle comme des hommes sans croyances aucunes, qui ne reconnaissent pas de lois naturelles au-dessus d'eux et ne peuvent par ce fait avoir aucune morale. C'est particulièrement vrai chez les apologistes, qui voient en eux des « adeptes monstrueux[1127] ». Sans cette autolimite de l'esprit rien ne retient ces hommes, ce qui en fait des personnes qui

---

[1120] Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social, ou Principes du droit politique*, *op. cit*.
[1121] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste, op. cit*., p. 159.
[1122] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit*., p. 294.
[1123] Voir entrée « Tolérance » in Jean LE ROND D'ALEMBERT, Denis DIDEROT, *op. cit.,* tome XVI, p. 394.
[1124] *Ibid*., p. 392 : « Mahomet a séduit les uns et forcé les autres au silence ; Jésus en a appelé à ses œuvres, Mahomet à son épée ; Jésus dit : voyez et croyez ; Mahomet, meurs ou crois. Duquel vous montrez-vous les disciples ? Oui, je ne saurais trop l'affirmer, la vérité diffère autant de l'erreur dans ses moyens que dans son essence ; la douceur, la persuasion, la liberté, voilà ses divins caractères ; qu'elle s'offre donc ainsi à mes yeux, et soudain mon cœur se sentira entraîné vers elle ; mais là où règnent la violence et la tyrannie, ce n'est point elle, c'est son fantôme que je vais ».
[1125] Nicolas-Sylvestre BERGIER, *Le Déisme réfuté par lui-même, op. cit.*, p. 182 à 183 : « " À Constantinople, les Turcs disent leur raison ". Vous leur faites un peu trop d'honneur, ils n'en prennent pas la peine d'en dire nulle part ; ils ne savent argumenter qu'à coup de sabre ». La démonstration de l'abbé Bergier est sensiblement similaire à celle de l'abbé Pey ; in Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste, op. cit*., tome I, p. 223 : « Mahomet, au-contraire, prêche son Alcoran les armes à la main, il persuade par les bienfaits et par la crainte. Il fait recevoir sa Religion, en mettant à mort ceux qui refusent de croire ; et le Chrétien établit la sienne, en mourant pour elle ».
[1126] Voir entrée « Tolérance » in Jean LE ROND D'ALEMBERT, Denis DIDEROT, *op. cit.,* p. 394 : « Les athées en particulier, qui enlèvent aux puissants le seul frein qui les retienne, et aux faibles leur unique espoir, qui énerve toutes les loix humaines en leur ôtant la force qu'elles tirent d'une sanction divine, qui ne laissent entre le juste et l'injuste qu'une distinction politique et frivole, qui ne voient l'opprobre du crime que dans la peine du criminel : les athées, dis-je, ne doivent pas réclamer la tolérance en leur faveur ; qu'on les instruise d'abord, qu'on les exhorte avec bonté ; s'ils persistent, qu'on les réprime, enfin rompez avec eux, bannissez-les de la société, eux-mêmes en ont brisé les liens ».
[1127] Didier MASSEAU, *Les ennemis des philosophes, op. cit.*, p. 257.

n'ont potentiellement aucun respect ni pour les bonnes mœurs, ni pour l'État ; pourquoi respecteraient-ils les lois du gouvernement, puisque rien, sauf la force, ne peut les y contraindre ? C'est l'analyse que font beaucoup de philosophes, comme Locke[1128], que l'on peut considérer comme un des pères modernes de la tolérance en philosophie. Aussi, la tolérance dite universelle contre laquelle s'inscrit Jean Pey connaît-elle des limites. Ne peuvent être tolérés les dogmes qui mettent en danger l'ordre public par leur opposition au système de tolérance des Lumières. La nécessité de cette limitation vient de la survie même de leur système, qui ne peut fonctionner qu'avec des églises qui adhèrent au principe qu'elles « se doivent supporter les unes les autres, et qu'il ne faut contraindre personne sur la religion[1129] ». Se dessine une position comparable au « paradoxe de la tolérance » de Karl Popper[1130] : une société tolérante ne peut se maintenir si elle tolère une pensée de l'intolérance qui par nature anéantirait le système de la tolérance. La comparaison est à nuancer, Popper théorise qu'une tolérance de l'intolérance est possible, tant que celle-ci peut être raisonnablement limitée par les pouvoirs publics et l'opinion publique, ce qui apporte une nuance de l'aspect censure de cette théorie.

114. Limites et apologétique. Les limites posées par l'*Encyclopédie* – et plus généralement par les philosophes – sont de manière globale partagées par la pensée apologétique et l'abbé Pey. La mention des « sociétés dangereuses » peut se rapprocher de l'idée d'un respect de l'ordre public qui serait une limite à la liberté et à la tolérance. La borne serait alors la même, mais l'appréciation en serait différente : pour les encyclopédistes, le protestantisme n'incarne pas un danger pour la société, là où pour Jean Pey tout mouvement qui prône un système qui s'éloigne de l'alliance des deux puissances provoque un trouble à l'ordre public en ce qu'il représente un danger pour le maintien des institutions en ce qu'ils autorisent à la « révolte[1131] ».

[1128] John LOCKE, Jean LE CLERC (trad.), *Lettre sur la tolérance et autres textes*, Paris, GF Flammarion, 2007, p. 206 : « Enfin, ceux qui nient l'existence de Dieu ne doivent pas être tolérés, parce que les promesses, les contrats, les serments et la bonne foi, qui sont les principaux liens de la société civile, ne sauraient engager un athée à tenir sa parole ; et que si l'on bannit du monde la croyance d'une divinité, on ne peut qu'introduire aussitôt le désordre et la confusion générale. D'ailleurs, ceux qui professent l'athéisme n'ont aucun droit à la tolérance sur le chapitre de la religion, puisque leur système les renverse toutes ».

[1129] *Ibid*, p. 207.

[1130] Karl POPPER, *The open society and its ennemies*, 2 vol., Londres, Logic and Scientific Method in the University of London, 1945.

[1131] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome III, p. 323 : « L'ordre du gouvernement consiste dans l'harmonie et le concert de toutes les parties de l'administration publique, et des membres qui composent la société. Ce concert et cette harmonie ne peuvent subsister que par la voie de l'autorité qui dirige toutes les parties de l'administration, conformément au même plan, et qui, en assujettissant tous les membres de la société, commande à tous, pour les faire concourir au bien public. Or la révolte, et les principes qui l'autorisent, tendent à la destruction de l'autorité-même ; ils dérangent l'harmonie et le concert qui doivent régner dans l'administration publique, et qui lient les membres de la société : ils attaquent donc directement l'ordre public ; les tolérer, c'est donc agir directement contre tout genre de gouvernement ». La « révolte » n'a ici pas nécessairement un sens de

L'hétérogénéité des philosophes marque une nuance à relever. Loin de tous s'accorder sur la tolérance et ses bornes, certains se montrent dissidents sur la question de l'athéisme, comme le baron d'Holbach, dont l'irréligion est omniprésente dans ses écrits[1132]. L'article de Romilly n'en reste pas moins riche en ce qu'il retranscrit assez bien la vision des philosophes des Lumières de manière globale, sur la tolérance. Pour autant, ce double sens appuyé au XVIII[e] siècle, est mis à mal par l'apologétique catholique qui essaye de ramener le terme vers son sens premier.

II – Le rejet de la dualité sémantique par l'apologétique catholique

L'évolution que cherchent à mettre en place les philosophes des Lumières, en particulier visible au travers de l'*Encyclopédie,* est rejetée par les apologistes qui y voient une trahison du sens originel du mot et une volonté de mettre en avant des principes opposés à ceux des deux puissances. Face à cette « extravagante philosophie[1133] », Jean Pey appelle à préférer à la tolérance une notion plus chrétienne et plus adaptée : la charité (A). La tolérance est une indulgence coupable mais la charité est une vertu chrétienne, ce qui les pousse à mettre en garde les lecteurs contre une éventuelle assimilation des termes (B).

A/ La contre-offensive apologétique : charité et tolérance chrétienne

115. La réaction apologétique. L'abbé Pey, dans sa dénonciation du système encyclopédique, s'inscrit dans une démarche apologétique. De fait, il rejoint les déclarations d'autres apologistes qui s'opposent aux philosophes. Le recours à ces alliés chrétiens est une des stratégies du chanoine. Une des figures apologétiques récurrentes dans les ouvrages de Jean Pey est Nicolas-Sylvestre Bergier. Souvent retenu comme principal adversaire de la philosophie, l'abbé Bergier publie entre 1788 et 1790 son *Dictionnaire de Théologie* en trois volumes, dans lequel il combat la grande œuvre des Lumières : l'*Encyclopédie*. La tolérance y est définie sur près de dix pages[1134], dont l'optique explicative a pour dessein de définir de la façon la plus claire cette notion. Cette œuvre présente plusieurs aspects qui matérialisent l'ambiguïté qui s'est développée tout au long du siècle à propos de la tolérance. L'auteur donne

révolte armée, elle peut exister par un semble rejet de l'autorité, c'est d'ailleurs pour cela que l'abbé Pey lie cette idée à la notion de tolérance et aux « hérésies ».

[1132] Louise FERTÉ, Lucie REY (dir.), *Tolérance, liberté de conscience, laïcité*, Paris, Classique Garnier, coll. Constitution de la modernité, 2018.

[1133] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.*, p. iii.

[1134] Entrée « tolérance », in Nicolas-Sylvestre BERGIER, *Encyclopédie méthodique. Théologie*, Paris, chez Panckoucke, 1790, tome III, p. 646 à 656.

quatre définitions différentes du mot tolérance. À la tolérance civile[1135] et religieuse[1136], il ajoute la tolérance « en général », c'est-à-dire l'acception commune du mot, qu'il définit comme : « la charité fraternelle et l'humanité qui doivent régner entre tous les hommes, surtout entre tous les Chrétiens, de quelque nation, et de quelle société qu'ils soient[1137] ». À celle-ci, il ajoute enfin la définition « des Incrédules[1138] » :

> « L'indifférence à l'égard de toute Religion. Sans s'embarrasser de savoir si toutes sont également vraies ou également fausses, si l'une est plus avantageuse que l'autre à la société civile, ils disent qu'on doit les regarder tout au plus comme de simples lois nationales, qui n'obligent qu'autant qu'il plaît au gouvernement de les protéger et aux sujets de s'y soumettre, que le meilleur parti est de n'en rendre aucune dominante, et de mettre entre elles une parfaite égalité[1139] ».

Les développements de Bergier abondent dans le sens de Jean Pey. L'abbé Pey s'inscrit dans la logique apologétique et considère que cette liberté de conscience qui se meut en libre critique et pose les fondements de l'affirmation d'une liberté de culte[1140]. La proximité doctrinale avec Bergier explique le recourt récurent à cet auteur qui trouver « toujours moyen de contredire » les philosophes[1141]. Toutefois, si l'apologétique cherche à combattre la vision philosophique du mot tolérance, une question demeure : que peut-on y opposer ?

116. La « tolérance chrétienne ». Le choix de l'apologétique, que met en avant Bergier, est d'avoir recours à la notion d'ordre public. Si c'est politiquement et juridiquement justifiable, l'acceptation de la différence cultuelle n'est que passablement résolue. Jean Pey apporte une réponse plus claire : à la tolérance excessive des Lumières il faut préférer la « tolérance chrétienne[1142] ». L'abbé reproche aux philosophes de prêcher une doctrine de la tolérance « trop voisine de l'indifférence de religion[1143] », qui amène à penser « qu'on ne sauroit cesser d'être raisonnable sans cesser d'être chrétien[1144] ». Leur paradigme est trop éloigné de la religion catholique, il faut y préférer la charité. Notion jamais clairement définie dans l'œuvre peyienne,

---

[1135] *Ibid*., p. 646.
[1136] *Ibid*.
[1137] *Ibid*., p. 646 à 647.
[1138] *Ibid*., p. 647.
[1139] *Ibid*.
[1140] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit*., p. 250. Bergier conclut aussi que les philosophes ont utilisé cette définition pour revendiquer comme « droit naturel » une liberté « de déclamer et d'écrire contre toute Religion, de professer hautement le Déisme, l'Athéisme, le Matérialisme, le Scepticisme, suivant leur goût » ; in Entrée « tolérance », in Nicolas-Sylvestre BERGIER, *Encyclopédie méthodique. Théologie*, *op. cit*., tome III, p. 647.
[1141] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit*., p. 338.
[1142] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.*
[1143] *Ibid*., p. 1.
[1144] *Ibid*., p. 1 à 2.

le chanoine en parle comme un moyen de concilier « les intérêts de la foi avec les sentimens de l'humanité[1145] ». La définition de l'abbé Bergier[1146] est en revanche claire et tout à fait applicable aux développements de Jean Pey : « vertu théologale par laquelle nous aimons Dieu sur toutes choses, et notre prochain comme nous-mêmes ; ainsi la charité a deux objets, Dieu et le prochain[1147] ». Les apologistes la définissent en accord avec la tradition de l'Église, proche de l'idée d'amour[1148]. La charité est un vecteur d'harmonie dans l'œuvre de l'abbé Pey. Elle permet d'amener l'homme vers l'amour de son prochain malgré ses différences – même théologiques – tout en respectant la volonté de Dieu :

> « La raison m'avoit déjà dit que la vertu seule devoit me mettre en possession de mon véritable bien. Mais quel étoit ce bien ? Ce bien, me répond la foi, est Dieu seul ; et sous ce point de vue tous les désirs rentrant dans l'ordre de la justice, l'amour de moi-même, qui me rendoit ennemi de Dieu, de moi-même et des autres, quand il s'étoit dévoyé de sa véritable fin, s'identifie avec l'amour de Dieu, qui est mon unique bien, et que je dois aimer sur toutes choses, avec l'amour du prochain, qu'il m'ordonne d'aimer par rapport à lui. Dès-lors l'amour du prochain n'est plus cet amour de sensibilité dont s'honorent les sages de la terre, mais cette charité noble et généreuse, produite par un principe permanent de bonté et de justice, qui ne distingue plus le bien des autres de mon propre bien : charité fondée sur l'amour que je dois à Dieu, et sur l'assurance des récompenses qu'il m'a promises[1149] ».

Cet amour de l'autre, non content d'être en accord avec la volonté de Dieu, y trouve sa source[1150]. C'est parce que le chrétien aime Dieu qu'il aime ceux qu'Il a créé. « Si Dieu est Amour, tout amour n'est-il pas Dieu ?[1151] ». La limite que pose Jean Pey est l'amour de soi, qui est « exclu de la charité[1152] ». Ainsi, la charité ne peut être que « fondée sur l'amour de Dieu ». Cette nécessité est ce qui fait que la tolérance des philosophes ne peut être compatible avec la

---

[1145] *Ibid*., p. 4.
[1146] Entrée « charité » in Nicolas-Sylvestre BERGIER, *Encyclopédie méthodique. Théologie*, Paris, chez Panckoucke, 1788, tome I, p. 318 à 325.
[1147] *Ibid*., p. 318.
[1148] Thomas d'Aquin définit la charité comme une vertu d'amour, comme le retranscrit Gilson in Thomas D'AQUIN, Etienne GILSON (trad. et commentaires), *Textes sur la morale*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2011, p. 218 : « La charité est essentiellement un amour d'amitié, c'est-à-dire, […] un amour par lequel on veut du bien à quelqu'un ».
[1149] Jean PEY, *La Loi de Nature, op. cit.*, p. 220 à 221.
[1150] L'abbé Pey rejoint l'analyse de Thomas d'Aquin qui fait de la charité une vertu théologale dont la source, la « première règle », ne peut émaner que de Dieu ; in Thomas D'AQUIN, Etienne GILSON (trad. et commentaires), *Textes sur la morale, op. cit.*, p. 218 à 219 : « C'est Dieu qui est la première règle, puisque c'est par elle que la raison humaine doit être elle-même réglée ; et comme c'est la nature propre des vertus théologales dont Dieu même est l'objet que d'atteindre cette première règle, elles l'emportent en excellence sur les vertus morales ou intellectuelles dont la nature consiste à atteindre simple la raison humaine. […] S'il en est ainsi, nous tenons à plus forte raison encore, dans cette vertu suprême, la source de tous les actes de charité qu'un homme peut accomplir ». De manière plus explicite, il conclut plus loin, in *Ibid*., p. 221 : « Le principe premier de toute charité est Dieu ».
[1151] Jean BORELLA, *Amour et vérité. La voie chrétienne de la charité*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 11.
[1152] Louis-Bertrand GILLON, « Charité et amour universel de l'être », in *Angelicum*, vol. 59, n°1, 1982, p. 37 à 38.

charité. Cette opposition se manifeste dans les œuvres de l'abbé Pey par ce qu'il appelle la « différence entre la charité du Chrétien, et l'humanité du Philosophe[1153] ».

117. Charité et humanité. La charité, loin d'être inconnue des philosophes, présente pour la République des Lettres une qualité : l'universalité. Tout chrétien doit être charitable et aimer son prochain dans sa différence, quel que soit ce prochain. Pourtant, la nature religieuse de la charité l'empêche d'être compatible avec une tolérance que les Lumières souhaitent laïciser. L'expédient est alors l'humanité. L'individu doit aimer son prochain, non parce qu'il est une créature de Dieu, mais parce qu'il appartient à une grande famille : l'humain. C'est le reproche que fait l'abbé Pey : les philosophes veulent imposer une notion nouvelle, débarrassée des considérations religieuses. Il ironise dans *Le philosophe catéchiste* à travers les paroles du Comte philosophe :

> « Vous ferez seulement observer que les Prêtres font consister leur charité à rendre les hommes malheureux dans ce monde, et à les damner dans l'autre ; et que nous [les philosophes] voudrions au contraire, sauver tout le genre humain. Ce sera alors le moment de parler des prétendus réprouvés dont on prendra fait et cause. Damner éternellement ses frères pour des disputes de Religion, ou pour des foiblesses d'un moment, quelle absurdité ![1154] ».

Le constat n'est pas propre à l'abbé Pey et la plupart des apologètes s'accordent sur ce point. L'abbé Bergier considère que les philosophes « ont voulu substituer au terme charité celui d'humanité[1155] ». L'abbé Guenée, dans ses *Lettres de quelques juifs*, conclut qu'un juif trouvera toujours plus d'« humanité dans les vrais Chrétiens, que dans la plupart des Déistes, malgré toute leur prétendue Tolérance universelle[1156] ». L'« humanité » n'est alors qu'une tentative afin de détourner les hommes de la vertu qui seule pousse à l'amour véritable du prochain : la charité. Jamais ce nouveau terme ne pourrait arriver à surpasser le premier dont Jésus-Christ, par sa crucifixion, a donné l'exemple[1157]. L'universalité contenue dans la charité ne peut pas être subjuguée par celle d'humanité qui, parce qu'elle s'écarte de Dieu, n'attendra jamais une

---

[1153] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste, op. cit*., p. 71.
[1154] *Ibid*., p. 214.
[1155] Nicolas-Sylvestre BERGIER, *Encyclopédie méthodique. Théologie, op. cit.,* p. 321 : « De nos jours ils [les Incrédules] ont voulu substituer au terme charité celui d'humanité ; mais nous n'avons encore vu aucun Philosophe se consacrer, par humanité aux bonnes œuvres dont nous venons de parler ; lorsque l'humanité philosophique aura fait autant de bien, que la charité, nous verrons laquelle des deux mérite la préférence. La pompe avec laquelle l'humanité fait annoncer au public ses libéralités est déjà un très mauvais augure ».
[1156] Antoine GUENÉE, *Lettres de quelques juifs portugais et allemands, à M. de Voltaire*, Paris, chez Moutard, 1772, p. 57.
[1157] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, tome I, p. 19 : « Si J. C. a ordonné aux peuples d'écouter leurs pasteurs comme lui-même ; il a aussi ordonné aux pasteurs d'avoir pour les peuples la sollicitude et la charité dont il leur a donné le premier l'exemple, en versant son sang pour le salut de tous ».

telle univocité[1158]. De plus, la charité résulte de la volonté même de Dieu, là où l'humanité n'est qu'une construction des hommes. Cet aspect apparaît artificiel. L'humanité est animée par une sensibilité humaine incapable de se transcender et de correspondre aux desseins de Dieu. L'abbé relève cette différence qu'il expose de la manière suivante :

> « C'est que l'humanité du sage, produite par une sensibilité naturelle, n'est que foiblement affectée des maux qu'elle ne voit pas, et qu'elle ne l'est jamais assez pour produire de grands efforts. C'est que cette sensibilité est encore distraite et souvent étouffée par un amour exclusif de nous-mêmes, qui épuise toutes les ressources dans les recherches des plaisirs et du luxe ; et que la charité, qui est l'humanité du Chrétien, puise dans la grâce de Jesus-Christ, et dans les grandes vues de la foi, une force surnaturelle qui confond nos propres intérêts avec l'intérêt de nos frères, qui fait céder les besoins du luxe et du caprice à leurs besoins réels, et se ménage encore, dans son industrie et dans ses privations, des ressources pour secourir l'indigent ».

L'humanité repose sur une vision étriquée par « nous-même » de l'autre. Parce qu'elle fait regarder les maux étrangers par un prisme égocentrique, elle ne peut ni conduire à « de grands efforts » ni permettre de s'extraire de l'« amour exclusif de nous-mêmes ». Pour le chanoine, ce sont autant d'imperfection qui justifie de rechercher plutôt la charité que l'humanité. Cette préférence pour la charité renferme l'essence du trait inextricable de la division entre Lumières et apologistes : l'incompatibilité sémantique.

B/ Tolérance et charité : l'incompatibilité sémantique

118. L'essence théologique de la tolérance. La tolérance est originellement un concept théologique et par extension, sans que cela ne nuise à sa définition originelle, une notion en droit. L'avènement des revendications protestantes et, plus tard, des Lumières amène à un basculement de la notion vers le monde laïque et entraîne vers « une totale perversion sémantique[1159] ». La tolérance devient une valeur négative dans la société chrétienne qui renvoie à l'idée de souffrance, que les Lumières tentent de convertir en valeur positive. Là résultent les germes d'une confusion entre tolérance et liberté[1160]. L'analyse des écrits de Jean Pey converge vers ce sens lorsqu'en préambule de *La tolérance chrétienne* il écrit : « Aujourd'hui une extravagante philosophie, enfantée par les dernières hérésies et toujours animée du même esprit, se joint à elles pour renverser tous les principes et semer la révolte

[1158] Jean PEY, *La Loi de Nature, op. cit.,* p. 428 : « Par là tous les peuples ne forment aux yeux du Chrétien qu'un seul et même peuple. Les Ministres qui les gouvernent, sont les Pasteurs d'un seul et même troupeau. Quand les intérêts temporels le divisent, la Religion prêche aux uns et aux autres un Évangile de charité ; […] la religion réussit à se faire entendre, elle finira par donner la paix ».
[1159] Bernard PLONGERON, « Aux sources d'une notion faussée : les langages théologiques de la tolérance au XVIII[e] siècle », in *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903 – 2015), op. cit.,* p. 219.
[1160] *Ibid*.

parmi les peuples, sous l'apparence insidieuse d'une liberté imaginaire, en leur inspirant une égale haine contre les rois et contre les prêtres, parce que la religion et les loix mettent un frein à leur licence[1161] ». La tolérance n'est plus qu'une excuse pour parler de manière indirecte de liberté, qui se développe avec la reprise d'un terme issu de la théologie catholique. Il est possible de voir dans le comportement des philosophes une utilisation opportuniste et pragmatique de ce mot. Si les Lumières utilisent massivement ce terme tolérance c'est parce que « le couple intolérance/tolérance appartient à un univers théologique dont l'Occident chrétien de la fin de l'Ancien Régime ne peut encore faire l'économie[1162] ». Cette analyse permet en partie d'expliquer pourquoi ce terme se retrouve dans les écrits de penseurs des Lumières. Il faut ajouter l'héritage historique lié à ces thématiques. Les philosophes reprennent ce terme parce que la torsion vers le domaine profane a été amorcée par les protestants un siècle plus tôt. Ils l'ont fait dans une moindre mesure, mais c'est leur influence qui pousse des penseurs comme Bayle à utiliser cette notion comme porteuse d'acceptation, plutôt qu'employer celle de liberté.

119. Équivoque et polémique. L'ambiguïté des philosophes par rapport à l'article « tolérance » de l'*Encyclopédie* est symptomatique de cette « fausse idée claire ». Une idée dont l'opinion commune aurait vaguement l'impression de savoir ce qu'elle contient sans pouvoir en donner une définition précise. L'équivoque ne serait pourtant pas propre au mot tolérance. Jean Pey constate un flou volontaire dans la définition de certaines notions, chose à laquelle il conclut à une sorte de stratagème philosophique pour pouvoir ne jamais être attaqué sur des questions notionnelles. C'est ce que présente, dans *Le philosophe catéchiste*, le Comte philosophe lorsqu'il confesse : « Il n'est aucun de nos écrivains qui, par précaution ou par mauvaise habitude, ne dise le pour et le contre dans ses ouvrages[1163] ». Sans tomber dans l'écueil du complot, ce point est parfois relevé à propos de la « liberté » dans l'œuvre de Rousseau, tantôt absolue, tantôt limitée par la loi naturelle[1164]. Des analystes de l'œuvre du philosophe y verront peut-être une méconnaissance des écrits de Rousseau, mais il s'agit là d'un cas symptomatique d'ambiguïté des termes, volontaire ou non, qui peuvent amener à des confusions chez le lecteur. La réalité semble plus nuancée :

[1161] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.,* p. iii à iv.
[1162] Bernard PLONGERON, « Aux sources d'une notion faussée : les langages théologiques de la tolérance au XVIII[e] siècle », in *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903 – 2015), op. cit.,* p. 221.
[1163] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit.*, p. 223.
[1164] Isaiah BERLIN, *La liberté et ses traîtres : six ennemis de la liberté*, Laurent Folliot (trad.), Paris, Payot & Rivages, coll. « Rivages poche. Petite bibliothèque », 2009, p. 74 : « Nous sommes donc là fasse à un paradoxe. Nous avons deux valeurs absolues : la valeur absolue de la liberté, et la valeur absolue des bonnes règles ».

> « Pragmatisme des Lumières, sans doute, qui dispense d'une définition (à laquelle ne se hasarde d'ailleurs nul auteur) capable de recueillir un large consensus intellectuel et d'asseoir le débat sur des bases solides. Comme pour la déchristianisation au XIX^e^ siècle, la tolérance appartient au dictionnaire des fausses idées claires qu'il suffit d'ériger en postulat[1165] ».

L'absence de définition chez Jean Pey du mot charité relève d'une démarche similaire à celle que l'on retrouve dans l'article de Romilly. Ce n'est en rien une négligence ou un oubli, c'est une volonté délibérée de ne pas définir afin de pouvoir réemployer le terme dans un sens large, sans s'embarrasser d'une définition stricte qui limiterait l'emploi du mot. Pour autant, si la méthode est similaire, elle ne saurait être identique et deux nuances doivent être relevées. Si les Lumières tentent d'amener une définition nouvelle du mot tolérance, ce n'est pas le cas de Jean Pey avec la notion de charité : il ne cherche en rien à la redéfinir, ni à lui donner un sens nouveau. L'absence de définition claire n'est pas ici problématique puisqu'elle se pose en alternative à la tolérance, ce que fait le chanoine lorsqu'il en explique les différences et les avantages. Des définitions précises de la charité existent, elles sont constantes, aussi bien dans un sens théologique que vulgaire. Dans un second temps, l'aspect vague de la définition de Jean Pey est une preuve du conflit qui se joue autour de la pluralité sémantique du mot tolérance. La charité est présentée comme palliatif du sens nouveau donné à la tolérance et comme un moyen de ramener le lecteur vers une autre question : l'ordre public qui inclut la thématique de l'unité religieuse et de l'autorité du souverain. C'est significatif du fond du conflit : pour Jean Pey la tolérance est une manière déguisée d'attaquer l'hégémonie du Trône et de l'Autel et de briser ainsi l'ordre millénaire de la monarchie française. La charité devient le moyen de montrer que la tolérance nouvelle n'est qu'une façon voilée d'attaquer une « tolérance chrétienne » déjà présente et que le fond du problème est le maintien de la souveraineté des deux puissances.

120. Impasse et explosion sémantique autour de la tolérance. La sémantique témoigne du caractère inconciliable des idées des Lumières et des apologistes, dont les débats sur l'idée de tolérance ne peuvent aboutir qu'à une impasse. Cette ambiguïté n'est jamais tranchée et le XVIII^e^ siècle consacre la pluralité de signification du mot tolérance. L'aspect sémantique n'est donc pas juste un trait purement linguistique, il emporte un réel conflit de fond pour savoir comment envisager le mot tolérance. L'emploi du mot tolérance devient à la fois un moyen d'afficher un attachement et une opposition idéologique, la manière de parler de la tolérance

[1165] Bernard PLONGERON, « Aux sources d'une notion faussée : les langages théologiques de la tolérance au XVIII^e^ siècle », in *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903 – 2015), op. cit.,* vol. 134, p. 220 à 221. L'analyse concerne l'absence de définition du mot « Tolérance » dans l'*Encyclopédie*.

est donc un marqueur fort. Le XVIII[e] siècle voit également apparaître une multiplicité de termes et néologismes liés à la tolérance qu'utilise Jean Pey : intolérance, tolérantisme, intolérantisme.

Section 2 : La réappropriation du concept de tolérance : le néologisme comme arme idéologique

Les écrits de Jean Pey sont l'expression de l'évolution et de la polarisation autour du mot tolérance au XVIII[e] siècle. Ce terme fait désormais partie d'un arsenal idéologique nouveau. Corollaire d'un conflit qui oppose principalement Lumières et apologistes, le catalogue sémantique s'enrichit au fur et à mesure des écrits des parties opposées. La tolérance jugée excessive des philosophes est alors présentée comme contraire à la position non tolérante des apologistes catholiques. L'abbé Pey oppose ainsi un tolérantisme abusif à une intolérance positive (Paragraphe 1). Avec la volonté de ne pas laisser aux philosophes le monopole du néologisme, le chanoine – comme le reste de l'apologétique – se réapproprie le terme « intolérance ». Conscient de l'ambiguïté du terme, il propose d'opposer l'intolérance vertueuse et l'intolérantisme vicieux (Paragraphe 2).

Paragraphe 1 : Tolérance, Lumières et apologétique : le tolérantisme face à l'intolérance

La dualité de définition du mot tolérance entraîne un développement de notions connexes. À côté de la tolérance, Jean Pey utilise le terme « tolérantisme » dans ses écrits pour qualifier la tolérance excessive (I). Au même moment, les philosophes utilisent leur notion nouvelle de tolérance pour lutter contre les apologistes en les désignant avec le terme « intolérance » (II).

I – La notion de tolérantisme

Le terme « tolérantisme » n'existe pas avant le XVIII[e] siècle. Il est créé par les apologistes en réaction aux évolutions sémantiques (A) afin de lutter contre les philosophes des Lumières (B).

A/ Une invention dans les écrits des apologistes catholiques

121. Définition du tolérantisme. Le mot « tolérantisme » a une valeur particulière dans l'œuvre de Jean Pey. Il en fait le titre d'un de ses ouvrages : *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*. Pourtant, le terme est plutôt absent de cet ouvrage – et de la plupart de ses écrits. Le lecteur pourrait s'étonner de cette situation qui trouve son explication dans le contexte d'écriture de l'ouvrage. Afin d'attaquer les Lumières sur le terrain de la

sémantique, l'apologétique catholique n'hésite pas à employer le néologisme pour servir leur argumentaire. Le mot utilisé pour discréditer les philosophes est « tolérantisme ». Le terme est intrinsèquement lié à ce conflit et trouve son origine au XVIII[e] siècle. En effet, le *Dictionnaire de l'Académie française* propose en 1762 la définition suivante : « Caractère ou système de ceux qui croient qu'on doit tolérer dans un État toutes sortes de Religions[1166] ». Pour autant, le terme est employé dès le début du siècle, et dans un sens similaire : on le retrouve par exemple en 1713 dans le *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*[1167] et en 1721 dans le *Journal de Trévoux*[1168]. Sur le fond, le mot tolérantisme traduit la volonté de tolérer la présence de plusieurs religions sur un même territoire, mais pas uniquement. Si c'était le cas, on retrouverait ce terme de manière régulière dans les écrits des Lumières ou des apologistes protestants. Le terme tolérantisme contient une dimension péjorative : il s'agit d'une tolérance au mieux laxiste, au pire coupable. Le terme est attaché au lexique argumentaire de l'apologétique catholique, au point que l'emploi de ce mot dans un texte du XVIII[e] siècle suffise généralement à faire connaître l'opinion de l'auteur sur les questions religieuses. Ainsi, la seule présence du terme dans l'ouvrage de Jean Pey suffit à donner le ton général de son écrit. Il n'est pas besoin de réécrire le mot ou d'en donner une définition, puisque le reste du livre sera une dénonciation du « système philosophique » et donc du tolérantisme.

122. Tolérantisme et combat apologétique. L'abbé Pey se rattache à la définition et à la démarche apologétique. Dans son ouvrage *La tolérance chrétienne*, il réutilise le terme afin de montrer que la tolérance, dans sa nouvelle acception, est une négation de la religion et un danger pour l'ordre public :

> « Pour opérer dans ce pays la perversion qu'il avoit tenté en France, en inspirant un tolérantisme qui mène à l'indifférence de religion, il fait actuellement imprimer à Neufchatel un satyre contre la révocation de l'édit de Nantes. Un autre écrivain avoit déjà justifié cette révocation avec autant de lumière que de force ; nous ne doutons point que, lorsque l'ouvrage paroîtra, il ne soit vigoureusement réfuté en France. Mais comme nous

[1166] Entrée « Tolérantisme », in *Dictionnaire universel françois et latin*, Paris, chez la Veuve de Bernard Brunet, 1721, tome II, p. 843.
[1167] Charles-Irénée CASTEL DE SAINT-PIERRE, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, Utrecht, chez Antoine Schouten, 1713, tome I, p. 362 à 363 : « Il n'y a point de Nation Chrétienne où l'on trouve, soit parmi les Sçavans, soit parmi le Peuple, une plus grande disposition à tolérer les autres religions, que la Nation Hollandoise. On ne peut pas disconvenir que le Tolérantisme ne sit une qualité estimable dans une fausse Religion, puisque tolérer comme Citoyens ceux qui ont le bonheur d'être de véritables Fidèles, c'est avoir un procédé honnête […] ».
[1168] *Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux-arts*, Trévoux, chez les Frères Bruyset, 1722, p. 472 : « Jamais le Tolérantisme n'a eu un Partisan plus déclaré, il ne s'agit plus que d'attendre que sera l'issue des négociations d'un si zelé Médiateur […] ».

sommes plus près du mal, nous avons cru devoir le prévenir, afin de mettre nos citoyens en garde contre les funestes impressions qu'il pourroit faire sur leurs esprits[1169] ».

Cet extrait de la préface de *La tolérance chrétienne* reprend deux idées principales qu'exploite le chanoine dans son ouvrage. L'« indifférence de religion », que Jean Pey considère comme une suite de la tolérance excessive, est rattachée au tolérantisme. Le fait que l'apologiste estime devoir « prévenir » le « mal » rejoint encore la lutte contre l'hérésie qu'il oppose à la tolérance. Il écrit encore, dans son *De l'autorité des deux puissances*, à propos des calvinistes :

« Le Calvinisme sema ses erreurs ; les disputes et les dissentions s'introduisent à leur suite. Thomas Cromwel, vice-gérant de Henri VIII, dans le gouvernement ecclésiastique, déjà infecté lui-même de l'erreur, avoit commencé d'affoiblir la foi, en discréditant le zèle ; il avoit établi le tolérantisme sous l'apparence d'une fausse paix, ordonnant qu'on s'abstînt de part et d'autre des noms odieux de papistes et d'hérétiques, désapprouvant également l'audace et la licence des uns, (des Protestants) la superstition des autres, (les Catholiques) et leur invincible entêtement pour des vieux abus[1170] ».

L'abbé Pey met ici en avant à la fois la « fausse paix » – expression qu'il utilise à plusieurs reprises pour condamner la tolérance – et les abus qui résultent de cette mesure. Aussi, lorsque le chanoine parle de « tolérantisme », ce n'est pour lui qu'un moyen de parler de la tolérance-liberté qu'il rejette. Loin de n'être qu'un moyen de détourner le combat, le recours au mot tolérantisme est alors un moyen de l'accentuer. L'utilisation du terme permet de faire découvrir au lecteur la véritable signification du sens du mot tolérance tel qu'employé par les Lumières et les penseurs protestants qui mènent une « une lutte déguisée contre l'autorité régnante, à la fois spirituelle et temporelle[1171] ». Cette volonté de démonstration se retrouve chez la plupart des apologistes catholiques dans des « discours confondant tolérance et tolérantisme[1172] ».

B/ Une arme sémantique contre les philosophes

123. Église et tolérantisme. Le tolérantisme ne peut pas être compatible avec les dogmes de l'Église catholique romaine. Jean Pey l'affirme : « La paix que les sectaires demandent, n'est donc qu'une paix simulée, bien différente de cette véritable paix que le Fils de Dieu a laissée à ses Apôtres, et qui ne peut jamais concilier Bélial avec J.-C. ; de cette paix qui, étant fondée sur la vérité et la justice, doit conserver à l'Église toute la puissance qu'elle a reçue du Ciel[1173] ».

[1169] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.*, p. iv à v.
[1170] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, tome II, p. 4 à 5.
[1171] Josiane BOULAD AYOUM, *L'abbé Grégoire apologète de la république*, Paris, Champion, 2005, p. 52.
[1172] Olivier FERRET, « Tolérance, tolérantisme, intolérance, intolérantisme », in Didier MASSEAU, *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes*, Paris, Honoré Champion, 2017, vol. 2, p. 1505.
[1173] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, tome III, p. 331.

Deux idées se dégagent. Le tolérantisme, sous couvert d'amener la paix par la pluralité de religions et donc l'acceptation mutuelle, n'est en réalité qu'une « fausse paix » car basé sur la négation de la vérité. La « tolérance ecclésiastique » est rejetée par essence par l'Église : il existe une vraie foi et tolérer une foi hérétique n'est dogmatiquement pas envisageable. En acceptant l'erreur, l'Église trahirait alors sa nature même : « Il résulte delà, qu'elle ne pourroit adopter le tolérantisme, sans se dégrader elle-même, en blessant ses attributs qui font sa gloire, par la ressemblance qu'ils lui donnent avec la Divinité[1174] ». La confusion entre tolérance et tolérantisme est consommée. La tolérance dans son sens positif d'acceptation religieuse amènerait à briser l'unité de l'Église qui par essence n'est qu'une et à lui faire renoncer à sa mission d'enseignement de la vérité.

124. Église et paix sociale. Le tolérantisme est incompatible avec l'Autel et ne saurait promouvoir qu'une fausse paix, l'alternative ne peut venir, pour l'abbé Pey, que de l'Église elle-même. Jean Pey précise :

> « Mais l'église également éloignée du despotisme et du tolérantisme, permet la diversité des opinions, sur lesquelles elle n'a encore rien décidé ; parce qu'elles ne blessent point la subordination et l'obéissance ; elle proportionne sa discipline aux besoins des peuples, suivant les tems et les lieux. Cette vérité n'est pas plus contraire à l'unité de sa puissance, que la variété des loix, des usages et des jurisprudences, dans les diverses provinces du royaume, ne blesse l'unité du gouvernement et la souveraineté du Roi ; et la raison en est évidente ; c'est qu'il n'y a que la révolte contre l'autorité légitime qui rompt l'unité, et que les loix et les usages différens, soit dans l'ordre civil, soit dans l'ordre spirituel, se trouvent toujours sous cette même puissance, qui les autorise, ou les réforme, et qui seule a droit de faire céder les opinions et les usages particuliers à des loix uniformes, lorsqu'elle le juge convenable au bien public[1175] ».

L'Église, loin d'être un monstre de fanatisme et d'intolérance, est en réalité présentée par le chanoine comme l'institution qui peut rétablir la paix perturbée. Elle ne cherche pas à amener une sorte de monopole de la pensée, l'Église établit des vérités universelles qui ne peuvent donc être remises en question et laissent libre discussion au sein des points non tranchés. La liberté est possible dans la foi, tant qu'elle respecte les limites de l'ordre. Cette borne constitue la principale différence avec les Lumières qui voient une liberté de principe qui se meut au-dessus de l'ancien ordre. Ce point de vue est valable pour la puissance temporelle au même titre que la puissance spirituelle, comme le confirme la comparaison faite avec les coutumes diverses dans le royaume de France : la multitude peut exister tant qu'elle se soumet à l'autorité légitime. Le fond du problème du tolérantisme est qu'en mettant l'accent sur la liberté, les penseurs

[1174] *Ibid*.
[1175] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, tome II, p. 36 à 37.

tolérantistes prônent en réalité la licence et l'indépendance[1176]. Le tolérantisme ne peut donc être compatible avec l'ordre public et l'autorité légitime du souverain.

125. Église, tolérantisme et politique internationale. Le tolérantisme ne saurait simplement amener à un climat de tension – voire de révolte – interne à un pays. Il revêt une dimension internationale qui menace l'unité européenne et la *res publica christiana*. Le péril n'est pas que français, ce qui renforce le danger de cette doctrine :

> « Qu'on détruise en effet l'autorité dans l'État, vous y verrez tous les désordres de l'anarchie. Qu'on la détruise dans l'Église, il n'y aura plus de foi, et chacun se fera un code particulier de religion. Or voilà ce que produit l'hérésie. En voulez-vous des preuves ? Jettez vos regards sur toute l'Europe ; parcourez les pays que l'erreur a couvert des ombres de la mort. Voyez-y ce germe fatal de discordes répandu dans toutes les conditions, diviser le christianisme en une multitude de sectes, qui, s'éloignant par degré de la foi catholique, aboutissent enfin à l'indépendance de religion, et au renversement de l'ordre politique[1177] ».

Jean Pey reprend l'histoire du XVI^e^ siècle comme preuve de sa démonstration. L'avènement du protestantisme a, dans un premier temps, provoqué des crises internes dans les royaumes. Les guerres autour des problématiques religieuses ne sont pas une spécificité française et tous les États de l'Europe ont pu ou peuvent encore être touchés. Si des pays comme la France ont pu faire triompher la foi catholique, ce n'est pas le cas de tous les royaumes qui ont pu connaître un « renversement de [leur] ordre politique ». La division des pays européens, autrefois liés par une reconnaissance commune de l'autorité romaine, a amené à des conflits et guerres de religion entre royaumes. Face aux malheurs provoqués par cette « unité chrétienne perdue[1178] », l'abbé Pey appelle à revenir vers des principes salvateurs pour l'État. L'Église est l'alternative[1179]. Le concept d'*unitas christianorum* se retrouve ainsi dans la conception

---

[1176] Il est nécessaire ici de faire un parallèle avec l'ouvrage *La tolérance chrétienne* dans laquelle il ouvre son propos en parlant en ses termes de la question du tolérantisme : « L'impiété et l'hérésie ont été dans tous les temps aussi ennemis des rois que de l'église. L'esprit d'indépendance qui les soulève contre le joug de la foi, leur fait supporter avec impatience l'obéissance qu'ils sont forcés de rendre aux loix de l'État et à ceux qui sont revêtus de l'autorité souveraine ». Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.*, p. iij.

[1177] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.*, p. 101.

[1178] Wolfgang KAISER, « Quelle Europe ? », in Wolfgang KAISER (dir.), *L'Europe en conflits. Les affrontements religieux et la genèse de l'Europe moderne vers 1500-vers 1650*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008, p. 13.

[1179] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, tome II, p. 37 : « Par son unité et sa souveraineté même, renfermant en son sein tous les Princes catholiques, forme entre eux comme un nouveau lien d'unité, même dans l'ordre civil, non en dominant sur eux, mais en les réunissant tous sous l'autorité du corps des pasteurs dans l'ordre de la Religion, en leur inspirant par-là, un intérêt mutuel, et en donnant aux pasteurs les moyens d'assurer les soins de leur sollicitude, pour inspirer l'amour de la paix et de la concorde. La voix de l'Église, ainsi que les invitations d'une mère commune, n'est pas toujours assez efficace, il est vrai, pour éteindre les divisions qui s'élèvent entre ses enfans ; mais elle n'en est pas moins capable d'entretenir dans les cœurs d'heureuses dispositions à se réunir et à se protéger ».

peyienne. L'Église est vectrice d'unité, une « mère commune[1180] », elle crée un lien entre les souverains européens. Néanmoins, ce lien est de plus en plus mince avec la fracturation de la *res publica christiana* qui a brisé l'unité chrétienne de l'Europe. Jean Pey cherche donc à alerter les citoyens mais aussi les souverains, afin de faire front commun contre le danger du tolérantisme. Ainsi ce terme, loin de n'être que sémantique, traduit aussi un attachement idéologique et une vision négative de la notion de tolérance-acceptation. Par l'emploi du mot « tolérantisme », Jean Pey et les apologistes catholiques tentent de démontrer que derrière cette fausse tolérance se cache un cruel intolérantisme.

II – La notion d'intolérance

Le terme d'« intolérance » n'existe pas vraiment avant le XVIII^e^ siècle. Sa naissance est une nouveauté qui apparaît au début du XVIII^e^ siècle (A) et qui est employée pour désigner, de manière péjorative, les adversaires de la tolérance nouvelle (B).

A/ Une nouveauté du XVIII^e^ siècle

126. Intolérance, une notion nouvelle. Dès son premier ouvrage, Jean Pey emploie le terme « intolérance[1181] ». L'utilisation qu'il en fait peut sembler paradoxale, car il s'en sert pour justifier sa démarche de dénonciation de la tolérance-liberté. Il écrit à propos de l'Église : « Son intolérance est donc de l'essence même de son unité : elle l'est dans sa sainteté, puisque l'Église étant essentiellement fondée sur la vérité et la justice, elle ne sauroit compatir avec l'obstination dans la désobéissance et dans l'erreur : mais cette intolérance est toujours dirigée par la charité qui *souffre tout et ne s'aigrit jamais*[1182] ». Cet extrait est représentatif à la fois du sens que le chanoine accorde au mot intolérance et de l'utilisation qu'y est faite de ce mot dans le cadre de la controverse autour de la tolérance. À l'image du terme « tolérantisme », le mot « intolérance » est par essence lié à l'histoire du siècle des Lumières et à l'évolution sémantique du mot tolérance. Le terme est quasiment inexistant avant le XVIII^e^ siècle. Il est possible d'en trouver quelques traces, mais rien qui témoigne d'un usage commun du mot[1183]. Le *Dictionnaire* de Richelet de 1680, qui mentionne l'existence de ce mot, en donne d'ailleurs la

[1180] *Ibid*.
[1181] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit*., tome I, p. 60.
[1182] *Ibid*.
[1183] Il est possible, à titre illustratif, de trouver une occurrence du mot ; in Gilles MENAGE, *Observation de Monsieur Menage sur la langue françoise*, Paris, chez Claude Barbin, 1676, tome II, p. 342 : « INTOLERANCE. Son intolérance fait qu'on ne peut le tolérer ». Ici, le mot intolérance a un sens de non-tolérance, sans plus de détails.

définition suivante : « Ce mot ne se dit point[1184] ». Ce positionnement témoigne à la fois du caractère inusité du terme, mais encore de son rejet, que l'auteur semble ici percevoir comme un néologisme inacceptable. Pourtant, le terme commence à gagner en usage durant le XVIII[e] siècle[1185].

127. Intolérance et tolérance-liberté. Le dernier siècle de l'Ancien Régime s'approprie progressivement cette création linguistique à travers d'une définition *a contrario* de la tolérance. Être intolérant c'est ne pas être tolérant. Comme pour la tolérance, la notion est indissociable de la thématique spirituelle. Aussi, lorsque l'abbé Pey parle d'intolérance, il le fait de manière vertueuse. Si l'Église est intolérante, c'est parce qu'elle s'oppose à « la désobéissance[1186] » et l'esprit d'indépendance attaché à la liberté illégitime du concept nouveau de tolérance. Plus encore, l'intolérance devient un « droit[1187] ». Puisque la tolérance relève de la religion, elle ne peut être pratiquée que par une autorité légitime. De sorte que, si l'Église est intolérante, c'est parce qu'elle a la puissance d'enseigner et qu'elle doit garder la vérité. Pourtant, l'intolérance ne saurait se limiter à cette définition. Dans le langage courant, le terme tolérance prend un sens péjoratif. Le *Dictionnaire de Furetière* en propose un témoignage : « Il n'y a rien qui soit plus capable de ruiner les sociétés que l'intolérance en matière de religion. L'intolérance est un principe cruel, et inhumain[1188] ». L'intolérance n'est pas juste l'opposition à la tolérance, une sorte d'atolérance. Elle devient un mot connoté, un terme péjoratif afin de désigner les opposants à cette valeur. Jean Pey relève cette évolution. Dans son ouvrage *Le philosophe catéchiste*, il emploie le terme « intolérance » de manière négative lorsque le personnage du Comte philosophe parle. Le protagoniste affirme, dans sa défense de la tolérance : « Nous sommes tous réunis contre les superstitions, le despotisme et l'intolérance[1189] ». À travers le personnage du Chevalier catholique, l'abbé Pey répond plus loin

[1184] Entrée « Intolérance », in César-Pierre RICHELET, *Dictionnaire françois, contenant les mots et les choses, plusieurs nouvelles remarques sur la langue françoise*, Genève, chez Jean Herman Widerhold, 1680, p. 436.
[1185] Entrée « Intolérance », in Antoine FURETIERE, *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois*, La Haye, chez Pierre Husson, 1728, tome II : « Ce mot n'est en usage que depuis quelques années, et ne se trouve que dans les écrits de quelques Théologiens qui ont eu des disputes sur cette matière. Il signifie le contraire de la tolérance, c'est-à-dire, que l'intolérance consiste à ne vouloir point supporter les autres, à n'avoir aucune indulgence, aucun support pour eux. Il n'y a rien qui soit plus capable de ruiner les sociétés que l'*intolérance* en matière de religion. L'intolérance est un principe cruel, et inhumain. La passion de dominer fait l'*intolérance*. L'intolérance est fort ancienne parmi les Chrétiens ».
[1186] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit.*, tome I, p. 60.
[1187] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome III, p. 337 : « Mais les hérétiques peuvent-ils condamner la tolérance qu'ils ont demandée, sans se contredire eux-mêmes ? car il n'y a que l'autorité légitime qui soit en droit d'être intolérante ; parce qu'il n'y a qu'elle qui ait droit sur l'obéissance ».
[1188] Entrée « Intolérance », in Antoine FURETIERE, *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois*, *op. cit.*, tome II.
[1189] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit.*, p. 443.

que l'intolérance de l'Église n'est pas un vice mais au contraire le seul moyen de s'en garantir[1190]. Le chanoine a tout à fait conscience de l'enjeu autour de la polysémie du mot intolérance. Il dénonce l'utilisation qui en est faite par les philosophes et cherche à ramener le lecteur vers le sens qu'il juge légitime du mot. Cette situation est révélatrice des mutations autour de la tolérance. Elle n'est plus un concept strictement juridique ou religieux qui supporte une situation que l'on voudrait ne pas voir se réaliser, mais elle devient dans les écrits des Lumières une « vertu[1191] » enviable pour la société.

B/ Une arme idéologique contre l'apologétique catholique

128. Philosophie et intolérance. L'opposition entre philosophe et apologiste est particulièrement présente autour de cette notion. Il y a, de manière franche, une volonté chez l'abbé Pey d'opposer les dérives de la tolérance à la liberté garante de l'ordre. Dans *Le philosophe catéchiste*, il fait prononcer aux Chevalier une tirade dénonçant les plans des philosophes. La tolérance ne peut qu'introduire « la licence » et sa mise en place l'établissement d'un système qui sape « les fondemens de toutes les loix, en détruisant la religion[1192] ». À cette assertion, le Comte philosophe répond « O fanatisme ![1193] ». Aussi, l'utilisation du nom « intolérance » se retrouve surtout chez les philosophes des Lumière, même si elle est présente chez les penseurs protestants – dont Pierre Bayle est un exemple parlant. L'*Encyclopédie* – que Jean Pey dénonce dans le même ouvrage comme un « code philosophique[1194] » – présente le terme intolérance en ces mots : « Deux sortes d'intolérances ; l'ecclésiastique et la civile. L'intolérant est un méchant homme, un mauvais chrétien, un sujet dangereux, un mauvais politique et un mauvais citoyen[1195] ». Plus loin, il est possible de lire : « S'il est vrai que le Christianisme soit intolérant. Les guerres de religion sont l'effet du fanatisme et non du Christianisme[1196] ». Ce qu'il faut retenir de cet article est que l'intolérance sert à mettre en avant la figure de l'« intolérant », toujours lié à la question de la religion. Celui qui pratique

[1190] *Ibid*., p. 444 : « L'intolérance de notre Religion, c'est-à-dire, son incompatibilité avec le vice et l'erreur, la justifie des scandales qu'on lui reproche ».
[1191] Voir entrée « Tolérance » in Jean LE ROND D'ALEMBERT, Denis DIDEROT, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Neufchastel, chez Samuel Faulche, 1751-1765, tome XVI, p. 390. Bernard PLONGERON, « Aux sources d'une notion faussée : les langages théologiques de la tolérance au XVIII[e] siècle », in *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* (1903 – 2015), vol. 134, Actes des Journées de l'étude sur l'Édit de 1787, Paris, Librairie Droz, 1987, p. 219.
[1192] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit.*, p. 426.
[1193] *Ibid*., p. 429.
[1194] *Ibid*., p. 436.
[1195] Voir entrée « Intolérance » in Jean LE ROND D'ALEMBERT, Denis DIDEROT, *Table analytique et raisonnée des matières contenues dans les XXXIII Volumes in-folio du Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, et son supplément*, Paris, chez Panckoucke, 1780, tome II, p. 52.
[1196] *Ibid*.

l'intolérance est non seulement un mauvais fidèle mais un citoyen « dangereux » car il promeut une sorte de haine de son ennemi qu'il refuse de tolérer. Il amène ainsi une rupture de l'harmonie de la société. Le rôle de l'*Encyclopédie* est important dans la littérature peyienne. Jean Pey la cite plus d'une dizaine de fois dans *Le philosophe catéchiste*. Il s'en sert abondamment pour relativiser la paix que les philosophes attachent à la tolérance[1197]. Il dénonce encore plus particulièrement Voltaire, présenté comme l'« homme unique » par le Comte[1198]. Voltaire est en accord avec les autres philosophes sur la question de l'intolérance, en témoigne son *Dictionnaire philosophique*. Il décrit celui qui pratique l'intolérance comme un être qui, non content de mettre ceux en désaccord avec ses dogmes au ban de la société, appelle à la condamnation, la violence et la « torture » contre ces derniers[1199]. L'intolérance devient pour les Lumières comme le tolérantisme pour les apologistes, un mot-arme, un moyen de désigner les « intolérants », ceux qui sont contre la tolérance telle qu'il la théorise, et qui permet de jeter immédiatement l'opprobre sur eux. La figure de l'intolérant permet de mettre en exergue l'idée d'une tolérance-liberté, il n'est plus seulement celui qui n'accepte pas le dogme de l'autre mais celui qui nie sa liberté[1200].

129. Le couple tolérance/intolérance. Jean Pey a conscience de cette appropriation du terme par les Lumières. Il se défend d'ailleurs de cette acception négative et distingue l'intolérance légitime et « l'esprit d'aigreur[1201] ». Cette réaction s'explique par le fait que la

[1197] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit.*, p. 168.
[1198] *Ibid*., p. 423.
[1199] Entrée « Intolérance » in François-Marie Arouet, dit VOLTAIRE, *Œuvres complètes de Voltaire*, tome XLIX, Basle, Imprimerie de Jean-Jaques Tourneisen, « Dictionnaire philosophique. Tome V », 1786, p. 366 : « " Et vous, Isaac Newton ; Frédéric le Grand, roi de Prusse, électeur de Brandebourg ; Jean Locke ; impératrice de Russie, victorieuse des Ottomans ; Jean Milton ; bienfaisant monarque de Danemark ; Shakespeare ; sage roi de Suède ; Leibnitz ; auguste maison de Brunswick ; Tillotson ; empereur de la Chine ; parlement d'Angleterre ; conseil du Grand Mogol ; vous tous enfin qui ne croyez pas un mot de ce que j'ai enseigné dans mes cahiers de théologie, je vous déclare que je vous regarde tous comme des païens ou comme des commis de la douane, ainsi que je vous l'ai dit souvent pour le buriner dans votre dure cervelle. Vous êtes des scélérats endurcis ; vous irez tous dans la géhenne où le ver ne meurt point, et où le feu ne s'éteint point : car j'ai raison, et vous avez tous tort ; car j'ai la grâce, et vous ne l'avez pas. Je confesse trois dévotes de mon quartier, et vous n'en confessez pas une. J'ai fait des mandements d'évêques et vous n'en avez jamais fait ; j'ai dit des injures des halles aux philosophes, et vous les avez protégés, ou imités, ou égalés ; j'ai fait de pieux libelles diffamatoires, farcis des plus infâmes calomnies, et vous ne les avez jamais lus. Je dis la messe tous les jours en latin pour douze sous, et vous n'y assistez pas plus que Cicéron, Caton, Pompée, César, Horace et Virgile n'y ont assisté : par conséquent vous méritez qu'on vous coupe le poing, qu'on vous arrache la langue, qu'on vous mette à la torture, et qu'on vous brûle à petit feu, car Dieu est miséricordieux. " Ce sont là, sans en rien retrancher, les maximes des intolérants, et le précis de tous leurs livres. Avouons qu'il y a plaisir à vivre avec ces gens-là ».
[1200] Bernard PLONGERON, « Aux sources d'une notion faussée : les langages théologiques de la tolérance au XVIII[e] siècle », in *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903 – 2015), op. cit.*, p. 219 : « Avec la philosophie des Lumières, la tolérance devient, au contraire synonyme d'humanité, voire de bienfaisance, une " vertu " en tout cas, qui habite encore nos mentalités. D'où la confusion entretenue, jusque dans nos démocraties modernes, entre tolérance et liberté surtout lorsqu'il s'agit de liberté religieuse réglée sur les droits imprescriptibles de la conscience ».
[1201] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome III, p. 343.

tolérance dans les écrits des philosophes devient une valeur qui cherche à promouvoir un idéal de liberté. Dans ce cadre, l'intolérance incarne un moyen de définir qui sont les ennemis de cette liberté. Pourtant, les philosophes refusent de parler de liberté religieuse dans un sens large afin d'y inclure aussi bien la liberté de conscience que la liberté de culte, en continue à parler de « tolérance ». L'explication est plurielle[1202] : il semble que les Lumières aient trouvé une solution doublement satisfaisante. Le recours à cette thématique permet de ne pas sortir du carcan classique de l'Ancien Régime. Les Lumières, comme l'ont fait au XVII^e^ siècle les penseurs protestants, reprennent le mot tolérance et le tordent pour lui faire prendre un sens de liberté-acceptation. Ils reprennent un vocabulaire préexistant et peuvent plus facilement éviter les attaques les qualifiant de licencieux[1203]. De plus, la tolérance est pratique parce qu'elle fait partie d'un vocabulaire théologique ancien. Si le terme « tolérance » a toujours été usité au sens latin de « souffrance », les Lumières – qui donnent désormais au mot un sens libéral – permettent une interprétation nouvelle des textes anciens. Si cette dernière méthode est contestable au regard de la théologie catholique, elle semble porter ses fruits dans la seconde partie du XVIII^e^ siècle, quand le sens du mot tolérance commence à basculer vers l'idée d'une liberté-acceptation. L'intolérance devient dans le vocable philosophique une dérive du christianisme. Il ne s'agit pas d'un vice par nature mais qui s'acquiert par l'éloignement de la doctrine de tolérance que l'on veut y trouver, par le fanatisme qui pousse à l'intolérance. C'est l'idée qui transparaît[1204] de l'article « Christianisme » de l'*Encyclopédie*[1205] : le chrétien n'est

[1202] Bernard PLONGERON, « Aux sources d'une notion faussée : les langages théologiques de la tolérance au XVIII^e^ siècle », in *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903 – 2015), op. cit.,* p. 221 : « Et l'on est en droit de s'étonner : pourquoi les philosophes eux-mêmes, prenant leurs distances par rapport aux systèmes religieux, enfourchent-ils ce mauvais cheval de bataille qu'est la tolérance, plutôt que chevaucher le fier destrier de la liberté ? Parce que, semble-t-il, le couple intolérance/tolérance appartient à un univers théologique dont l'Occident chrétien de la fin de l'Ancien Régime ne peut encore faire l'économie. […] Voilà qui nous éclaire sur cet engouement surprenant pour la tolérance, en guise de liberté, de la part des philosophes. C'est pour eux le meilleur accommodement possible à un Occident toujours dominé par les mentalités théologiques et spécialement à l'Europe de l'absolutisme catholique ».

[1203] Ce que ne manqueront toutefois pas de faire les apologètes catholiques, Jean Pey n'hésitant pas à parler de « licence » ou de « fausses libertés » pour qualifier la tolérance prêchée par les Lumières. Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.,* p. iii à iv : « Aujourd'hui une extravagante philosophie, enfantée par les dernières hérésies et toujours animée du même esprit, se joint à elles pour renverser tous les principes et semer la révolte parmi les peuples, sous l'apparence insidieuse d'une liberté imaginaire, en leur inspirant une égale haine contre les rois et contre les prêtres, parce que la religion et les loix mettent un frein à leur licence ».

[1204] Bernard PLONGERON, « Aux sources d'une notion faussée : les langages théologiques de la tolérance au XVIII^e^ siècle », in *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903 – 2015), op. cit.,* vol. 134, p. 221 : « D'Alembert, visiblement inspiré par le sixième Avertissement... de Bossuet, s'efforce à l'exégèse la plus fidèle du texte d'Augustin dans son article " Christianisme " de l'Encyclopédie ».

[1205] Entrée « Christianisme » in Jean LE ROND D'ALEMBERT, Denis DIDEROT, *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers,* Paris, chez Briansson, 1780, tome III, p. 384 : « L'intolérance de la religion Chrétienne vient de sa perfection, comme la tolérance du paganisme avoit sa source dans son imperfection. Voyez l'art. Tolérance. Mais parce que la religion Chrétienne est intolérante, et qu'en conséquence elle a un grand zèle pour s'établir sur la ruine des autres religions, vous avez tort d'en conclure qu'elle produise aussi-tôt tous les maux

pas par nature un intolérant, mais son fanatisme peut le conduire à le devenir. Fanatisme dont le chanoine Pey dénonce une nouvelle fois l'acception réductrice qui en est faite. Si le fanatisme est l'intolérance du chrétien, alors il faut « crier au fanatisme[1206] » lorsqu'on parle de charité. De ce point vue, l'apologétique catholique propose une analyse similaire. L'abbé Bergier présente l'intolérance comme un mot dont « on [a] souvent abusé dans notre siècle[1207] ». Face à ce détournement sémantique, Jean Pey cherche à réagir avec la réutilisation du terme intolérance afin de le faire renvoyer à l'idée de tolérance-souffrance.

Paragraphe 2 : Intolérance et intolérantisme : la réaction apologétique

Le développement de la notion d'intolérance s'inscrit dans celui de la tolérance nouvelle. Une tolérance vertueuse contre une intolérance fanatique et destructrice. C'est du moins dans cet objectif de discrédit qu'elle est utilisé par les Lumières afin de renvoyer une image négative des adversaires. De manière paradoxale, l'apologétique reprend à son compte ce terme d'intolérance. Jean Pey s'inscrit dans ce mouvement et présente l'attitude intolérante comme une vertu (I). De plus, elle serait pour lui le seul moyen de contrer le mal plus grand qu'est l'intolérantisme (II).

I – L'intolérance vertueuse face à la tolérance des Lumières

La désignation des apologistes comme intolérants aurait pu entraîner chez eux une réaction de rejet et ils auraient pu chercher à s'en défendre. Pourtant, ce n'est pas l'attitude qu'ils adoptent. Jean Pey reprend à son compte le terme d'« intolérance » pour la présenter comme une vertueuse attitude de celui qui entre en lutte contre la nouvelle forme de tolérance (A). Dans ses écrits, l'intolérance devient la seule attitude qui permet de combattre l'erreur (B).

---

que votre prévention vous fait attacher à son intolérance. Elle ne consiste pas comme vous pourriez vous l'imaginer, à contraindre les consciences, et à forcer les hommes à rendre à Dieu un culte désavoué par le cœur, parce que l'esprit n'en connoît pas la vérité. En agissant ainsi, le Christianisme iroit contre ses propres principes, puisque la Divinité ne sauroit agréer un hommage hypocrite, qui lui seroit rendu par ceux que la violence, et non la persuasion, feroient Chrétiens. L'intolérance du Christianisme se borne à ne pas admettre dans sa communion ceux qui voudroient lui associer d'autres religions, et non à les persécuter. Mais pour connoître jusqu'à quel point il doit être réprimant dans les pays où il est devenu la religion dominante, voyez Liberté de conscience. Le Christianisme, je le sais, a eu ses guerres de religion, et les flammes en ont été souvent funestes aux sociétés : cela prouve qu'il n'y a rien de si bon dont la malignité humaine ne puisse abuser. Le fanatisme est une peste qui reproduit de tems en tems des germes capables d'infecter la terre ; mais c'est le vice des particuliers, et non du Christianisme, qui par sa nature est également éloigné des fureurs outrées du fanatisme, et des craintes imbéciles de la superstition ».

[1206] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit.*, p. 389.

[1207] Entrée « Intolérance », in Nicolas BERGIER, *Encyclopédie méthodique. Théologie*, Paris, chez Panckoucke, 1789, tome II, p. 337.

A/ L'intolérance et rejet de la tolérance-acceptation

130. Intolérance et apologétique catholique. Attaqués sur leur terrain par les penseurs des Lumières, les apologistes catholiques doivent réagir. Si opposer la charité à la tolérance semble être une stratégie intéressante, la question de l'intolérance se présente. Comment réagir à cette offensive frontale ? Une première réponse, qui a ses limites, est celle du tolérantisme. Comme l'apologétique a su opposer à la tolérance la charité chrétienne, elle cherche à opposer à l'intolérance qu'on leur prête le tolérantisme licencieux des Lumières. C'est une stratégie que l'on retrouve régulièrement chez les apologètes. Néanmoins, avancer qu'elle est une des solutions trouvées est hasardeux. En effet, les termes « intolérance » et « tolérantisme » existent de manière peu usitée dès le XVII^e^ siècle, mais connaissent une utilisation fulgurante dès le début du siècle suivant. Il est possible de déduire par facilité que l'un a été construit pour détruire l'autre, sans qu'il soit possible d'avancer lequel est à l'initiative du conflit. Afin de ne pas tomber dans cet écueil, il faut se cantonner à répondre qu'il n'est pas possible de déterminer l'exactitude de cette hypothèse, et qu'il est plus juste d'affirmer que les deux mots se sont développés ensemble et sont les témoins de cette lutte pour le sens du mot tolérance. Il est alors nécessaire de s'attarder plus longuement sur la seconde réponse. L'apologétique a opté pour une stratégie offensive : plutôt que nier son adhérence à une intolérance dogmatique, elle a décidé de se réclamer de cette même intolérance[1208]. Cette position nécessite un éclaircissement quant à l'emploi du terme par l'apologétique. Jean Pey en propose un développement intéressant dans son *De l'autorité des deux puissances*[1209]. Dans un paragraphe qui traite de la « tolérance de la révolte[1210] », qui semble pourtant éloigné de notre sujet d'étude, le chanoine écrit :

> « Les hérétiques ont toujours invoqué en faveur de la tolérance, le nom de la paix et de la charité ; ils ont invoqué l'unité et la sagesse de l'Église : et nous, au contraire, nous invoquons contre la tolérance cette même paix, cette même charité que J.C. nous a recommandée ; nous invoquons cette même unité et cette même sagesse qui caractérisent l'Église[1211] ».

[1208] Bernard PLONGERON, « Aux sources d'une notion faussée : les langages théologiques de la tolérance au XVIII^e^ siècle », in *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903 – 2015), op. cit.*, vol. 134, p. 227 : « Dans la seconde édition de 1766, il opposait l'intolérance théologique à la tolérance religieuse et, à grand renfort de citations évangéliques, assénait sur la tête de Rousseau un vigoureux : " Vous voyez que Jésus-Christ lui-même a osé dire de l'Église point de salut " n'hésitant pas ainsi à faire l'apologie de l'intolérance au nom de la conservation de la société ».
[1209] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome III, p. 323 et s.
[1210] *Ibid*., p. 323.
[1211] *Ibid*.

Trois éléments importants sont à relever : la tolérance est entendue comme celle théorisée par les Lumières et les protestants, celle en faveur des « hérétiques » et elle ne peut amener que désordre et troubles au sens de la société. Tolérance nuisible car la religion est nécessaire dans le système peyien à son fonctionnement. La tolérance d'autres cultes renverserait cette idée d'une unité de la foi derrière le roi et amènerait ainsi à un affaiblissement du pouvoir, voire à une situation de conflit interne. Tolérance problématique encore car cette rupture de l'harmonie serait amplifiée par les protestants qui prêchent une tolérance qu'ils « n'observoient point eux-mêmes à l'égard des catholiques[1212] ». Enfin, tolérance impossible car incompatible avec la mission et l'essence même de l'Église : « unité » et « vérité ».

131. Intolérance, unité et ordre public. L'argument de la « paix » autour de la notion de tolérance est rejeté par le chanoine. La paix est une thématique et une aspiration centrale de l'Église catholique, mais elle ne saurait être assurée par des dissensions religieuses au sein du Royaume de France. L'harmonie et l'ordre public ne peuvent être garantis que par le respect de la volonté de Dieu, l'alliance des deux puissances[1213]. La véritable paix est celle que « Jésus-Christ a laissé à l'Église[1214] ». Elle est la seule qui puisse garantir contre les dangers de « l'erreur et du vice[1215] ». Jean Pey reprend l'idée que la tolérance est une porte ouverte vers les abus, les réclamations et la montée en puissance de forces ennemies de l'Église et l'État. La tolérance d'un culte concurrent à l'Église catholique entraînerait ainsi une remise en cause du principe même des deux puissances et du fondement de la société. Elle ne pourrait conduire la monarchie qu'à sa ruine.

Cette rupture de l'ordre public qu'engendrerait la tolérance d'une forme de liberté de culte viendrait briser le principe d'unité de l'Église. La tolérance amène donc une rupture entre les deux puissances et au sein de l'Église elle-même. L'Église est par nature une et la liberté de culte fracture cette unité, ce qui empêche l'Église d'agir en tant que gouvernement spirituel :

[1212] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.,* p. 26 à 27.
[1213] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, tome III, p. 323 à 324 : « Nous invoquons le nom de la paix ; mais cette paix que J.C. a laissé à l'Église ; cette paix digne de lui et de son épouse ; cette paix qui devoit subsister au milieu même des combats que le Fils de Dieu lui avoit prédits ; cette paix que le Dieu de paix a promise et qu'il a donnée, même en apportant sur la terre le glaive qui devoit diviser le père d'avec l'enfant, le frère d'avec son frère ; cette paix qui étant toujours d'accord avec la vérité et la justice, parce qu'elle est toujours produite par l'Esprit divin, est, par-là-même, toujours ennemie de l'erreur et du vice, et par conséquent essenciellement opposée à l'esprit de révolte, essenciellement opposée aux faux systèmes qui tendent à autoriser la rebellion ; cette paix enfin qui ne seroit plus celle de J.C., qui ne seroit plus digne de la divinité, qui ne seroit plus une paix véritable, si elle pouvoit compatir avec des principes funestes d'indépendance qui tendent à la dissolution d'une gouvernement que Dieu a institué ».
[1214] *Ibid*., p. 323.
[1215] *Ibid*., p. 324.

> « Point d'unité sans subordination ; et il n'y aura plus de subordination, si on tolère la révolte, ou si on tolère les principes qui tendent à la justifier. Car bientôt, à l'abri de cette tolérance, il s'élèvera, dans le sein de la Religion, une infinité de sectes indépendantes, qui formeront chacune autant de sociétés séparées. S'il a été permis à Calvin de se soustraire à l'autorité de l'Église pour fonder sa Réforme, il le sera à d'autres qui voudront réformer à leur tour[1216] ».

L'enjeu qui se dessine est la survie de l'Église, non pas en tant qu'institution dominante, mais bien en tant que gouvernement, comme « autorité vivante[1217] ». L'argument de la légitimité est d'ailleurs mis en avant Jean Pey lorsque, pour appuyer son analyse, il précise : « si l'on peut réclamer contre un jugement dogmatique de l'Église universelle, toutes les hérésies réclameront à la fois[1218] ». Les décisions de l'Église, au même titre que celles de l'État en matière civile, ont force de loi en matière de foi, et aller contre cette maxime revient à attaquer sa constitution elle-même.

B/ L'intolérance vertueuse face à l'erreur

132. Intolérance et mission de l'Église. En tant que gouvernement, l'Église ne saurait pratiquer cette « molle condescendance[1219] » sans nier son rôle en tant que puissance souveraine. L'abbé Pey le mentionne à plusieurs reprises dans *De l'autorité des deux puissances* : l'Église a pour mission d'enseigner la vérité que Jésus-Christ lui a transmise en remettant à saint Pierre la puissance ecclésiastique. Cette vocation est par nature incompatible avec l'idée d'une tolérance[1220]. C'est sur ce fondement que l'abbé Pey et une partie de l'apologétique catholique exploitent l'idée d'une intolérance non seulement vertueuse mais nécessaire afin de résister à la montée de l'hérésie et d'asseoir la souveraineté des deux puissances. La puissance ecclésiastique a le devoir d'instruire et ne peut négliger cette tâche, elle doit l'effectuer quand bien même celle-ci irait contre la volonté de ceux qui errent : « Il n'est pas permis de négliger de les instruire, pour les ramener, ni d'instruire les fidèles pour les

---

[1216] *Ibid*., p. 327.
[1217] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, Paris, chez Humblot, 1771, tome I, p. 60.
[1218] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, tome III, p. 327.
[1219] *Ibid*., p. 326.
[1220] Didier MASSEAU, *Les ennemis des philosophes : l'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris, Albin Michel, 2000, p.253 à 254 : « Quant au principe même d'intolérance, il trouve son fondement dans l'Évangile. Jésus-Christ et les apôtres n'ont-ils pas établi la Vérité, confiant à l'Église la mission sacrée de transmettre le message divin à tout l'univers ? La tolérance à l'égard des autres religions est donc, à ce titre, condamnable. Retournant contre les Philosophes l'idée qu'il convient de préserver la paix civile en priorité, les apologistes affirment que si la paix doit être préférée à la vérité, il faut alors déclarer que Jésus-Christ est un séditieux ». C'est d'ailleurs l'exacte affirmation que pose l'abbé Pey lorsqu'il écrit ; in Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, tome III, p. 342 : « J.C. a été traité de séditieux, pour avoir prêché la vérité. Ses Apôtres l'ont été après lui, pour avoir prêché J.C. Les plus grands Docteurs de l'Église ont été calomniés auprès des Empereurs, comme des perturbateurs du repos public. Dieu en a jugé autrement ».

préserver de la séduction. La sentinelle doit avertir, si elle ne veut se rendre coupable. Plus l'erreur fait d'effort, plus elle emploie d'artifices pour pervertir la foi des peuples ; plus aussi le pasteur doit veiller à la garde du troupeau[1221] ». L'abbé Pey met en avant un autre enjeu : le salut de l'âme des fidèles. Au-delà du maintien des institutions, c'est la problématique du salut qui interroge l'auteur. L'Église détient la vérité transmise directement par Jésus-Christ et elle ne peut pas, sans faillir à sa mission, refuser d'enseigner la vraie foi, refuser d'éviter une damnation éternelle aux brebis du troupeau. Cette salvation implique un rôle actif de la part du gouvernement spirituel qui ne peut se contenter de vœux pieux. L'enseignement est la manière d'éviter que ne se diffusent des hérésies qui « perdent les âmes[1222] ». Tolérer serait alors non seulement une faute, mais plus encore une forme de complicité. Après avoir rappelé la parabole des chiens muets[1223], Jean Pey ajoute : « la dissimilation est le partage du mensonge[1224] ». La puissance de l'Église serait vaine et son enseignement inopérant si elle faisait la sourde oreille face à l'erreur : elle ne peut la tolérer. Recentrée dans le contexte du salut des âmes et du maintien de l'ordre commandé par Dieu, l'intolérance devient ainsi une vertu, un caractère intrinsèquement lié à la puissance spirituelle comme « autorité légitime[1225] ». Il n'est donc pas étonnant de voir l'abbé Pey affirmer à propos de l'Église : « Son intolérance est donc l'essence même de son unité : elle l'est dans sa sainteté, puisque l'Église étant essentiellement fondée sur la vérité et la justice, elle ne sauroit compatir avec l'obstination dans la désobéissance et dans l'erreur : mais cette intolérance est toujours dirigée par la charité qui souffre tout et ne s'aigrit jamais[1226] ».

[1221] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, tome III, p. 339.

[1222] *Ibid*., p. 340 : « S. Léon déclare qu'il ne peut remplir dignement son ministère, qu'en poursuivant avec le zèle de la foi, ces hommes artificieux qui perdent les âmes, et en arrêtant, par une salutaire rigueur, les progrès de la contagion. Il dit qu'il est également de la piété, d'employer la justice contre ceux qui sont obstinés, et de recevoir avec charité ceux qui reviennent. Il ne se contente pas de recommander à son peuple de fuir leur société : il l'exhorte à concourir aux soins de sa sollicitude, en lui découvrant les lieux où ils habitent, où ils dogmatisent, et les liaisons qu'ils entretiennent, et en veillant ainsi contre l'ennemi commun pour le salut de tous, parce qu'il ne suffit pas de se garantir de leurs pièges, si on y laisse périr ses frères ».

[1223] La parabole en question est issue de *Ésaïe 56 : 10* : « Ses gardiens sont tous aveugles, sans intelligence ; ils sont tous des chiens muets, incapables d'aboyer. Ils ont des rêveries, se tiennent couchés. Ils aiment à sommeiller » ; cité in Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, tome III, p. 340. Il n'est pas le seul ecclésiastique à faire cette comparaison à propos de la tolérance ; voir Claude-Adrien NONNOTTE, *Supplément aux erreurs de Voltaire, ou Réfutation complète de son Traité sur la tolérance, précédé d'une Lettre polémique sur la tolérance chrétienne ; ouvrage destinée à prémunir les esprits contre les esprits philosophiques*, Liège, chez J. J. Tutot, 1779, p. 176.

[1224] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, tome III, p. 341.

[1225] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste, op. cit.*, tome I, p. 60 : « [L'Église] ne tolère plus alors, il est vrai ; mais c'est qu'en résistant à une autorité légitime et suffisamment connue, leur rébellion est sans excuse ; et que l'Église Catholique ne peut dispenser les fidèles de la soumission qu'ils lui doivent, sans renoncer à son autorité ; et sans instruire par-là-même la division, en introduisant l'indépendance ».

[1226] *Ibid*.

133. Des limites de l'intolérance en droit canonique. L'utilisation du terme « intolérance » par Jean Pey et l'apologétique catholique, s'il peut paraître entaché d'une aura négative, n'est pour autant pas la promotion d'une forme débridée et sans borne de ce mot. La charité, que l'auteur oppose à la tolérance, est la limite de l'intolérance. Deux distinctions sont alors nécessaires. La première est ce que le chanoine appelle la « distinction entre l'intolérance qui est de droit divin, et celle qui est de droit positif[1227] ». L'intolérance de droit divin est celle qui refuse l'appartenance à des dogmes déviants de ceux prêchés par l'Église catholique. Elle découle de sa mission d'enseignement[1228]. L'intolérance de droit positif est à entendre au sens du droit canonique : il s'agit de la sanction posée en droit par les tribunaux ecclésiastiques et qui sanctionne les contrevenants au droit[1229]. L'« intolérance de droit divin » est nécessaire à l'Église. Elle est la conséquence de l'obligation que la puissance spirituelle a d'accomplir son devoir d'enseignement, de prévention de l'erreur et de salvation des âmes. Pour ces motifs, elle ne peut souffrir aucun aménagement[1230]. En revanche, l'« intolérance de droit positif » n'est que la sanction du non-respect de la loi, elle peut accepter une certaine marge de manœuvre. Cette possibilité de médiation de la peine s'explique par une logique juridique : la tolérance. Par le réemploi de cette notion dans un sens cette fois-ci juridique, la peine et son aménagement sont entre les mains du juge qui peut, « suivant les circonstances », décider d'amoindrir une sanction qui s'avérerait trop dure[1231]. Cette forme de tolérance est justifiée par le fait que, s'il est nécessaire de sanctionner, il serait contre-productif de donner une peine manifestement disproportionnée. Dans cette hypothèse, la tolérance du juge dans la remise de la peine est juste et légitime. Afin d'illustrer son propos, l'abbé Pey prend l'exemple de l'excommunication :

> « L'excommunication obligeoit autrefois les fidèles à se séparer de la société des coupables. Cette sévérité pourroit aujourd'hui inquiéter les consciences timorées, exposer les foibles et exciter des troubles, l'Église, par cette raison, a mitigé la peine, et, sans permettre aux coupables frappés de censures, de communiquer avec les fidèles, sur-tout dans les choses saintes, elle permet aux fidèles de communiquer extérieurement avec eux, lorsqu'ils ne sont point dénoncés[1232] ».

[1227] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, tome III, p. 343.
[1228] *Ibid.* : « Distinguons cependant l'intolérance qui est de droit divin, et qui consiste à proscrire, à combattre l'erreur et le vice, à ne leur jamais accorder des grâces qui supposent une approbation de la part de ceux qui les administrent, ou un état de justice de la part de ceux qui les reçoivent ».
[1229] *Ibid.* : « Distinguons-la, dis-je, de l'intolérance qui n'est que de droit ecclésiastique, et qui ne consiste que dans la punition des coupables ».
[1230] *Ibid.* : « Le premier genre d'intolérance est un devoir indispensable pour les pasteurs. Obligés à maintenir l'ordre, ils doivent réprimer l'esprit de rébellion, et les systèmes qui tendent à la justifier ».
[1231] *Ibid.* : « Le second genre n'est qu'un moyen pour corriger les coupables, ou pour les empêcher de nuire ; et ce moyen qui peut, suivant les circonstances, avoir un effet contraire, ne doit être employé qu'avec la discrétion d'un médecin charitable ».
[1232] *Ibid.*

La procédure d'excommunication a eu pour effet de conduire à un isolement, voire un bannissement factuel des personnes frappées par cette sanction. L'Église s'est adaptée à l'évolution des mentalités et les tribunaux ecclésiastiques du XVIIIe siècle préfèrent d'autres formes de peines, plus acceptées par les justiciables, sans pour autant revenir sur le principe de sanction.

134. Des limites de l'intolérance : la charité. La seconde distinction que pose l'abbé Pey se situe entre l'intolérance et l'« aigreur[1233] ». Il met en garde le lecteur : « Ne confondons pas non plus l'inflexibilité de la loi divine contre le vice et l'erreur, avec l'aigreur de caractère et la dureté de la correction qui rebutent. Le vrai zèle s'applique à ramener les coupables, le faux zèle cherche seulement à les humilier[1234] ». L'Église sanctionne l'erreur, littéralement, mais elle ne le fait pas par cruauté ou méchanceté. La répression existe pour venir sanctionner un comportement nuisible non seulement pour la société, voire les sociétés si on entend y inclure la société civile et spirituelle, mais aussi pour l'individu lui-même. L'objectif de la condamnation est double : éviter que l'individu ne persiste dans l'erreur et s'assurer que d'autres ne le suivent pas. La peine a comme horizon le soin des âmes, elle ne saurait être trop dure, faute de quoi elle ne se meut plus par une volonté d'aide mais bien par un désir de blesser qui ne saurait être compatible avec le but recherché[1235]. La charité s'impose comme une limite à l'intolérance. Jean Pey reprend le commandement de l'Évangile d'aimer ses ennemis[1236] et appelle à ce que l'intolérance ne soit motivée que par l'amour des autres et la volonté sincère de les sauver, et ne soit pas une excuse à l'expression de la haine. L'« intolérance » que propose l'abbé Pey ne doit jamais s'entendre comme la totale éviction de la tolérance, mais bien comme un rejet de la tolérance-acceptation mise en avant par les Lumières. La considération d'une marge de tolérance dans le « droit positif » en est un exemple marquant. Aussi n'est-il pas surprenant, après avoir rappelé que Jésus-Christ recommande d'aimer particulièrement nos ennemis car ils sont ceux qui blessent le plus notre amour propre[1237], que l'auteur conclut de la

[1233] *Ibid*.
[1234] *Ibid*.
[1235] *Ibid*. : « Le premier consulte l'intérêt de l'Église, le second celui de l'amour propre, et quelquefois même des ressentiments personnels ».
[1236] *Matthieu 5 : 45* : « Mais moi, je vous dis : Aimez vos ennemis, bénissez ceux qui vous maudissent, faites du bien à ceux qui vous haïssent, et priez pour ceux qui vous maltraitent et qui vous persécutent ». C'est sur ce même passage que Thomas d'Aquin fonde sa réflexion pour considérer qu'aimer ses ennemis est un précepte évangélique lié à la charité ; in Thomas D'AQUIN, Etienne GILSON (trad. et commentaires), *Textes sur la morale*, *op. cit.*, p. 226 à 227.
[1237] Jean PEY, *La Loi de Nature*, *op. cit.*, p. 223 à 224 : « [Jésus-Christ] nous recommande spécialement nos ennemis, pour lesquels l'amour propre nous inspire le plus de répugnance; et non-seulement il nous ordonne de leur pardonner, ce qui étoit le plus grand effort de la sagesse humaine ; mais, ce qui est beaucoup plus difficile

manière suivante : « Si nous aimons le prochain comme J.C. nous l'ordonne, tous les devoirs de la société seront remplis[1238] ».

II – L'intolérantisme : justifier l'intolérance catholique par l'intolérance des protestants

Selon l'abbé Pey, si le tolérantisme est la version débridée de la tolérance-acceptation que prônent les philosophes des Lumières, il n'est pas le seul danger. L'autre versant de la tolérance est celui du protestantisme. Les penseurs des Lumières veulent une forme de tolérance licencieuse, mais les protestants auraient des desseins plus sombres : l'« intolérantisme[1239] » (A). L'intolérance excessive des réformés serait ainsi une des justifications à l'intolérance des apologistes catholiques (B).

A/ L'intolérantisme au service de l'apologétique

135. Définition de l'intolérantisme. Dans la même mesure que pour le « tolérantisme », le mot « intolérantisme » n'est employé qu'assez rarement par Jean Pey. Il s'agit d'un autre terme du XVIII^e^ siècle rejoignant les néologismes autour du mot « tolérance ». Terme totalement absent du XVII^e^ siècle, il s'ancre dans le suivant, au même titre que « tolérantisme ». Le terme est très absent de la littérature du début même des années 1700, où seules quelques rares apparitions peuvent être mentionnées[1240]. Absent du *Dictionnaire* de Furetière, le terme apparaît dès 1752 dans le *Dictionnaire* de Trévoux, qui en donne la définition suivante : « Doctrine, sentiment de ceux qui ne veulent souffrir aucune autre religion que la leur. Nous nous faisons horreur de l'*intolérantisme* que les Protestans nous reprochent. La vérité est une, et ne sçauroit qui lui soit contraire[1241] ». L'intolérantisme prend la forme de ce que serait l'intolérance chrétienne, le pendant négatif de la tolérance chrétienne, c'est-à-dire un refus de la tolérance-souffrance. Ce « tolérantisme » n'implique pas seulement un rejet dogmatique de l'autre foi mais bien un refus de la souffrir : deux religions ne peuvent alors pas coexister. C'est la définition qu'embrasse le *Dictionnaire de l'Académie française*, dont l'entrée n'arrive qu'en

encore, il veut que nous les aimions, il veut que nous priyons pour eux, et que nous prenions ainsi Dieu lui-même à témoin de la sincérité de notre amour ».

[1238] *Ibid*., p. 224.

[1239] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.,* p. 210.

[1240] Charles-Irénée CASTEL, *Ouvrages de morale et politique*, Rotterdam, chez Jean Daniel Beman, 1737, tome XIII, p. 221 à 222 : « On peut avoir pitié d'un homme qui a de mauvais yeux, mais seroit il juste de le punir de ce qu'il ne voit pas un objet très éloigné. Le Mahometant voudroit il que les Indiens le forçassent à dire qu'il pense comme eux, ne les trouveroit il pas injuste ? Ainsi voilà l'intolérantisme banni par la Raison universelle ».

[1241] Voir l'entrée « intolérantisme », in *Dictionnaire universel françois et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux*, Paris, La compagnie des libraires associés, 1752, tome IV, p. 1491.

1762[1242]. Là où le *Dictionnaire* de Trévoux est précieux, c'est dans les précisions qu'il ajoute à sa première phrase. L'intolérantisme est une voie rejetée par l'Église. Une distinction majeure peut alors être amenée entre intolérance et intolérantisme. Certes, l'intolérance consiste à ne jamais accepter une autre foi et à la combattre par l'enseignement, mais jamais elle ne justifie la non-souffrance des adeptes de l'autre culte. En revanche, l'intolérance est la forme dégradée de la tolérance, cette « aigreur » dont parle l'abbé Pey, qui empêche la souffrance même pour l'autre ; l'adversaire de religion ne peut exister. Bien que le *Dictionnaire* de Trévoux précise que l'Église catholique ne verse pas dans l'intolérantisme, il s'agit d'un terme très attaché à l'apologétique catholique, même s'il peut arriver, comme c'est le cas avec Charles-Irénée Castel, de trouver le terme dans les écrits des défenseurs des Lumières. Les penseurs catholiques emploient ce terme à deux égards : la défense de son intolérance et la critique du protestantisme.

136. L'intolérantisme comme vice. À l'image des rédactions apologétiques, l'abbé Pey emploie peu le terme « intolérantisme », si ce n'est pour désigner la politique protestante. C'est le cas dans son ouvrage *La tolérance chrétienne* où il expose à propos du protestantisme :

> « Secte qui en demandant la paix, souffle partout le feu de la guerre ; qui en invoquant la charité, souffle partout la désolation ; qui en exigeant la tolérance exerce partout l'intolérantisme le plus cruel ; forçant les catholiques d'abjurer leur foi, détruisant leurs églises, massacrant leurs prêtres, punissant d'affreux supplices la fidélité de ceux qui combattent pour leurs autels et pour leur souverain […][1243] ».

L'intolérantisme est, dans le discours peyien, la rupture entre l'intolérance et l'intolérable, entre le zèle de la foi et le fanatisme. L'intolérantisme dans la religion consiste en une volonté de ne pas souffrir l'autre et de lui refuser sa propre existence au sein de la société. L'abbé Pey prend le contre-pied des Lumières et il utilise le terme « intolérantisme » afin de démontrer que l'intolérance catholique, tempérée par la charité, ne verse jamais dans l'excès. Il l'oppose aux protestants, dont il voit un zèle dans leur intolérance. Afin d'appuyer son propos, le chanoine utilise l'histoire et l'apologétique protestante pour démontrer que, par leur violence, les protestants prêchent une tolérance qu'ils n'appliquent pas. Pire, elle conduit à une persécution des autres cultes[1244]. Les protestants, affirme Jean Pey, voient dans la pratique de la foi

[1242] Voir l'entrée « Intolérantisme », in *Dictionnaire de l'Académie française*, 4ème édition, Paris, chez la Veuve de Bernard Brunet, 1762, tome I, p. 947 : « Sentiment de ceux qui ne veulent souffrir aucune autre religion que la leur ».
[1243] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.*, p. 209 à 210.
[1244] *Ibid*., p. 154 à 155 : « Remarquez encore ici, monsieur, que ces mêmes calvinistes si cruellement intolérants enseignent pourtant que les hérétiques et les pécheurs sont tellement prédestinés à la damnation éternelle, qu'il n'est pas en leur pouvoir de se convertir, lorsqu'ils ne se convertissent pas ; en sorte qu'ils les condamnent aux derniers supplices, pour une obstination, dont il leur est impossible de sortir. Observez de plus que ces zélateurs fondent principalement leur intolérance sur le commandement que Dieu fait dans l'ancienne loi, de mettre tous les

catholique un comportement « idolâtres[1245] ». Ils punissent ce comportement en allant jusqu'à mettre les catholiques « à mort ». Le problème soulevé par l'apologète est celui de la réalité de la politique religieuse mise en place dans les pays protestants. Il considère que l'hérétique est par nature inamendable, sauf en le convertissant de force ou en l'annihilant, leur laisser la liberté de pratiquer leur culte et de répandre leurs doctrines amènerait à une persécution des fidèles, voire à leur anéantissement. L'abbé Pey reprend l'exemple de la Hollande[1246] ou de l'Angleterre[1247] et amplifie quelque peu une réalité plus nuancée[1248]. Il cherche un appui contemporain afin d'étayer son affirmation : il suffit de regarder dans les pays limitrophes du royaume de France qui se sont convertis à la religion de Luther pour voir les conséquences néfastes sur les populations catholiques qui y résident. Toléré, le catholicisme est dans ces contrées soumis au « glaive des magistrats[1249] ». L'État possède donc une possibilité de sanction sur le domaine temporel et le domaine spirituel, à l'instar de l'Angleterre qui a fait de son roi le « chef Suprême de l'Église d'Angleterre ». La confusion des deux entre les mains des tribunaux entraîne alors une soumission de l'Église envers l'État.

---

idolâtres à mort ; or comme ils traitent les catholiques romains d'idolâtres, à quelles extrémités se porteront-ils contr'eux, si une fois leur fanatisme mis en liberté, et soutenu par la multitude des sectaires, se trouve exalté par l'enthousiasme de leurs prétendus prophètes ? ».

[1245] Jean Pey reprend ici une attaque faite par les protestants qui n'est pas propre au XVIII^e^ siècle. Dès le XVI^e^ siècle, la qualification d'« idolâtre » est présente dans les écrits des réformés. C'est, par exemple, le cas dans les ouvrages du théologien luthérien Friedrich Staphylus ; voir Emmanuel NAYA, « Sextus à Genève : la Réforme du doute », in INSTITUT CLAUDE LONGEON, *Libertinage et philosophie au XVII^e^ siècle. 8. Protestants, hérétiques, libertins*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, coll. Renaissance et âge baroque, 2004, p. 17.

[1246] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.*, p. 156 à 157 : « En Hollande ils promettent avec serment aux catholiques, de les laisser en possession de leurs églises, de conserver les monastères, les bien ecclésiastiques, et les saintes images ; mais oublient leurs serments dès qu'ils sont devenus maîtres, ils proscrivent la religion catholique de toutes les Provinces-Unies, ils exercent leur intolérance jusque sur les calvinistes qui refusent de souscrire aux décrets de leurs synodes ; et le peuple qu'ils avoient soulevé contre leur souverain légitime par l'espoir d'une fausse liberté, se trouve accablé sous de nouveaux maîtres, d'un joug qui les écrase ».

[1247] *Ibid*., p. 160 : « Dans les trois royaumes d'Angleterre, les catholiques sont soumis à un double impôt. Ils ne peuvent ni avoir des armes, ni exercer les charges attachées à leurs dignités, ni faire aucune fonction publique, (à l'exception de celle de médecin) ni enfin posséder un cheval au-dessus du prix de cent livres. Les Loix en Angleterre condamnent encore les catholiques au bannissement, et ceux qui leur donne asyle à l'amende ».

[1248] S'il est vrai que la situation des catholiques dans ces pays est moins enviable qu'en France, le XVIII^e^ siècle marque pour eux une certaine forme de stabilité. François-Joseph RUGGIU, « Religion et cultures de la Réforme aux Lumières », in Stéphane LEBECQ, *Histoire des îles britanniques*, Paris, Presses universitaires de France, coll. Quadrige, 2013, p. 573 à 606. Sur la situation antérieure, Alec RYRIE, Tadhg Ó HANNARÁCHAIN, « Les îles Britanniques et l'Irlande », in Wolfgang KAISER (dir.), *L'Europe en conflits. Les affrontements religieux et la genèse de l'Europe moderne vers 1500-vers 1650*, *op. cit*., p. 287 et s. ; Andreas NIJENHUIS, « Les Pays-Bas au prisme des Réformes (1500-1650) », in Wolfgang KAISER (dir.), *L'Europe en conflits. Les affrontements religieux et la genèse de l'Europe moderne vers 1500-vers 1650*, *op. cit*., p. 101 et s.

[1249] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.*, p. 160 : « Mais les édits, quant au temporel, n'y sont pas moins rigoureusement observés : mais si on permet l'exercice de cette religion, c'est toujours en la laissant sur l'anathème des loix et sous le glaive des magistrats ».

B/ L'intolérance contre l'intolérantisme

137. Intolérantisme et ordre public. Face au « danger[1250] » de la tolérance qui engendre l'intolérantisme, la seule réponse possible est donc l'intolérance. La crainte de ce basculement vers un « gouvernement tyrannique[1251] » du magistrat à la solde de la Réforme est l'argument que reprend l'abbé Pey. L'intolérance n'est qu'une réponse au risque de l'intolérantisme. Laisser se répandre « une hérésie contraire à l'ordre public[1252] » dans le Royaume de France reviendrait à briser l'harmonie de l'alliance entre l'État et l'Église, ce qui viendrait secouer les fondements des deux puissances toutes à la fois. Le chanoine tire donc la conclusion qu'on ne peut tolérer le protestantisme sans nuire au bon fonctionnement de la société :

> « C'est ainsi, monsieur, que les protestants après avoir secoué le joug de la dépendance, guidé par leur esprit particulier, par conséquent par leurs préventions et les besoins des circonstances, prêchant successivement la fidélité et la révolte, la tolérance et l'intolérance, n'ont jamais réglé leur croyance sur tous ces points que par l'intérêt de leur secte ; il étoit aisé de prévoir après cela les troubles qu'elle devoit produire à proportion de ses progrès[1253] ».

Lorsque Jean Pey évoque l'intolérance des protestants, il touche à une réciprocité de conception théologique. Les protestants appliquent l'intolérance pour maintenir leur foi, avec une légitimation de cette politique proche de celle des catholiques. Les réformés veulent une « unité de foi » qui les pousse à considérer qu'il « n'y a pas de place pour plusieurs religions dans le même espace politique ni pour plusieurs confessions chrétiennes dans le même espace religieux[1254] ». Quant à un éventuel principe de liberté de conscience ou de culte, la réponse de l'abbé est claire. Si la liberté de conscience ne saurait être problématique pour l'État et l'Église, l'expression de cette croyance ne peut être que limitée. L'errance individuelle est dangereuse pour le salut de l'âme mais n'a pas une ampleur suffisante pour devenir un problème social. En revanche, si une multitude d'hommes errent et qu'ils peuvent partager et développer leur culte, alors cela devient un problème de société que ne peuvent tolérer les deux puissances. L'abbé conclut, avec sarcasme, contre ses détracteurs :

[1250] *Ibid*., p. 260 : « N'y eût-il même que le danger de voir revivre nos premiers malheurs ; le danger seul ne devroit-il pas nous effrayer ? ».
[1251] *Ibid*., p. 165 : « Il exerce sans titre dans l'ordre de la foi, une domination qu'il avoit traité de despotisme dans les successeurs des apôtres, et qui est véritablement une domination tyrannique de sa part ».
[1252] *Ibid*., p. 167.
[1253] *Ibid*., p. 166.
[1254] Paul RICŒUR, « Tolérance, intolérance, intolérable », in *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903-2015), Avril- Mai-Juin 1988*, vol. 134, Actes des Journées d'étude sur l'Édit de 1787 (Paris 9 et 10 octobre 1987), 1988, p. 437.

> « Le Prince ne doit ni prohiber les assemblées de religion pourvu qu'elles se tiennent sans éclat, quoique schismatique, ni proscrire leurs ministres protestants, quoiqu'ils usurpent les droits du sacerdoce, quoiqu'ils fomentent l'esprit de rébellion contre l'Église, contre ses décrets, contre son gouvernement ; et cependant il voit défendre les droits de l'Église, faire observer les saints canons, en punir les infracteurs[1255] ».

Ainsi, l'encadrement et la limitation de la liberté de conscience sont un problème d'ordre public. De ce fait, le roi ne peut pas laisser libre cours à son expression. La pratique du culte protestant est perçue par l'abbé Pey comme un blasphème et une hérésie que l'on ne peut tolérer. S'il met en avant l'absence de réciprocité dans la tolérance, elle seule ne suffit pas à justifier sa position. Peu importe même que la mise en œuvre de leur culte provoque un « éclat » ou pas : la seule pratique de la religion réformée est en soi un trouble à l'ordre public. L'incompatibilité d'une forme de liberté de culte est cohérente vis-à-vis des lois fondamentales de l'Ancien Régime. Jean Pey refuse aux protestants une publicité de leur culte, non par « aigreur », mais bien par cohérence avec le système qu'il théorise et qui correspond à la réalité de l'Ancien Régime, réalité qui est en train de changer et dont la mutation qui s'opère pousse l'auteur à rappeler au lecteur les fondements des deux puissances. La société, explique-t-il, ne peut exister sans l'alliance de la puissance temporelle et spirituelle, de l'État et de l'Église catholique. Quand la société est regardée par ce prisme, il devient impossible de tolérer une autre foi qui ne pourrait que mettre en danger cette alliance.

138. Tolérance et intolérantisme des Lumières. La tolérance, si elle est teintée de thématiques religieuses, n'est pas exclusive aux apologistes protestants et catholiques. En effet, la tolérance est un des fers de lance des philosophes qui l'utilisent comme levier pour parler de la liberté. Après avoir montré en quoi le protestantisme est une rupture de l'ordre public, l'abbé Pey démontre ainsi que les défenseurs de cette fausse paix sont, en réalité, les destructeurs de la patrie. L'accusation que porte l'auteur ne tient pas uniquement au fond de la diffusion d'un modèle qui va contre l'État, il en attaque aussi le fond. Selon le chanoine, les penseurs des Lumières cherchent à feindre la tolérance et tombent eux-mêmes dans l'intolérantisme :

> « De là, le déchaînement de l'Incrédule sur Jésus-Christ et ses Élus. La Religion n'est selon lui qu'une invention de la politique pour donner un frein au peuple. Mais si elle est nécessaire au peuple, pourquoi vouloir la supprimer ? Pourquoi attaquer de préférence, celle qui est la plus propre à faire régner les vertus ? Pourquoi réclamer avec tant de vivacité, contre les Ministres qui l'enseignent, et contre les Chrétiens qui la pratiquent ? […] On prétend réformer les abus de la Religion. Mais des fausses citations, des faits tronqués ou apocryphes, des principes absurdes, annoncent-ils l'amour de la vérité ? D'où vient tant d'aigreur, pour purger de tout abus

[1255] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.,* p. 311.

une religion qu'on méprise, et tant d'indifférence à venger la sienne, de ceux qui la déshonorent ? On prêche la tolérance envers le Turc, l'Arabe, le Pyrrhonien et l'Athée. Le Chrétien seroit-il le seul, qui en fût indigne ?[1256] ».

La défense de la tolérance n'est qu'une excuse pour attaquer la religion catholique. Les Lumières, qui prétendent remédier aux maux que l'Église romaine fait peser sur la société, entraînent en réalité à la fois les sphères civile et religieuse vers un effondrement. Le point de vue du chanoine est dans la droite ligne de la pensée apologétique. Bergier propose, à la même époque, une vision similaire dans son *Dictionnaire de Théologie*[1257]. L'abbé Bergier indique dans son ouvrage, après avoir considéré que l'intolérance n'est en rien une « persécution[1258] », qu'elle est justifiée par la nécessité du maintien de la religion catholique pour la société, récusant les défenseurs d'une tolérance non souhaitable à la société[1259]. Pour toutes ces raisons, la tolérance ne saurait être enviable pour le royaume. Pourtant, cette question qui jusqu'ici pouvait sembler n'appartenir qu'à une sorte de philosophie du droit, dont les penseurs dissertent des avantages et inconvénients de la tolérance religieuse, prend un tournant important à la fin de l'Ancien Régime, avec la prise en main par les autorités de la tolérance religieuse en droit.

[1256] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit.*, tome II, p. 306 à 307.
[1257] Nicolas-Sylvestre BERGIER, *Dictionnaire de Théologie*, Édition augmentée, Paris, chez Méquignon junior, tome III, 1842.
[1258] *Ibid*., entrée « Intolérance », p. 226 : « Si à ce terme l'on ajoute celui de *persécution*, il n'en est aucun autre duquel on ait plus souvent abusé dans notre siècle, ou qui ait donné lei à un plus grand nombre de sophismes et de contradictions. La plupart de ceux qui ont déclamé contre l'*intolérance* disent que c'est une passion féroce qui porte à haïr et à persécuter ceux qui sont dans l'erreur, à exercer toutes sortes de violences contre ceux qui ont sur Dieu et sur son culte une façon de penser différente de la nôtre. Pour justifier cette définition, ils auroient dû au moins un exemple de gens persécutés précisément parce qu'ils avoient des sentiments particuliers sur Dieu et son culte, sans avoir péchés d'ailleurs en aucune manière contre les lois. Nous en connoissons un, c'est celui des premiers chrétiens ; ils furent poursuivis, tourmentés et mis à mort uniquement pour leur religion, parce qu'ils ne vouloient pas adorer les dieux des païens, sans avoir commis d'ailleurs aucun crime. On ne peut en alléguer d'autres ».
[1259] *Ibid*., p. 228 : « C'est une calomnie et une absurdité d'accuser de *persécution* et d'appeler *persécuteurs* les souverains qui ont fait des lois et qui ont statué des peines pour réprimer des sectes séditieuses et turbulentes, pour contenir des sujets révoltés qui avoient fait trembler plus d'une fois le gouvernement, pour en imposer à des prédicants qui vouloient que leur religion s'établît par la force, pour punir des écrivains audacieux qui ne respectoient ni la religion, ni les mœurs, ni la décence, ni la police. Soutenir que cette conduite est une injuste tyrannie, que ceux qui l'approuvent sont des hommes de sang, qu'ils sont tous prêts à prendre le couteau du boucher, etc., c'est un vrai fanatisme, c'est prêcher la tolérance avec toute la fureur de l'*intolérance* ».

CONCLUSION DU CHAPITRE 1

139. Opportunité du mot « tolérance ». Les écrits de Jean Pey offrent un témoignage de l'évolution de la tolérance. Elle devient progressivement une notion fluctuante dans sa définition. Elle est, au XVIII[e] siècle, un mot clef, dont la polysémie et la multiplicité de termes qui s'y rattachent – intolérance, tolérantisme, intolérantisme – montrent l'ambiguïté[1260]. Cette caractéristique de terme, dont la définition évolue sans unanimité de sens, est significative d'un usage idéologique. Désormais, le mot n'est plus la souffrance qu'il n'est pas possible d'empêcher de se produire – sens originel du mot *tolerare* – mais se transforme en un moyen d'affirmer une volonté d'émancipation sur le plan religieux. Le mot tolérance devient ainsi en lui-même polémique. Son emploi marque une prise de position politico-idéologique. Jean Pey prête en conséquence une attention particulière à ce mot. Il a conscience qu'il est un vecteur de contestation de l'hégémonie catholique. L'omniprésence et l'aspect incontournable du mot se ressentent dans la réutilisation que le chanoine lui-même en fait. Après avoir critiqué une ambiguïté illégitime et une torsion du sens de « tolérance » pour le faire parler de « liberté », il réemploie le mot pour parler de « tolérance chrétienne ». L'expression est en réalité assez peu adaptée au discours peyien. La tolérance de l'abbé est chrétienne, dans ses motivations et dans son expression. Toutefois, de son propre aveu, il est plus juste de parler de « charité ». On retrouve dans la charité l'aspect compatissant que les protestants et les Lumières attachent à la « tolérance-acceptation » sans pour autant qu'il y ait de complaisance avec les non-catholiques. Le mot charité aurait donc suffi. Jean Pey parle de « tolérance chrétienne » pour montrer l'opposition avec la vision d'une « tolérance-acceptation ». Il réutilise le mot pour mieux le combattre. L'emploi du terme « tolérance » devient une quasi-nécessité pour faire entendre son discours et le rendre opposable à ses adversaires.

La tolérance, dans les écrits des adversaires de Jean Pey, est selon lui un moyen d'attaquer la religion. Par ce biais, elle devient aussi un moyen de saper les fondements théologiques des deux puissances et, de manière déguisée, de les attaquer toutes à la fois. Ainsi, lutter contre l'utilisation nouvelle du mot tolérance et en dévoiler le sens « libéral » revient à prendre la défense des deux puissances.

[1260] MAIRE Catherine, « Quelques mots piégés en histoire religieuse moderne : jansénisme, jésuitisme, gallicanisme, ultramontanisme », in *Annales de l'Est*, Association d'historiens de l'Est, 2007, p. 13 à 43.

CHAPITRE 2 : LA TOLÉRANCE DANS LE MONDE JURIDIQUE DU XVIII^{e} SIÈCLE

Après l'édit de Fontainebleau de 1685, les problèmes soulevés par les protestants semblent être définitivement tranchés dans l'esprit des apologistes catholiques et des juristes. Louis XIV consacre une fiction juridique selon laquelle « il n'y a plus de protestants en France[1261] ». Comme il n'y a plus de réformés du fait d'une importante vague de conversion à la religion catholique, il n'est pas la peine de maintenir les dispositions contenues dans l'édit de Nantes de 1598[1262]. Jean Pey constate cette situation et considère que le règne du Roi-Soleil a permis d'amener la tranquillité des protestants. Par sa force, le roi a su leur faire « redouter sa puissance[1263] ». Pourtant, même si cette nouvelle norme a entraîné des conversions de complaisances et un exil important de protestants en direction des pays limitrophes qui ont embrassé la Réforme[1264], un nombre non négligeable de protestants se maintient en France et leur présence soulève de nouvelles problématiques. Pour Jean Pey, la situation est satisfaisante, mais il constate des insuffisances. Si la première partie du XVIII^{e} siècle se montre dure dans ses solutions juridiques, les juges modèrent leurs décisions. La situation des protestants devient un sujet brûlant dans la seconde moitié du siècle (Section 1). Le chanoine défend le modèle établi par Louis XIV, mais il constate que la société se retrouve de plus en plus favorable à l'établissement d'une tolérance juridique des protestants. Le législateur doit trancher en faveur d'un nouvel édit de tolérance afin de tenter de régler les difficultés soulevées en droit, ce que Jean Pey condamne (Section 2).

[1261] Blandine HERVOUËT, *Jacob-Nicolas Moreau, le dernier des légistes. Une défense de la constitution monarchique au siècle des Lumières*, Paris, L.G.D.J. Lextenso éditions, coll. Bibliothèque de droit public, 2009, p. 437.

[1262] François-André ISAMBERT, Alphonse-Honoré TAILLANDIER, *Recueil général des anciennes lois françaises, depuis l'an 420 jusqu'à la Révolution de 1789*, Paris, Belin-Leprieur, 1829, tome XIII, p. 531 à 532 : « Nous voyons présentement avec la juste reconnoissance que nous devons à Dieu, que nos soins ont eu la fin que nous nous sommes proposée, puisque la meilleure et la plus grande partie de nos sujets de ladite R.P. R. ont embrassé la catholique ; et d'autant qu'au moyen de ce, l'exécution de l'édit de Nantes, et de tout ce qui a été ordonné en faveur de ladite R. P. R. demeure inutile, nous avons jugé que nous ne pouvions rien faire de mieux, pour effacer entièrement la mémoire des troubles, de la confusion et des maux que le progrès de cette fausse religion a causés dans notre royaume, et qui ont donné lieu audit édit, et à tant d'autres édits et déclarations qui l'ont précédé, ou ont été faits en conséquence, que de révoquer entièrement ledit édit de Nantes, et les articles particuliers qui ont été accordés en suite d'icelui, et tout ce qui a été fait depuis en faveur de ladite religion ».

[1263] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*, *op. cit.*, p. 225.

[1264] Catherine ROME, *Les bourgeois protestants de Montauban au XVII^{e} siècle : une élite urbaine face à une monarchie autoritaire*, Paris, Honoré Champion, coll. La vie des huguenots, 2002, p. 395 et s. Janine GARRISSON, *L'Édit de Nantes et sa révocation : histoire d'une intolérance*, Paris, Édition du Seuil, 1985.

Section 1 : La tolérance en droit : la situation des protestants

Privés des avantages accordés par l'édit de Nantes, les protestants se retrouvent en 1685 dans une situation de véritable insécurité juridique. Au-delà de la pratique du culte – dont l'importance ne saurait être négligée – une problématique plus immédiate frappe les réformés : l'état civil et la validité de leurs mariages. Jean Pey se saisit de cette question et considère, dans ses écrits, qu'il faut s'opposer à ces revendications (Paragraphe 1). Face à un système où il n'existe pas, à proprement parler, d'état civil laïcisé, la preuve de la filiation se fait devant les parlements au travers des registres des églises. Les sujets protestants se retrouvent dans l'impossibilité de prouver leur filiation. Cette situation entraîne d'importantes plaintes devant les tribunaux et les affaires se multiplient. L'intervention du législateur – ou au moins une réponse du gouvernement – semble de nécessaire. Jean Pey, comme le reste de l'apologétique catholique, se pose en adversaire d'une solution juridique en faveur d'un nouvel édit de tolérance. Les protestants doivent se convertir (Paragraphe 2).

Paragraphe 1 : L'insécurité juridique des protestants

L'alliance entre le prince et la religion est à l'origine d'un état civil non laïcisé. Le mariage appartient à la fois à la puissance spirituelle, car c'est un sacrement, mais aussi à la puissance temporelle en ce sens qu'il emporte des conséquences civiles. L'aspect dual du mariage et des thématiques liées à l'état civil, couplé à la volonté de Louis XIV de renouer avec une *unitas christianorum*, justifie l'absence d'accès des protestants à une reconnaissance de leur état civil par l'État (I). Cette cohérence est ce qui fait que, pour Jean Pey, il n'y a qu'un « prétendu préjudice[1265] » du fait de la révocation pour la société civile. Pourtant, il a conscience que des penseurs affirment que le mariage, comme matière mixte, est une compétence qui appartient, pour ses conséquences civiles à la puissance temporelle. De ce fait, le roi a la capacité d'améliorer le sort des sujets non catholiques avec la mise en place d'un état civil séculier (II).

I – La problématique de l'état civil

Lors de son règne, Louis XIV se sent assez puissant pour mettre fin à l'édit de 1598 et affirmer qu'il n'y a désormais plus de protestants en France. Les réformés français du XVIII^e^ siècle doivent s'adapter à cette situation nouvelle. Privés des droits accordés par Henri IV, les protestants se retrouvent face à une problématique nouvelle : l'absence d'état civil. Face aux plaintes des réformés, Jean Pey relativise et estime que la situation permet d'assurer la

[1265] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.,* p. 134.

« tranquillité publique[1266] » (A). Face à cette situation d'insécurité juridique ainsi qu'au nombre d'affaires soulevées devant les tribunaux, le droit doit s'adapter. Cette évolution passe à la fois par les normes adoptées au XVIIIe siècle et par la jurisprudence des parlements. L'abbé Pey a conscience de ce phénomène et, s'il ne le condamne pas par principe, il émet des réserves quant aux conséquences à long terme d'une largesse juridique en faveur des protestants (B).

A/ L'absence d'état civil

140. Un vide juridique dans l'édit de 1685. La révocation de l'édit de Nantes laisse orphelins les protestants de toutes législations qui régissent l'état civil. Jean Pey en fait le constat et y voit une situation juridique vertueuse. Il commente : « Tout est tranquille, aujourd'hui que leurs mariages sont prohibés[1267] ». En effet, l'édit de 1598 avait instauré un système palliatif tenu par les ministres du culte protestant, mais l'édit de Fontainebleau n'amène pas de solutions équivalentes. La seule solution légale laissée par le gouvernement est donc le mariage religieux devant un prêtre catholique. Jean Pey met en avant, pour justifier ce choix, le caractère par essence spirituel et sacramental du mariage :

> « Le mariage est un sacrement qui unit l'homme et la femme, pour donner des enfans à l'Église, et des sujets à l'État. Il consiste dans le mutuel consentement des parties, et se rapporte tout-à-la-fois, et à une fin naturelle, qui est la génération des enfans, et à une fin civile, qui est le bien de la société politique, et à une fin surnaturelle, qui est la grâce du sacrement[1268] ».

Institution élevée à « la dignité de sacrement[1269] », elle ne peut appartenir qu'à la puissance spirituelle. Le mariage a en partie une « fin civile », mais elle ne reste qu'un accessoire du principal : le sacrement. Cette maxime est cohérente avec le système d'Ancien Régime d'alliance des deux puissances[1270] et avec la présentation de l'abbé Pey du mariage comme une matière duale, mais elle pose des problèmes concrets au XVIIIe siècle. L'objectif, amorcé avec la présomption de l'absence de protestants en France[1271], est de diminuer le nombre de protestants en France par un système qui rend « leur union civile impossible[1272] ». Le chanoine

---

[1266] *Ibid*., p. 61.
[1267] *Ibid*., p. 62.
[1268] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome II, p. 468.
[1269] Jean PEY, *La Loi de Nature*, *op. cit.*, p. 343.
[1270] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.,* p. 63 : « A quel titre d'ailleurs les protestants prétendroient-ils que, pour favoriser leurs mariages, on dérogeât à des loix qui, en unissant les deux puissances, sont si étroitement liées elles-mêmes avec l'intérêt de l'État et de l'Église ? ».
[1271] François-André ISAMBERT, Alphonse-Honoré TAILLANDIER, *Recueil général des anciennes lois françaises, depuis l'an 420 jusqu'à la Révolution de 1789*, *op. cit.*, tome XIII, p. 530 à 532.
[1272] Émile Guillaume LÉONARD, *Le problème du mariage civil et les protestants français au XVIIIe siècle*, Paris, Librairie Fischbacher, 1942, p. 4.

reprend une partie des articles de l'édit pour illustrer ce phénomène[1273]. En corrélation avec cette idée, l'édit rend impossible la tenue normale du culte, et cela par plusieurs biais : destruction de temples[1274], défense de pratique du culte[1275], exil pour les ministres du culte refusant la conversion au catholicisme[1276], défense de formation d'« écoles particulières » pour donner aux enfants une éducation protestante[1277], etc. L'ensemble des mesures est garanti par de lourdes sanctions : impossibilité de quitter le pays pour les protestants « sous peine, pour les hommes, des galères, et de confiscation de corps et de biens pour les femmes[1278] ». La « conséquence immédiate » est la destruction des temples, l'augmentation des conversions, de bonne ou mauvaise foi, les dragonnades, etc[1279]. La politique répressive s'accélère[1280] jusqu'à la Déclaration de 1724, qui réaffirme les interdictions déjà présentes dans l'édit de 1685, tout en durcissant la législation. Désormais, les prédicants sont punis de morts[1281], leurs éventuels complices encourent une peine de galère à perpétuité pour les hommes et « contre les femmes d'être rasées et enfermées pour leur reste de leurs jours », ainsi qu'une confiscation des biens de ces individus[1282]. La peine qu'encourent les complices est la même que celle des hommes qui se réunirait dans des lieux pour pratiquer le culte protestant[1283]. Cette dernière peut aller jusqu'à la mort en cas de réunion en arme[1284]. Pour Jean Pey, l'insistance politique est une démonstration d'une volonté d'assurer la stabilité des lois[1285]. Tous les sujets du roi, en l'absence de législation particulière pour les protestants, sont « soumis à ces règles[1286] » maritales. Toutefois, pour les protestants, deux problématiques se présentent : assurer une union civile et faire face à la répression. Pour une partie d'entre eux, et malgré les sanctions encourues,

[1273] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.*, p. 21.
[1274] Article 1er, in François-André ISAMBERT, Alphonse-Honoré TAILLANDIER, *Recueil général des anciennes lois françaises, depuis l'an 420 jusqu'à la Révolution de 1789*, *op. cit.*, tome XIII, p. 532.
[1275] Articles 2 et 3, in *Ibid*.
[1276] Article 4, in *Ibid*.
[1277] Article 7, in *Ibid*., p. 533.
[1278] Article 10, in *Ibid*., p. 533 à 534.
[1279] Émile Guillaume LÉONARD, *Histoire générale du protestantisme : 1564-1700. Tome II. L'établissement*, Paris, Presses universitaires de France, 1961, p. 375.
[1280] Dès 1685, d'autres textes viennent durcir la législation à l'égard des protestants en ce qui concerne l'exercice de professions. « Déclaration qui fait défense aux avocats religionnaires d'exercer leur profession » in François-André ISAMBERT, Alphonse-Honoré TAILLANDIER, *Recueil général des anciennes lois françaises, depuis l'an 420 jusqu'à la Révolution de 1789*, *op. cit.*, tome XIII, p. 535.
[1281] Article 2 in François-André ISAMBERT, Alphonse-Honoré TAILLANDIER, *Recueil général des anciennes lois françaises, depuis l'an 420 jusqu'à la Révolution de 1789*, Paris, Belin-Leprieur, 1830, tome XXI, p. 262.
[1282] *Ibid*., p. 262 à 263.
[1283] Article 1er in *Ibid*., p. 262.
[1284] *Ibid*.
[1285] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome II, p. 303.
[1286] *Ibid*. : « Or les édits et déclarations soumettent clairement tous les sujets du roi aux règles prescrites par l'Église dans la célébration des mariages. Donc tous les sujets du roi, les protestants comme les catholiques, doivent être soumis à ces règles ».

la solution consiste à partir, ce qui amène un « grand mouvement d'exode clandestin[1287] » vers des pays qui optent pour une politique plus favorable aux protestants, comme l'Allemagne, la Grande-Bretagne ou encore les Pays-Bas[1288]. Jean Pey relève cet exode mais en relativise les conséquences. Dans une note de son ouvrage *L'autorité des deux puissances*, il commente la perte de richesse et de population dues à la révocation de l'édit de Nantes. Pour lui, ces prétendus avantages n'en sont pas car l'option de garder les protestants au sein du royaume n'aurait conduit qu'à la reprise des « guerres civiles qu'ils ont causés[1289] ». Aussi, loin d'ignorer le problème, le chanoine considère que c'est un moindre mal que les réformés doivent souffrir pour le salut plus grand de tout le royaume de France. Le chanoine évoque encore la Déclaration de 1724 et considère qu'elle permet à la fois des conversions et de réduire « la secte au silence[1290] ». La norme amplifie largement le phénomène d'exil, dont les estimations se comptent parfois en centaines de milliers d'âmes[1291]. L'argumentation de Jean Pey reprend des idées plus anciennes. Dès 1758, Novi de Caveirac[1292] proposait déjà une approche similaire. L'abbé Pey s'appuie sur sa démonstration et qualifie l'auteur d'« éloquent écrivain[1293] ». Il considère que la révocation n'a fait « aucun tort au commerce, ni aux finances, ni à la population[1294] » car l'État s'est débarrassé d'une religion « par essence hostile aux monarchies[1295] ».

141. L'union civile protestante au XVIII^e^ siècle. L'édit de 1685 est donc accueilli favorablement par Jean Pey. La révocation et les textes dans sa continuité ne reconnaissent comme légitime aux yeux de la loi que le mariage devant un prêtre catholique. Tout mariage devant un ministre huguenot ne saurait être reconnu comme valide devant une cour de justice. La situation emporte le dilemme suivant pour les réformés : « ou vous vous convertirez, ou vous ne vous marierez pas[1296] ». La situation entraîne une série de problématiques juridiques,

[1287] Émile Guillaume LÉONARD, *Histoire générale du protestantisme : 1564-1700, op. cit.*, p. 383.
[1288] *Ibid*., p. 387.
[1289] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, tome III, p. 505, note 292 : « Des personnes qui ne considèrent le bien de l'État que du côté de la population et des richesses, regrettent la multitude de Protestants, que la révocation de l'édit de Nantes a fait sortir de la France. Mais pour juger sainement d'un objet d'administration, il faut balancer les avantages et les inconvénients. Or, je demande s'il n'eut pas été plus avantageux pour l'État d'être privé de sujets qui avoient abandonné la Religion catholique, que de souffrir toutes les horreurs des guerres civiles qu'ils ont causées, et qui ont conduit l'État au penchant de sa ruine ? ».
[1290] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.*, p. 226.
[1291] Patrick CABANEL, *Histoire des protestants en France (XVI^e^-XXI^e^ siècle)*, Paris, Fayard, 2012, p. 881.
[1292] Jean NOVI DE CAVEIRAC, *Apologie de Louis XIV et de son conseil, sur la révocation de l'édit de Nantes*, 1758 ; Catherine MAIRE, *L'Église dans l'État. Politique et religion dans la France des Lumières, op. cit.*, p. 295.
[1293] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.*, p. v.
[1294] Didier MASSEAU, *Les ennemis des philosophes : l'antiphilosophie au temps des Lumières, op. cit*., p. 253.
[1295] *Ibid*.
[1296] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.*, p. 307.

comme la preuve de la légitimité des héritiers[1297] ou encore de droits successoraux ouverts au profit du conjoint survivant. Pour une partie des protestants français, la solution réside dans la conversion. Cet expédient peu satisfaisant est choisi par dépit mais offre la sécurité juridique d'une reconnaissance des baptêmes et mariages ; beaucoup optent donc pour cette voie. Bien qu'il soit demandé aux nouveaux convertis de réaliser des « épreuves » afin de prouver la bonne foi de leur engagement[1298], le clergé catholique se montre plutôt « accommodant[1299] ». Il est possible de relever le paradoxe d'hommes d'Église qui facilitent l'accès au mariage de protestants nouvellement convertis dont on peut légitimement penser que leur conversion n'est qu'une façade. Cependant, il ne faut pas y voir une forme de laxisme du clergé catholique français, mais au contraire une façon d'amener les anciens huguenots vers la foi catholique par l'enseignement. Même s'ils feignent leur conversion – ils se rendent aux prêches, ont des enfants qui reçoivent désormais un enseignement catholique, etc. – il y a une chance de convertir leur foi de façade en foi sincère. Jean Pey est optimiste sur ce point et voit dans ces conversions une chance de toucher sincèrement l'âme des nouveaux fidèles :

> « Rassurez-vous- messieurs, je ne demande point la mort de mes frères, mais leur conversion. Les protestants me sont chers, c'est pour eux comme pour vous que j'écris. Je les aime comme homme, je les aime comme chrétien, je les aime comme citoyen, je les aime pour les rendre chrétiens fidèles et sujets soumis. Qu'on les laisse jouir de leur fortune et de la protection des loix ; mais qu'on écarte les obstacles qui s'opposent à leur conversion, et qu'on les empêche de se nuire à eux-même et à leurs concitoyens : si ce sont là les vœux du fanatisme, je ne sais plus ce qu'on doit appeler la charité[1300] ».

La conversion, telle que la pense l'apologiste, doit donc être pratiquée sans violence et s'inscrit dans une volonté sincère de ramener les réformés à la vraie foi. L'effort est à la fois bénéfique aux nouveaux convertis et à l'État car il fait des huguenots des « chrétiens fidèles et [des] sujets soumis ». Il constate de surcroît que cette politique fonctionne : « jamais plus de conversions

[1297] Sous l'Ancien Régime, le droit distingue entre les « enfants naturels » nés hors mariage et les « enfants légitimes » nés pendant le mariage. Cette dernière catégorie étant avantagée lors du partage successoral, ne pas pouvoir prouver la légitimité du lien de filiation était problématique.

[1298] Un prêtre catholique pouvait, par exemple, avant d'accepter de célébrer le mariage entre deux nouveaux convertis, leur demander une assiduité dans le respect des offices ; voir Elisabeth LABROUSSE, *Essai sur la Révocation de l'édit de Nantes : « une foi, une loi, un roi ? »*, Genève, Labor et Fides, coll. Histoire et société (Genève), 1985, p. 202 et s.

[1299] Émile Guillaume LÉONARD, *Le problème du mariage civil et les protestants français au XVIII^e siècle*, *op. cit.*, p. 4 : « Dans la pratique cependant c'était bien à une solution de cette sorte que les intéressés prétendaient se ranger, autorisés qu'ils y étaient par la majorité du clergé et par des arguments qu'ils pouvaient tirer de leur propre histoire. La plupart des prêtres, en cette première moitié du XVIII^e siècle, étaient assez accommodants en ce qui concernait les manifestations de catholicité et les épreuves demandées aux fiancés N.C. [*i. e.* Nouveaux Convertis] et qu'ils réduisaient à quelques mois d'instruction religieuse et d'assistance au culte ».

[1300] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.*, p. 3.

que depuis que les calvinistes ont perdu cette liberté[1301] ». Toutefois, l'abbé Pey conçoit que ce système ne satisfait pas tous les protestants. Dans la clandestinité, ils essayent de trouver une faille juridique afin d'assurer une « légalité des mariages[1302] ». Une partie des réformés opte pour une solution factuelle : l'union civile. Ces derniers ne peuvent se marier de manière légale devant un ministre du culte. Ils décident de rester en situation de concubinage, avec toutes les insécurités et problématiques légales que cela implique. Cependant, plusieurs moyens sont utilisés pour essayer de légitimer ces situations. Le procédé le plus simple, et un des plus usités[1303], est le contrat devant notaire. Il s'agit d'une solution qui permet, par un biais détourné, de donner une valeur légale à un mariage qui n'a pourtant pas respecté les règles de forme. Le gouvernement légifère promptement afin de rendre illégal le recours à ce type de solution[1304]. Malgré cette mesure la pratique continue, accompagnée du recours au testament afin de léser le moins possible les héritiers. Certains protestants français espèrent contourner la loi en se mariant à l'étranger. Dans leur esprit, un mariage validé dans les formes à l'étranger pourrait valoir la preuve devant une cour de justice ; pour autant cette solution présente deux inconvénients majeurs. L'édit de Fontainebleau pénalise la sortie du royaume, ce que l'abbé Pey juge comme une extraction à « la dépendance du prince[1305] ». Le mariage dans un pays étranger représente alors une voie dangereuse et « sans valeur légale »[1306]. De plus, il s'agit d'une solution onéreuse qui la rend envisageable uniquement « pour les plus aisés des protestants[1307] ». Pour tous ces inconvénients, cette solution reste marginale ; les protestants partis se marier à l'étranger avaient tout intérêt à rester dans le pays d'accueil plutôt que revenir en France et risquer des sanctions. En marge, deux pratiques absolument illégales se développent. La première consiste en la production de certificat de complaisance. Un clerc rédige un constat dans lequel il certifie que le mariage des deux individus a bien eu lieu à l'église, le tout contre une rémunération. Procédure évidemment illégale, elle n'en reste pas moins usitée bien qu'elle présente d'énormes désavantages. Outre le risque inhérent à présenter

[1301] *Ibid*., p. 68.
[1302] *Ibid*., p. 60 à 61.
[1303] Émile Guillaume LÉONARD, *Le problème du mariage civil et les protestants français au XVIII^e siècle, op. cit.*, p. 6 : « Mais le contrat devant notaire fut alors le recours habituel des protestants ».
[1304] *Ibid*., p. 8 : « Le gouvernement, qui n'avait pas attendu pour sévir contre les pasteurs revenus du Refuge et leurs assemblées, s'occupa des mariages aussitôt que la paix de Ryswick, à l'automne 1698, lui en eut donné la liberté. Déjà, dès les mois de mars et de juin 1697, un arrêt et une déclaration mirent fin aux mariages devant notaire et autres expédients matrimoniaux en déclarant nulle toute union célébrée en dehors du " propre curé ", c'est-à-dire du curé de la paroisse des époux. Désormais le contrat de notaire ne constata plus qu'un simple engagement, avec mention obligatoire que le mariage serait célébré à l'Église catholique ».
[1305] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.*, p. 21.
[1306] Émile Guillaume LÉONARD, *Le problème du mariage civil et les protestants français au XVIII^e siècle, op. cit.*, p. 7.
[1307] *Ibid*.

un tel papier devant des juges, ces documents étaient majoritairement de piètre qualité, voire de manière manifeste des faux[1308]. Non content de mentir sur la nature réelle du document, il n'est pas rare, dans des cas où l'auteur pouvait produire un faux bien moins grossier, que le mensonge porte sur la nature de l'auteur qui peut se présenter comme clerc catholique alors même qu'il ne l'était pas[1309]. Toutes ces tentatives sont vaines pour Jean Pey. Même par ces biais détournés, il ne serait pas possible de reconnaître une quelconque légitimité à leurs mariages, sauf à blesser l'alliance des deux puissances[1310].

142. La répression des protestants. Sauf à choisir la conversion, les alternatives sont dangereuses, voire sanctionnables juridiquement. Cette intervention du législateur, dans un domaine qui fait le pont entre l'ordre spirituel et le temporel, est légitime au regard de l'abbé Pey pour qui l'action du gouvernement est légitimée par l'alliance historique entre le prince et la religion : « Mais la raison du devoir ne suffit pas toujours pour déterminer à l'obéissance, et le pasteur qui ne peut employer la contrainte, a recours alors au bras séculier pour fermer la bouche aux impies […]. Telle a toujours été la conduite de l'Église depuis qu'elle a compté des princes au nombre de ses enfans[1311] ». La glorification de l'alliance et l'intransigeance dont fait preuve Jean Pey ne semblent pas être l'exact écho de la réception juridique de ces mesures. S'il est vrai que, de l'édit de 1685 à la mort de Louis XIV, la répression des protestants a pu prendre des formes strictes, force est de constater dès les années 1720 une forme d'adoucissement de la politique répressive malgré la Déclaration de 1724. La plupart des condamnations de réformés a lieu avant 1705[1312]. À titre d'exemple, les condamnés protestants aux galères, entre 1680 et 1748, représentent à peine 4% des galériens, soit « une minorité de l'ensemble des forçats[1313] ». L'immense majorité des condamnations a lieu pour des assemblées au Désert ou pour tentative de sortie de royaume[1314]. Aussi est-il possible de conclure que ces mesures et leur réaffirmation en 1724 sont là pour impressionner et dissuader, mais sont peu appliquées[1315]. Ce qui peut passer aux yeux d'un observateur contemporain pour une forme de laxisme de la part des juges s'explique par une évolution contextuelle. Les condamnations sont prononcées majoritairement

[1308] *Ibid*., p. 11 à 12. Analysant le certificat de mariage délivré par un certain Antoine Daule, Émile LÉONARD commente : « Il semble que, sinon le nom même de l'officiant (ce Daule que la phonétique normande permettait de rapprocher de *dol*), du moins celui de cette cure de Nullancour devait paraître un pseudonyme narquois au premier qui lirait un peu soigneusement la pièce. Et de même pour un autre aventurier de la même époque, Louis Varin, qui se disait curé de Senfeux (Sans feu) ».
[1309] *Ibid*., p. 12.
[1310] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.,* p. 63.
[1311] *Ibid*., p. 10 à 11.
[1312] Patrick CABANEL, *Histoire des protestants en France (XVI^e^-XXI^e^ siècle), op. cit.*, p. 884.
[1313] *Ibid*.
[1314] *Ibid*.
[1315] *Ibid*., p. 882.

pour des motifs « liés à la liberté de religion[1316] » et ces derniers obtiennent une image plus positive aux yeux du public, plus « attachante » qui ranime la question de la tolérance en droit.

B/ L'évolution en droit

143. Évolution du contexte social. Pour Jean Pey, à partir de 1724, le royaume est tranquille, du moins tant « qu'on veilla à l'exécution des lois[1317] ». Comme le relève le chanoine, dès les années 1730 le droit commence à s'adoucir pour les protestants afin de s'« accommoder à la nécessité des circonstances[1318] ». En 1733, les cours de justice, afin d'éviter les problématiques juridiques de bâtardise et d'héritage, « demandaient que le clergé n'eût aucune exigence spéciale en matière de religion pour les N.C.[1319] ». La jurisprudence se fait plus clémente et reconnaît l'union de fait « publique et éclatante » comme pouvant appartenir à un faisceau d'indices permettant de considérer l'existence d'un mariage[1320]. En 1736, la Déclaration d'avril portant sur la tenue des registres d'état civil, après avoir rappelé l'importance de la question probatoire[1321], établit un aménagement de la réglementation qui touche indirectement les protestants. Elle permet une solution indirecte pour l'enterrement des non catholiques : l'inhumation est désormais possible, selon les dispositions de l'article 13, « en vertu d'une ordonnance du juge de police des lieux, rendue sur les conclusions [du] procureur, ou de celui des hauts justiciers, dans laquelle ordonnance sera fait mention du jour du décès, et du nom et qualité de la personne décédée, et sera fait au greffe un registre des ordonnances qui seront donnés audit cas, sur lequel il sera délivré des extraits aux parties intéressées[1322] ». Malgré de rudes conditions d'application[1323], cette législation marque une évolution sur la question de l'état civil. Toutefois, Jean Pey relève que cette atténuation des mesures s'accompagne d'une renaissance du protestantisme dans le royaume. « La secte revit alors de

---

[1316] *Ibid*., p. 886.
[1317] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.,* p. 226.
[1318] *Ibid*.
[1319] Émile Guillaume LÉONARD, *Le problème du mariage civil et les protestants français au XVIII^e siècle, op. cit*., p. 16.
[1320] *Ibid*., p. 16 à 17.
[1321] François-André ISAMBERT, Alphonse-Honoré TAILLANDIER, *Recueil général des anciennes lois françaises, depuis l'an 420 jusqu'à la Révolution de 1789*, Paris, Belin-Leprieur, 1830, tome XXI, p. 405 : « Ce seroit inutilement que les lois, attentives à l'intérêt commun des familles et au bon ordre de la société, auroit voulu que les preuves de l'état des hommes fussent entourées par des actes authentiques, si elles ne veilloient avec une égale attention à la conservation des mêmes actes ; et les rois nos prédécesseurs ont réuni deux vues si importantes lorsqu'ils ont ordonné d'un côté que les actes de baptême, mariages et sépultures seroient inscrits sur des registres publics ; et de l'autre, que ces registres soient déposés tous les ans au greffe d'un siège royal, et conservés ainsi sous les yeux de la justice ».
[1322] Article 13, in *Ibid*., p. 409.
[1323] Michel NICOLAS, « Les registres des baptêmes, mariages et décès des protestants de Montauban, du 17 décembre 1564 à la fin de 1792 », in *Bulletin historique et littéraire (Société de l'Histoire du Protestantisme Français)*, vol. 23, n°11, 1874, p. 511.

ses cendres[1324] ». Entre 1725 et 1750, l'Église réformée commence à se renforcer en France et à reformer ses rangs. Ce contexte particulier entraîne deux réactions : l'émergence de revendications civiles et une réaction de la part des juges.

144. Les revendications protestantes. Pour Jean Pey, ce retour en force d'un protestantisme « plus hardi » est symptomatique d'une politique trop laxiste à leur égard[1325]. Le chanoine considère que les protestants abusent désormais de leur situation. Il écrit : « Aujourd'hui ils font leurs missions, ils baptisent, ils marient, ils délivrent des extraits de baptême et de mariage, et ils osent produire ces extraits en face de la justice[1326] ». S'il est vrai que les mariages et baptêmes se multiplient au Désert et que certains protestants tentent de les faire valoir ces actes devant les parlements, leur situation reste instable. Autour des années 1750 commencent à apparaître des mémoires de penseurs protestants qui portent les revendications des réformés français afin de résoudre ces problèmes. Ces ouvrages contiennent généralement une réflexion générale sur la situation du protestantisme en France eu égard à l'état civil et à ses conséquences juridiques désastreuses. En 1756 est publiée une *Lettre d'un patriote*. Attribuée à tort Antoine Court, pasteur protestant français, l'ouvrage met en avant le problème de l'exil des protestants[1327]. Forcés à contre-cœur de fuir leur patrie, ils reviendraient rapidement si la loi tolérait l'établissement d'un état civil pour les protestants[1328]. L'argument que tente de mettre en avant l'auteur est avant tout économique : une main d'œuvre massive et de riches familles rentreraient en France ; cela permettrait un apport économique et un atout militaire au pays, qui se trouve dans une inquiétante situation économique[1329]. L'argument est repris par Louis Guidi : la tolérance amènerait un renouveau démographique et économie. Jean Pey relève cette argumentation et considère qu'il ne s'agit que de « belles spéculations[1330] ». Il

[1324] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.,* p. 227.
[1325] *Ibid*.
[1326] *Ibid*., p. 231.
[1327] Catherine MAIRE, *L'Église dans l'État. Politique et religion dans la France des Lumières*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des histoires, 2019, p. 291.
[1328] Antoine COURT, *Lettre d'un patriote français sur la tolérance civile des protestants de France. Et sur les avantages qui en résulteroient pour le royaume*, 1756, p. 25 à 26 : « Que direz-vous, Monsieur, lorsque vous jetterez les yeux sur cette foule de Protestants François, qui sont sortis de leur patrie, qui ont peuplés les pays étrangers, qui s'y sont établis ; mais qui n'y demeurent qu'à regret, et qui ne demandent pas mieux que de revenir en France, s'ils prévoyoient seulement la moindre apparence de soulagement ? […] Avec quelle joie ne retourneroient-ils pas dans leur pays natal, s'ils pouvoient s'y promettre une espèce de tolérance ! ».
[1329] *Ibid*., p. 27 à 28 : « La conservation des sujets du Roi, le retour de ceux qui ont quitté la patrie, la diminution des forces du voisin jaloux de la gloire de notre Monarque, et l'augmentation certaine du nombre de ses sujets, ne sont pas les seuls avantages que je regarde comme des fruits inséparables de la tolérance. Il en est d'autres qui sont bien plus considérables, et auxquels on n'a peut-être jamais pensé. Tout le monde convient de la décadence de nos Manufactures, la diminution de notre Commerce, et par conséquent des richesses du Royaume, ne proviennent que de la persécution suscitée contre les protestants, et de la nécessité où on les a réduits de chercher un asyle dans les pays étrangers ».
[1330] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.,* p. 257.

relève cette incompatibilité : « Les guerres civiles qu'ils ont allumées dans le royaume ont fait périr plus de citoyens qu'il n'en perdroit par leur émigration ; plus dévasté de provinces qu'ils ne peupleroient de villes[1331] ». La propagation de la réforme au sein du royaume ne peut amener que des troubles. Les arguments de nature économique ou démographique n'ont alors aucune valeur. Peu importe que les rangs soient grandis par des séditieux qui attendront le bon moment pour rallumer les « guerres civiles ».

Jean Pey relève que certains auteurs demandent une reconnaissance d'un contrat civil de mariage afin de légitimer leur union sans pour autant entrer en contradiction avec l'aspect sacramental du mariage[1332]. La proposition se retrouve dans l'ouvrage de Louis Guidi que critique l'abbé. Elle est le réceptacle des demandes de certains penseurs protestants. Michel Joseph Antoine Servan[1333] opte pour une argumentation juridique dans ce sens. En faveur d'un passage à un état civil laïcisé, Servan fait valoir la qualité de « contrat » de l'union maritale[1334]. L'argumentation de Servan est typique de la seconde moitié du XVIII[e] siècle. Les mémoires protestants font généralement la distinction entre le mariage en tant que contrat qui n'appartient qu'à l'ordre temporel et au gouvernement séculier, et le sacrement qui lui se règle dans l'ordre spirituel[1335]. Cette possibilité est inconcevable pour Jean Pey. Le contrat civil – au-delà même de l'aspect principalement religieux du mariage – ne ferait qu'« enhardir[1336] » les protestants. Il commente : « Les protestants avoient la liberté de se marier avant la révocation de l'édit de Nantes : et c'est justement dans ce temps qu'ils ont causé les plus grands ravages[1337] ». Le chanoine n'argumente pas en droit mais en fait. Le contrat civil consisterait en un privilège en faveur des réformés français et ne pourrait que conduire à des conséquences néfastes pour la société.

Pourtant, l'argumentation juridique en faveur d'un état civil laïcisé connaît un écho au niveau gouvernemental, auprès de personnalités influentes. Machault d'Arnouville, alors contrôleur

---

[1331] *Ibid*.
[1332] *Ibid*., p. 60 à 61.
[1333] Michel Joseph Antoine SERVAN, *Discours de Mr Servan, avocat-général au Parlement de Grenoble, dans la Cause d'une Femme Protestante*, Grenoble, chez J.S. Grabit, 1767.
[1334] *Ibid*., p. 44 : « Un homme et une femme s'engagent à vivre ensemble dans cette union qu'on appelle mariage : cet engagement est-il valide, et quelle est son étendue ? Tous ceux qui ont traité des loix naturelles nous disent que le mariage est un véritable contrat, même dans l'ordre simple de la nature, et qu'il en résulte des obligations réciproques : quant à sa durée ils s'accordent peu sur les causes du divorce ; mais ce n'est pas ce que nous cherchons ici. Puisque tous les Publicistes prononcent que le mariage est un véritable engagement, un lien moral […] ».
[1335] Émile Guillaume LÉONARD, *Le problème du mariage civil et les protestants français au XVIII[e] siècle*, *op. cit*., p. 37.
[1336] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.,* p. 61.
[1337] *Ibid*., p. 62.

des finances, propose en 1751 un mariage civil à l'égard des protestants en échange du paiement d'une taxe[1338]. Le mouvement gagne de l'ampleur et trouve un accueil favorable auprès de Malesherbes et Turgot qui tentent, dès 1775, de militer en faveur d'un mariage protestant auprès de l'Assemblée du clergé[1339]. Si leur démarche échoue par un refus du clergé français, elle n'en reste pas moins une preuve d'une volonté, à l'échelle étatique, de faire évoluer la situation vers une mise en place d'un état civil étatique.

145. L'évolution jurisprudentielle. Les tribunaux représentent au XVIII^e^ siècle un moyen pour les protestants de faire valoir leur cause. Jean Pey considère, en 1784, que la jurisprudence est constante depuis « plus de quatre-vingts ans[1340] » ; il n'en est pourtant rien. La jurisprudence, bien qu'elle connaisse quelques périodes de revirement, prend le chemin de la tolérance au siècle des Lumières. S'il est vrai que les cours sont plutôt clémentes au début du siècle, un renforcement a lieu en 1739. Face à la résurgence de la religion réformée et la multiplication des unions libres ou des mariages illégaux, les parlements durcissent leur jurisprudence et cassent les mariages protestants. Pourtant, face à la multiplication des mémoires et au scandale de l'affaire Calas, les juges reconnaissent plus massivement le mariage protestant. Les parlements utilisent alors la notion juridique de « possession d'état » qui permet, par un comportement factuel, de prouver l'établissement d'un droit – en l'espère, le mariage et la filiation[1341]. S'il existe suffisamment de signes extérieurs d'une cohabitation régulière ainsi que la présence d'enfants, cela suffit à procurer des effets civils au mariage[1342]. En 1770, une cour reconnaît la légitimité d'un héritage en mettant en avant « l'intérêt public[1343] ». La jurisprudence s'adoucit dans les années 1770 pour des raisons plus politiques que juridiques. Avec l'avènement de Louis XVI, beaucoup de parlements adoptent une forme de clémence et de tolérance dans la reconnaissance des mariages protestants, qui y voit un moyen de s'en servir d'« arme de combat[1344] » contre le gouvernement absolutiste. Tout ce contexte amène le pouvoir civil à souhaiter, entre la fin des années 1770 et le début des années 1780, une réforme pour trancher le nœud gordien de l'état civil protestant. Aussi, si Jean Pey considère qu'il s'agit

[1338] Patrick CABANEL, *Histoire des protestants en France (XVI^e^-XXI^e^ siècle), op. cit.*, p. 891.
[1339] Émile Guillaume LÉONARD, *Le problème du mariage civil et les protestants français au XVIII^e^ siècle, op. cit.*, p. 49.
[1340] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.*, p. 304.
[1341] Sur cette question ; Catherine MAIRE, *L'Église dans l'État. Politique et religion dans la France des Lumières, op. cit.*, p. 310.
[1342] Patrick CABANEL, *Histoire des protestants en France (XVI^e^-XXI^e^ siècle), op. cit.*, p. 901.
[1343] *Ibid*.
[1344] Émile Guillaume LÉONARD, *Le problème du mariage civil et les protestants français au XVIII^e^ siècle, op. cit.*, p. 48.

d'un abus qui permet de rendre légitimes les mariages et baptêmes protestants[1345], il nuance toutefois le phénomène. Le chanoine explique que la jurisprudence des parlements ne reconnaît une forme de validité des mariages que par la création d'une fiction juridique qui suppose « les mariages de leurs pères, contractés suivant les règles de l'Église[1346] ». La nuance de l'apologiste permet d'atténuer les revirements de jurisprudence – pourtant existants – et de considérer qu'ils s'inscrivent toujours dans la même logique que celle du législateur. Dans le cas où les parlementaires prendraient des décisions contraires aux édits, le roi peut les réformer « par appel[1347] ».

Pourtant, si Jean Pey demande comme la majorité de l'apologétique un maintien de la situation afin de préserver la nature duale de la question matrimoniale, les autorités s'interrogent. Le pouvoir royal regarde la problématique de la multiplication des unions de fait ou devant le Désert qui crée une forme d'« état civil parallèle[1348] ». Une fracture se dessine entre l'apologétique et l'évolution de la politique du gouvernement. Les apologistes catholiques adhèrent à un système qui rend impossible la séparation du lien sacré et de l'aspect contractuel du mariage. Ils voient dans le maintien de la formule de l'édit de 1685 un moyen de conserver l'ordre public dans le royaume.

II – Le mariage comme matière mixte

Face à une politique gouvernementale défavorable, les penseurs protestants réagissent. Ils cherchent un biais juridique pour améliorer leur situation et le trouvent dans l'aspect « mixte » du mariage. La thématique de l'aspect « dual » du mariage est ce qui permet aux réformés de justifier leur demande de mise en place d'un état civil sécularisé. Cependant, c'est aussi le fondement de la rhétorique de Jean Pey et des apologistes catholiques pour justifier l'impossibilité de la mise en place d'un état civil délié de la religion (A). Pourtant, cet argument n'est pas le véritable fondement de l'argumentaire de Jean Pey qui considère que ces revendications protestantes ont la volonté de créer une fausse problématique (B).

[1345] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.,* p. 231.
[1346] *Ibid*., p. 304 : « Que tous les parlemens, même ceux qui conservent actuellement la succession paternelle aux enfans des calvinistes, ont toujours pris ces loix dans toutes leur généralité, puisqu'ils ne conservent cette succession aux enfans qu'en supposant les mariages de leurs pères, contractés suivant les règles de l'Église ».
[1347] *Ibid*. : « Enfin il est de notoriété publique que le prince au tribunal duquel ressortissent par appel tous les jugemens contraires à la disposition des édits, n'a jamais manqué de confirmer les arrêts conforment à cette jurisprudence, ou de réformer ceux qui y étoient opposés ».
[1348] Patrick CABANEL, *Histoire des protestants en France (XVI^e^-XXI^e^ siècle), op. cit*., p. 901.

A/ La distinction de l'aspect civil et religieux du mariage

146. Le mariage comme sacrement : le modèle du Désert. Jean Pey dénonce la volonté d'établir un état civil séculier et cette option qui semble pouvoir résoudre les problématiques protestantes se heurte aux mentalités apologétiques catholiques et protestantes, qui ne peuvent imaginer un contrat civil séparé du sacrement. En ce sens, la position des apologistes protestants rejoint d'une façon paradoxale le rejet de l'abbé Pey, mais pour des raisons différentes. La position des apologètes réformés s'explique par le renouveau que la religion réformée connaît dans le deuxième quart du XVIII[e] siècle. Dans leurs Synodes du Désert, les ministres du culte protestant réglementent le mariage « pour condamner [Jean] Huc qui autorisait le recours au prêtre[1349], suspendre de la communion quiconque suivrait de tels conseils, défendre aux futurs époux de promettre dans les contrats l'accomplissement catholique de leur mariage et frapper également ce que l'on pourrait appeler le mariage civil, par simple contrat, sans célébration religieuse[1350] ». Une procédure a même été établie par les Synodes du Désert : il faut un contrat, un examen devant le consistoire, une publication des bans, et une célébration de la cérémonie[1351]. Dès les années 1740, les penseurs protestants légitiment leurs assemblées et demandent une reconnaissance des mariages au temple[1352]. Il s'agit d'un moment de regain de puissance des autorités protestantes qui, malgré une dureté de la loi, font face à un gouvernement qui n'arrive pas à empêcher la tenue des assemblées protestantes malgré une politique qui se veut répressive[1353]. Cette situation explique que Jean Pey considère que les protestants français « baptisent, marient » sans s'inquiéter de la sanction du législateur[1354]. D'une manière qui peut paraître surprenante, les ministres protestants font preuve d'une rigidité religieuse et interdisent toute possibilité de recours légale au mariage. Cette position trouve une justification par le refus de se compromettre dans des serments de mauvaise foi devant un prêtre catholique et par le refus du recours au simple contrat notarié. On ne peut envisager cette posture sans entendre l'aspect indissociable des caractères civil et religieux liés au mariage. Avoir recourt à une politique strictement civile n'est pas satisfaisant car il n'y a pas eu de sacrement octroyé par un pasteur. Conformément au concile de Trente[1355], il faut absolument une

[1349] Entendre « prêtre catholique ».
[1350] Émile Guillaume LÉONARD, *Le problème du mariage civil et les protestants français au XVIII[e] siècle*, *op. cit.*, p. 18.
[1351] *Ibid*., p. 19.
[1352] *Ibid*., p. 26.
[1353] Patrick CABANEL, *Histoire des protestants en France (XVI[e]-XXI[e] siècle)*, *op. cit.*, p. 889.
[1354] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*, *op. cit.*, p. 231.
[1355] Emmanuel TAWIL, « Les revendications concurrentes de compétence de l'Église et de l'État en matière matrimoniale : perspective canonique », in *RDC*, n°53, tome 1, 2003, p. 135 à 136.

cérémonie religieuse afin de permettre la validité du mariage. Par la réglementation de leurs Synodes sur la question procédurale du mariage, les protestants proposent un véritable contre-modèle juridique. Ce système est insatisfaisant car illégal et témoigne de la commission d'une infraction : la réunion d'assemblée du Désert[1356]. Pourtant, leur paradigme est intéressant car il relève d'une approche juridico-théologique de la matière matrimoniale. Les Synodes du Désert ne donnent pas juste un modèle alternatif qui témoigne de l'impossibilité de penser le mariage sans l'aspect religieux pour qu'il soit valide. Ils proposent une procédure stricte dans l'ordre de la religion, qui se perfectionne tout au long du siècle[1357], faute de quoi la reconnaissance du mariage est impossible aux yeux des ministres du culte protestant.

147. Opposition catholique au mariage civil. L'apologétique catholique s'oppose à la mise en place d'une forme de mariage civil. Jean Pey se rallie à cette vision, incompatible avec le système absolutiste qu'il développe dans ses ouvrages. Il expose en quatre points que le mariage est, par essence, un lien sacré et indivisible de l'ordre de la religion. Le premier argument est la préexistence du mariage aux formes développées de sociétés. L'abbé Pey expose l'idée d'un droit présent dès « l'état de nature[1358] » et il en apporte la preuve théologique, citation du *Nouveau Testament* à l'appui :

> « N'avez-vous pas lu que le créateur, au commencement, fit l'homme et la femme et qu'il dit : c'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, et s'attachera à sa femme[1359], et les deux deviendront une seule chair ? Ainsi ils ne sont plus deux, mais ils sont une seule chair. Que l'homme donc ne sépare pas ce que Dieu a joint[1360] ».

Jean Pey propose une traduction un peu différente, il remplace « femme » dans sa citation biblique par « épouse », ce qui est conforme à la formulation latine[1361]. L'existence d'un commandement divin antérieur à l'établissement des gouvernements civils est présentée comme preuve que le mariage est une règle qui appartient au droit naturel. Or, cette position dans la hiérarchie des normes implique que si les effets civils qui tiennent à la bonne organisation de la société temporelle appartiennent effectivement au gouvernement séculier, l'essence même du mariage est spirituelle et ne peut donc être détachée du gouvernement

---

[1356] Émile Guillaume LÉONARD, *Le problème du mariage civil et les protestants français au XVIII^e siècle*, *op. cit.*, p. 21.
[1357] *Ibid.*, p. 42.
[1358] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome II, p. 474.
[1359] *Matthieu 19 : 4 – 6.*
[1360] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome II, p. 474.
[1361] *Matthieu 19 : 5* : « *Et dixit propter hoc dimittet homo patrem et matrem et adherebit uxori suae et erunt duo in carne una* ». *Uxor* se traduit en effet par femme ou épouse ; voir Entrée « Uxor » in Félix GAFFIOT, Pierre FLOBERT (dir.), *Le grand Gaffiot : dictionnaire latin-français*, Paris, Hachette, 2000, p. 1666 à 1667.

ecclésiastique. L'auteur conclut que « ce n'est donc pas le mariage comme contrat civil, puisque de pareils contrats n'existoient pas encore, mais comme contrat naturel, qui a été élevé à la dignité de sacrement[1362] ». Il faut entendre une autre objection à l'aspect civil du mariage dans l'argumentaire peyien. Puisque le mariage est un « sacrement » et que l'homme « ne sépare pas ce que Dieu a joint », Jean Pey rend impossible l'option offerte par le mariage civil de divorcer. Cette option est juridiquement possible puisqu'elle peut s'analyser en une forme de rupture contractuelle. Or, c'est une faculté reconnue par les ministres protestants pour qui le mariage ne constitue pas un sacrement[1363], et qu'une partie des philosophes, au nom de la « tolérance universelle », reconnaît comme découlant d'un contrat civil[1364]. Jean Pey envisage les traits d'une complicité, voire d'une alliance entre les philosophes et les protestants dès 1771 où il écrit dans une de ses notes :

> « La raison pour laquelle les philosophes persans ne comprendront jamais la Sagesse de la Loi de Jésus-Christ, qui défend le divorce, c'est qu'ils regardent les plaisirs sensibles, comme la fin du mariage ; et que J. C. n'envisage que l'utilité qui résulte du mariage, pour le salut des hommes, et pour le bien de la société. Relativement à ces différens points de vue, les philosophes dont nous parlons, bannissent tout ce qui gêne les passions ; et Jésus-Christ interdit tout ce qui les favorise, ou qui trouble la paix et la concorde, si utiles à la sanctification des époux, et à la bonne éducation des enfans[1365] ».

L'abbé Pey présente le divorce comme une procédure défavorable à la société. Selon lui, il favorise les « passions » et les plaisirs des « sens » plutôt que la stabilité que procure le mariage catholique et qui garantit l'assurance d'une forme d'ordre public au sein de la sphère familiale. Le deuxième argument du chanoine se nourrit de la conception du mariage comme intrinsèquement religieux : l'exemple des « sauvages ». Jean Pey nomme dans son œuvre « sauvage » ce que nous pourrions qualifier de « peuples premiers », qui vivent dans une sorte d'« état de nature » en ce sens que, s'ils forment bien une sorte de société, ils n'ont pas de gouvernement au-dessus d'eux[1366]. Même ces hommes qui vivent en dehors de toutes sociétés

---

[1362] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome II, p. 474.

[1363] C'est la position de la religion réformée, confirmée par les Synodes du Désert au XVIII^e^ siècle. Jean-Claude GAUSSENT, *Les protestants et l'église réformée de Sète*, C. Lacour, 1993, p. 51.

[1364] Dans les publications d'œuvres intégrales de Voltaire publié au XVIII^e^ siècle, le philosophe propose quelques pages sur le divorce ; in François-Marie Arouet, dit VOLTAIRE, *Œuvres complètes de Voltaire*, tome XV, Imprimerie de la société littéraire typographique, « Dictionnaire philosophique. Tome IV », 1785, p. 292 à 295. Après avoir considéré que le « divorce est probablement de la même date que le mariage » – in *Ibid*., p. 294 – Voltaire explique que ce n'est que par la volonté de l'Église que le divorce est interdit, ce à quoi il conclut in *Ibid*., p. 295 : « Cette coutume, établie dans des temps d'ignorance, se perpétua dans les temps éclairés, par la seule raison qu'elle existait. Tout abus s'éternise de lui-même ; c'est l'écurie d'*Augias*, il faut un *Hercule* pour la nettoyer ».

[1365] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit.*, tome II, p. 374.

[1366] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 74 à 75 : « La société fut un genre de vie postérieur, et qui doit son origine à un amour désordonné de l'indépendance ; ceux qui ne vouloient point

civiles pourraient être valablement mariés s'ils devenaient chrétiens et recevaient les sacrements. Ce à quoi l'abbé Pey conclut que le mariage « ne pourroit donc avoir le contrat civil pour base[1367] ». En troisième lieu, le chanoine affirme que même les protestants exclus de la vie civile qui se convertiraient pourraient avoir un mariage valide, quand bien même il leur est impossible de contracter en droit civil[1368]. Il prend ensuite l'exemple des mariages cassés devant les cours de justice par défaut de consentement des parents. Ces mariages sont pourtant valables quant au sacrement, de l'aveu même des juges civils[1369]. L'auteur cherche à démontrer que le mariage est par essence religieux. Ainsi, même lorsque la société rend impossible de contracter, la validité de la cérémonie vaut validité du sacrement. Même dans le cas où l'on refuse d'y accorder les effets civils, comme dans le mariage non consenti par les parents, il produit néanmoins des effets dans l'ordre de la religion et l'aspect sacramentel est même reconnu valide par les cours. Jean Pey relève une limite : le rapt de séduction[1370], qui peut s'expliquer par l'absence de consentement réel ou par le « désordre » à la base qui va à l'encontre de la nécessité de stabilité et d'ordre intrinsèquement lié au mariage. Ce qui l'amène à conclure : « ce n'est donc pas le contrat civil, mais le contrat naturel, résultant du consentement mutuel des deux époux, qui constitue le sacrement[1371] ». Enfin, le dernier point que relève l'abbé Pey est celui des « empêchements dirimants[1372] », c'est-à-dire des empêchements particuliers qui rendent nul, en l'espèce, le mariage[1373]. Or, si le mariage était un contrat strictement civil, dans les régions « infidèles » ces empêchements dirimants n'auraient pas de valeur, alors même que les fidèles catholiques dans ces pays en réfèrent quand

reconnoître de maîtres, parce qu'ils voiloient vivre sans loix, se séquestrèrent des sociétés déjà formées, et s'enfoncèrent dans les forêts ».

[1367] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome II, p. 474.

[1368] *Ibid*. : « Ceux qui se marient après avoir été condamnés au bannissement perpétuel, aux galères, ou au dernier supplice par contumace, reçoivent véritablement le sacrement, quoiqu'ils soient incapables de contrat civil ».

[1369] *Ibid*. : « Le défaut de consentement des parens, rend nuls civilement les mariages des enfans de famille : cependant, ils sont déclarés valides, quant au sacrement, même par les tribunaux séculiers, à moins qu'il n'y ait présomption de rapt de séduction ».

[1370] On trouve une description assez précise au XVIII[e] siècle donné par le juriste Jean Domat. Jean DOMAT, « Le droit public, suite des loix civiles dans leur ordre naturel » in *Les loix civiles dans leur ordre naturel, le droit public, et legum delectus*, Paris, chez Regnard, 1767, tome I, p. 217 à 218 : « Il y a deux espèces de rapt ; l'un de violence, quand on enlève des filles ou des femmes malgré elles de leur maison, pour en abuser ; l'autre, de séduction, lorsqu'on engage une femme à quitter la maison de son mari, pour vivre dans le désordre ; ou une fille à sortir de la maison de son père ou de son tuteur, soit pour satisfaire une passion déréglée, soit pour se marier contre la volonté de ceux sous la puissance desquels elle se trouve. On doit aussi regarder comme un rapt de séduction, le mariage qu'un enfant de famille mineur contracte contre la volonté de sa famille ».

[1371] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome II, p. 474.

[1372] *Ibid*.

[1373] Le juriste Louis d'Héricourt en donne une liste des empêchements dirimants dans le cas du mariage dans une table alphabétique conclusive de fin d'ouvrage. Louis d'HÉRICOURT, *Les loix ecclésiastiques de France dans leur ordre naturel, et une analyse des livres du droit canonique conférés avec les Usages de l'Église Gallicane*, Paris, chez les Libraires associés, 1771, p. xxxvi.

même à Rome pour la validité de leur engagement[1374]. L'arsenal argumentatif que déploie Jean Pey a pour objectif de montrer qu'aussi bien en droit canon qu'en droit français le caractère sacré du mariage ne peut être dépassé, ce qui rend impossible de penser un mariage strictement civil. L'abbé clôt sa démonstration avec un ensemble d'arguments qui concernent un autre terrain du droit : l'ordre public.

B/ La fausse problématique de l'état civil

148. Mariage, tolérance et droit. Jean Pey fait mention, dans ses ouvrages, de l'importance de la notion d'ordre public. Là où l'argumentaire des protestants met en avant le fait que le passage à un état civil protestant permettrait, pour les raisons évoquées plus haut, d'améliorer la situation du royaume et de restaurer un ordre public abîmé pour fait de religion. Jean Pey s'oppose à cette théorie : pour lui, l'alliance des deux puissances et le respect de ces deux puissances sont le fondement de l'ordre public. La relative tolérance factuelle dont jouissent les protestants dans cette seconde partie du XVIII[e] siècle apporte son lot de conséquences négatives. L'abbé Pey constate l'échec de la politique royale dans sa gestion du protestantisme, qui entraîne une résurgence visible de la religion réformée :

> « Aujourd'hui, ils font leurs missions, ils baptisent, ils marient, ils délivrent des extraits de baptême et de mariage, et ils osent produire ces extraits en face de la justice. Aujourd'hui les protestants se présentent devant les curés, non pour recevoir la bénédiction nuptiale, mais pour déclarer qu'ils se prennent pour époux. Aujourd'hui, ils s'assemblent publiquement ; on leur fait défense de bâtir de nouveaux temples ; ils répondent par des protestations de fidélité et d'obéissance ; et ils continuent à bâtir. Ils parloient autrefois tout bas ; aujourd'hui ils se font redouter des catholiques dans les cantons où ils sont les plus nombreux[1375] ».

La tolérance factuelle des parlements amène le protestantisme, non seulement à se développer, mais à le faire de manière manifeste, au point même de vouloir faire reconnaître en justice des droits qui ne leur appartiennent pas. L'abbé y voit une volonté d'amener par le fait vers le droit : la tolérance factuelle serait donc un chemin vers la reconnaissance juridique[1376]. Ce ne sont pas les lois qui sont à blâmer, mais leur mauvaise application. Dans cette réflexion, le magistrat est

---

[1374] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.,* tome II, p. 474 à 475 : « Enfin, si les empêchements dirimans, quant au sacrement, n'ont de force qu'en vertu des loix civiles, il n'y aura plus d'empêchement dirimant dans le pays des infidèles, que ceux de la loi naturelle, et ceux que les princes infidèles y ont établis. Il sera permis au magistrat politique de supprimer dans ses États, tous ceux qui ne sont que de droit positif. Il lui sera permis que dis-je ? il aura seul le pouvoir d'accorder des dispenses ; puisqu'il n'y a que le législateur qui puisse dispenser de la loi. Pourquoi donc souffre-t-il que ses sujets demandent à Rome, pourquoi demande-t-il lui-même des grâces qu'il a seul le pouvoir d'accorder ? ».

[1375] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.,* p. 231 à 234.

[1376] *Ibid*., p. 245 : « Mais cette tolérance de fait ne leur suffit plus : ils prétendent obtenir une tolérance de droit, en faisant autoriser par les magistrats, les actes de leur mariage ».

une figure centrale puisque c'est par lui que les protestants espèrent donner un caractère quasi juridique à une tolérance *de facto*[1377]. Les lois du royaume sur l'état civil ne sont pas à revoir, elles assurent le maintien de l'ordre public. Ce sont aux magistrats de faire appliquer les lois et de ne pas reconnaître aux réformés des droits dont ils ne peuvent jouir. L'abbé Pey affirme qu'il s'agit là d'une problématique juridique qui n'en est pas vraiment une, en ce sens que si les hérauts de la tolérance présentent parfois le protestantisme comme dans une situation juridique précaire, il n'en est en réalité rien :

> « Point du tout, monsieur, les protestans jouissent de la protection des loix, pour leurs possessions, pour leur commerce, pour la liberté civile, pour les distinctions attachées à leur naissance ou à leur domaine. Lorsqu'ils ont porté leurs contestations devant les tribunaux, jamais on ne leur a objecté leur croyance, jamais elle n'a retardé le cours de la justice qu'ils réclamoient. Les loix les privent à la vérité de certains avantages temporels, et leurs mariages n'ont aucun effet civil ; mais accuser ces loix d'injustice, c'est blâmer la piété des princes qui ont porté de pareilles loix contre les hérétiques, c'est insulter à la sagesse de l'église qui les a sollicitées ou approuvées, c'est s'écarter même des principes de la foi[1378] ».

Cette citation résume la position du chanoine. Il n'y a rien à dénoncer dans la norme de 1685, puisqu'elle n'est que l'expression d'un refus d'une tolérance ecclésiastique d'une religion hérétique. En vertu de l'alliance du Trône et de l'Autel, le souverain séculier peut et doit refuser la validité d'un sacrement qui n'est pas valide selon l'Église romaine. Pour l'abbé Pey, seule l'absence d'une reconnaissance des conséquences civiles peut être problématique. Toutefois, elle est justifiée par le fait que le mariage est avant tout un objet spirituel, un sacrement et qu'ainsi un mariage non catholique ne saurait produire des effets civils sans aller contre la volonté du gouvernement ecclésiastique.

149. Mariage civil et fausse paix. Lorsque le chanoine écrit « aujourd'hui ils se font redouter des catholiques dans les cantons où ils sont les plus nombreux[1379] », la citation peut paraître surprenante. Le droit est largement favorable aux catholiques et les protestants ne jouissent que d'une fragile tolérance civile, il semble étonnant de voir employer le terme « redouter ». Pourtant, l'abbé Pey explique que la crainte des catholiques est moins celle d'une modification du droit favorable aux protestants que d'une résurgence des guerres de religion : « toute la ville en rumeur tremble de voir renouveler dans son sein les horreurs des guerres civiles qui l'avoient autrefois désolée[1380] ». Donner plus de pouvoir dans l'ordre séculier aux

[1377] *Ibid*.
[1378] *Ibid*., p. 51 à 52.
[1379] *Ibid*., p. 233 à 234.
[1380] *Ibid*., p. 238.

protestants, c'est prendre le risque qu'ils n'en profitent pour réclamer à côté des revendications civiles des revendications politiques. La démarche des réformés serait moins de promouvoir une amélioration de leur situation que de chercher un moyen insidieux d'atteindre une certaine influence et emprise politique. Pour Jean Pey, cette tentative se réalise en partie grâce à une mécanique originale : l'individu qui représente sa communauté. Un protestant qui vit quelques mésaventures juridiques devient un martyr qui incarne, non pas sa souffrance personnelle, mais celle de tous les protestants du royaume de France, à l'image de l'affaire Calas ou de l'affaire Roux-Roubel[1381]. Cette doctrine est résumée par l'abbé Pey dans la phrase suivante : « l'affaire d'un particulier va devenir une affaire d'État[1382] ». Le risque que met en exergue Jean Pey dans son argumentation est donc celui d'un trouble à l'ordre public imminent du fait de la « hardiesse[1383] » des protestants, voire d'un retour à une guerre civile sous couleur de conflit religieux. En dehors de l'état civil, le chanoine est extrêmement préoccupé par une autre problématique : la liberté de culte.

Paragraphe 2 : Les aspirations des protestants à la liberté

L'état civil est un des grands enjeux auxquels font face les protestants au XVIII^e^ siècle en France. Pourtant, elle n'est pas toujours la revendication majeure chez les penseurs protestants. Jean Pey le craint : si la reconnaissance de l'état civil est importante, la reconnaissance d'une liberté de culte est perçue comme supérieure (I). Elle incarne un aspect important de la vie des sujets réformés qui réclament, de façon plus générale, une reconnaissance étatique et une association à la vie sociale du royaume. Leur appel à la tolérance est donc un appel à une liberté, entendu d'une manière plus générale, à peine voilée. (II).

I – La liberté de culte

La liberté de pratique du culte est une des revendications majeures des protestants français. Leur volonté est avant tout d'obtenir une reconnaissance juridique et la permission de pratiquer leur foi, même d'une manière encadrée (A). Ces demandes sont réutilisées par une partie des philosophes des Lumières qui souhaitent faire entendre la voix des réformés, mais sont aussi un moyen de proposer un système de tolérance universelle plus général et une liberté de culte de principe (B).

[1381] L'apologiste fait référence à cette affaire in *Ibid*., p. 238 à 242.
[1382] *Ibid*., p. 238.
[1383] *Ibid*., p. 245 à 246 : « Voilà encore une fois, comment les calvinistes vivent en paix, ou pour mieux dire comment ils deviennent plus hardis, à mesure qu'on dissimule leurs entreprises ».

A/ Les revendications protestantes

150. Liberté d'exercice de la religion. Ce qui inquiète Jean Pey dans les controverses autour de la possibilité d'un retour à une situation de tolérance est la possibilité de la reconnaissance d'un mariage protestant. Pour lui, une telle décision conduirait à progressivement se rapprocher d'une forme de liberté de culte[1384]. L'absence concrète de reconnaissance du mariage protestant emporte d'importants effets quant à la vie civile malgré les décisions des cours de justice qui sont loin de constituer une jurisprudence constante au XVIII^e^ siècle. Cette question importante serait alors la principale des revendications protestantes puisque le sacrement de mariage « décide de l'état des sujets et du droit des successions[1385] ». S'il ne faut pas la sous-estimer et si cette dernière est centrale, elle n'est pourtant pas toujours la principale requête. À titre d'exemple, dans *Le patriote impartial et français*[1386], Antoine Court ne traite la problématique du mariage que comme « l'un des aspects du problème protestant, justifiable d'une solution d'ensemble[1387] ». Cette difficulté pourrait se résoudre par un traitement plus global du problème des protestants et en leur accordant une véritable liberté de conscience. C'est la position des autorités protestantes qui réclament la tolérance et la reconnaissance de leurs cérémonies religieuses[1388]. Ce n'est donc pas simplement la reconnaissance du caractère contractuel et civil du mariage qui les intéresse, mais la légitimation de leurs rituels religieux. Il s'agit d'une suite logique, qui n'échappe pas à l'abbé Pey, pour qui liberté de culte et exécution de « cérémonies religieuses » vont de pair[1389]. Les chiffres vont dans ce sens : la majorité des condamnations prononcées par des cours de justice à l'encontre des protestants l'est pour des assemblées au Désert[1390]. Ces statistiques sont autant de preuve que la problématique de la liberté de culte est une préoccupation grandissante et essentielle. Néanmoins, les demandes des réformés sont légères : les penseurs protestants « sont prêts à se satisfaire d'une tolérance purement " civile ", avec l'octroi d'une reconnaissance qui permette aux familles d'être enfin protégées par la loi[1391] ». Le chanoine considère que ce n'est qu'une porte ouverte vers des demandes toujours plus grandissantes. Leur refus d'exécuter les dispositions de l'édit de 1685 en est une preuve et démontre leur volonté d'obtenir plus qu'une

---

[1384] *Ibid*., p. 249 à 250 : « On ne peut accorder l'existence légale aux protestans sans leur accorder la liberté d'un culte religieux ».
[1385] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, tome II, p. 370.
[1386] Antoine COURT, *Le patriote impartial et français*, 1751.
[1387] Émile Guillaume LÉONARD, *Le problème du mariage civil et les protestants français au XVIII^e^ siècle, op. cit.*, p. 34.
[1388] *Ibid*.
[1389] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.*, p. 298.
[1390] Patrick CABANEL, *Histoire des protestants en France (XVI^e^-XXI^e^ siècle), op. cit.*, p. 884.
[1391] *Ibid*., p. 888.

simple reconnaissance civile[1392]. Toutefois, un évènement accélère les choses. L'affaire Calas permet de mettre en exergue la ligne idéologique protestante : Calas devient le symbole de la souffrance et du malheur des protestants français, il faut que le roi légifère en faveur d'une tolérance envers les réformés et la pratique de leur culte[1393]. Les protestants demandent la fin de la fiction juridique établie à la suite de la révocation de l'édit de Nantes qui répute qu'il n'y a plus de protestants en France et une reconnaissance de leur existence par le droit et la tolérance juridique.

151. Tolérance et liberté par le droit. Jean Pey, face à cette montée en puissance des revendications protestantes, voit encore une raison supplémentaire de s'opposer à la reconnaissance d'un statut de tolérance pour les réformés. L'argumentaire apologétique se heurte ici à la rhétorique protestante. Les protestants considèrent que le mariage est un problème qui découle de l'absence de tolérance religieuse à leur égard. L'abbé Pey retourne la démonstration. Il indique qu'une telle démarche est la preuve d'une volonté d'utiliser l'excuse de l'état civil pour amener vers une liberté religieuse de principe : « Vous passez donc de la liberté des mariages à la liberté de religion : et c'est ici principalement que brille votre éloquence, mais je cherche des raisons[1394] ». C'est un des objets principaux de l'ouvrage *La tolérance chrétienne*. Lorsque l'abbé s'adresse au « soi-disant curé », il semble en effet évident que d'une part Louis Guidi est un nom d'emprunt afin de conserver l'anonymat du réel auteur, et d'autre part que ce dialogue est un faux. Le style littéraire du dialogue est répandu au XVIII[e] siècle et Jean Pey n'hésite pas à avoir lui-même recours à ce genre[1395]. L'ouvrage auquel l'abbé Pey s'oppose est l'archétype de la politique qu'il dénonce : prêcher la liberté du mariage protestant pour amener vers une liberté plus large des réformés, et le faire sous couvert de liberté de conscience :

> « Il étoit aisé de s'apercevoir que vos raisonnements en faveur des mariages des protestants, devoient vous mener plus loin. Car si on ne doit pas selon vous gêner la conscience des protestants sur les mariages, on ne doit pas non plus la gêner sur tout ce qui concerne la religion. On ne doit pas leur interdire leur culte, leurs prêches, leurs assemblées, on ne doit pas captiver leur zèle pour la propagation de leur secte, et dès lors encore, on ne doit pas les empêcher de blasphémer contre nos saints mystères qu'ils traitent d'idolâtrie, ils ne sauroient obéir sans trahir leur conscience[1396] ».

[1392] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.*, p. 249.
[1393] Patrick CABANEL, *Histoire des protestants en France (XVI[e]-XXI[e] siècle), op. cit.*, p. 898.
[1394] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.*, p. 67.
[1395] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste, op. cit.*
[1396] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.*, p. 77.

La liberté de conscience devient une notion indissociable de la liberté de culte. Les protestants veulent ne pas être blessés dans leur conscience, or la liberté de conscience ne peut être garantie que par la liberté de culte qui en est l'expression. La conscience est le principe moral, la liberté en matière de religion devient la matérialisation de ce principe. C'est cette démonstration que combat l'abbé Pey : sous couvert de réclamation d'une simple tolérance, les protestants veulent une liberté de principe qui va par nature contre l'alliance du Royaume et de l'Église.

152. Liberté de religion et ordre public. Ce n'est pas la seule objection que rencontre l'abbé Pey à la reconnaissance du mariage protestant et à une liberté de culte de principe. Le dialogue de Louis Guidi cherche à mettre en avant des arguments autres que juridiques, afin d'attirer plus aisément l'intérêt des lecteurs. Comme Antoine de Court, il reprend l'idée du nombre : si le royaume adopte une politique plus favorable pour les réformés, les huguenots partis en exil reviendront, ce qui permettra à la France d'avoir un apport d'hommes, un regain économique, etc. Ce raisonnement, qui *a priori* emporte des effets positifs pour le royaume, est justement utilisé par l'abbé Pey comme fer de lance de son argumentaire. Pour lui, l'arrivée massive de protestants étrangers ne saurait être analysée comme une bonne nouvelle, bien au contraire. Galvanisés par leur nombre, ils pourraient se sentir assez forts pour appuyer de plus importantes revendications :

> « Si le nombre des protestants vient à s'accroître par la fécondité de leurs mariages, comme vous l'assurez, et par une foule d'étrangers qui se joindront à eux, et que s'ils se rendent assez puissants pour résister au prince, il ne sera plus possible de les contenir contre le cri de leur conscience vraie ou fausse ; c'est-à-dire, que la digue que leur opposeront les loix, ne fera alors qu'augmenter leur résistance, et qu'ils se porteront aux derniers excès, si le prince veut déployer contr'eux toute la force de son autorité ; et d'après vous concluez qu'on doit leur accorder des prêches, des temples, des ministres : je laisse au lecteur à se prononcer[1397] ».

L'abbé Pey agite à nouveau le spectre de la guerre civile et des troubles des guerres de religion. L'augmentation du nombre de protestants provoquerait une résurgence de ces conflits, on ne peut donc prôner la tolérance envers les huguenots sans risquer de troubler l'ordre public.

B/ Les revendications des Lumières

153. Le combat des philosophes en faveur des protestants. La lutte des protestants en faveur d'une reconnaissance étatique et juridique gagne en puissance dès la seconde moitié du XVIII^e^ siècle grâce à l'appui des philosophes. Cette alliance est toutefois tacite, il n'y a pas de « parti » philosophico-protestant, il s'agit plutôt d'une convergence opportune. Aussi, il n'est

[1397] *Ibid*., p. 79.

pas possible d'« inclure tous ceux qui ont mené bataille pour une nouvelle forme de tolérance[1398] ». En réalité, la démarche intellectuelle est différente. Si les protestants veulent une tolérance civile qui garantirait une protection juridique de leur statut au sein du Royaume, solution *in fine* assez proche de ce qui était prévu par l'édit de Nantes, les philosophes proposent d'aller plus loin que la simple tolérance, avec la reconnaissance d'une véritable liberté de culte pour les non catholiques[1399]. La distinction est importante, car une tolérance pour la pratique publique du culte reste une forme de régime d'exception, juridiquement garantie par la loi, là où la liberté de religion implique une liberté de principe, ce qui aboutirait à un renversement des principes d'Ancien Régime et une liberté étendue à tous. Cette dualité se retrouve dans le traitement de l'affaire Calas[1400], affaire hautement symbolique. Pour les penseurs protestants, Calas est une sorte de « personne morale », qui symbolise le malheur des protestants en France et qui les amène à demander une tolérance garantie légalement pour la pratique de leur culte[1401]. L'analyse de Voltaire est différente : la souffrance de cet homme n'est pas juste représentative du ressenti et de la réalité des réformés dans le royaume, c'est une conséquence de l'intolérance de la loi à laquelle il faut remédier en établissant une tolérance universelle[1402] qui serait « le fruit de la raison cultivée[1403] ». Cet opportunisme factuel pousse les philosophes à soutenir le combat protestant, qui suit le sens de leur volonté de reconnaissance d'une « tolérance universelle », d'un État où la liberté serait davantage garantie juridiquement.

154. Rapport des philosophes au protestantisme. Cette distinction que nous venons d'établir entre les revendications protestantes et philosophiques quant à la question religieuse est analysée de façon différente chez l'abbé Pey. Il voit une forme d'alliance idéologique entre les protestants et les philosophes qui, s'ils ne forment pas à proprement parler un parti – du moins à cet instant – sont dans une accointance complice contre un adversaire commun : l'Église catholique. Ce sont les propos que l'abbé Pey prête aux philosophes dans son ouvrage *Le philosophe catéchiste*, dans lequel il fait discuter un Chevalier catholique qui feint une sympathie envers un Comte vendu aux idéaux des Lumières. Jean Pey érige le Comte en véritable bouche des dogmes intellectuels philosophiques, qui confie au Chevalier sa position sur l'exercice public du culte : « Nous demandons, non pas la liberté de penser, mais

[1398] Patrick CABANEL, *Histoire des protestants en France (XVI^e^-XXI^e^ siècle)*, *op. cit.*, p. 888.
[1399] *Ibid*.
[1400] *Ibid*., p. 898.
[1401] *Ibid*.
[1402] *Ibid*.
[1403] Thibaut DAUPHIN, *Le comparatisme dans l'œuvre politique de Voltaire*, Université de Bordeaux, École doctorale de droit 41 spécialité science politique, Thèse de doctorat, sous la direction de TROUDE-CHASTENET Patrick, 2020, p. 280.

la liberté de faire tout haut notre profession de foi ; la liberté d'attaquer les erreurs trop accréditées, la liberté de faire valoir nos raisons. On s'instruit alors, et chacun choisit[1404] ». Cet extrait est révélateur de trois éléments. Le premier est que l'abbé Pey est persuadé que les Lumières veulent une liberté de culte générale. Cette tolérance universelle implique alors l'établissement d'une liberté de principe qui ne saurait se limiter qu'aux protestants : elle doit être élargie à tous. C'est ce qui justifie, comme deuxième point, que les philosophes fassent par ce biais une apologie de leurs propres opinions et qu'ils demandent une tolérance pas uniquement sur un plan religieux, mais une véritable liberté d'expression. Cette démarche emporte une conséquence : la liberté de s'opposer au régime. L'abbé Pey analyse les revendications philosophiques dans ce sens lorsqu'il fait dire au Comte que cette liberté leur donnerait le droit d'« attaquer », choix de mot évocateur, les « erreurs trop accréditées[1405] ». Si le chanoine a conscience qu'en 1779 la liberté de religion n'est absolument pas acquise, malgré l'évolution jurisprudentielle, il alerte sur le fait que la société avance vers une acceptation de plus en plus commune de cette vision libérale. Le Comte exprime cette mutation lorsqu'il répond au Chevalier qui lui fait part de ses doutes quant à l'acceptation de l'idée d'une liberté de principe et de la fin de l'hégémonie catholique :

> « On nous a dit tout cela, je le sais bien, mais nous avons répliqué. Un Curé même, au nom soi-disant tel, est à-peu-près de notre avis[1406] ; et bien des gens nous savent aujourd'hui bon gré du soin que nous prenons de revendiquer leur liberté. Ils croient que, s'il y a un Dieu, c'est à lui de venger ses outrages. Nous en sommes actuellement à faire voir que chacun devant avoir permission de parler pour sa religion, doit avoir aussi la liberté de professer publiquement. Pourquoi en effet, les Juifs n'auroient-ils pas leurs synagogues ? les Mahométans, leurs mosquées ? les Chinois, leurs pagodes, comme les Calvinistes leurs prêches ?[1407] ».

La liberté de pratiquer publiquement la religion est une conséquence de la liberté de religion et d'expression. Les exemples que donne le Comte témoignent de cette volonté d'appliquer la liberté de religion à tous, même aux fidèles les plus éloignés du christianisme. Plus besoin de l'hégémonie du catholicisme qui garantit la solidité du régime absolutiste dans le discours peyien. Dieu est tout puissant, il n'a pas besoin d'une institution humaine pour faire respecter sa volonté. Ce discours du Comte contient encore l'idée d'alliance entre réformés et philosophes. Le personnage explique que les « gens » dans un sens général – ce qui laisse une

[1404] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste, op. cit.*, p. 159.
[1405] *Ibid*.
[1406] Le « Curé » en question est Louis Guidi, contre qui Jean Pey rédige son ouvrage *La tolérance chrétienne*. Il est d'ailleurs intéressant de noter que, bien que le Comte en parle comme un allié, il ne peut pourtant s'empêcher de parler de lui comme « soi-disant tel ».
[1407] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste, op. cit.*, p. 160.

ambiguïté quant à savoir si ce sont uniquement les protestants ou tous les sujets qui sont inclus dans cette affirmation – sont satisfaits du fait que les Lumières viennent « revendiquer leur liberté ». Le fait de parler de « leur » liberté témoigne d'une volonté de démontrer une force de représentation. Les philosophes se veulent être la bouche des opprimés, de ceux qui ne peuvent être entendus ; ils s'expriment dans un rôle de quasi-représentativité. La figure du Comte philosophe s'arroge un droit qu'elle n'a pas – celui de la représentation. Ce reproche est le même que l'abbé Pey fait aux parlementaires. Le chanoine affirme que seul le Roi peut, de manière légitime, se prétendre représenter la nation dans son intégralité. *Le philosophe catéchiste* est un atout pour retracer l'essence de la pensée peyienne à propos du rapport entre philosophes et protestants. S'il n'y a pas de grand complot, il y a une alliance factuelle pour briser l'hégémonie catholique et permettre aux Lumières, sous couvert de représenter des minorités opprimées[1408], de se mettre en avant et de gagner la possibilité de s'exprimer librement et d'échapper à la censure.

II – L'association des protestants à la vie du royaume

Dans ses écrits, Jean Pey constate que les sujets protestants attendent de l'État une reconnaissance juridique et une association à la vie du royaume. Si l'abbé n'en parle qu'indirectement, il évoque que la restriction d'accès aux fonctions est un frein à ces revendications et s'inscrit dans la liste des avancées attendues par les réformés (A). Le chanoine et l'apologétique rejettent ces demandes et considèrent que l'alliance entre l'Église et l'État nécessite la conversion des sujets à la religion catholique (B).

A/ L'accès aux fonctions

155. La restriction d'accès aux fonctions. Les enjeux liés aux protestants ne sauraient être résumés à l'état civil et à la liberté religieuse, ils concernent également leur accès à certaines fonctions au sein du Royaume. L'édit de 1685 s'accompagne de directives qui restreignent la possibilité pour les réformés de prétendre à certains métiers. La Déclaration du 17 novembre 1685 abonde dans ce sens en leur interdisant l'accès au métier d'avocat[1409]. Jean Pey a conscience que ces limitations préoccupent les protestants et les auteurs favorables à une nouvelle tolérance. Lorsqu'il relève les arguments sur le transport des « manufactures chez l'étranger[1410] », il y a une double signification. S'il s'agit pour lui de démontrer, par la fausseté

[1408] Terme que l'abbé reprend au Baron d'Holbach. *Ibid*., p. 161.
[1409] François-André ISAMBERT, Alphonse-Honoré TAILLANDIER, *Recueil général des anciennes lois françaises, depuis l'an 420 jusqu'à la Révolution de 1789, op. cit.*, tome XIX, p. 535.
[1410] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.*, p. 255.

de cette affirmation, que l'État n'a pas souffert de la perte des protestants, il lui permet encore de justifier les limitations d'accès à l'emploi à un niveau individuel. Le chanoine prend alors la défense des normes en vigueur et considère que, comme ces mesures ont permis une diminution de l'hérésie, les pertes sont « moindres qu'on affecte de le publier[1411] ». Mieux encore, la lutte contre le protestantisme a fait réparer les pertes par « les avantages qu'elle a procurés[1412] ». L'intérêt des restrictions est double. Dans un premier temps, il s'agit d'éviter que des fonctions importantes au sein du royaume ne soient accordées à des réformés, afin d'asseoir la diminution de leurs influences. Dans un second temps, c'est un moyen d'éviter qu'ils abusent de leur fonction afin d'aider des homologues protestants qui chercheraient une protection de leur statut de non convertis : « ayant reconnu, depuis la publication du dernier édit, portant interdiction de ladite religion, que la plupart des avocats qui en font profession, se servant du crédit qu'ils ont sur ceux de la même religion, travaillent à les empêcher de suivre dans leurs conversions l'exemple de presque tous nos sujets […][1413] ». L'accès aux professions est une thématique large et s'il est vrai que les protestants sont exclus des professions qui pourraient entrer en conflit avec l'État, comme les avocats, les parlementaires, ou l'Église, les chirurgiens[1414], pour les commerces en dehors de ces deux sphères, la tolérance du gouvernement est plus grande[1415]. Le cas des corporations est aussi révélateur[1416]. L'édit de 1685 annonce donc deux éléments importants : une tolérance pour « continuer leur commerce », mais qui n'est qu'une tolérance dans l'attente « qu'il plaise à Dieu les éclairer comme les autres ». Ce système est défendu par l'abbé Pey car il s'inscrit dans l'arsenal juridique qui permet d'éviter « les guerres civiles[1417] ». Ce problème ne semble pas préoccuper Jean Pey outre mesure. De fait, si les thématiques de mariages protestants et de tolérance ont eu des échos dans le monde juridique et auprès d'une partie de la population, c'est bien moins le cas pour l'emploi. Plus encore, la permission légale de l'édit de 1685 se heurte aux pratiques qui la nuancent. Dans les faits, l'accès aux corporations

[1411] *Ibid*.
[1412] *Ibid*.
[1413] François-André ISAMBERT, Alphonse-Honoré TAILLANDIER, *Recueil général des anciennes lois françaises, depuis l'an 420 jusqu'à la Révolution de 1789*, *op. cit.*, tome XIX,
[1414] « Arrêt du Conseil qui défend à tous les chirurgiens et apothicaires religionnaires l'exercice de leur art », in *Ibid*., p. 529.
[1415] Cette triple distinction est empruntée à l'ouvrage de Arie Theodorus VAN DEURSEN, *Professions et métiers interdits : un aspect de l'histoire de la révocation de l'Édit de Nantes*, Groningue, 1960, p. 35.
[1416] François-André ISAMBERT, Alphonse-Honoré TAILLANDIER, *Recueil général des anciennes lois françaises, depuis l'an 420 jusqu'à la Révolution de 1789*, *op. cit.*, p. 534 : « Pourront au surplus lesdits de la R. P. R., en attendant qu'il plaise à Dieu les éclairer comme les autres, demeurer dans les villes et lieux de notre royaume, pays et terres de notre obéissance, et y continuer leur commerce, et jouir de leurs biens, sans pouvoir être troublés ni empêchés, sous prétexte de la dite R. P. R. à condition, comme dit est, de ne point faire d'exercice, ni de s'assembler sous prétexte de prières ou de culte de ladite religion, de quelque nature qu'il soit, sous les peines ci-dessus, de corps et biens ».
[1417] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.*, p. 257.

leur était « fermé[1418] ». En effet, afin de pousser à la conversion tout en restant fidèle au texte de 1685, les maîtrises commercent à être accordées à prix réduit pour les nouveaux convertis, voire gratuitement, avantages qui pouvaient également être remis à des protestants dans la limite où ils acceptent de formuler une promesse de conversion[1419]. Ce système, sans mettre en place une quelconque forme de persécution ou de sanction légale, permet d'encourager à la conversion. Beaucoup de corporations vont d'ailleurs suivre et faire inscrire dans leurs statuts la nécessité de fournir un certificat de catholicité[1420]. Il s'agit d'ailleurs de la première conséquence qu'engendre ce procédé : une augmentation significative des conversions[1421]. La seconde est l'augmentation de l'émigration : déçus de voir que, malgré la promesse de l'article 11, le gouvernement adopte une politique défavorable à la conservation de la foi protestante dans le monde du travail, beaucoup de réformés décident de fuir le pays[1422]. Cette situation explique en partie le peu de lignes que consacre le chanoine à cette question. Dans le *Philosophe catéchiste*, il évoque le problème au travers de la figure du Comte philosophe, qui considère que ce système « laisse des malheurs sans ressources » car incapables de « pourvoir à leurs besoins[1423] ». À cette consternation, le Chevalier apologiste se contente de répondre : « Il me semble pourtant que nous sommes toujours libres d'éviter le mal[1424] ». Jean Pey conserve ainsi sa ligne intransigeante : les protestants n'ont qu'à se convertir pour recouvrer leurs droits civiques. Pourtant, il faut nuancer la situation de l'emploi. Dans un premier temps, beaucoup de corporations étaient sans statuts, ce qui les rend accessibles aux huguenots[1425]. Dans un second temps, il n'y a pas de normes à proprement parler pour les métiers libres[1426].

156. Enjeu du travail des protestants. L'autre partie de l'explication à la lecture du peu de lignes consacrées par Jean Pey sur l'emploi des protestants se trouve dans la politique de l'État. D'une façon générale, il semble que le travail des réformés ne soit pas une priorité du gouvernement dans sa politique. Il y a une réelle abondance de législation, de jurisprudence et d'écrits en tout genre sur les questions d'état civil et de liberté de religion. Ce qui est visé par

[1418] Arie Theodorus VAN DEURSEN, *Professions et métiers interdits : un aspect de l'histoire de la révocation de l'Édit de Nantes, op. cit.*, p. 328 : « Si les maîtres des corporations s'étaient attendus tant soit peu à quelques générosités qu'on leur avait laissé entrevoir, ils furent trompés dans leurs attentes, du moins dans les semaines qui suivirent la révocation, car désormais les corporations leur étaient officiellement fermées ».
[1419] *Ibid*.
[1420] *Ibid*., p. 329
[1421] *Ibid*.
[1422] *Ibid*., p. 330.
[1423] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste, op. cit.*, p. 181.
[1424] *Ibid*., p. 182.
[1425] Arie Theodorus VAN DEURSEN, *Professions et métiers interdits : un aspect de l'histoire de la révocation de l'Édit de Nantes, op. cit*., p. 331.
[1426] *Ibid*.

les normes qui concernent l'emploi est surtout la problématique des hautes fonctions ou des fonctions qui peuvent intéresser une des deux puissances. Cette logique se retrouve dans une forme de largesse dans l'application de la loi. Malgré les interdictions, il y a toujours des avocats protestants ou des officiers inférieurs qui ne représentent pas un risque pour la stabilité de l'État et de l'ordre public[1427]. Ce n'est pas une des principales revendications des penseurs protestants qui mettent davantage l'accent sur la tolérance de manière générale[1428]. C'est certainement ce qui explique le silence de Jean Pey sur cette question. Cette inquiétude ne transparaît jamais dans ses ouvrages. Il est possible de la dégager en extrapolant lorsque l'auteur évoque des protestants qui « deviennent toujours plus hardis[1429] », si on décide d'inclure cette question dans la globalité opaque de cette affirmation. Peu importe, le fait est là : l'abbé Pey n'évoque pas explicitement l'emploi des protestants en France. Ce silence peut paraître paradoxal, surtout pour une préoccupation qui semble si indissociable de la vie civile. Il est possible que la relative tolérance du gouvernement, de manière normative et factuelle, fasse de l'emploi une thématique secondaire, une situation acceptable pour la plupart des réformés, contrairement aux problématiques d'état civil ou de liberté de religion, qui sont centrales et largement gênées par le système normatif d'Ancien Régime. Pour l'abbé Pey et les apologistes de manière générale c'est certainement une question subsidiaire. En l'état, l'accès aux fonctions des protestants ne gêne pas l'alliance des deux puissances, il n'y a donc aucune raison de revenir sur ce sujet.

B/ La nécessité de la conversion

157. La problématique de la « fausse paix[1430] ». Les partisans d'une politique de tolérance envers les protestants mettent en avant les apports pratiques qu'elle amènerait pour le royaume. Ils considèrent qu'elle entraînerait une forme de paix sociale et participerait à harmoniser la société. Ils ajoutent à l'idée d'une politique juste celle de la fin du fantôme des guerres de religion. La position apologétique catholique est tout autre : la paix ne saurait être préférée à la vérité[1431]. Jean Pey développe, dans ce sens, l'idée que la reconnaissance d'une tolérance envers les protestants permettrait d'amener une forme de paix. Elle serait pourtant imparfaite pour deux raisons. La première est que la paix ne serait que fictive, que « simulée ». Les libertés

[1427] *Ibid*., p. 27 à 28.
[1428] Émile Guillaume LÉONARD, *Le problème du mariage civil et les protestants français au XVIII^e siècle, op. cit.*, p. 29.
[1429] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.,* p. 246.
[1430] Expression classique de l'apologétique catholique. Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, tome II, p. 181. On retrouve aussi de la même façon l'idée de « paix simulée », Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, tome III, p. 331.
[1431] Didier MASSEAU, *Les ennemis des philosophes : l'antiphilosophie au temps des Lumières, op. cit*., p. 254.

revendiquées s'opposent à l'autorité de l'Église catholique et donc à l'alliance qui est au fondement de la monarchie française. Laisser plus de libertés aux réformés conduirait à tolérer des propos et comportements opposés à l'essence même de l'alliance des deux puissances. Sous couvert de liberté de professer publiquement, ils exprimeront un système qui ne pourra qu'amener à troubler l'ordre public, sans même que nul ne puisse s'y opposer, sous peine d'aller contre la tolérance que le droit garantirait aux huguenots : « Interrompre ces déclamations ; s'opposer à l'erreur et au scandale ; montrer et soutenir la vérité, ce sera un attentat contre la tranquillité publique, contre les loix, contre le souverain ; et à force de répéter, ils persuaderont, parce qu'ils seront les seuls à parler haut[1432] ». Selon Jean Pey, loin de vouloir une simple amélioration de leur condition, les protestants veulent en réalité la liberté d'attaquer publiquement l'État. Or, la puissance temporelle n'est que le second pilier qui s'écroulera une fois l'Église abattue.

158. La sauvegarde des âmes. La seconde raison qui rend fictive une paix par la tolérance est la nécessaire protection des âmes. En laissant aux pasteurs la liberté de prêcher contre la foi catholique, ils seraient autorisés à prôner publiquement l'hérésie et ils entraîneraient les fidèles dans l'erreur : « Ils séduiront ces âmes vulgaires, qui, n'ayant jamais réfléchi, ne se décident que sur le ton des assertions, et deviennent les échos de leurs maîtres. Ils entraîneront les âmes basses et rampantes, qui, ne connoissant d'autre loi que leurs plaisirs et leur fortune, deviennent toujours les esclaves de ceux qui ont le talent de dominer[1433] ». Jean Pey le répète à plusieurs reprises : l'Église a pour mission d'enseigner et tient cette fonction de Jésus-Christ lui-même[1434]. C'est d'ailleurs le sens de la phrase qui se rattache au prophétisme biblique : « la sentinelle doit avertir, si elle ne veut se rendre coupable[1435] ». L'Église ne peut refuser sa mission d'instruire les âmes sur la vérité pour les détourner de l'erreur, le tout avec l'appui du gouvernement. Cette option est d'autant plus impensable pour le chanoine que la politique actuelle du gouvernement fonctionne et amène, non pas juste la salvation de catholiques qui pourraient être tentés par la Réforme, mais aussi la conversion des réformés :

> « Pensez-vous qu'à moins qu'ils n'aient des prêches et des temples, [les protestants] ne comprendront jamais que l'autorité de l'apostolat ne réside que dans les successeurs des apôtres, et que leur réforme étant sans

[1432] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, tome III, p. 330.
[1433] *Ibid*., p. 330 à 331.
[1434] « Chapitre IV : De la puissance de l'Église par rapport à l'enseignement », in *Ibid*., p. 1 et s.
[1435] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, tome III, p. 339 : « Il n'est pas permis de négliger de les instruire, pour les ramener, ni d'instruire les fidèles pour les préserver de la séduction. La sentinelle doit avertir, si elle ne veut se rendre coupable. Plus l'erreur fait d'effort, plus elle emploie d'artifices pour pervertir la foi des peuples ; plus aussi le pasteur doit veiller à la garde du troupeau ».

mission, ils n'ont plus d'autorité visible capable de fixer leur croyance, plus de centre d'unité, plus de moyens de s'assurer des dogmes qu'ils professent ? Cependant, jamais plus de conversions que depuis que les calvinistes ont perdus cette liberté que vous voudriez leur redonner pour faciliter sur leur entendement l'effet de nos raisons[1436] ».

Si la politique de l'édit de Fontainebleau n'est pas respectée, il n'y a pas de possibilité de ramener les protestants à l'obéissance. Ils refusent « l'autorité de l'apostolat [qui] ne réside que dans les successeurs des apôtres ». Ils feront de même pour l'autorité séculière. Seule la conversion, rendue possible pour la révocation de l'édit de 1598, peut assurer leur fidélité. Pour Jean Pey, la situation légale actuelle est donc suffisante. Elle offre aux protestants des garanties sans leur reconnaître de libertés trop larges, bien que les magistrats par leur jurisprudence tempèrent l'esprit de la norme. Offrir plus, ce ne serait que la perspective d'une « paix simulée », donc fictive. La conclusion de Jean Pey est sans appel : seule l'« intolérance » peut être envisagée par l'Église[1437]. Elle ne peut accepter de souffrir le « tolérantisme[1438] » sans trahir la mission qu'elle doit à Dieu. Le gouvernement séculier doit, dans cette perspective, ne pas nuire à cette intolérance salvatrice et ne pas tomber dans le piège des penseurs d'un « tolérantisme » qui finira par anéantir le Trône et l'Autel.

Section 2 : L'édit de Versailles : la conception nouvelle de la tolérance dans une victoire nuancée

Les écrits de Jean Pey présentent une situation politique en 1780 dans laquelle l'état civil ne pose pas de problèmes. Pourtant, la réalité est autre. Le caractère pressant de la situation des protestants en France appelle une nécessaire prise de position politique sur la tolérance. La réponse apportée en 1685 est au mieux insuffisante, au pire la cause des maux endurés par les réformés français du XVIII^e^ siècle. Louis XVI décide, face à cette situation, de faire évoluer sa législation dans un sens plus proche de celui qui avait été retenu en 1598 par Henri IV. L'abbé Pey a conscience que des changements légaux sont réclamés face à l'insuffisance d'un système qu'il juge satisfaisant (Paragraphe 1). Face à la décision de Louis XVI de mettre en place un nouvel édit de tolérance en 1787, Jean Pey oppose un rejet de cette législation nouvelle (Paragraphe 2).

[1436] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.,* p. 68.
[1437] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, tome III, p. 332 : « Il résulte de ce que nous venons de dire, que l'intolérance, de la part de l'Église, est un de ses caractères les plus essenciels, puisqu'il tient à l'esprit de paix et de charité que J.C. lui a recommandée, à l'unité, et à la sagesse de son gouvernement. Il résulte delà, qu'elle ne pourroit adopter le tolérantisme, sans se dégrader elle-même, en blessant ces attributs qui sont sa gloire, par la ressemblance qu'ils lui donnent avec la divinité ».
[1438] *Ibid*.

Paragraphe 1 : Vers l'adoption de l'édit de 1787

Jean Pey défend autant qu'il peut le système de l'édit de 1685, mais cette législation semble de plus en plus dépassée par les contestations. La situation tend vers l'adoption d'un nouveau système de tolérance (I). De fait, la jurisprudence des tribunaux, en particulier à la suite de scandales judiciaires, cherche à promouvoir une reconnaissance de l'état civil des protestants. Aussi, le pouvoir royal cherche à faire passer la tolérance factuelle permise par les parlements en tolérance de droit (II).

I – Les prémices de l'adoption d'un système de tolérance

Jean Pey affirme que l'édit de 1685 a eu des effets positifs et que ses limites actuelles ne sont dues qu'à une mauvaise application de la loi. Pourtant, malgré son rejet absolu d'un retour vers un système de tolérance, le chanoine doit constater que l'édit provoque depuis des années des problématiques auxquels le gouvernement doit apporter une réponse (A). Toutefois, l'abbé Pey continue à affirmer que la solution à cette situation ne se trouve pas dans la réforme mais bien dans l'édit de Louis XIV (B).

A/ L'échec de la politique de l'édit de Fontainebleau

159. L'insuffisance de la situation des protestants au XVIII^e^ siècle. Le chemin que prend le XVIII^e^ siècle s'écarte du point de vue apologétique et, pour les membres du gouvernement, la position des protestants au sein du royaume de France n'est plus tolérable. L'abbé Pey perçoit la volonté de mutation mais considère que ce serait une erreur. Pour lui, il faut continuer de lutter contre les « abus » de l'hérésie[1439]. Cet enjeu est présent dans l'intégralité de l'ouvrage du chanoine *La tolérance chrétienne*. Louis Guidi se fait l'écho des plaintes des protestants et des impasses dans lesquels l'édit de 1685 mène. À l'inverse, Jean Pey reprend la rhétorique apologétique pour laquelle il y a une impossibilité fondamentale à consacrer un état civil séculier. L'Église ne peut reconnaître le « sacrement de mariage [reçu] indignement », ce serait un « sacrilège[1440] ». L'incapacité pour les réformés de se marier de manière légitime n'est ainsi pas un problème mais une conséquence de leur erreur. Quant à leur situation qui ne leur laisse

[1439] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.,* p. 306 : « L'objet de la loi étoit de remédier aux abus introduits par les protestants et en particulier aux assemblées illicites des protestants, aux mariages contractés par les protestants, etc ». La loi à laquelle se réfère l'abbé Pey est l'édit de 1724 qui renforce les mesures établies par l'édit de Fontainebleau ; François-André ISAMBERT, Alphonse-Honoré TAILLANDIER, *Recueil général des anciennes lois françaises, depuis l'an 420 jusqu'à la Révolution de 1789*, Paris, Belin-Leprieur, 1830, tome XXI, p. 261 à 270.
[1440] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.,* p. 311.

le choix que d'obéir à l'Église romaine ou de violer la loi, le chanoine y voit un faux problème[1441]. Ils peuvent résoudre cette situation en se convertissant. L'apologiste conclut son ouvrage en considérant que Louis Guidi s'est trompé et qu'il tient une position absolument opposée à l'alliance des deux puissances[1442].

160. Les contestations devant les tribunaux. Cependant, même si Jean Pey rejette l'argumentaire de l'auteur du *Dialogue entre un évêque et un curé*, il a bien conscience des problèmes qu'engendre l'absence de reconnaissance du mariage protestant. Il constate que les réformés, afin de pallier l'absence de législation, cherchent à trouver une reconnaissance de leur situation auprès des parlements[1443]. Un fossé commence à se creuser entre le fait et le droit. La situation juridique, fondée sur la fiction de l'absence de protestants en France, est en contradiction avec la situation factuelle d'un protestantisme affaibli mais toujours présent en France. Cet écart conduit nécessairement à des troubles juridiques importants. Le chanoine évoque le « désespoir d'un million de familles protestantes qui vivent sans existence dans l'État[1444] ». Il reconnaît qu'il s'agit là d'« un tableau si touchant [qu'il] ne peut manquer d'attendrir des âmes honnêtes », mais rétorque immédiatement que ce sont des « malheureux imaginaires[1445] ». Pour lui, les tribunaux pallient l'injustice qui pourrait découler de la norme de 1685[1446]. De fait, une évolution à la fois légale et jurisprudentielle se développe dans les années 1780. Il est vrai que la jurisprudence des parlements leur est plutôt favorable. La nullité des mariages protestants est retenue « peu fréquemment[1447] ». La législation évolue favorablement pour les protestants : la Déclaration du 12 mai 1782 permet d'éviter que des enfants soient considérés comme illégitimes si « les parents ne peuvent pas prouver un mariage catholique[1448] ». La situation paisible, nul besoin pour l'abbé Pey de révoquer des « loix qui assurent la tranquillité publique[1449] ». Pourtant, la situation reste problématique à plusieurs égards. Les protestants sont dans une situation d'instabilité juridique du fait que leur état qui

[1441] *Ibid*., p. 312.
[1442] *Ibid*. : « Eh bien, monsieur, contentez-vous de conserver la charité en gardant le silence ; ou sachez au moins contenir votre langue quand vous vous mêlerez de parler de religion ».
[1443] *Ibid*., p. 233.
[1444] *Ibid*., p. 247.
[1445] *Ibid*.
[1446] *Ibid*., p. 247 à 248 : « Qu'on interroge en effet les différens tribunaux du royaume sur le nombre de ces prétendus malheureux, et on se convaincra qu'il n'y en a pas peut-être un seul dans le cours de l'année, à qui les collatéraux contestent la succession de leurs parens ; qu'il n'en est aucun à qui le vice de leur naissance imprime une tache d'infamie dans l'ordre civil ».
[1447] Josiane BOULAD-AYOUB, Luigi DELIA, Éthel GROFFIER (dir.), *La vision nouvelle de la société dans l'Encyclopédie méthodique*, Volume 1 : Jurisprudence, Québec, Presses de l'université de Laval, 2012, p. 133.
[1448] *Ibid*., p. 133 à 134.
[1449] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.*, p. 248.

dépend de la jurisprudence des tribunaux. Les parlements pallient l'absence d'état civil, mais leurs jugements sont l'expression d'un problème que la loi ne tranche pas. Enfin, l'écart entre jurisprudence et droit amène à se demander s'il n'est pas nécessaire d'harmoniser les deux. Les multiplications des contestations poussent le chanoine, dans ses écrits, à prendre la défense de la révocation de l'édit de tolérance.

B/ Le rejet de l'insuffisance de la révocation

161. L'analyse peyienne des dispositions de l'édit de 1685. Afin de défendre l'essence de la révocation de l'édit de Nantes, Jean Pey propose une analyse de la lettre de la norme. Il espère ainsi prouver qu'il n'y a pas de problèmes avec ce texte. Le chanoine écarte de son argumentaire l'article 10 de l'édit qui porte sur l'interdiction faite aux protestants de quitter le royaume[1450]. Pour lui, il s'agit d'une disposition « purement économique, et par conséquent étranger à notre sujet[1451] ». La dialectique de l'auteur est toutefois contestable, à plusieurs égards. L'article 10 sanctionne la sortie du territoire en partie par des peines économiques – en particulier la confiscation des biens – mais encore par un volet pénal[1452]. Par exemple, les hommes qui tenteraient de fuir encourraient la peine des galères. De plus, la disposition est dirigée de manière explicite contre les protestants, de sorte qu'elle sanctionne essentiellement une appartenance religieuse. Enfin, si la mesure traite du transport des biens hors du royaume, le fait principal sanctionné est la sortie du royaume. Pourtant, Jean Pey justifie sa position. Il écrit : « les sujets et leurs biens étant sous la dépendance du prince, il ne leur est pas permis de s'y soustraire eux-mêmes, ni de soustraire à son souverain domaine les biens qu'ils possèdent dans son royaume[1453] ». Il reprend une vision d'Ancien Régime qui fait du sujet une entité appartenant à son souverain, de sorte que l'individu humain n'est ici pas directement « distinct du bien matériel[1454] ». De ce point de vue, la remarque du chanoine prend tout son sens.
Jean Pey s'attache principalement à cinq articles : l'article 1 qui porte sur la démolition des temples, l'article 2 qui prohibe les assemblées de religion pour les réformés, l'article 3 qui

[1450] Article 1er, in François-André ISAMBERT, Alphonse-Honoré TAILLANDIER, *Recueil général des anciennes lois françaises, depuis l'an 420 jusqu'à la Révolution de 1789*, *op. cit.*, tome XIII, p. 533 à 534. Article cité in Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*, *op. cit.*, p. 21.
[1451] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.*, p. 21.
[1452] Article 1er, in François-André ISAMBERT, Alphonse-Honoré TAILLANDIER, *Recueil général des anciennes lois françaises, depuis l'an 420 jusqu'à la Révolution de 1789*, *op. cit.*, tome XIII, p. 533 à 534 : « Faisons très expresses et itératives défenses à tous nos sujets de la R. P. R. de sortir, eux, leurs femmes et enfans de notredit royaume, pays et terres de notre obéissance, ni d'en transporter leurs biens et effets, sous peine, pour les hommes, des galères, et de confiscation de corps et de biens pour les femmes ».
[1453] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.*, p. 21 à 22.
[1454] Colette CAPITAN, « Propriété privée et individu-sujet-de-droits : La genèse historique de la notion de citoyenneté », in *L'Homme*, n°153, 2000, p. 66.

défend aux seigneurs de favoriser ces assemblées, l'article 4 qui enjoint les ministres du culte de sortir du royaume et l'article 8 qui impose aux protestants de faire baptiser leurs enfants et instruire par des clercs catholiques[1455]. Il exclut les autres de son argumentation car ils « concernent les secours et les privilèges accordés aux nouveaux convertis[1456] ». Pour lui, l'essence de l'édit est de faire appliquer dans le royaume « la doctrine de l'Église catholique[1457] ». Le roi ne force pas la conversion. Il ne fait que « leur interdire l'exercice d'une religion schismatique et maintenir les pasteurs légitimes dans leur droit exclusif qu'ils ont d'enseigner et d'administrer les sacremens[1458] ». Au-delà de la question de la légitimité de ces mesures, c'est l'absence de persécution politique que le chanoine met en avant. Jean Pey rappelle que, s'il est vrai que depuis trois siècles des protestants sont sur le sol français, leur présence ne peut en rien représenter une excuse en faveur d'une révision légale. Il précise que l'hérésie ne peut faire l'acquisition de nouveaux droits, puisque l'Église romaine est seule garante de la vérité. Aussi, rien ne justifie que les protestants puissent bénéficier de « titres plus légitimes aujourd'hui pour exercer les fonctions de l'apostolat[1459] ». Le chanoine ajoute qu'il y aurait une incohérence à accorder une tolérance aux protestants puisque la répression de l'hérésie – dans laquelle il estime que l'édit de 1685 s'inscrit – a toujours été pratiquée[1460]. Toute opposition au principe d'intolérance religieuse revient donc à adopter une doctrine hérétique[1461].

162. L'« hypocrisie[1462] » contre l'efficacité. Si l'argument d'une tolérance bénéfique pour le royaume intéresse les hommes politiques dans les années 1780[1463], Jean Pey relève qu'un autre argument est présenté en défaveur à l'édit portant révocation : l'hypocrisie. La fausseté que dénonce par exemple Louis Guidi concerne les mariages. Il rejoint les réflexions sur les conversions de mauvaise foi : les protestants se marient devant l'Église pour bénéficier des effets civils mais leur conscience reste attachée à la réforme. Pour l'abbé Pey, l'hypocrisie n'est pas dans la loi mais dans l'abus[1464]. Le chanoine reprend, contre l'auteur du *Dialogue entre un*

[1455] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.,* p. 21.
[1456] *Ibid*., p. 22.
[1457] *Ibid*.
[1458] *Ibid*.
[1459] *Ibid*., p. 24.
[1460] *Ibid*. : « Auront-ils plus de droits que n'en ont eu les hérétiques qui les ont précédés ? Leurs attentats contre la foi de l'Église et contre l'autorité du sacerdoce seront-ils moins répréhensibles ? ».
[1461] *Ibid*., p. 25.
[1462] *Ibid*., p. 53.
[1463] Claude LAURIOL, « L'Édit de 1787 », in *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903-2015)*, vol. 134, 1988, p. 130.
[1464] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.,* p. 54 : « La loi peut bien occasionner le mal par la malice de ceux qui en abusent, mais [elle] ne le produit jamais de sa nature ».

évêque et un curé, l'argument résumé dans *L'autorité des deux puissances* en : « L'abus ne détruit pas l'autorité[1465] ». Il oppose ainsi la même logique : on ne peut supprimer une loi au prétexte qu'elle peut occasionner un abus car toutes les lois peuvent engendrer de telles dérives[1466]. L'apologiste ajoute que proposer une nouvelle loi de tolérance pourrait tout à fait favoriser « les plus grands abus en protégeant des alliances que l'Église réprouve[1467] ». La critique de Guidi est infondée pour l'abbé Pey qui ajoute que la révocation a, malgré « l'hypocrisie », amené un mieux au sein du pays. Contre l'avis des politiques et des parlements, l'apologiste estime que l'édit de 1685 est une réussite et qu'il porte encore ses fruits bénéfiques : les conversions. Il écrit : « Par-là même que les protestans prendront le masque de l'hypocrisie, ils ne dogmatiseront plus, ils ne blasphémeront plus contre nos saints mystères, ils ne déclameront plus contre l'Église romaine, ils ne s'élèveront plus contre ses pasteurs, ils ne participeront plus extérieurement à un culte schismatique, ils ne cabaleront plus, ils n'intrigueront plus, ils ne séduiront plus[1468] ». Le « catholicisme de surface[1469] » des nouveaux convertis n'est qu'un moindre mal puisque la mesure produit les résultats escomptés. Pourtant, au même moment, le protestantisme se renforce dans le royaume. Les mariages devant le Désert augmentent[1470]. Ainsi, si les convertis « hypocrites » ne dogmatisent plus, d'autres réformés n'embrassent pas cette voie et préfèrent la clandestinité à la trahison de leur foi. Cependant, pour le chanoine, la politique de l'édit de 1685 fonctionne. Il estime qu'il « n'y auroit plus aujourd'hui des protestans en France, s'il n'y avoit eu que des protestans hypocrites : voilà le bien que produiroit du moins la loi[1471] ». La politique de révocation ne peut donc qu'améliorer, à terme, la situation de la France selon l'apologiste. Toutefois, lorsque Louis Guidi parle d'hypocrisie, il ne vise pas uniquement les protestants français. L'auteur explique que l'édit impose aux clercs catholiques de trahir leur conscience par la consécration de sacrements donnés à des « protestans déguisés en catholiques[1472] ». Jean Pey rétorque qu'il n'y a pas de problèmes de conscience pour le clergé catholique. Les « pasteurs » ne font qu'appliquer les lois et le font avec droiture. Le chanoine reprend une logique similaire à celle de l'abus : les

[1465] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome III, p. 243 à 244.
[1466] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.,* p. 54 : « Si on doit supprimer la loi parce qu'elle occasionne des abus, il faudra supprimer les loix les plus sacrées, puisqu'il n'en est aucune dont on ne puisse abuser, et dont on n'abuse en effet quelquefois ».
[1467] *Ibid*.
[1468] *Ibid*., p. 55.
[1469] Janine GARRISSON, « Réflexions sur l'Édit de Nantes », in *Bulletin de La Société de l'Histoire Du Protestantisme Français (1903-2015)*, vol. 145, 1999, p. 399.
[1470] Patrick CABANEL, *Histoire des protestants en France (XVI^e^-XXI^e^ siècle), op. cit.*, p. 901.
[1471] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.,* p. 56
[1472] *Ibid*., p. 56 à 57 : « La conscience des curés, ajoutez-vous, se trouve tourmentée par la répugnance qu'ils ont à donner les sacremens à des protestans déguisés en catholiques ».

« pasteurs » catholiques ont leur « conscience en sûreté » et les « surprises faites à leur religion, ne rendent alors coupables que les hypocrites[1473] ». Il pousse plus en avant le rapprochement : « Mais si la loi doit diriger le ministre, la crainte de violer la loi par l'incertitude que peut causer la variété des circonstances dans l'application, ne doit pas être une raison pour l'abroger[1474] ». La conscience du clergé catholique est donc sauve. Les pasteurs ont agi de bonne foi et en respectant la loi. Seule la conscience des réformés « hypocrites » est condamnable.

II – De la tolérance de fait à la tolérance de droit

Une thématique qui intéresse Jean Pey est la réception des demandes de reconnaissances d'état civil par les tribunaux séculiers. Si le chanoine estime que, dans certains cas, la reconnaissance est légitime, il s'inquiète du tournant que prend la jurisprudence dans les années 1770. Il observe une évolution jurisprudentielle qu'il juge en « contradiction » avec la loi (A). L'abbé Pey s'appuie sur des affaires judiciaires pour renforcer son argumentaire et démontrer que cette tolérance factuelle est dangereuse (B).

A/ De la tolérance devant les tribunaux

163. L'écart entre jurisprudence et loi. Jean Pey considère que la reconnaissance des mariages protestants par les tribunaux séculiers est justifiée par le chanoine, mais il est conscient que l'écart entre droit et décision des parlements est problématique. De fait, les magistrats semblent de plus en plus enclins, dans les années 1780, à reconnaître le mariage des réformés par faisceau d'indices[1475]. Le jésuite relève cette « contradiction[1476] ». Convaincu que la modification de la législation n'est pas la solution, il fait une proposition. Il écrit : « Eh bien, monsieur, [que les protestants] commencent par obéir aux loix en renvoyant leurs ministres, en détruisant leurs temples, en faisant casser leurs assemblées de religion ; que le prince l'exige avant de donner la sanction civile à leurs mariages, comme un gage de leur soumission, et qu'il fasse exécuter les autres dispositions de ses édits avec la dernière exactitude ». Le raisonnement du chanoine est singulier. Il est rare que l'abbé Pey fasse des propositions en matière légale. Habituellement, il se contente de commenter la législation et d'exposer son point de vue. Ce changement peut s'expliquer par le fait que sa proposition n'en est pas véritablement une. Jean

[1473] *Ibid*., p. 57.
[1474] *Ibid*.
[1475] Émile Guillaume LÉONARD, *Le problème du mariage civil et les protestants français au XVIII^e siècle, op. cit.*, p. 16 à 17.
[1476] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.*, p. 248.

Pey n'a pas pour ambition de proposer une solution au problème soulevé par Guidi, mais plutôt de montrer qu'une modification légale est impossible. En effet, le chanoine ajoute : « croiriez-vous que les protestans voulussent accepter à ces conditions la liberté de leurs mariages ?[1477] ». Pas de laïcisation des mariages possible pour l'abbé Pey car les protestants ne veulent pas respecter les lois de l'État.

L'apologiste continue et cherche à trancher la question de l'écart entre jurisprudence et lois. Il estime qu'il n'est pas possible, pour le bien de la société civile, de « révoquer des loix qui réprouvent les mariages des protestans[1478] ». Elles garantissent la tranquillité publique, il n'est donc pas la peine de les modifier. Il conclut : « S'il y a une contradiction réelle entre les loix et la jurisprudence, et s'il est indispensable de les concilier, il faut donc réformer la jurisprudence et conserver les loix[1479] ». La réflexion du chanoine reprend ce qu'il a établi quelques années plus tôt dans *L'autorité des deux puissances*. « Le tribunal où [le magistrat] est assis, est appuyé sur le trône qui doit lui commander. En vain voudroit-on le flatter de l'espoir de partager l'autorité souveraine : un pareil projet ne seroit pas même dans l'ordre des choses possibles[1480] ». La position d'agent du magistrat fait qu'il doit obéir à la volonté de son souverain exprimée dans les lois du royaume. Si la jurisprudence va contre cette volonté, il faut la ramener vers le commandement du roi.

B/ Les conséquences de l'écart

164. L'exemple de l'affaire Ponce. En dépit de la réaction plutôt optimiste de l'abbé Pey sur la situation juridique des protestants, il relève que l'écart la jurisprudence et le droit pose des problèmes. La « présomption[1481] » de légitimité des mariages par les tribunaux – quand bien même elle serait légitime – engendre des abus. Jean Pey estime que les protestants utilisent cette tolérance judiciaire pour faire « autoriser par les magistrats les actes de leurs mariages[1482] ». Le chanoine décide d'illustrer son affirmation en prenant l'exemple de l'affaire Marie Ponce[1483]. De confession catholique, elle épouse le 13 décembre 1761 Alexandre Ponce, « ministre protestant en Languedoc[1484] », avec lequel elle vit durant douze ans[1485]. Au décès de Marie

[1477] *Ibid*., p. 249.
[1478] *Ibid*., p. 254.
[1479] *Ibid*.
[1480] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome III, p. 432.
[1481] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.,* p. 245.
[1482] *Ibid*., p. 245.
[1483] *Ibid*., note de bas de page I, p. 245 à 246.
[1484] *Ibid*., note de bas de page I, p. 245.
[1485] COMITÉ DU BICENTENAIRE DE L'ÉDIT DE TOLÉRANCE, *La tolérance, République de l'esprit : actes du colloque « Liberté de conscience, conscience des libertés », tenu à Toulouse du 26 au 28 novembre 1987*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1988, p. 112.

Ponce le 8 octobre 1773, son époux est par testament « légataire universel »[1486]. Toutefois, à défaut de mariage catholique, Jean-Jacques Ponce, frère de la défunte, fait opposition afin de recueillir la succession. Alexandre Ponce présente l'acte du mariage réalisé au Désert et voit sa cause reconnue légitime par le sénéchal de Nîmes le 16 juin 1774. Un appel est interjeté par Jean-Jacques Ponce près le parlement de Toulouse. Le 2 avril 1776, le tribunal confirme le jugement en première instance et ordonne l'exécution du testament. Le 25 octobre de la même année, le Conseil du roi casse l'arrêt[1487]. L'affaire qu'évoque l'abbé Pey a été retranscrite à la même époque par les abbés de La Rochefoucauld et de Jarente, « agents généraux du clergé de 1775 à 1780[1488] », dans leur *Rapport de l'agence*[1489]. Cet ouvrage permet de constater une erreur de Jean Pey qui écrit que c'est le parlement de Bordeaux qui rend l'arrêt du 2 avril 1776, là où le *Rapport de l'agence* le situe à Toulouse[1490]. Comme le chanoine, les abbés de La Rochefoucauld et de Jarente estiment que l'arrêt du parlement contrevient à la fois à l'édit de 1685 et à la Déclaration de 1724[1491]. Les deux abbés rejoignent l'analyse de Jean Pey et considèrent que « le mariage en France n'est pas seulement un contrat civil ; il est un contrat religieux » de sorte qu'il « faut que l'autorité civile et l'autorité de l'Église se réunissent pour en assurer la validité[1492] ». Plus encore, l'analyse du chanoine et des abbés est confirmée par la lettre de l'arrêt du Conseil du roi. Il est retranscrit comme « pièce justificative » dans le *Rapport de l'agence*[1493]. L'arrêt, dans ses « moyens de cassation », retient que si le mariage « est incontestablement un contrat civil », il n'en reste pas moins « réservé à la Religion Chrétienne de rendre ce nœud indissoluble, en le rétablissant comme Sacrement dans la dignité de son institution primitive[1494] ». L'arrêt relève encore que « les Tribunaux ne sont que les dépositaires de l'autorité des Loix : ils peuvent et doivent les faire exécuter[1495] ». L'évocation de l'affaire

[1486] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.,* note de bas de page I, p. 245.
[1487] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.,* note de bas de page I, p. 246.
[1488] Francis BRUMONT, « La question de la dîme dans la France moderne », in Roland VIADER (dir.), *La dîme dans l'Europe médiévale et moderne : actes des XXXes Journées internationales d'histoire de l'abbaye de Flaran, 3 et 4 octobre 2008*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, coll. Flaran, 2010, p. 189.
[1489] Alexandre de JARENTE DE SENAC D'ORGEVAL, Pierre Louis de LA ROCHEFOUCAULD BAYERS, *Rapport de l'agence, contenant les principales affaires du Clergé, qui se sont passées depuis l'année 1775, jusqu'en l'année 1780*, Paris, chez Guillaume Desprez, 1785, p. 45 à 48.
[1490] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.,* note de bas de page I, p. 246 ; Alexandre de JARENTE DE SENAC D'ORGEVAL, Pierre Louis de LA ROCHEFOUCAULD BAYERS, *Rapport de l'agence, op. cit.*, p. 46 ; COMITÉ DU BICENTENAIRE DE L'ÉDIT DE TOLÉRANCE, *La tolérance, République de l'esprit, op. cit.*, p. 112 à 113.
[1491] Alexandre de JARENTE DE SENAC D'ORGEVAL, Pierre Louis de LA ROCHEFOUCAULD BAYERS, *Rapport de l'agence, op. cit.*, p. 47.
[1492] *Ibid*., p. 48.
[1493] *Ibid*., p. xlvij à lvij.
[1494] *Ibid*., p. lij.
[1495] *Ibid*., p. lvj.

Ponce par le chanoine lui permet de montrer que sa pensée est en accord avec le droit – donc avec le souverain – et que les raisons qu'il allègue contre le mariage protestant sont en partie reprises par le pouvoir séculier. Il utilise aussi cet exemple pour montrer le caractère dangereux de la reconnaissance des mariages : chaque acte de tolérance judiciaire entraîne un abus des protestants « toujours plus hardis[1496] ». Le caractère de « danger » est d'ailleurs relevé à la fois par le *Rapport de l'agence*[1497] dans son commentaire et par le Conseil du roi[1498].

165. Les dangers de la « tolérance » judiciaire. Toutefois, la « hardiesse » des protestants couplée à la « tolérance » des magistrats inquiète le chanoine. Le fait que des réformés puissent présenter des actes illégaux « en face de la justice » – en particulier de baptême et mariage – est une preuve de leur volonté d'abuser de la complaisance des juges[1499]. Jean Pey ajoute qu'il n'est pas le seul à avoir ces craintes et mentionne les rapports faits en 1770 devant l'assemblée du clergé[1500]. Il cite par exemple le discours de l'évêque de Meaux qui dénonce les abus des protestants et estime qu'il n'est pas nécessaire de faire de nouvelles lois mais de « faire exactement observer la Déclaration de 1724[1501] ». La solution de l'évêque de Meaux rejoint celle du chanoine qui prône une application des lois comme réponse aux problèmes liés aux réformés français. La tolérance des tribunaux devient un vecteur négatif pour l'ensemble du royaume. Jean Pey relève qu'à côté des revendications d'état civil laïcisé et des revendications dans des mémoires de liberté de culte, les huguenots français commencent à mettre leur réclamation en application en construisant des temples. L'abbé Pey s'insurge contre cette pratique et le fait que, malgré de nombreuses plaintes, les protestants continuent à bâtir. Il cite l'assemblée du clergé tenue en 1775 où plusieurs curés ont manifesté leurs doléances sur la pratique publique du culte réformé[1502]. La multiplication des sources et des rapports de plaintes que met en avant l'apologiste ont pour objectif de montrer le bien-fondé de ses craintes. Plus encore, ils s'inscrivent dans une démonstration qui tend à prouver que les inquiétudes du

[1496] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.*, p. 246.
[1497] Alexandre de JARENTE DE SENAC D'ORGEVAL, Pierre Louis de LA ROCHEFOUCAULD BAYERS, *Rapport de l'agence, op. cit.*, p. 48.
[1498] *Ibid*., p. lvj.
[1499] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.*, p. 231.
[1500] Jérôme Champion de CICÉ, *Procès-verbal de l'Assemblée générale du clergé de France tenue en à Paris, au couvent des grands-augustins, en l'année mil sept cent soixante-dix,* Paris, chez Guillaume Desprez, 1776 ; cité in Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.*, note de bas de page 2, p. 231 à 233.
[1501] Jérôme Champion de CICÉ, *Procès-verbal de l'Assemblée générale du clergé de France tenue en à Paris en 1770, op. cit.*, p. 636 à 637.
[1502] Jean Marie DU LAU, *Procès-verbal de l'Assemblée générale du clergé de France tenue en à Paris, au couvent des grands-augustins, en l'année mil sept cent soixante-quinze,* Paris, chez Guillaume Desprez, 1777 ; cité in Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.*, note de bas de page 1, p. 233.

chanoine sont partagées par une grande partie du clergé catholique. L'impression d'absence de réponse aux protestations de l'assemblée du clergé fait conclure à Jean Pey que, désormais, les réformés « se font redouter des catholiques dans les cantons où ils sont les plus nombreux[1503] ». En revanche, l'auteur se fait ici plus discret dans ses sources. Il donne une note de bas page dans laquelle il écrit que beaucoup de catholiques se taisent sur les « excès » commis par les protestants, en particulier en Guyenne et en Languedoc[1504]. Le chanoine commente : « quelques zélées qu'elles fussent d'ailleurs, [ces personnes] se sont contentées de gémir sans vouloir s'expliquer ; d'autres ne l'ont fait qu'avec une réserve et des précautions qui annoncent les périls qu'ils courroient en se faisant connaître[1505] ». Les deux régions font partie des anciennes places de sûreté accordées aux protestants[1506]. De ce fait, la démographie protestante pouvait être particulièrement importante comme dans le Languedoc où ils atteignent 80 à 90% de la population dans certaines villes[1507]. Il s'agit de régions qui sont considérées, même par le pouvoir, comme « critiques[1508] ». Lorsque Jean Pey parle de la situation de ces régions, il entend confirmer la réalité des craintes des catholiques. Il ne précise pas exactement ce qui s'y passe, mais son exemple s'inscrit dans sa volonté de démontrer la mise en place factuelle d'un culte public : construction de temples, prêches, etc. La note de l'apologiste n'a, de toute façon, pas pour objectif de cibler des problèmes particuliers. Elle s'inscrit dans une logique de démonstration de l'incidence du nombre important de protestants dans ces régions et du « souci de visibilité[1509] » des protestants. Pour l'abbé Pey, une montée en puissance des protestants qui passe par la « tolérance » des tribunaux et le nombre important de réformés doit être constatée[1510].

La position de Jean Pey oscille entre optimisme – les arrêts abusifs cassés, la réussite des conversions de l'édit de 1685, la relative tranquillité publique – et pessimisme – la « tolérance » jurisprudentielle problématique, les revendications des protestants, leur nombre dans certaines

[1503] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.*, p. 233 à 234.
[1504] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.*, note de bas de page 1, p. 234
[1505] *Ibid*.
[1506] Joseph LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 482.
[1507] Jean-Claude GAUSSENT, « Tolérance et intolérance en Bas Languedoc dans la seconde moitié du XVIII[e] siècle », in *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903-2015), Juillet-Août-Septembre 2007*, vol. 153 (Juillet-Août-Septembre 2007), 2007, p. 372 : « Les protestants y composent parfois la majorité de la population, jusqu'à 80 à 90% comme par exemple, à Aigues-Vives, Calvisson, Gallargues-le-Montueux, Sauve ou Vauvert ».
[1508] Geoffrey ADAMS, *The Huguenots and the French Opinion. 1685 – 1787. The enlightenment Debate on Tolerance*, Toronto, Wilfrid Laurier University Press, 1991, p. 253.
[1509] Jean-Claude GAUSSENT, « Tolérance et intolérance en Bas Languedoc dans la seconde moitié du XVIII[e] siècle », in *op. cit.*, p. 381.
[1510] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.*, p. 234.

régions. Il affiche une relative confiance en l'édit de 1685 et considère qu'il n'y a qu'à faire exactement appliquer la loi du roi pour régler les différents problèmes, mais il n'ignore pas la situation factuelle du protestantisme français. Il se réjouit de la censure de la décision du parlement de Toulouse dans l'affaire Ponce en 1776, mais les juges persistent dans leur jurisprudence jusqu'en 1783 où leur « attitude libérale en faveur des protestants » finit par ne plus être censurée[1511]. Progressivement, la France des années 1780 regarde de façon positive l'établissement d'une tolérance envers les protestants, ce qui arrive en 1787.

Paragraphe 2 : L'édit de Versailles face à l'apologétique

Lorsque Jean Pey écrit en 1784 sa *Tolérance chrétienne,* il craint que les revendications protestantes couplées aux prétentions des Lumières ne « renversent tous les principes[1512] ». Ses inquiétudes se voient confirmées lorsqu'en novembre 1787 l'édit de Versailles, dit « édit de tolérance », est signé par Louis XVI. L'imperfection de l'édit de 1787, s'il suffit à contenter certains sujets, provoque un mécontentement d'une partie d'entre eux, dont Jean Pey et l'apologétique catholique font partie. Dès 1788, Jean Pey suit la position de l'assemblée du clergé. Il conteste le contenu du nouvel édit (I). Toutefois, l'édit est pourtant adopté et il faut réagir. Aussi, le chanoine propose-t-il de revenir au système antérieur et oppose à l'édit de tolérance les mêmes arguments qu'il avait utilisés pour le maintien de l'édit de 1685. De nouvelles règles en mesure, l'abbé Pey essaie d'adapter sa rhétorique aux nouvelles problématiques soulevées par l'édit de Versailles (II).

I – Réception et commentaires des nouvelles dispositions légales

La réception de l'édit de tolérance est globalement saluée au sein du royaume. Pourtant, Jean Pey dénonce avec l'apologétique catholique la « trahison[1513] » que représente cette nouvelle norme (A). Si Jean Pey ne fait pas de critique directe de l'édit, il propose des modifications de son ouvrage *L'autorité des deux puissances* qui commentent le mariage protestant d'une nouvelle manière (B).

[1511] COMITÉ DU BICENTENAIRE DE L'ÉDIT DE TOLÉRANCE, *La tolérance, République de l'esprit, op. cit.*, p. 113.
[1512] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.*, p. iij.
[1513] Armands LODS, « L'abbé Bergier et l'Édit de Tolérance de 1787 », in *Bulletin historique et littéraire (Société de l'Histoire du Protestantisme Français)*, vol. 41, n°7 (15 juillet 1892), 1892, p. 368.

A/ La réception de l'édit de 1787

166. Le nouvel édit de tolérance. La situation des réformés n'est plus perçue comme justifiée par ce que l'abbé Pey qualifie de lutte contre les « abus » de l'hérésie[1514], mais bien comme une situation dommageable pour des sujets du roi. Grandie par les écrits de Malesherbes qui souhaite « en finir avec la tolérance tacite[1515] », la monarchie française décide de réformer sa gestion de la religion réformée et légifère le 29 novembre 1787 et donne ainsi force normative à l'édit de Versailles, dit de Tolérance. Dès le début du préambule, le roi mentionne l'objectif du texte : « constater légalement l'état civil de ceux de ses sujets qui ne pouvoient pas être admis aux sacrements de l'Église[1516] ». La problématique de la pratique du culte, que demandent les protestants, n'est pas ce que veut régler en priorité le roi. Le souverain veut s'occuper de l'état civil qui intéresse plus directement le pouvoir temporel, car il est porteur de troubles. Le parlement de Paris enregistre l'édit avec une importante majorité de 97 voix contre 17[1517]. Il n'y a pas de véritable opposition parlementaire à ce texte, qu'il s'agisse de son enregistrement ou de son application, c'est-à-dire l'enregistrement des naissances, mariages et décès[1518]. Les premières difficultés que soulèvent les cours concernent la question de l'applicabilité de la norme aux juifs, à l'image du Parlement de Metz qui ne l'enregistre qu'après que Lamoignon leur ait confirmé que l'édit « ne change rien à la situation des juifs[1519] ». Les parlements de province ont, si on tente d'en dresser une difficile typologie, une attitude plus hétéroclite, dont l'acceptation de l'édit est fonction de différents facteurs locaux. Toutefois, Jean Pey s'y oppose fermement. Il écrit : « L'impiété s'étoit réunie à l'hérésie pour l'éteindre ; et toutes les deux continuant leur marche, avoient obtenu la tolérance de Religion, pour répandre leur poison avec une pleine sécurité[1520] ». Il reste ainsi sur son analyse de *La Tolérance chrétienne*[1521] dans laquelle il considère que la tolérance-liberté est une revendication

---

[1514] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.,* p. 306 : « L'objet de la loi étoit de remédier aux abus introduits par les protestants et en particulier aux assemblées illicites des protestants, aux mariages contractés par les protestants, etc ». La loi à laquelle se réfère l'abbé Pey est la Déclaration de 1724 qui renforce les mesures établies par l'édit de Fontainebleau ; François-André ISAMBERT, Alphonse-Honoré TAILLANDIER, *Recueil général des anciennes lois françaises, depuis l'an 420 jusqu'à la Révolution de 1789*, Paris, Belin-Leprieur, 1830, tome XXI, p. 261 à 270.

[1515] Patrick CABANEL, *Histoire des protestants en France (XVIe-XXIe siècle), op. cit.*, p. 905.

[1516] François-André ISAMBERT, Alphonse-Honoré TAILLANDIER, *Recueil général des anciennes lois françaises, depuis l'an 420 jusqu'à la Révolution de 1789*, Paris, Belin-Leprieur, 1827, tome VI, p. 472.

[1517] Patrick CABANEL, *Histoire des protestants en France (XVIe-XXIe siècle), op. cit.*, p. 908.

[1518] Patrick CABANEL, *Juifs et protestants en France, les affinités électives : XVIe-XXIe siècle*, Paris, Fayard, 2004, p. 65.

[1519] *Ibid*., p. 67.

[1520] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu, dans ses attributs et dans les mystères de sa religion*, Louvain, Imprimerie de l'Université, 1793, p. 207.

[1521] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.,* p.iij à vj.

qui découle à la fois des hérétiques – en l'espèce les protestants – et des philosophes. Pour lui, le recours à la tolérance est une erreur et ne peut amener qu'à la multiplication des protestants et donc des troubles au sein du royaume. L'abbé Pey adopte une position similaire à celle des apologistes. Les apologètes adoptent une attitude de rejet de l'édit dès son annonce. Ils multiplient les « efforts[1522] » pour empêcher la mise en œuvre des mesures de 1787. Une des expressions de cette opposition est la réaction de l'assemblée du clergé de 1788. Elle se réunit pour demander au roi le retrait de l'édit dans lequel elle voit une forme de rupture avec l'orthodoxie religieuse[1523]. Elle rappelle au roi son sacre et rappelle que dans le serment qu'il prononce, le souverain se doit « d'exterminer l'hérésie[1524] ». Jean Pey réagit à l'actualité juridique et propose, dès 1788, dans sa seconde édition de *L'autorité des deux puissances* une nouvelle analyse de la question de la tolérance des protestants.

B/ La réaction à l'édit de 1787

167. La seconde édition de *L'autorité des deux puissances*. Le mariage des protestants et leur accès à l'état civil ont été traités sept ans plus tôt par l'abbé Pey dans sa première édition de *L'autorité des deux puissances*, qui développe le sujet en quatre points[1525]. Dans la seconde édition, en 1788, Jean Pey rajoute à son développement trois points supplémentaires en réaction à la modification normative apportée par l'édit de 1787. Les deux premiers points sur le mariage comme sacrement et l'union chez les « sauvages » capables de sacrements sont traités de manière absolument identique, sans qu'aucune modification ne soit apportée[1526]. Les changements arrivent dès le troisième. Si ce dernier est similaire dans sa lettre pour les deux éditions[1527], la suite est différente. Là où l'édition originale continue sur le rapt de séduction, cet argumentaire juridique est retiré de cet endroit dans la seconde édition qui conclut immédiatement après : « donc le contrat civil n'est pas la matière du sacrement[1528] ». Jean Pey poursuit le raisonnement et écrit : « Dira-t-on que le contrat naturel suffit dans le cas où les

[1522] Armands LODS, « L'abbé Bergier et l'Édit de Tolérance de 1787 », in *Bulletin historique et littéraire (Société de l'Histoire du Protestantisme Français), op. cit.*, p. 368.
[1523] Claude LAURIOL, « L'Édit de 1787 », in *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903-2015), op. cit.*, p. 131.
[1524] Michel PÉRONNET, « L'Assemblée du Clergé tenue en France en 1788 », in *Annales historiques de la Révolution française*, n°273, 1988, p. 240 : « Une nouvelle fois le clergé rappelle au Roi le serment de son sacre, notamment la dernière phrase : " exterminer les hérétiques " ».
[1525] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, tome II, p. 474 et s.
[1526] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, Strasbourg, 1788, tome III, p. 173 à 174.
[1527] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, 1er édition, tome II, p. 474 et Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit*., 2nd édition, tome III, p. 173 à 174 : « Ceux qui se marient après avoir été condamnés au bannissement perpétuel, aux galères, ou au dernier supplice par contumace, reçoivent véritablement le sacrement, quoiqu'ils soient incapables de contrat civil ».
[1528] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, 2nd édition, tome III, p. 174.

époux ne peuvent contracter civilement ? Mais l'essence du sacrement peut-elle varier suivant les circonstances, tantôt contrat civil, tantôt contrat naturel ? car il s'agit d'un contrat qui constitue l'essence du sacrement[1529] ». Le paragraphe que rajoute l'auteur s'entend de manière plus ample que l'argument du rapt de séduction qui n'avait vocation qu'à être un exemple pour illustrer une thématique plus large. Dans la seconde édition, l'exemple n'est pas mentionné puisque l'abbé Pey envisage directement l'absence de possibilité de contracter civilement qui démontre, pour lui, que le droit civil ne peut suffire à réglementer seul le mariage.

168. Des ajouts de l'édition de 1788. Le quatrième point que met en avant l'abbé Pey est différent d'une version à l'autre. Si dans la version d'origine de *L'autorité des deux puissances* est abordée la question des « empêchements dirimants[1530] », la seconde version traite de la question du concile de Trente[1531] :

> « Le concile de Trente a défini, comme nous l'avons déjà observé, que les matières matrimoniales étoient de la compétence de l'Église. Or, il n'y a rien dans le mariage qui soit plus spirituel, que son essence du sacrement : donc le contrat, qui est la matière du sacrement, est de la compétence de l'Église : donc le prince ne peut rien statuer sur ce contrat ; donc le contrat, qui est la matière du sacrement, est le contrat naturel, non le contrat civil[1532] ».

Le recours au concile de Trente a une double signification. Il permet à l'abbé Pey de replacer le lecteur dans une perspective historique, à l'aube des guerres de religion. Il donne aussi la possibilité de recourir à une norme de droit canonique pour justifier son positionnement quant au droit civil. Le droit canonique considère le mariage comme un sacrement[1533]. Il est une matière spirituelle et l'aspect contractuel ne peut dès lors que relever de la puissance ecclésiastique, ce qui lui permet d'échapper à l'emprise de l'État. La répartition des compétences entre les deux puissances, que Jean Pey pose comme le fondement de la monarchie française, sert à justifier l'irrégularité de l'édit de 1787. Il appuie la nécessité de revenir sur les nouveautés apportées, puisque « le prince ne peut rien statuer sur ce contrat ». Si les mariages sont, selon l'abbé Pey, des « matières mixtes[1534] », ils le sont en ce sens que la matière est par essence spirituelle mais intéresse les « tribunaux séculiers, quant aux effets civils[1535] ». Il n'est toutefois pas possible d'en déduire un droit de légiférer par principe du gouvernement civil sur

[1529] *Ibid*.
[1530] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, 1er édition, tome II, p. 474 à 475.
[1531] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, 2nd édition, tome III, p. 174 à 175.
[1532] *Ibid*., p. 174.
[1533] Emmanuel TAWIL, « Les revendications concurrentes de compétence de l'Église et de l'État en matière matrimoniale : perspective canonique », in *RDC*, n°53, tome 1, 2003, p. 135 à 136.
[1534] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., 2nd édition, tome III, p. 158.
[1535] *Ibid*.

le mariage. Cette logique se retrouve dans son développement qui explique que, si l'on considère que « le pouvoir du prince sur la matière du sacrement, n'est qu'une suite naturelle de celui qu'il a sur le contrat civil[1536] », on commet alors une trahison. Par la remise entre les mains du gouvernement civil d'une matière qui ne relève pas de sa compétence, le principe de distinction et d'« indépendance des deux puissances[1537] » est rompu. La remise d'un pouvoir au prince selon la tradition évangélique renvoie à la distinction des deux glaives et ne saurait pas non plus justifier l'irruption de la puissance séculière dans l'ordre spirituel. Le prince a un pouvoir de sanction sur les matières spirituelles, mais uniquement en soutien du gouvernement ecclésiastique, dans les effets civils de l'application des normes religieuses[1538].

Le cinquième point qu'aborde Jean Pey concerne la reconnaissance étatique d'un « droit exclusif de l'Église[1539] » quant à ces préoccupations matrimoniales. L'abbé Pey reprend, comme dans le quatrième point de l'édition originale, le sujet des empêchements dirimants. Il considère que l'exemple du concile de Trente témoigne du refus, admis par le roi, du concile d'accepter que le souverain puisse disposer de la compétence en matière matrimoniale. L'assemblée religieuse fait alors du mariage une prérogative « incontestablement » spirituelle.

Le sixième point reprend en partie le troisième de la première édition, en abordant le « rapt de séduction ». Le développement que fait l'abbé Pey ne mérite pas vraiment que l'on s'y attarde : il reprend ce qu'il développait lors de la première édition[1540] et y ajoute que sa déduction est tirée « de la jurisprudence même des parlemens[1541] ». Le chanoine ne cite pas de jurisprudence précise, mais renvoie à l'ouvrage de l'avocat Louis d'Hericourt dans lequel

[1536] *Ibid*., p. 175.
[1537] *Ibid*.
[1538] *Ibid*. : « J. C., il est vrai, a laissé aux princes de la terre certain pouvoir sur les objets les plus sacrés, mais ce n'est que par une suite nécessaire de la force coactive qu'ils ont entre les mains, en emprisonnant, par exemple, les ministres de la religion, en enlevant le pain ou le vin qui servent au sacrifice de la Messe, et jamais par une autorité de juridiction qui lie les consciences, et qui invalide les actes de la religion en vertu du commandement ».
[1539] *Ibid*., p. 176 : « Nous avons déjà vu que Henri II avoit reconnu lui-même le droit exclusif de l'Église sur cet article, par les vives instances qu'il avoit faites auprès des Peres du concile de Trente, pour obtenir que le défaut du consentement des parens fut mis au nombre des empêchemens dirimans. Nous avons vu que les Peres du concile avoient supposé ce droit incontestable, puisqu'au-lieu de répondre qu'il étoit au pouvoir du prince de faire lui-même ce qu'il desiroit, ils s'étoient refusés à sa demande, par la considération des inconvéniens qui résulteroient d'un pareil empêchement ».
[1540] *Ibid*. : « Jamais les tribunaux séculiers ne déclarent les mariages nuls par le défaut de consentement des parens, qu'à raison du rapt présumé de séduction. Et dès-lors, sans entrer dans le mérite de cette présomption, je conclus que selon la jurisprudence même des parlemens, la nullité du contrat civil n'opère point par elle-même la nullité du contrat sacramentel ; donc ce n'est point le contrat civil, mais le contrat naturel qui constitue la matière du sacrement ».
[1541] *Ibid*.

l'auteur adopte un point de vue similaire à Jean Pey[1542]. Toutefois, Louis d'Hericourt fonde son interprétation en grande majorité sur des textes législatifs et n'évoque qu'un arrêt de 1716 – même dans les éditions des années 1770. Cette situation fait que l'argumentation jurisprudentielle du chanoine manque de consistance en ce sens qu'elle mériterait une actualisation avec des décisions des cours plus récentes.

Le septième et dernier point que développe Jean Pey concerne les empêchements dirimants et leur rapport aux « infidèles[1543] ». Il renvoie à une analyse proche de l'édition originale[1544], avec toutefois quelques approfondissements. Le relativisme du caractère religieux du droit matrimonial entraînerait l'illégitimité et l'irrégularité des mariages catholiques dans les pays hérétiques, de sorte que deux catholiques qui viendraient à se marier devant l'Église dans un de ces pays ne pourraient pas faire reconnaître en France la validité de leur union, puisque ce n'est pas la validité du sacrement que le juge regarderait, mais bien la validité devant le droit civil. La conséquence que décrit l'abbé Pey est claire :

> « Le prince hérétique pourroit empêcher le mariage des Catholiques de ses États, en ordonnant qu'ils souscriroient auparavant à des professions de foi hétérodoxes : le prince infidèle pourroit l'empêcher en les soumettant auparavant à des cérémonies superstitieuses. La loi seroit injuste à la vérité, mais l'injustice de la loi qui dispense de l'obéissance, ne remplace pas les privilèges de l'état civil que la loi seule peut donner. Le fidèle qui se présente au tribunal de la pénitence, n'est pas moins privé de la grâce de l'absolution, quoique le refus que fait le prêtre soit injuste[1545] ».

La reconnaissance de la compétence matrimoniale déposée entre les mains du prince amènerait, une fois encore, une trahison de l'alliance et de l'indépendance des deux puissances parce qu'elle permet au pouvoir séculier d'aller contre une norme de droit naturel. Jean Pey conclut son argumentaire en revenant sur la thématique de l'ordre public : peut-on priver le prince de la question de l'état civil, qui pourtant concerne directement l'ordre public[1546] ? À cette

---

[1542] Louis d'HÉRICOURT DU VATIER, *Les loix ecclésiastiques de France dans leur ordre naturel, et une analyse des livres du droit canonique conférés avec les usages de l'Église gallicane. Troisième partie. Des choses saintes*, Paris, chez les Libraires associés, 1771, p. 90 à 91.

[1543] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, 2nd édition, tome III, p. 176 à 177 : « Si le contrat civil étoit la matière du sacrement de mariage ; comme ce contrat est sous la main de tous les souverains, il seroit au pouvoir de tous les princes, de toutes les républiques, de tous les États, grands ou petits, Catholiques, Protestants, Mahométans, Idolâtres, Schytes, ou Barbares, de mettre des empêchemens dirimans au sacrement par les conditions qu'ils apposeroient au contrat civil. Ils pourroient multiplier les empêchemens du contrat civil, les révoquer, les modifier. La validité des sacremnens varieroit encore dans chaque royaume, suivant la jurisprudence des tribunaux séculiers ; il n'y auroit plus rien de fixe ».

[1544] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, 1er édition, tome II, p. 475.

[1545] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, 2nd édition, tome III, p. 177.

[1546] *Ibid*., p. 178 : « On ajoute qu'il importe au bien de l'État que le prince puisse empêcher la célébration d'un sacrement aussi intéressant pour l'ordre public ».

interrogation, il répond par le rappel de la nécessité de la religion comme soutien du pouvoir civil, de l'alliance impérative entre le prince et la religion :

> « On ajoute qu'il importe au bien de l'État que le prince puisse empêcher la célébration d'un sacrement aussi intéressant pour l'ordre public. Mais rien de plus intéressant aussi pour le bien de l'État, que la morale de l'Évangile, que le ministère ecclésiastique, que l'enseignement de la doctrine chrétienne, que les fonctions du prêtre dans le tribunal de la pénitence, où exerçant la puissance de J.C., il décide, il commande, il défend en son nom ; il lie, il délie, il sonde les consciences sous le sceau le plus inviolable. Eh ! quelle est la partie du gouvernement ecclésiastique qui n'intéresse l'ordre public ? Que conclure delà ? Seroit-ce qu'il faut mettre tout le gouvernement ecclésiastique sous la puissance du prince ? Non, sans doute ; et nous avons déjà montré l'absurdité de cette conséquence[1547] ».

La religion est indissociable de l'exigence de l'ordre public. L'abbé Pey renvoie à la délimitation de la répartition des compétences entre les deux puissances, dont il a expliqué la finalité. L'influence de la religion sur l'ordre public ne justifie pas l'emprise de la puissance séculière sur l'objet religieux, mais elle met en exergue la nécessité pour le Trône et l'Autel de s'entraider dans leurs objectifs qui sont communs, le salut de leurs sujets et fidèles, « sans entreprendre sur leurs administrations respectives[1548] ». Il ajoute, dans son passage, que l'inviolabilité de la confession fait partie du pouvoir entre les mains « du prêtre ». L'inviolabilité du secret, garantie par le droit canonique[1549], est pour le chanoine un autre garant de l'ordre public en ce sens où il s'inscrit dans l'« exercice [de] la puissance de J. C. ». La société ainsi ordonnée ne peut produire que des effets positifs selon le système peyien. Elle permet une forme d'harmonie entre les fidèles de la *res publica christiana* dans la reconnaissance, qui est de droit naturel, de leur union sacrée[1550].

[1547] *Ibid*.
[1548] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, 2nd édition, tome III, p. 178.
[1549] Code de Droit canonique CIC/1983, canon n°983, §1 : « Le secret sacramentel est inviolable ; c'est pourquoi il est absolument interdit au confesseur de trahir en quoi que ce soit un pénitent, par des paroles ou d'une autre manière, et pour quelque cause que ce soit ».
[1550] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, 2nd édition, tome III, p. 179 : « Non seulement une si sage harmonie assure le bien des familles, sans blesser la jurisdiction des deux puissances ; mais je vois sortir encore d'un si bel ordre, une politique beaucoup plus grande, plus noble, plus lumineuse, plus bienfaisante, qui élevée sur les ailes de la religion, et portant ses regards sur tout le globe de la terre, ne considère pas seulement les avantages d'un peuple particulier, mais l'avantage de tous les peuples qui doivent être de son domaine ; avantage qui résulte d'une loi commune, émanée d'une puissance unique qui détermine partout la stabilité d'une alliance aussi sacrée, aussi importance que le mariage pour le repos des familles ; en sorte que, malgré la variété des loix, des coutumes, des préjugés, de tout ce qui tient à la volonté de l'homme, le lien du mariage demeure toujours indissoluble, toujours fixe sous le sceau de la religion, chez tous les peuples de la terre qui ont le bonheur d'appartenir au royaume de J. C., et je ne balancerai pas même à dire que si le droit de mettre des empêchemens appartenoit aux princes de la terre, le bien de l'humanité exigeroit qu'ils s'en dépouillassent pour le mettre entre les mains de l'Église ».

169. Apports de la seconde édition. Les développements de 1788 de l'abbé Pey restent cohérents avec le paradigme que l'auteur développe au sein de son œuvre. Il reprend l'idée de l'alliance de l'Église et de l'État, et inverse le lien entre ordre public et état civil tel que Malesherbes et l'édit de 1787 l'envisagent. Jean Pey considère que la religion catholique est nécessaire au maintien de l'harmonie au sein du royaume de France et à la survie même de l'État. Reconnaître le mariage protestant reviendrait à perturber l'ordre public et briserait le principe de catholicité. L'abbé Pey axe son développement sur la question, non du mariage protestant, mais de la légitimité de l'État à agir sur l'état civil. Il relève une double nécessité de priver l'édit de 1787 de régularité et de refuser au roi toute possibilité de présenter à nouveau un tel système. Ainsi pourrait-on lier la réaction de Jean Pey aux écrits de l'abbé Bergier à propos de l'édit de Versailles : « vous voyez que l'Église est toujours trahie par ceux qui devraient se croire les plus obligés à la soutenir et à la défendre[1551] ». Toutefois, la publication de l'édit de Versailles ne se limite pas à la question de la détermination par le roi. Le texte emporte de nouvelles difficultés, brèches dans lesquelles Jean Pey s'engage pour essayer de faire tomber la norme.

II – Les nouvelles problématiques

La seconde édition et les efforts du clergé ne réussissent pas à faire changer d'avis le roi, qui maintient l'édit. Si la version de 1788 de *L'autorité des deux puissances* amène une argumentation supplémentaire sur la légitimité d'une reconnaissance séculière d'un état civil pour les protestants, l'ouvrage *La Loi de Nature*[1552] développe une approche légèrement différente. L'auteur y réaffirme l'alliance de l'Église et de l'État et l'appartenance du mariage au droit naturel (A), ce qui lui permet d'axer ensuite son argumentation sur le divorce et de la responsabilité des parents (B).

A/ La réaffirmation des principes

170. Pertinence du recours à *La Loi de Nature*. Le contenu de *La Loi de Nature* est précieux puisqu'il permet d'analyser la réaction de l'abbé Pey, non pas simplement à l'édit de 1787, mais à sa progressive assise dans le royaume et face à l'espoir diminué de le voir abrogé dans un futur proche. Avant d'aller plus avant, il est nécessaire d'apporter une précision sur ce livre. Son édition date de 1789, année charnière qui pourrait rendre caduque une analyse d'un

[1551] Sylviane ALBERTAN-COPPOLA, *L'abbé Nicolas-Sylvestre Bergier, 1718-1790. Des Monts-Jura à Versailles, le parcours d'un apologiste du XVIIIe siècle*, Paris, Champion, 2010, p. 213.
[1552] Jean PEY, *La Loi de Nature, développée et perfectionnée par la Loi Évangélique*, Montauban, chez Charles Crosilhes, 1789.

édit de tolérance dans un monde où, avec le début de la Révolution et l'entrée en vigueur de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, il n'existe plus et où le système est en train de profondément changer. Cet écueil sera surmonté dans notre analyse à deux égards. Dans un premier temps, nous fonderons l'analyse sur l'édition de 1789. Certains travaux mentionnent une version existante dès 1788[1553], mais si une telle édition existe nous n'en avons trouvé aucune trace malgré les références bibliographiques précises dans ces travaux. Elle rendrait l'étude légitime, puisqu'elle s'appuie sur un texte pensé pour une période antérieure à la Révolution, mais des doutes peuvent être émis sur l'existence d'une version de 1788. Dans un second temps, le contenu du texte est directement rattachable aux problématiques de fin d'Ancien Régime et il semble peu probable que l'abbé Pey ait rédigé entre le 26 août et le 31 décembre 1789 un texte aussi dense et renseigné. Il est très probable que l'abbé Pey ait rédigé la majeure partie du texte en 1788 et peut-être en tout début d'année 1789 et que la publication ait eu lieu au cours de l'année. L'ensemble de ses éléments rendent légitime une étude de ce texte dans le cadre d'une analyse de l'opposition de l'abbé Pey à l'édit de Versailles et à ses conséquences réelles ou supposées.

171. L'alliance des deux puissances dans l'ouvrage. *La Loi de Nature* ambitionne de montrer l'importance du droit naturel qui « ne se trouve nulle autre part que dans l'Évangile[1554] » et fournit un précieux témoignage de l'adaptation de l'argumentation de Jean Pey pour lutter contre l'édit de 1787. L'abbé rappelle dans son ouvrage que Dieu est à la base de toute société et que Sa crainte est une vertu sociale car elle amène l'observation de Ses commandements qui permet de faire respecter Sa justice et qui « est encore un bien public, par l'influence qu'elle a sur l'ordre social[1555] ». L'abbé continue et rappelle l'importance de l'ordre public, qui est le socle de la société qui garantit « le salut de tous[1556] ». Si cette démonstration est classique dans le discours peyien, elle couronne ici un argumentaire qui développe que la thématique de l'ordre public que l'auteur lie directement à la religion. Après avoir rappelé que la loi naturelle, et donc les principes qu'elle contient, « doit prédominer sur toutes les autres lois[1557] », Jean Pey inclut le mariage dans la liste des matières qui découlent de ce droit naturel. La famille est une forme de « société » – de la lettre même de l'auteur – si fondamentale qu'elle

[1553] Magali LARIVE, *Le Chanoine Pey, apologiste (1720-1797)*, Mémoire de maîtrise, sous la direction de Jean-Pierre BARDET, 1999, p. 49.
[1554] Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée*, *op. cit*., p. vj.
[1555] *Ibid*., p. 17.
[1556] *Ibid*., p. 20 : « ll se doit, avant tout, à ce qui touche l'ordre public, l'intérêt de l'État, l'autorité des lois, la puissance du Gouvernement, la personne sacrée du Prince, parce que le salut de tous repose sur l'ordre public ».
[1557] *Ibid*., p. 63.

ne peut que s'inclure dans ce corps de règles de droit naturel en ce qu'elle se place dans la catégorie des sacrements comme l'indique l'abbé Pey lorsqu'il parle d'« obligations sacrées » liées à l'union matrimoniale[1558]. La société familiale est présentée comme une véritable institution qui participe à la conservation de l'ordre public. Dans cette optique, Jean Pey appelle à son maintien : « conservez la paix dans l'intérieur de la famille, veillez à l'intérêt commun, au maintien de l'ordre, à l'éducation des enfans[1559] ». Cette phrase peut paraître anodine, une conclusion perdue au milieu d'une bien plus grande théorie du droit naturel, mais il n'en est rien. Lorsque l'auteur fait basculer la famille au rang d'institution garante, dans une certaine mesure, d'une forme de tranquillité publique par l'ordre qui s'y maintient, cette dernière gagne en importance. L'établissement d'un état civil des protestants n'est pas juste une problématique de droit civil, elle devient une thématique qui touche directement à un double fondement de la société : la famille enveloppée du manteau religieux au travers du droit naturel contre lequel le roi est impuissant. Ce gain d'importance, qui n'est pas une nouveauté chez l'abbé Pey mais qu'il décide ici de mettre particulièrement en avant[1560], renforce l'aspect illégitime des mesures matrimoniales contenues dans l'édit de Versailles. Elle permet également de mettre l'accent sur un autre point : l'éducation des enfants et le rôle de la famille dans cet apprentissage.

B/ Famille et responsabilité

172. De l'éducation de l'enfant. Jean Pey considère que la religion a une place importante dans l'éducation des enfants. Il écrit :

> « L'ivraie, semée dans un champ malheureusement trop fertile, produira de grands maux. Des semences de vertu jetées sur un riche fonds donneront naissance à un homme de bien, et peut-être encore à un grand homme. L'éducation en décidera, et les parens vont se rendre responsables de tout le mal qu'elle aura produit, ou de tout le bien qu'elle auroit dû faire[1561] ».

L'abbé Pey aborde le thème d'une responsabilité dans l'éducation des enfants – présentés comme des êtres candides – qui réside dans le comportement du détenteur de l'autorité

[1558] *Ibid*., p. 69 : « Une société aussi indissoluble, aussi intime, qui doit faire partager aux deux époux leurs soucis et leurs peines, qui doit les réunir, pour concourir de concert au bien commun, et qui leur impose des obligations aussi sacrées et aussi continues, exige d'eux la plus constante fidélité, pour en supporter les embarras, et pour en remplir les devoirs ».
[1559] *Ibid*., p. 74.
[1560] Il parle à plusieurs reprises de la famille comme la première forme de société. Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, 1er édition, tome I, p. 73 : « C'est Dieu lui-même qui forma la première société en unissant l'homme à la femme ». Jean PEY, *Le sage dans la solitude. Imité en partie, de l'Ouvrage d'Young, qui porte le même titre*, Paris, chez Guillot, 1787 : « [Dieu] a formé lui-même les premiers liens de la société, en bénissant l'alliance sacrée de l'homme avec la femme. Par cette première alliance, chaque famille devient bientôt un petit peuple ».
[1561] Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée, op. cit*., p. 96.

paternelle et détermine l'avenir de l'enfant. Sa formation implique un rôle actif de l'adulte qui doit participer au développement de son raisonnement, mais aussi de son « cœur ». Ainsi, il peut le sensibiliser aux vertus chrétiennes et à la reconnaissance de l'existence de Dieu, condition *sine qua non* pour que la proposition précédente puisse fonctionner[1562]. L'acceptation qu'un « Premier législateur[1563] » se trouve au-dessus de lui permet à l'enfant de comprendre que la morale qui lui ait enseigné n'est pas vaine, qu'elle s'inclut dans un modèle existant et qui le dépasse largement. En l'absence de ce moteur, l'enfant sombre dans une forme de relativisme, il considère que rien n'a de sens et qu'on ne peut ainsi rien lui imposer[1564]. L'éducation participe à la fois au maintien de l'ordre public, en ce sens l'abbé Pey fait de la famille une sorte de fabrique à sujets, ainsi qu'à la diffusion de la religion[1565], soutien et socle du gouvernement civil. Il y a ici un double discours ou du moins un discours à double cible. La première vise les parents : Jean Pey les enjoint de respecter rigoureusement la charge d'enseignement qui leur est imposée par le droit naturel. Il fait peser sur eux une responsabilité qui n'est pas juridique, du moins pas dans un sens normativiste, mais qui est morale puisqu'à travers l'éducation se joue non seulement l'avenir civil de l'enfant, mais également son salut dans le Royaume des Cieux. L'abbé Pey concentre son raisonnement non plus uniquement sur l'État, mais sur les hommes et la nécessité qu'ils prennent conscience de leur rôle. La seconde cible, moins directe, est le gouvernement séculier. L'État ne saurait engager une quelconque responsabilité, même morale, dans l'éducation des enfants puisque ce n'est pas lui qui l'assure. En revanche, il possède une marge de manœuvre sur le droit civil et le droit matrimonial qui peut entraîner des problèmes avec l'éducation. Si l'État régularise le mariage entre non catholiques, il rend alors possible une éducation contradictoire avec les principes de l'Église catholique romaine. Se faisant, il met en danger l'ordre public, il compromet le salut de l'enfant avec l'établissement d'une législation contre la loi de nature, *contra legem*[1566]. L'argumentaire

[1562] *Ibid*., p. 97 : « Mais s'il est nécessaire de former le jugement, il est encore plus indispensable de cultiver le cœur. L'homme de bien sera toujours bon. L'homme d'esprit n'en sera que plus méchant, s'il est vicieux ».
[1563] *Ibid*., p. 98.
[1564] *Ibid*. : « Qu'il sache encore que ce premier Législateur lit dans le fond du cœur ; qu'il doit punir le vice, et récompenser la vertu ; autrement vous ne lui fourniriez plus de motifs suffisants pour éviter le mal, et faire le bien ; et la morale n'ayant plus de base solide, elle s'écrouleroit avec les prétendues vertus d'une probité apparente, quand l'homme seroit devenu assez raisonnable pour se demander à lui-même, à quel titre le sentiment intime de la conscience, que nous appelons la loi de nature, auroit-il reçu le droit de lui commander, et d'assujettir les penchans de son propre cœur à l'austérité de ses maximes ? ».
[1565] *Ibid*., p. 101 : « Vous devez donc l'aimer de tout votre cœur, puisque vous avez tout reçu de lui : vous devez aimer aussi les autres hommes, puisqu'il les aime : vous devez l'honorer lui-même par l'observance de ses divins commandemens, par la pratique des vertus qu'il chérit, par la suite des vices qu'il déteste. Il doit punir le vice, et récompenser la vertu dans une autre vie, puisqu'étant infiniment juste, il n'exerce pas sa justice dans celle-ci. Ce langage est celui de la simple nature, et point d'enfant en âge de raison qui ne soit capable de l'entendre ».
[1566] On peut raisonnablement parler de législation *contra legem* dans le cadre d'une approche jusnaturaliste comme le fait Jean Pey.

est plus subtil et moins direct que dans la seconde édition de *L'autorité des deux puissances*, mais son fond n'en reste pas moins percutant. Au respect du droit naturel, Jean Pey ajoute une responsabilité morale qui rend alors encore plus insupportable la réglementation qui est contenue dans l'édit de 1787.

173. Du maintien de la famille et du divorce. Le mariage est pour l'abbé Pey une « alliance pour la propagation du genre humain, pour l'utilité des enfans, pour l'ordre et le repos des familles, pour le bien général de la société[1567] », et le gouvernement civil se doit d'assurer sa conservation, non seulement pendant qu'il a cours, mais également d'en préserver juridiquement la fin. Par son aspect institutionnel et sacré, le mariage ne peut être rompu – sauf par l'Église dans les cas de nullité reconnus par le droit canon[1568] – et l'auteur met en garde contre toute tentation de céder à « la liberté du divorce[1569] ». Le fait d'aborder la thématique du divorce peut apparaître étrange, voire illégitime, en ce sens qu'il n'en est jamais fait mention dans la législation de 1787. Pourtant, si l'abbé Pey soulève cette interrogation, c'est pour deux raisons. La première est que le divorce est reconnu dans le protestantisme. Or, si l'édit de 1787 souhaite pleinement régulariser la situation des protestants, il est possible qu'ils revendiquent la reconnaissance juridique de leurs divorces. La seconde raison est que l'édit de Versailles institue une procédure qui se laïcise. Or, si le mariage tend à devenir un contrat civil, rien n'empêche le gouvernement de décider de la légitimer du divorce analysé en rupture contractuelle. L'auteur cherche à priver de fondement une telle entreprise et il condamne cette solution : « Voulant alors satisfaire l'inconstance de ses goûts, et l'inquiétude de ses désirs par la pluralité des femmes et la liberté du divorce, il n'avoit fait que s'écarter encore plus de l'intention du Créateur, en portant un nouveau germe de discorde dans le sein des familles[1570] ». La mention de « la pluralité des femmes » peut apparaître surprenante, comme si l'abbé Pey cherchait à sous-entendre que la polygamie était quelque chose de concomitant au divorce. Pourtant, il n'en est rien, et cette proposition est liée à la problématique du divorce, non comme un corollaire, mais comme une conséquence. Au-delà de l'aspect immoral du divorce dans la pensée chrétienne, l'abbé Pey considère cette désunion comme une rupture, non pas contractuelle, mais sociale. Le divorce brise l'union des familles qui est souhaitée par Dieu et

[1567] Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée*, *op. cit*., p. 238.
[1568] Il s'agit majoritairement de cas touchant à des vices du consentement ou à une irrégularité dans le formalisme exigé en droit canon. Sur le mariage et l'importance du consentement dans ce sacrement, *Le catéchisme de l'Église catholique*, édition définitive avec guide de lecture, Paris, Centurion, 1998, p. 347 à 348.
[1569] Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée*, *op. cit*., p. 240.
[1570] *Ibid*.

entraîne nécessairement des désordres[1571]. L'écho des agitations ainsi engendré ne peut alors que résonner dans la sphère publique, soit par le recours aux tribunaux, soit par l'usage de la vengeance privée qui causera de grands torts à l'ordre public. Le recours au divorce n'est donc ni souhaitable pour les époux, ni pour le gouvernement civil qui ont tout intérêt à conserver une l'institution du mariage comme le souhaite l'Église. La solution que Jean Pey propose à la rupture matrimoniale est de se rappeler que le mariage est un sacrement, qu'il est un engagement devant Dieu. Il appelle à calquer le modèle du mariage sur celui de l'Église afin de permettre aux époux de se retrouver dans « les douceurs d'une société paisible[1572] ».

[1571] Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée*, *op. cit*., p. 240. : « Une nouvelle femme devenoit la rivale de la première : l'une et l'autre faisoient passer à leurs enfans les sentimens de leur rivalité. Une femme répudiée inspiroit aux siens son dépit et son animosité. Celle qui l'avoit supplantée, se vengeoit de leur haine, par de mauvais offices. Le cœur de l'époux se partageoit, se refroidissoit, s'aigrissoit. Les enfans, naturellement engagés dans les querelles de leurs mères, ne se regardoient plus que comme des rivaux domestiques, et la maison paternelle devenoit un foyer perpétuel de trouble et de dissension ».

[1572] *Ibid*., p. 242 à 244 : « Les deux Époux célestes se réunissent dans le même esprit, pour les conserver : ils concourent tous deux à la propagation, au salut et à la félicité de leurs enfans ; l'Église, par sa vigilance, sa sollicitude, et la sage distribution des biens spirituels, dont elle est la dépositaire ; Jésus-Christ, en l'éclairant de ses lumières, en l'assistant de sa grâce, en la protégeant par une providence spéciale, en donnant à tous la vie de la grâce. C'est toujours même esprit, même loi, mêmes vues, même héritage, même demeure. La concorde et la paix, le bonheur et l'abondance règnent, avec la confiance et la charité, dans cette famille sainte, par la subordination des enfans à la mère, et de la mère à l'époux. Leur union est inaltérable, parce que leur esprit ne change point : et tous ceux qui sèment la discorde parmi les enfans, sont mis hors de la maison du père de famille. En se conformant à ce divin modèle, le mari et la femme réuniront leurs vues, leurs soins, leurs conseils, pour l'éducation de leurs enfans et l'administration de leurs biens, chacun selon la mesure du pouvoir qu'ils ont reçu ; et ils trouveront dans l'accomplissement de leurs devoirs, dans le respect, l'estime et les déférences d'un amour réciproque et bien ordonné, dans les douceurs d'une société paisible, dans l'honnêteté et la subordination d'une famille religieuse, des encouragemens à la vertu, des secours et des consolations pour supporter, pour sanctifier les peines de la vie, et tous les avantages que le Créateur s'est proposés dans l'institution de leur alliance ».

CONCLUSION DU CHAPITRE 2

174. Tolérance, droit et foi. Jean Pey expose que l'utilisation du mot tolérance dans un sens libéral n'est pas juste illégitime, elle est infondée voire aberrante en droit. Le système juridique d'Ancien Régime pense la tolérance comme l'exception. Il suffit de lire les préfaces des édits de tolérance pour s'en assurer. La tolérance juridique n'ouvre aucun droit, elle crée un système d'exception, elle offre des dérogations. Considérer que la tolérance ouvre des droits revient à inverser le mode de raisonnement et voir, dans les édits de tolérance, une reconnaissance de droits acquis. En plus d'être contraire à l'esprit même des textes, cette affirmation pose un problème juridique quasi-constitutionnel. En effet, il revient à nier la catholicité nécessaire – car considérée comme une loi fondamentale du Royaume – de la Couronne. Il est donc impossible d'affirmer une tolérance-liberté en droit sans s'opposer aux fondements même de la monarchie française.

Pourtant, la théorisation de la « tolérance-acception » est en réponse à une problématique qui secoue le XVIII^{e} siècle en France. Avec la révocation de l'édit de Nantes, que faire de la situation civile des protestants, en particulier de ce que nous qualifions aujourd'hui d'état civil ? Si la nouvelle vision de la tolérance offre, pour une partie des penseurs et des juristes français, une solution intéressante au problème, elle est rejetée par Jean Pey. Sa réponse à la situation des protestants est que le problème n'est pas la législation mais le protestantisme. L'état civil n'est pas à proprement parler dépendant de la puissance temporelle. L'état civil est pour lui une thématique essentiellement liée au mariage et donc aux sacrements. C'est la réalisation du sacrement qui ouvre des droits civils, non l'inverse. L'état civil séculier n'est donc qu'un accessoire de la réalisation du sacrement. À cela, l'abbé Pey ajoute que, pour lui, la reconnaissance d'une tolérance religieuse envers les protestants ne résoudrait en rien le problème du protestantisme. Attribuer aux protestants un état civil laïcisé reviendrait à encourager le schisme et l'hérésie et à les précipiter vers leur perte spirituelle alors même qu'il faut essayer de les sauver. Aussi la solution est de rejeter la tolérance-acceptation et de respecter la volonté de Dieu et l'autorité des deux puissances.

CONCLUSION DU TITRE II

175. Tolérance et droit au XVIII^e siècle. La tolérance secoue le paysage des idées du XVIII^e siècle, comme en témoignent les hésitations sémantiques ainsi que la multiplication des mots qui gravitent autour de la notion. Cette incertitude est révélatrice d'une mutation de la pensée. Elle traduit l'hésitation de la part de l'appareil législatif dans son ensemble, qu'il s'agisse à proprement parler du législateur ou de la jurisprudence ou de la doctrine, qui cherchent à correctement adapter la norme tout en s'écartant du débat philosophique. Les cours de justice et le gouvernement ne s'aventurent pas sur les terrains théologico-philosophiques, ils préfèrent employer des arguments strictement juridiques, dont l'ordre public sera un des thèmes principaux. L'édit de 1787 est classique en ce qu'il n'aborde pas directement la thématique de la religion, qui est pourtant centrale dans les débats de la seconde moitié du siècle. Le texte se contente de rappeler à plusieurs reprises l'hégémonie de la religion catholique et il n'aborde le sujet de la pratique religieuse des non catholiques qu'*a contrario*. Ce n'est pas pour autant que la philosophie et les discussions qu'elle a amenées autour de la tolérance n'ont pas eu d'incidence sur le texte. L'édit dont les auteurs se sont clairement inspirés d'écrits, dont ceux de Malesherbes, gorgés en substances des controverses idéologiques qui entourent la tolérance[1573] n'est pas en dehors des considérations autres que celles strictement juridiques.

176. Tolérance et protestantisme. L'édit s'adresse aux non catholiques mais n'en reste pas moins un texte à la direction des protestants. Si le texte souhaite poser les fondements de la mise en place de systèmes applicables à tous les non catholiques, il cherche avant tout, comme mentionné sans équivoque dans le préambule du texte, à résoudre les problématiques liées au protestantisme qui jalonnent le XVIII^e siècle. Or, l'urgence liée à la situation trouve deux origines : les affaires portées devant les cours de justice qui traduisent la nécessité d'apporter une réponse aux problèmes juridiques de l'état civil des protestants et la vision du protestantisme tel que retranscrit par les penseurs du XVIII^e siècle. Les recours en justice trouvent une résolution devant le magistrat dont l'imperfection, car dépendant des parlements et des moments qui amènent ainsi une forme d'insécurité juridique pour le justiciable protestant, appelle une action du gouvernement. L'image des protestants, telle que véhiculée dans les écrits

[1573] Voir, par exemple, Patrick CABANEL, *Histoire des protestants en France (XVI^e-XXI^e siècle)*, *op. cit.*, p. 902 et s.

du siècle, est plus sensible et surtout bien moins objective. Elle est souvent le reflet d'une vision binaire qui présente d'un côté les hérauts de la tolérance qui font du protestant une figure de martyr face à l'intolérance zélée du gouvernement civil appuyé par l'Église catholique, et de l'autre les apologistes catholiques et les absolutistes convaincus qui voient dans le protestantisme une religion hérétique qui trouble l'ordre public et dans les protestants une population très marginale dont les Lumières et les apologistes huguenots grossissent les malheurs pour en faire le symbole d'un gouvernement intolérant et justifier leurs intentions de réformes. Cette vue duale de la situation est assez caricaturale. La réalité est plus nuancée, avec un protestantisme toujours vivant et qui aspire à une plus grande reconnaissance étatique sans pour autant que sa situation, même si elle est précaire, ne soit une forme de terreur antiprotestante comme le décrit parfois le XIX^e^ siècle[1574].

177. Apologétique et tolérance. Dans ce contexte, Jean Pey assume le rôle d'apologiste de la foi et prend la défense de la vision classique de la tolérance pour justifier le maintien de la politique royale de 1685. La préservation de l'ordre public et de l'harmonie sociale par l'*unitas christianorum* dans le Royaume sont de rigueur. Embrasser la tolérance nouvelle, celle qui est défendue par les Lumières, revient à se convertir à un paradigme antithétique à l'absolutisme français. La position de l'abbé Pey est cohérente avec son système et il est logique que, lorsque le chanoine aborde la question de la tolérance, ce soit par le prisme du protestantisme. Les protestants deviennent, dans la tourmente idéologique du XVIII^e^ siècle, une occasion de débats que l'on condamne ou encense selon l'image de la tolérance et de la société que l'on cherche à défendre. Fidèle aux deux puissances, Jean Pey considère qu'il n'est pas possible de tolérer une religion hérétique qui serait à même de faire basculer les âmes des fidèles dans l'hérésie, de troubler leur salut et de nuire au maintien de l'ordre public. Une double justification qui met en lumière l'aspect néfaste de la religion réformée pour les deux gouvernements et qui la rend incompatible avec ces dernières. Cette démarche explique que Jean Pey se revendique « intolérant » et présente l'Église catholique comme telle, non par esprit de provocation ou de

[1574] C'est le cas de Victor Hugo qui propose une description terrible de la situation des protestants sous le règne de Louis XIV dans son ouvrage *Les Misérables*, où il prête aux magistrats une justice expéditive à l'encontre des protestants afin de remplir les navires de galériens. Victor HUGO, *Les Misérables, Troisième partie – Marius*, Bruxelles, chez A. Lacroix, 1862, tome V, p. 26 à 27 : « Sous Louix XIV, pour ne pas remonter plus haut, le roi voulait, avec raison, créer une flotte. L'idée était bonne. Mais voyons le moyen. Pas de flotte, si, à côté du navire à voiles, jouet du vent, et pour le remorquer au besoin, on n'a pas le navire qui va où il veut, soit par la rame, soit par la vapeur ; les galères étaient alors à la marine ce que sont aujourd'hui les steamers. Il fallait donc des galères ; mais la galère ne se meut que par le galérien ; il fallait donc des galériens. Colbert faisait faire par les intendants de province et par les parlements le plus de forçats qu'il pouvait. La magistrature y mettait beau coup de complaisance. Un homme gardait son chapeau sur sa tête devant une procession, attitude huguenote ; on l'envoyait aux galères ».

non-conformisme, mais bien parce qu'il considère que la tolérance telle qu'elle se présente et évolue au cours du XVIII[e] siècle ne permet pas un système qui soit réellement en accord avec le maintien des bases idéologiques des deux puissances, contrairement à son « intolérance ». Ce n'est donc en rien un terme péjoratif, il l'utilise *a contrario* de la tolérance dans sa seconde acception. L'auteur rappelle même, avec le souci d'éviter toute ambiguïté, que l'intolérance n'est pas incompatible avec la charité[1575]. Jean Pey ne peut, par la nature même de sa pensée, être en accord avec l'idée de tolérance, trop éloignée de celle de charité ou même de la foi. Pour bien entendre cela, il faut toujours garder à l'esprit que le mot « tolérance » a une véritable dualité de sens et que l'abbé Pey se dit intolérant ou opposé à la tolérance, c'est bien une opposition à l'idée d'une forme nouvelle de tolérance-liberté, c'est-à-dire une tolérance qui viendrait briser l'*unitas christianorum* au sein du royaume de France.

[1575] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.,* p. 27 : « Je vous exhorte donc les examiner, à étudier l'esprit de l'église dans la conduite qu'elle a toujours tenu à l'égard des Sectaires ; vous vous convaincrez que l'intolérance qu'elle a toujours pratiqué et que vous osez blâmer, n'a jamais été contraire à l'esprit de sagesse et de charité qui la caractérisent ».

CONCLUSION DE LA PARTIE I

179. Souveraineté contre tolérance. Il y a une liaison au XVIII^e^ siècle entre la souveraineté et la tolérance, au travers du prisme de la liberté. L'opposition est essentiellement moins entre la souveraineté et la tolérance qu'entre la souveraineté et la liberté. La tolérance est une notion floue, du moins qui opère une transition qui lui confère une opacité pratique, car elle lui permet de se mouvoir en notion polysémique et polémique. Elle devient une excuse, dans les ouvrages des Lumières, pour défendre par la figure du protestant l'idée plus générale de liberté. Elle incarne pour les apologistes protestants le moyen de réclamer une liberté *a minima* de conscience et *a maxima* une liberté de principe de pratiquer publiquement leur culte. Elle devient un moyen pour les apologistes catholiques de justifier la nécessité du maintien de l'ordre public et l'essence de la souveraineté, sans attaquer directement les philosophes ou les protestants, sans se poser immédiatement contre l'idée de liberté, qui permettrait aux Lumières de les qualifier d'ennemis de la liberté, en les attaquant indirectement derrière ce mot « tolérance ». La mutation et la cristallisation des positions autour des différentes acceptions de ce terme en sont les témoins directs. C'est pour cela que Jean Pey lie toujours l'idée de tolérance à la souveraineté et qu'il pose l'opposition stricte à cette dernière comme une des conséquences de sa théorie de la souveraineté dans *L'autorité des deux puissances*, dans un paragraphe intitulé *La tolérance de la révolte, ou des principes qui tendent à la destruction de l'autorité, est diamétralement contraire à l'ordre de l'un et de l'autre gouvernement, surtout à l'ordre du gouvernement ecclésiastique*[1576]. Titre trompeur qui pourrait laisser penser que l'abbé Pey ne traite ici que du laxisme eu égard de comportement séditieux, alors qu'il évoque effectivement, au sein de son paragraphe, le principe de « tolérance ». S'il fait apparaître le terme de « révolte » c'est pour deux raisons. La première est l'assimilation d'un caractère séditieux à l'idée de tolérance : si cette dernière doit s'appliquer aux protestants, alors elle justifie la présence d'une hérésie, qui est en soi une défiance envers l'Église catholique. La seconde est que si la tolérance doit permettre de justifier un tel laxisme, elle ne peut qu'entraîner des troubles à l'ordre public. Elle est donc indésirable. Le modèle absolutiste de l'abbé Pey est tel qu'il ne peut adhérer à une tolérance dégradée dans sa signification et qui conduirait à troubler l'ordre public :

[1576] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, Strasbourg, 1781, tome III, p. 323 : « Le véritable amour de la patrie suit une marche bien différente ».

« Toujours appuyé sur l'autorité légitime qui assure l'ordre public, il la respecte, et il la fait respecter, parce qu'il est dirigé par la justice. Les faux zélateurs ne se déclarent jamais les ennemis des puissances, que pour établir leur propre domination, et pour opprimer la liberté publique, sous prétexte d'affranchir leurs concitoyens d'une prétendue servitude[1577] ».

Conscient de l'importance du droit et attaché à l'édit de 1685, Jean Pey conclut son ouvrage avec un rappel aux magistrats. Les juges ne doivent pas soutenir par leurs jurisprudences les revendications des tenants de la tolérance et doivent s'en tenir à la législation royale[1578]. Il est d'ailleurs intéressant de souligner que, dans l'édition de 1788, l'abbé Pey ne modifie pas cette conclusion. Il cherche à éviter que l'édit de 1787 ne trouve dans les cours de justice un moyen de devenir la source de revendications. L'œuvre de Jean Pey est le témoignage que la tolérance est au XVIII^e^ siècle un moyen de faire passer des idées nouvelles, d'amener des revendications sous couvert d'un mot qui n'en a originellement pas le sens. La tolérance n'est pas une fin, elle n'est qu'un moyen pour aborder d'autres préoccupations, d'autres sujets comme la liberté.

180. Tolérance et maintien des deux puissances. La réaction de Jean Pey traduit l'idée d'une mise en danger imminente du système de la monarchie absolue en France. Il insiste autant sur la tolérance et ses dérives, sur la nécessité de maintenir l'ordre public, parce qu'il voit dans la tolérance – mais surtout dans ses conséquences – une nuisance. Elle l'est pour l'Église par la tolérance d'une hérésie, mais encore de l'État avec la rupture de l'unité de la foi ainsi que de l'alliance des deux puissances. La principale crainte de l'apologiste est l'utilisation de la tolérance dans la revendication de libertés excessives. L'abbé Pey utilise alors le terme de tolérance en le liant à la souveraineté, d'abord pour montrer en quoi l'idée de tolérance y est opposée, mais ensuite pour lui permettre de contre-attaquer ses hérauts.

[1577] *Ibid*., p. 437.

[1578] *Ibid*., p. 437 à 438 : « Que le magistrat réprime donc par la sévérité des loix, les adulateurs insidieux, qui voudroient corrompre la fidélité des peuples et tenter l'ambition des grands, pour les rendre complices de leur haine contre la Religion, ou contre le Prince, et qui s'efforceroient de l'intéresser lui-même à leur propre cause, en lui attribuant les pouvoirs de l'apostolat, ou les droits de la souveraineté. Suffisamment honoré par la confiance de son maître, et par le titre de protecteur de l'Église, on ne sauroit l'élever plus haut que pour hâter sa chute. Sa gloire est de respecter les Puissances, et d'en maintenir les droits, qui sont les droits de la Divinité-même ; de défendre le foible et l'innocent contre l'oppression ; d'opposer, par son intégrité et par son courage, une égide invincible à la faveur et à l'intrigue ; de mériter, par ses soins et sa vigilance, non ces marques extérieures de respect qu'inspire la crainte ; mais ces hommages de cœur dictés par la reconnoissance et la vénération ; et de s'élever, par la noblesse et la générosité des sentimens, au-dessus de toutes les considérations humaines. La justice a ses héros comme la foi. On pardonne au peuple de se laisser entraîner par la prévention, et par l'intérêt personnel ; mais ceux qui partagent les fonctions des Rois, doivent bien être au-dessus du reste des hommes ».

PARTIE II

TOLÉRANCE ET ORDRE PUBLIC : JEAN PEY FACE AUX ENNEMIS DES DEUX PUISSANCES

Si la notion de tolérance est centrale dans l'œuvre de Jean Pey, ce n'est pas en ce qu'elle se rapporte à un combat de définition avec les Lumières et les protestants. Son lien avec la souveraineté fait de la question de sa définition moins un débat philosophique et linguistique qu'une véritable lutte des idées politiques. La tolérance nouvelle est synonyme de liberté, ce qui la fait entrer en conflit avec les valeurs de l'Ancien Régime. Si la souveraineté est synonyme de soumission à l'autorité et d'alliance avec la religion catholique, comment pourrait-elle être compatible avec la tolérance nouvelle qui est empreinte de liberté ? Avec sa définition d'une tolérance chrétienne vertueuse et synonyme de charité, l'abbé Pey exclut le système nouveau de tolérance. Pour lui, cette novation incarne un danger pour les deux puissances. Il présente la tolérance comme un outil entre les mains des ennemis de toute forme d'autorité. Se dissimule derrière le mot tolérance l'incrédulité qui cherche à promouvoir la liberté et l'indifférence en matière de religion. Se cache derrière la tolérance l'« esprit d'indépendance » et donc la rupture avec les fondements idéologiques de la monarchie absolue. Toutefois, ce n'est pas le seul problème. Le danger de la tolérance réside à la fois dans le risque d'effondrement du Trône et de l'Autel, mais aussi dans le potentiel de perdre les sujets et fidèles dans l'erreur. Ce péril est d'autant plus présent qu'il est parfois porté par des courants qui, par leur apparente proximité avec les dogmes catholiques, peuvent tromper le lecteur mal avisé. L'avènement d'une pensée libérale sur la religion briserait l'alliance des deux puissances pourtant nécessaire à leur entraide et à leur survie. Afin d'éviter la propagation de ce paradigme nouveau, l'abbé Pey met en garde et cherche à démontrer en quoi les penseurs de la tolérance nouvelle se meuvent en réalité en ennemi de la « tolérance chrétienne » et troublent l'ordre public (Titre I). Toutefois, Jean Pey fait face à un évènement majeur : la fin de l'Ancien Régime et la Révolution française. Ce bouleversement éradique la société d'ordres et tout le système de la monarchie absolue. Le discours sur la tolérance, dans un régime où la liberté a triomphé, prend alors un intérêt nouveau. Il permet au chanoine de réaffirmer les principes d'Ancien Régime et de montrer en quoi le combat contre la tolérance prend désormais tout son sens. Ce qui n'était qu'une mise en garde,

le risque d'une société où l'« impiété » triomphe, est désormais une réalité politique et juridique. Face à ce paradigme nouveau, l'abbé Pey fait évoluer son apologie et à envisager de nouvelles stratégies. À la fin de sa vie, ses écrits et ses actions s'adaptent aux adversaires nouveaux auxquels il doit faire face (Titre II).

TITRE I

LES ENNEMIS DE LA TOLÉRANCE CHRÉTIENNE : LA CONCEPTION APOLOGÉTIQUE AU SERVICE DE L'ORDRE PUBLIC

La tolérance dans son acception nouvelle est incompatible avec le système d'Ancien Régime de l'alliance entre le prince et la religion. Jean Pey considère qu'il s'agit d'un moyen, pour les tenants de la tolérance-acceptation, de renverser les deux puissances et saper leurs fondements idéologiques. La tolérance est un outil pour les « novateurs » qui leur permet de mettre l'accent sur une liberté qui affaiblit l'autorité des souverains. Pour l'abbé Pey, il ne s'agit pas d'une menace floue, d'un vent de liberté qui souffle de manière hasardeuse sur le pays. Le danger est bien réel et les adversaires sont identifiables. Les premiers sont les philosophes qui, avec leur esprit guidé par « une liberté qui dégénère en licence[1579] », forment un corps qui remet en cause le système monarchique français. Le jésuite considère en effet la liberté des philosophes comme chimérique. La tolérance qu'ils « prêchent[1580] » dégénère ainsi en « licence[1581] ». Elle n'apporte que le conflit et, au lieu de libérer l'homme, le rend esclave de ses passions. En ce sens, le « danger » représenté par les philosophes l'est à un double niveau : pour les sujets dans leur individualité et pour les deux puissances dans leur globalité. Cet éloignement avec la liberté et la raison de la religion chrétienne alerte l'abbé Pey. Le chanoine utilise le terme « philosophisme » afin de désigner les philosophes qu'il combat[1582]. Ce terme fait partie des « nouveaux vocables » dont se dotent les adversaires des Lumières[1583]. Il s'inscrit ainsi dans la ligne apologétique de discréditation de la figure du philosophe[1584] (Chapitre 1).

[1579] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste ou Entretiens sur la religion, entre le comte de *** et le chevalier de ****, Paris, chez Humblot et Volland, 1779, p. 435.
[1580] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, Paris, chez Humblot, 1771, tome I, p. 307.
[1581] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, ou Lettres d'un patriote au soi-disant curé sur Son Dialogue au sujet des Protestants*, Fribourg, chez les libraires associés, 1784, p. iv.
[1582] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit*., p. ix.
[1583] Blandine HERVOUËT, *Jacob-Nicolas Moreau, le dernier des légistes. Une défense de la constitution monarchique au siècle des Lumières*, Paris, L.G.D.J. Lextenso éditions, coll. Bibliothèque de droit public, 2009, p. 302.
[1584] Didier MASSEAU, *Les ennemis des philosophes : l'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris, Albin Michel, 2000, p. 44 : « Le terme " philosophie " est sur le point de devenir un signe de ralliement, de passer pour l'étendard d'un " parti ", voire d'une " secte ", que le mot " philosophisme " s'efforce de discréditer en dénonçant les outrances et les manies d'une nouvelle mode intellectuelle ».

Les seconds ennemis identifiés par le jésuite sont les religions non catholiques et celles déviantes du catholicisme romain. En fonction de leur proximité avec les mœurs et les dogmes catholiques, ces religions ou courants représentent un danger plus ou moins important pour les sujets et les souverains. Toutefois, presque toutes se rejoignent sous un étendard commun : le combat contre la vérité par la tolérance. Par leur recherche d'une liberté d'expression de leur foi hérétique, ils troublent l'ordre public et mettent en danger l'alliance des deux puissances (Chapitre 2).

CHAPITRE 1 : LUMIÈRES ET ORDRE PUBLIC : LE « PHILOSOPHISME » FACE AUX DEUX PUISSANCES

Les premiers adversaires contre lesquels Jean Pey se tourne sont les philosophes des Lumières. C'est à eux que le chanoine consacre son premier ouvrage en 1771 : *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*. Adversaires classiques des apologistes, les penseurs des Lumières incarnent pour eux des ennemis de l'ordre public et du maintien des deux puissances. Le Trône et l'Autel sont par nature liés, aussi attaquer l'un des deux sur ses fondements institutionnels suffit à ébranler l'autre. Toutefois, il est possible de distinguer en quoi les philosophes sont, pour l'abbé Pey, un danger immédiat à la fois pour l'une et l'autre des deux gouvernements. Le chanoine s'inscrit dans la démarche des apologistes de la seconde partie du XVIII^e^ siècle : « terrasser l'athée » et « raffermir le chrétien dans sa foi[1585] ». La pensée libérale des philosophes du XVIII^e^ siècle est par nature contraire à la société d'ordres française. Cette exaltation de la liberté passe par la tolérance qui est, pour le chanoine, un moyen insidieux de saper les fondements des deux puissances. Par l'excitation du peuple avec les idées d'indépendance et de liberté, les philosophes cherchent à briser la puissance temporelle (Section 1). Leurs idées empreintes de liberté et de relativisme poussent les nouveaux philosophes à abandonner la religion catholique pour y préférer le déisme. Par sa dénonciation, Jean Pey s'inscrit dans la ligne classique du combat apologétique qui s'oriente vers une défense contre le déisme[1586]. La critique qu'il fait de cette croyance sert encore à en signaler toutes les dérives. Il entend protéger à la fois les sujets, les puissances souveraines, mais aussi les philosophes eux-mêmes. Le jésuite énonce cette ambition dès la préface de *La vérité de la religion*, où il présente l'anecdote d'un « ami particulier qui, par une fausse Philosophie, étoit parvenu à ne rien croire, à force de vouloir trop raisonner[1587] ». L'ouverture de cet ouvrage est ainsi à la fois annonciatrice des enjeux que se fixe l'abbé Pey, mais aussi d'une certaine forme d'optimisme matérialisé par l'espoir de ramener à la vérité ceux qui sont dans l'erreur. Déisme qui, pour le chanoine, doit invariablement muter soit en un retour vers la religion soit s'enfoncer dans l'irréligion et conduire à l'athéisme (Section 2).

[1585] Didier MASSEAU, *Les ennemis des philosophes*, *op. cit*., p. 210.
[1586] *Ibid*., p. 244 : « Autrefois alliés aux déistes, contre les matérialistes et les athées, les apologistes des années 1760 dirigent maintenant leurs coups vers ces nouveaux adversaires, estimant peut-être que le déisme touche désormais les élites de manière inquiétante ».
[1587] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit*., tome I, p. vij.

Section 1 : La doctrine des philosophes face à la souveraineté apologétique

Le XVIII[e] siècle est marqué par le triomphe des Lumières. Ces penseurs s'appuient sur la raison pour développer leurs idées parmi lesquels la liberté joue un rôle essentiel. La tolérance n'est alors qu'une face de l'édifice idéologique des Lumières, un moyen déguisé de mettre en avant leur idéal libéral. Face à cette doctrine de liberté qui met à mal les deux puissances (Paragraphe 1), Jean Pey réagit et souhaite, dans ses ouvrages, démontrer que la philosophie, sous couvert de prôner une « fausse liberté[1588] », cherche à briser l'autorité du Trône et de l'Autel (Paragraphe 2).

Paragraphe 1 : Les Lumières et leurs « fausses philosophies[1589] » face à l'autorité

La pensée des philosophes met l'accent sur la liberté, reconnue comme valeur essentielle. Jean Pey reproche aux Lumières de promouvoir une doctrine libérale afin de gagner la sympathie populaire (I). Or, loin de promouvoir une meilleure condition humaine, ces idées viendraient affaiblir l'autorité des deux puissances et desserviraient le peuple tout entier (II).

I – La liberté et le peuple

La promotion de la liberté comme alternative au modèle absolutiste trouve sa source, selon Jean Pey, dans le rapport des Lumières aux passions (A). Égocentrés sur leur individualité et la glorification du soi, les philosophes en viennent à rechercher l'immédiateté de la jouissance d'une forme de bonheur terrestre dénué de toute limite (B).

A/ L'« apologie des passions[1590] »

181. Philosophie et passions. Pour l'abbé Pey, la philosophie des Lumières est une « fausse philosophie[1591] », en raison de son origine même. Selon lui, ce qui est le moteur intellectuel du libéralisme des philosophes est leur soumission aux passions. L'homme vertueux écoute sa conscience et rejette ses penchants, l'homme vicieux s'y abandonne totalement ; et Jean Pey

---

[1588] Jean PEY, *La Loi de Nature, développée et perfectionnée par la Loi Évangélique*, Montauban, chez Charles Crosilhes, 1789, p. 127.
[1589] Pour reprendre ici l'expression de l'abbé Pey in Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit*., tome I, p. vij.
[1590] *Ibid*., p. 311.
[1591] Il s'agit d'une expression employée par beaucoup d'apologistes pour qualifier les penseurs des Lumières, souvent d'ailleurs associé à un terme maladif, comme « pestilentiel » ; voir Didier MASSEAU, *Les ennemis des philosophes : l'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris, Albin Michel, 2000, p. 133 ; Élisabeth PINTO-MATHIEU, « Conclusions », in Didier BOISSON, Élisabeth PINTO-MATHIEU (dir.), *L'apologétique chrétienne. Expressions de la pensée religieuse, de l'Antiquité à nos jours*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012, p. 456.

conclut : « On va à Dieu par le renoncement aux passions ; on va aux plaisirs par les passions mêmes[1592] ». Animés par leurs passions, les penseurs trouvent en elles l'origine de leur doctrine : par les sens, ils pensent toucher la raison[1593]. Cette réflexion les conduit, dans un premier temps, à une forme de relativisme :

> « Qu'est-ce donc que vertu et vice ? Une simple dénomination répondent plusieurs : une idée prise de l'opinion des hommes, relativement à leurs intérêts : notre volonté étant toujours nécessairement déterminée par l'impulsion de plusieurs causes indépendantes de nous, il seroit absurde que nous puissions mériter ni punition ni récompense. Quels sont donc les principes de la morale ? Selon l'opinion, chez eux la plus générale, ce sont nos penchants pour les plaisirs : ceux même qui prétendent suivre les maximes de Jésus-Christ ne les admettent ni dans leur totalité, ni dans leurs conséquences, parce qu'il faudroit se dépouiller des vues humaines. Y-a-t-il du-moins quelque chose de certain parmi eux en matière de Religion ? Tous n'en conviennent pas encore[1594] ».

Cette soumission volontaire aux passions entraîne une forme d'aveuglement des sens. L'abbé Pey estime qu'en se laissant « éblouir par l'éclat des talens et séduire par l'attrait des plaisirs[1595] », les philosophes se pensent comme les détenteurs d'une forme de vérité. Conscient que les Lumières ne forment pas un bloc uniforme[1596], Jean Pey estime qu'il est tout de même possible de leur trouver un point commun, une logique de rassemblement qui est incarné dans les passions : « Le seul principe sur lequel ils se réunissent, est celui qui prend la loi au-dessus de leurs penchants pour la règle de leur conduite : la difficulté est d'allier l'amour des plaisirs avec celui de la vertu[1597] ». Les passions ne sont plus de simples dispositions du corps humain, elles en deviennent « la loi suprême[1598] ».

182. Passions et liberté. La conséquence de cette importance donnée aux passions est l'autonomie, dans son sens littéral. Le philosophe pense l'homme comme déterminant ses propres normes en fonction de ses passions et de ses envies. Il se détermine par lui-même. Par

---

[1592] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit.*, tome I, p. 5.
[1593] *Ibid*., p. 10 : « L'amour des plaisirs ou de la gloire prend parmi les sages le titre de vertu ». Voir aussi Dale K. VAN KLEY, *Les origines religieuses de la Révolution française : 1560-1791*, Paris, Seuil, 2002, p. 353.
[1594] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit.*, tome I, p. 13.
[1595] *Ibid*., p. 25.
[1596] *Ibid*., p. 27 : « Sur quel principe établiront-ils la règle des mœurs ? Nous avons vu là-dessus les absurdités et les contradictions de la plupart de vos Philosophes. Ils ne s'accordent, ni entr'eux, ni avec eux-mêmes : leur morale se trouve éparpillée, comme en lambeaux, dans leurs écrits, qui sont un mélange artificieux de quelques maximes du Christianisme, avec celles des Épicuriens ». Sur l'idée des Lumières qui ne forment pas un bloc unifié, voir Didier MASSEAU, *Les ennemis des philosophes*, *op. cit*., p. 13.
[1597] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit.*, tome I, p. 27.
[1598] *Ibid*., p. 28.

les suites de cette logique, s'il est capable de s'autodéterminer, il devient autonome et a la capacité de s'affranchir des lois qui lui sont extérieures :

> « La loi primordiale nous laisse donc toute liberté à l'égard des sociétés étrangères ; elle nous permet même de nous affranchir des lois conventionnelles de la société où nous vivons, et qui cessent de nous obliger, dès qu'elles nous deviennent trop onéreuses, parce que dès qu'elles deviennent contraires à la première loi, qui est immuable, et qui entraîne nécessairement la volonté vers son objet[1599] ».

La liberté qui résulte de la doctrine des Lumières est présentée par Jean Pey comme sans autre borne que l'homme lui-même. Il peut donc briser toute convention sociale et s'affranchir des normes de la société en fonction de son bon vouloir. Pour l'abbé, ce raisonnement philosophique est infondé, car centré autour d'une « fausse liberté[1600] ». Pour le chanoine, c'est une erreur de croire que l'homme est totalement libre. L'exemple que choisit Jean Pey pour illustrer cette idée est celui d'une société anarchiste :

> « Point de condition plus libre, en apparence, que celle des nations qui vivent dans l'anarchie, puisqu'elles jouissent d'une absolue indépendance ; et cependant point d'état où l'on soit plus asservi ; car, comme dans l'anarchie il n'y a point de puissance qui soit au-dessus des particuliers, il n'y en a point aussi qui répriment leurs vexations. Si on a la liberté de tout faire, on est aussi exposé à tout[1601] ».

Une utopie anarchiste est impensable dans le paradigme peyien en ce qu'elle serait bien trop éloignée des besoins d'ordre intrinsèques à toute société. Elle l'est encore puisqu'un tel système viendrait asservir les hommes les uns aux autres. La liberté absolue amènerait à une sorte d'état de nature hobbesien, où l'opportunisme et l'individualisme remplaceraient la société. Cette situation pousserait les hommes à devenir esclaves de leurs penchants et les entraînerait dans une course à la domination[1602]. En ce sens, liberté que mettent en avant les philosophes est « fausse » puisqu'elle enchaîne et ne libère pas. La même réflexion est opposable à la conscience, et donc de manière relative à la puissance spirituelle. L'homme qui prétend se libérer de Dieu et de ses normes se retrouve esclave, non plus des autres, mais de lui-même[1603].

[1599] *Ibid*., p. 29.

[1600] L'expression apparaît plusieurs fois dans les ouvrages de l'abbé Pey. Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, Strasbourg, 1781, tome I, p. 133. *Ibid*., p. 153. Jean PEY, *La Loi de Nature, développée et perfectionnée par la Loi Évangélique*, Montauban, chez Charles Crosilhes, 1789, p. 127.

[1601] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome I, p. 153.

[1602] *Ibid.* : « On est nécessairement dépendant de la force, par là même qu'on est indépendant de l'autorité ; et on devient aussi successivement esclave et despote ».

[1603] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu, dans ses attributs et dans les mystères de sa religion*, Louvain, Imprimerie de l'Université, 1793, p. 25 : « Au lieu d'obéir à un père, il deviendra l'esclave de mille tyrans qui le tourmenteront sans cesse, l'esclave de la volupté, l'esclave de la fortune, l'esclave de l'orgueil et de la vanité, l'esclave de l'opinion des hommes, l'esclave de tous ceux qui pourront servir son ambition, l'esclave de toutes les passions qui s'entrechoquant dans son cœur, le déchireront par des désirs opposés ».

La liberté de l'homme ne peut être que relative, car il est toujours dépendant de quelque chose. Aussi, la solution que propose Jean Pey pour que l'homme puisse se développer et bénéficier de sa pleine liberté est la soumission à l'autorité : « La véritable liberté ne consiste donc pas dans la faculté de faire ce qu'on veut ; mais dans une subordination légitime, qui, sans asservir le citoyen à des volontés arbitraires, lui ôte le pouvoir de nuire, et l'oblige de concourir au bien public[1604] ». Il n'y a de liberté qu'en suivant l'Évangile, car la liberté que Dieu a donné aux hommes « doit reconnaître son autorité suprême[1605] ». La même logique est applicable aux plus puissants des hommes : les souverains. Le souverain revêt une autorité sur les autres hommes et se hisse au-dessus d'eux dans la hiérarchie sociale ; il n'en reste pas moins un homme comme les autres. Ce qui le distingue de ses sujets, c'est qu'il a la possibilité d'imposer sa volonté au reste des hommes qui vivent dans sa société. Placé au sommet de la puissance, il peut être tenté de se croire plus libre que le reste des hommes et penser sa liberté sans borne. Le souverain doit donc être soumis aux lois afin de garantir les citoyens de tout abus de sa part et de leur permettre de conserver leur liberté[1606].

183. Passions, liberté et monde sauvage. Le système philosophiste et la vision qu'il développe de la liberté ne peuvent alors qu'être nuisibles à l'homme. L'« appas d'une fausse liberté[1607] » ne peut conduire les hommes au mieux qu'à une dégradation de leur condition, voire à leur autodestruction. Jean Pey, afin d'exprimer cette idée, explique qu'il y a, chez les philosophes, un lien avec le monde sauvage. Il compare volontiers les hommes esclaves de leurs passions à des animaux : « ils vivent sur la terre, à peu-près, comme des reptiles, esclaves de l'opinion des hommes, saisissant les premiers objets, ne voyant que par les sens, et n'espérant rien après la vie[1608] ». Comme des animaux, ils n'agissent qu'en fonction de leurs passions et s'attachent de manière volontaire aux nécessités charnelles que dicte leur corps. Jean Pey y voit une complaisance telle que les philosophes assumeraient cette analogie avec le monde sauvage. Ils idéalisent les animaux ou les « sauvages » et, par une forme de mimétisme, ils adoptent un

[1604] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 153.
[1605] Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, « L'épiscopat français et le centenaire de la Révolution », in *Les catholiques français et l'héritage de 1789. Actes du Colloque de l'Institut catholique de Paris 9-10-11 mars 1989*, Paris, Beauchesne, 1989, p. 39.
[1606] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 141 à 142 : « Le souverain seroit trop indépendant, et l'administration trop incertaine, si elle n'étoit régit par des lois positives, qui lui servissent comme de flambeau, pour éclairer son gouvernement. S'il est donc nécessaire pour le bien public, de restreindre l'arbitraire par rapport aux citoyens, en fixant plus en détail ce qui regarde la justice et le droit de propriété ; il est nécessaire, à plus forte raison, de le restreindre par rapport au souverain, dont la volonté influe sur le salut et le repos de tous, et qui n'a d'autres barrières que la loi elle-même, contre l'abus du pouvoir. Plus sa puissance est absolue, plus il importe qu'elle soit étayée par des règles positives ».
[1607] *Ibid*., p. 133.
[1608] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit.*, tome I, p. 35.

comportement proche du leur[1609]. Il est possible que cette rhétorique soit une attaque plus ou moins voilée envers Rousseau, son idéalisation du « bon sauvage[1610] » et l'importance que le philosophe accorde aux animaux[1611]. Pour autant, il semble plutôt qu'il s'agisse d'une critique plus générale de ce que Paul Hazard considère comme une forme de « primitivisme[1612] ». Rousseau n'est pas le seul à idéaliser le monde et la figure de l'homme sauvage. Mythe qui s'ancre dans la France du début du XVIII^e siècle, le « bon Sauvage » ou « noble Sauvage » « aura une influence exceptionnelle sur les philosophes[1613] ». Rousseau s'inscrit dans un mouvement plus général qui tend à penser qu'il y a une « déviation dont l'humanité s'est rendue coupable[1614] » : à mesure qu'elle s'éloigne du modèle sauvage originel, elle se dégrade. Cette vision utopique d'un passé glorieux et idéal[1615] est caractéristique de ce mouvement « primitiviste[1616] ». C'est l'intégralité et la généralisation de ce mouvement que critique l'abbé Pey. L'image du sauvage qui vit à l'état de nature et n'est « régis par aucun gouvernement[1617] » est un moyen de promouvoir une forme idéalisée et fausse d'indépendance et de liberté

[1609] *Ibid*., p. 40 à 41 : « Écoutons les Apologistes des plaisirs, gémir de se voir gênés par les bienséances, ou contraints par la nécessité ; se plaindre de la raison et des remords ; vanter les mœurs des sauvages, en qui la réflexion absorbée, pour ainsi dire, par les besoins journaliers de la nature, laisse une pleine liberté à leurs penchans ; envier la destinée des animaux ; se proposer leur instinct pour loi, leur modération pour modèle ; et se dégrader ainsi par le désir d'être heureux comme eux ». Ce reproche se retrouve également in Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit*., p. 285 : « Mais quelle seroit son indignation, s'il entendoit ces mêmes Philosophes qui nous accusent de rendre l'homme insensible, de le *séparer de ses semblables*, prêcher l'indépendance, et briser les liens qui soumettent les sujets au prince, l'enfant à son père, l'épouse à son époux, tous les citoyens aux lois sociales, et vouloir nous faire regretter la condition des sauvages ? ».

[1610] Armand FARRACHI, *Rousseau ou l'état sauvage*, Paris, Presses universitaires de France, coll. Perspectives critiques, 1997. Bernard MOURALIS, *Montaigne et le mythe du bon Sauvage de l'Antiquité à Rousseau*, Bordas, 1989.

[1611] James MACLEAN, « Rousseau et les droits des animaux », in *Dalhousie French Studies*, vol. 64, Littérature et éthique, 2003, p. 93 à 99.

[1612] Paul HAZARD, *La pensée européenne au XVIII^e siècle. De Montesquieu à Lessing*, Paris, Arthème Fayard, 1963, p. 357 et s.

[1613] Claudine HUNTING, « Paradoxe sur " les Américains " dans l'*Encyclopédie* », in Jean BALCOU (dir.), *L'Amérique des Lumières. Partie littéraire, du colloque du bicentenaire de l'indépendance américaine (1776 – 1976)*, Genève-Paris, Librairie Droz, coll. Histoire des idées et critique littéraire, 1977, p. 94.

[1614] Paul HAZARD, *La pensée européenne au XVIII^e siècle*, *op. cit*., p. 359.

[1615] *Ibid*., p. 357 à 358 : « Alors [l'homme du XVIII^e siècle] rêvait qu'il remontait le cours du temps. Il vivait avec les Spartiates ; cessant de voir dans Homère le poète auquel il n'avait manqué qu'un peu de savoir-faire pour atteindre la perfection, il enviait les mœurs de la Grèce antique, les rois qui savaient le nombre de leurs vaches, de leurs chèvres et de leurs moutons, et préparaient eux-mêmes leur repas ; la reine Arété qui filait les étoffes dont son mari s'habillait, la princesse Nausicaa qui lavait à la rivière le linge de sa maison. Plus lointainement dans les âges révolus, il rencontrait le Bon Sauvage et il l'aimait ».

[1616] *Ibid*., p. 359 : « L'idée d'une déviation dont l'humanité s'est rendue coupable, et dont elle subit le châtiment, toujours plus grave à mesure qu'elle s'éloigne davantage de son vrai destin ; l'affirmation de la valeur du simple, du spontané, par opposition à l'élaboré et au réfléchi ; la volonté d'aller chercher un modèle idéal aux origines de la création, ou dans les espaces encore préservés de souillures ; l'espoir de trouver le bonheur en reculant ; des sentiments aussi, rébellion contre le présent, inadaptations, regrets, nostalgies ; presque une sensation, un grand besoin de fraîcheur ; des images qui déprécient le réel, qui transfèrent dans l'autrefois la beauté des rêves, sont les éléments qui entrent dans la force complexe qu'on appelle le primitivisme ».

[1617] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, Strasbourg, 1781, tome II, p. 474 : « Les sauvages, qui vivent dispersés dans les forêts, ne connoissent point de contrats civils, n'étant régis par aucun gouvernement ».

débridée. Tout comme le sauvage, l'homme devrait aspirer à une pleine liberté et se couper de toute forme de subordination. Or, cette absence de dépendance ne peut avoir qu'un dénouement : l'effondrement de la société qui ne peut se maintenir qu'au travers de ces liens[1618].

B/ Le bonheur terrestre

184. Recherche du bonheur. Cette recherche de liberté chère aux philosophes trouve sa source dans l'idée du bonheur[1619]. Pourquoi vouloir amener ou ramener l'homme vers un état de liberté ? Parce qu'il s'agit du moyen de le rendre heureux[1620]. Or, les philosophes fondent leur doctrine sur des assises faussées et ne peuvent alors aboutir qu'à un résultat lui-même faussé. Jean Pey dans ces ouvrages cherche à le démontrer en trois temps : comment le système philosophiste tend vers le bonheur terrestre, en quoi ce bonheur est illusoire et comment les philosophes vivent eux-mêmes dans l'aveuglement. Sur la volonté de pousser les hommes vers une forme de félicité temporelle, l'introduction de l'ouvrage *Le philosophe catéchiste* s'avère éclairante. Le livre se présente comme un recueil d'une série de lettres d'un chevalier à un abbé anonyme. Le Chevalier explique son cheminement vers le philosophisme et la manière dont il s'est rendu compte de son erreur avant de revenir vers la foi catholique. Après avoir exposé sa tentative de se rapprocher d'un bonheur terrestre[1621], il raconte sa prise de conscience de la futilité de cette entreprise : « Aux approches de la mort, j'ai redouté une autre mort plus terrible encore : éveillé comme d'un profond sommeil, j'ai senti tout le néant d'un bonheur apparent dont je n'avois jamais pu me dissimuler la frivolité : j'ai compris l'illusion d'une fausse conscience, qui cherchoit à s'aveugler pour échapper aux remords[1622] ». Cette prise de conscience du Chevalier le pousse, dans le reste de l'ouvrage, à démontrer la vanité du système des philosophes. Au travers de ce personnage fictif, l'abbé Pey fait la démonstration de ce qu'il analyse de la pensée des philosophes : ils appellent à un bonheur terrestre coupé de Dieu et des

[1618] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, Strasbourg, 1781, tome III, p. 31 : « Les sociétés mêmes de brigands, et celles qui se forment parmi les sauvages, vont se dissoudre, parce qu'il n'y aura plus de subordination ».
[1619] Alain CAILLÉ, Michel SENELLART, Christian LAZZERI (dir.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique : le bonheur et l'utile. Tome II. Des Lumières à nos jours*, Paris, Flammarion, 2007 ; Pierre CHAUNU, *Au cœur religieux de l'histoire*, Paris, Perrin, coll. Pour l'histoire, 1986, p. 364 à 384.
[1620] Paul HAZARD, *La pensée européenne au XVIII^e siècle, op. cit.*, p. 24 : « Une autre émulation s'emparait des esprits. C'était à qui critiquerait, mais c'était à qui répéterait aussi que de toutes les vérités, les seules importantes sont celles qui contribuent à nous rendre heureux ».
[1621] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit.*, p. ix : « Livré alors aux plaisirs et à l'ambition , je me laissai séduire par la perspective apparente d'une fausse grandeur : j'étois recherché dans les sociétés , parce que je réussissois quelquefois à les amuser. Je mettais mon bonheur à plaire dans le monde, quoique je ne n'en fusse jamais assez satisfait pour l'aimer ».
[1622] *Ibid*., p. xj.

liens qui pourraient freiner l'homme dans sa recherche de félicité séculière[1623]. Le chanoine pousse plus loin sa démonstration et s'essaye à développer la notion de bonheur selon la philosophie. Après que le Chevalier se soit montré sceptique quant à la possibilité de « trouver sur la terre, quelque espèce de bien qui pût [le] rendre heureux[1624] », le Comte philosophe lui rétorque :

> « Ce bien, Monsieur, vous l'avez sous la main : vous êtes encore dans la saison des plaisirs ; qui vous empêche d'en jouir ? Car désabusez-vous " à des âmes physiques, à des besoins physiques, il faut toujours un bien physique. Travaillons donc, mon cher, au physique de l'homme, et rendons-le agréable pour lui. Le parti digne du sage est de se borner au présent, qui seul est en notre pouvoir ; et nuls inconvénients, nulles inquiétudes sur l'avenir dans ce système ". Regardons les animaux que nous mettons si mal à propos au rang des êtres déraisonnables ; ils sont, comme je vous le disois hier, beaucoup plus sage que nous : l'instinct les conduit tout droit au vrai bonheur ; et cet instinct est la voix de la nature qui parle également à tous[1625] ».

Cette citation reprend les principaux éléments mis en avant par l'abbé Pey. La recherche du bonheur terrestre justifie la volonté d'un abandon aux passions et la quête d'une liberté illusoire, tout en prenant les animaux comme exemple. L'« instinct » dont parle le Comte n'est pas « la voix de la nature » mais l'appelle des passions qui l'orientent vers une vision erronée de la recherche de la félicité.

185. Vanité du bonheur terrestre. Ce que l'abbé reproche aux philosophes c'est la vanité dans la manière de rechercher « une félicité toute humaine[1626] », mais aussi l'idée qu'un bonheur terrestre soit atteignable. Les biens matériels, qui appartiennent à la terre, ne peuvent pas engendrer le vrai bonheur. L'âme de l'homme étant par nature spirituelle, si elle peut être influencée par le corps terrestre, ne peut pourtant trouver le véritable bonheur que dans « le principe qui [lui] a donné l'existence[1627] ». Ce bonheur ne peut être accessible que par le respect

[1623] *Ibid*., p. 5 : « La mort ! Et vous vous occupez encore, Monsieur, de la mort, lorsque vous jouissez déjà de la santé ? Quelle triste manie, de vouloir toujours repaître son imagination d'idées lugubres ! c'est ainsi que la superstition empoisonne nos beaux jours ; on voit tout noir dans l'avenir, et on se prive d'un bonheur réel. Heureusement on revient de ces terreurs paniques, et le sage apprend aujourd'hui à jouir du présent, et à mourir en paix ».
[1624] *Ibid*., p. 81.
[1625] *Ibid*., p. 81 à 82. La citation que fait le Comte se retrouve in Paul Henri Thiry d'HOLBACH, *Système de la nature*, Première partie, Londres, 1770, p. 98.
[1626] Paul HAZARD, *La pensée européenne au XVIII^e siècle, op. cit*., p. 277.
[1627] Jean PEY, *Le sage dans la solitude. Imité en partie, de l'Ouvrage d'Young, qui porte le même titre*, Paris, chez Guillot, 1787, p. 12 : « J'invoquerois le bonheur, et le bonheur me fuiroit ; j'appellerois la lumière, et les ténèbres me répondroient. Ah ! c'est qu'il n'y a que le principe qui m'a donné l'existence, qui puisse être la fin où je dois trouver le repos. Mais hélas ! pourquoi faut-il donc, Seigneur, que la seule créature que tu as distinguée par tant de bienfaits, soit la seule qui résiste à ta volonté sainte ? ».

de la « volonté[1628] » de Dieu et des dogmes de l'Église catholique. Cette réflexion est portée par la figure du Chevalier apologiste : « La religion, Monsieur, ne promet point la félicité dans le monde, parce qu'il n'y a point en effet de véritable félicité sur terre ; mais elle nous la montre dans une vie à venir. En attendant, elle promet et donne en effet, dans celle-ci, la paix de l'âme, qui est le centuple de ce qu'on a quitté pour Dieu[1629] ». L'affirmation du Chevalier est sans appel : pas de félicité sur terre. Cette aspiration caractéristique des Lumières est donc fondée sur un postulat, non pas erroné, mais irréaliste. L'amour de Dieu, de Sa justice et de Ses vertus peuvent seuls « nous condui[re] au vrai bonheur[1630] ». À défaut d'être heureux par les sens, l'homme peut aspirer à l'être par la spiritualité. Pour appuyer son argumentation, Jean Pey fait s'exprimer le personnage du Comte. Il refuse la proposition du Chevalier qui, pour justifier son affirmation, lui répond :

> « Eh bien ! convainquez-vous par vos propres yeux regardez dans leurs retraites ces hommes vertueux qui ont oublié le monde pour ne s'occuper que de son auteur. Là, au milieu d'un entier dénuement, loin de tout ce que la terre a de grand, habite le sage que le ciel a formé pour lui. La sérénité reluit sur son front, la candeur éclaire ses regards, la charité respire sur ses lèvres. Tout son extérieur porte l'empreinte de la vérité et de l'innocence, tout m'annonce la paix dont il jouit ; et pénétré moi-même de vénération à la vue de cet homme céleste, qui n'a rien de grand que sa propre vertu, je m'écris dans un transport d'admiration : Ah ! le Fils de Dieu, qui a commencé d'accomplir ses promesses sur la terre, achèvera donc de les accomplir dans le ciel[1631] ».

En opposant le Chevalier et le Comte, Jean Pey confronte la vision de l'homme heureux d'un bonheur terrestre et la vision de l'homme heureux de consacrer sa vie à Dieu. Loin des philosophes et de leur « faux bonheur[1632] », l'homme pieux trouve son bonheur dans le rejet des artifices du monde séculier et dans l'amour sincère qu'il porte à Dieu. Il présente ce bonheur comme si pur qu'il ne peut échapper à quiconque le regarde. Jean Pey rajoute que l'exemple anachorète n'a été pris que dans l'optique de mettre en exergue la vanité des biens terrestres mais que ce principe de religion est valable « pour tous les hommes[1633] ». Ce bonheur spirituel

---

[1628] *Ibid*., p. 54 à 55 : « Les maîtres de la terre sont les représentants du Maître des Cieux. Je respecterai leurs volontés, mais je ne craindrai que toi seul ; et je serai plus grand et plus libre encore dans la servitude, que les conquérants du monde qui bravent le Maître des Cieux. L'obéissance à la volonté seule des hommes, fait des esclaves : l'obéissance à ta volonté suprême à laquelle tout doit obéir […] ».

[1629] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit*., p. 267.

[1630] Jean PEY, *Lettre pastorale de S. A. R. Monseigneur l'archevêque électeur de Trèves, évêque d'Ausbourg, Prince d'Euwangen, à son église d'Ausbourg*, Paris, Laporte, 1782, p. 52 à 53 : « Comment Jésus-Christ est dans tous les tems l'objet [des] espérances [de l'homme], Dieu seul, l'objet de son culte, l'amour du Dieu et du prochain, l'abrégée de sa Loi ; comment dans tous les tems c'est le même esprit de vérité, de sainteté, de sagesse, qui dicte ses Loix, et qui dirige ses Écrivains Sacrés ; comment dans tous les tems c'est par les épreuves de la vertu et l'amour de la justice, qu'il nous conduit au vrai bonheur ».

[1631] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit*., p. 267 à 268.

[1632] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit*., tome I, p. 304.

[1633] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit*., p. 268 à 269 : « Ma religion est pour tous les hommes : aussi verrez-vous par-tout et dans toutes les conditions, l'homme religieux, supérieur aux passions qui le dégradent, aux

est si parfait qu'il est seul capable de permettre à l'homme de dominer « ses passions mêmes[1634] ».

186. Vanité du bonheur des philosophes. La démonstration de l'abbé Pey tend à questionner l'intention des philosophes. Cherchent-ils à emmener sciemment vers un « abîme affreux[1635] » ou errent-ils de bonne foi ? Jean Pey considère la seconde proposition comme véritable. L'idée d'un complot philosophiste n'est pas affirmée par l'auteur, mais il garde à l'esprit qu'il y a une volonté commune des philosophes d'agir ensemble pour influencer le royaume vers une doctrine plus libérale. Pour autant, le jésuite Pey estime que, sur le fondement du bonheur, les philosophes n'ont pas conscience d'être dans l'erreur. C'est du moins ce qu'il fait comprendre au travers du dialogue entre le Chevalier et le Comte, où le premier protagoniste pose interroge son interlocuteur : « Vous croyez, Monsieur, votre sage heureux au milieu des plaisirs ?[1636] ». Le Comte répond de manière affirmative. Le Chevalier prend alors l'exemple de « l'heureux mortel dans le palais où il repose[1637] » et cherche à démontrer que son apparence de bonheur n'est que vanité[1638]. Ce caractère réside dans l'incompatibilité des actions que l'homme exerce sous l'influence de ses passions et ce que son âme réclame. L'homme est alors « tyrannisé par ses passions » et son ambition le rend « esclave ». Ce bonheur est à la fois factice et insatiable : il ne peut jamais se réaliser et pousse donc l'homme à multiplier toujours ses excès. Jean Pey considère sa recherche futile : « J. C. ne promet pas la félicité sur la terre, mais il nous y promet la paix de l'âme ; et il nous la fait trouver dans la joie d'une bonne conscience,

---

opinions qui l'égarent, aux caprices de la fortune qui l'asservissent, toujours vrai, toujours équitable, toujours bienfaisant ; par-tout bon prince, bon sujet, bon citoyen, bon père, bon époux ; grand dans la prospérité, plus grand encore dans l'infortune. Mais je vous montre dans la solitude l'homme seul avec lui-même et avec sa religion, pour vous faire sentir qu'il est dans la privation de ses biens sensibles, les seuls que vous connaissez, un bien plus réel, que ma religion me fait connoître, le seul digne de l'homme, le seul qui se proportionné à la nature du cœur humain ».

[1634] *Ibid*., p. 269 : « Les Stoïciens vouloient élever l'homme à une perfection chimérique, en le rendant insensible à la douleur et aux plaisirs. La religion lui laisse toute sa sensibilité, et l'élève encore plus haut, en lui donnant l'empire sur ses passions mêmes, et en le rendant, sous la main de Dieu, plus fort que le monde entier ligué contre toute sa vertu ».

[1635] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu, op. cit.,* p. 6.

[1636] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste, op. cit*., p. 268 à 269.

[1637] *Ibid*., p. 270.

[1638] *Ibid*., p. 270 à 271 : « Mais c'est l'homme que je cherche, non la magnificence qui l'environne ; pénétrons jusqu'à lui, et considérons-le avec lui-même. Je vois le plus vil et le plus malheureux des mortels, accablé sous le poids de sa propre grandeur, et couronné d'un nuage de gloire ; l'ennui et la satiété qui le désolent, les soucis, les chagrins, les remords qui les déchirent ont imprimés sur son front la syndérèse de son âme. Tyrannisé par ses passions, partagé entre l'amour du repos et celui de la fortune, entre le désir des richesses et celui des plaisirs, tourmenté par l'ambition, et forcé par son ambition même à ramper en esclave, tout est en contradiction au-dedans de lui-même : toujours inconstant dans ses désirs, jamais satisfait de ce qu'il possède, sacrifiant tout au bonheur qu'il cherche ; prêt à préconiser le vice, à opprimer l'innocence, à trahir son prince et sa patrie, à renverser le trône et les autels, à ensevelir tout le genre humain sous les débris des empires ; s'il peut se frayer, à travers les flots de sang, une route à cette jouissance qu'il appelle félicité : tel est, je le répète, tel est l'heureux mortel que vous honorez aujourd'hui du nom de sage »

dans la contemplation et dans l'amour de l'Être suprême et de ses perfections infinies[1639] ». Il ne sert donc à rien de prôner la recherche d'un bonheur terrestre qui n'existe pas. Seul le respect des devoirs de la religion et l'amour de Dieu peut amener l'homme à un véritable bonheur. Le discours du jésuite rejoint ici les propositions de l'apologétique catholique. L'abbé Baudrand considère, à l'appui des dires de l'apôtre Pierre « *Domine, bonum est nos hic esse*[1640] », que « on est heureux en effet quand on est avec Dieu[1641] ». Comme l'abbé Pey, il parle de la « paix de l'âme[1642] » et développe l'idée qu'elle procure une véritable félicité en comparaison avec « le prétendu bonheur que le monde présente à ses sectateurs[1643] ». Bergier abonde aussi dans ce sens et explique que la philosophie et l'« amour propre » ont conduit l'homme à chercher le bonheur dans la « matière »[1644]. D'autres antiphilosophes, à l'image de l'écrivain Boudier de Villemert[1645], estiment qu'il faut interroger l'âme qui seule peut « écarter d'un revers de main les poisons corrupteurs qui atteignent les hommes superficiels et vaniteux[1646] ».

Cependant, l'abbé Pey ne reproche pas uniquement aux « novateurs » leur erreur. Il estime que les philosophes des Lumières peuvent aussi induire les autres hommes en erreur. Ils souffrent les mêmes vices et s'enfoncent, sans en avoir conscience, dans le malheur par leur éloignement de Dieu. Ils pensent écouter la raison, mais s'en écartent par leur attachement à la terre qui les éloigne de la voix de leur âme qui « n'est point entendue[1647] ». La pseudoallégresse dont ils pensent jouir n'est qu'illusoire ou au mieux éphémère ; elle cède rapidement place aux remords de leur âme auxquels l'homme ne peut se soustraire[1648]. La problématique du prosélytisme

---

[1639] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit.*, tome I, p. 43.

[1640] Barthélemy BAUDRAND, *L'Âme fidelle, animée de l'esprit de Jésus-Christ, par la considération de ses divins mystères*, Lyon, chez les frères Périsse, 4e édition, 1779, p. 86. Il cite *Matthieu 17 : 4* : « Seigneur, il est bon que nous soyons ici ».

[1641] Barthélemy BAUDRAND, *L'Âme fidelle, animée de l'esprit de Jésus-Christ*, *op. cit.*, p. 86.

[1642] *Ibid*.

[1643] *Ibid*., p. 87 : « Seigneur, Seigneur, qu'on est heureux avec vous ! et qu'est-ce en comparaison avec ce prétendu bonheur que le monde présente à ses sectateurs ? Bonheur apparent qui n'a rien de réel ; bonheur faux et trompeur qui séduit, bonheur toujours détrempé de mille amertumes ; bonheur dangereux, et souvent funeste, dont les avenues sont riantes, et dont le terme conduit à la mort ».

[1644] Nicolas-Sylvestre BERGIER, *Traité historique et dogmatique de la vraie religion, avec réfutation des erreurs qui lui ont été opposées dans les différents siècles*, Paris, chez Moutard, tome III, 1784, p. 5.

[1645] Pierre-Joseph BOUDIER DE VILLEMERT, *L'Irreligion dévoilée, ou la philosophie de l'honnête homme*, 1779.

[1646] Didier MASSEAU, *Les ennemis des philosophes*, *op. cit*., p. 279 à 280.

[1647] Jean PEY, *Le sage dans la solitude*, *op. cit.*, p. 32 à 33 : « Là je vois, sous les ailes du tems qui s'enfuient, une foule de mortels qui se précipitent à la suite ; je vois une foule de fantômes qui s'enfuient avec lui ; je vois des hommes qui désirent sans cesse, et qui ne jouissent jamais. Demain ils se promettent des honneurs, des plaisirs, le repos, la fortune ; et ce demain n'arrive point. Les passions avides de jouir, promènent leurs regards inquiets sur la face de la terre, pour se rassasier de désirs. Elles parcourent tous les genres de bonheurs, et ne peuvent se reposer sur aucun : leur voix bruyante entraîne le cœur : la conscience réclame, mais sa voix qui parle tout bas, n'est point entendue ».

[1648] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit*., tome I, p. 39 : « La possession n'est qu'un instant : le bonheur est dans le désir : la jouissance en est le terme : l'ombre qu'on poursuit disparoît à

autour des philosophes des Lumières est en un sens assez proche de celle des pasteurs protestants dans la vision de l'abbé Pey. Les disciples des philosophes suivent leurs maîtres en se condamnant par cette attitude au même titre que les pasteurs protestants entraînent leurs fidèles dans l'erreur. Les philosophes errent peut-être en partie de bonne foi, mais ils ne seront pas pour autant sauvés. Ils sont victimes d'eux-mêmes, l'apologétique catholique doit les ramener vers le droit chemin. C'est la volonté sincère de l'abbé Pey. Il fait passer au lecteur cet objectif par le discours du personnage du Chevalier. Le noble exprime l'espoir que ses explications puissent permettre aux philosophes de prendre conscience de leur situation de s'amender :

> « Si vous désavouez dans la pratique ces maximes que vous enseignez dans vos livres, si vous en rougissez, si vous en frémissez d'horreur ; j'ai donc pour moi le cri de votre propre conscience contre vous-même : et si, malgré le cri de cette conscience, vous persistez dans vos maximes ; si vous les propagez par vos instituteurs et par vos livres ; si vous vous irritez contre ceux qui vous contredisent et qui vous démasquent ; allez, je vous livre à tous vos remords, et je n'ai plus rien à vous dire[1649] ».

La « paix de l'âme » peut seule mener l'homme vers la félicité. Le remords est le « cri » de la conscience qui fait sentir à l'homme toute l'erreur de la recherche d'une forme de bonheur terrestre.

II – La liberté « chimérique[1650] » contre la société

Les philosophes des Lumières développent des systèmes dont les fondements théoriques sont enracinés dans la notion de liberté. La liberté et la tolérance doivent aboutir à la libération de l'homme qui devient un être indépendant. Jean Pey rejette ce principe et considère que l'homme et la nécessité de la vie en société rendent impossible cette fausse indépendance (A). Pire encore, l'abbé Pey craint que, poussées à leur paroxysme, ces idées ne mènent à des insurrections et à une volonté de prise de pouvoir par le peuple (B).

---

mesure qu'on approche : on croit toujours la trouver au-delà, et on désire sans cesse. Les remords cuisants viennent à la suite des plaisirs momentanés, et l'aiguillon secret dont l'âme est pénétrée, est un ennemi intérieur qui la juge et qui la punit. L'homme n'est pas assez puissant pour s'y soustraire : il sera donc également malheureux par ses regrets et par ses plaisirs ».

[1649] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit.*, p. 271 à 272.

[1650] Le terme « liberté chimérique » est employé par l'abbé Pey in Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée*, *op. cit.*, p. 127. Le terme est utilisé par d'autres apologistes comme le professeur de théologie Henri Postel – lui aussi jésuite – qui emploie cette expression dans un ouvrage qui poursuit le même objectif que celui de l'abbé Pey : la lutte contre l'incrédulité et la tolérance ; in Henri POSTEL, *L'incrédule conduit à la religion catholique. Partie II. La vérité de la religion catholique, démontrée contre toutes les sectes*, Tournay, chez Adrien Serré, 1772, p. 277.

A/ L'impossible indépendance de l'homme

187. Liberté et indépendance. Pour le chanoine, le dogme philosophique de la liberté est fondé sur un raisonnement erroné. De cette base ne peut découler que des conséquences elles-mêmes erronées. Jean Pey l'évoque à plusieurs reprises ; la tolérance n'est qu'une façade, un moyen de parler de ce qui est le cœur de la doctrine philosophiste : la liberté. La sympathie des philosophes envers le protestantisme en est pour lui une preuve flagrante. Plus qu'une simple alliance, l'abbé Pey voit entre les philosophes et les protestants une filiation idéologique. L'appel à la tolérance et à la liberté des protestants durant le XVII^e^ siècle aurait, selon lui, permis d'enfanter la philosophie des Lumières : « Aujourd'hui une extravagante philosophie, enfantée par les dernières hérésies et toujours animée du même esprit, se joint à elle pour renverser tous les principes et semer la révolte parmi les peuples, sous l'apparence insidieuse d'une liberté imaginaire, en leur inspirant une haine égale contre les rois et contre les prêtres, parce que la religion et les loix mettent un frein à leur licence[1651] ». La filiation plus ou moins directe entre protestantisme et philosophie des Lumières n'est pas une idée neuve. Certains auteurs les tiennent pour apparentés, se concentrant par exemple sur Pierre Bayle dont la philosophie privilégie les thématiques de tolérance et de liberté sur fond religieux très marqué[1652]. Toutefois, l'établissement d'un lien entre protestantisme et philosophie des Lumières doit être relativisé. S'il existe bien des accointances opportunistes qui peuvent être relevées – factuelles et idéologiques – l'établissement d'un lien de causalité direct et manifeste n'est pas observable. En revanche, le principe même de voir une racine commune à ces deux courants de pensée mérite d'être relevé. Ils ont une source similaire : la volonté d'opposer des libertés religieuses face à l'Église et l'État. La tolérance incarne, dans ce système, un moyen commun de poursuivre un objectif similaire. Protestants comme philosophes l'emploient pour parler à demi-mot de liberté et soutenir leur idée d'indépendance face aux dogmes temporels et à ceux de l'Église catholique romaine. Ce que l'abbé Pey reproche aux philosophes, il le condamne déjà pour les protestants : « l'esprit d'indépendance[1653] ». Jean Pey ne peut que constater l'évolution sémantique du mot « tolérance » et il dénonce le fait que ce mot soit désormais utilisé comme une arme contre les gouvernements temporel et spirituel.

[1651] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.,* p. iij à iv.

[1652] C'est ce que montre Paul Hazard in Paul HAZARD, *La crise de la conscience européenne*, Paris, Fayard, Librairie générale française, 1994, p. 99 et s.

[1653] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.,* p. 2 : « Pour moi, sans ambitionner leurs éloges, ni m'étonner de leurs clameurs, je leur demanderai : de quel côté, je vous prie, placez-vous le fanatisme ? ou du côté d'une secte qui, n'ayant aucun fondement ni dans les principes du gouvernement, ni dans l'autorité de l'Église, ne doit sa naissance qu'à l'esprit d'indépendance […] ».

188. Indépendance et danger. Ce que craint le chanoine, ce sont les conséquences des principes diffusés par les philosophes. Pour lui, ces « novateurs » concourent à promouvoir une fausse tolérance – qu'il nomme tolérantisme – qui conduit à une « fausse paix ». L'effet d'une telle politique ne peut être que le désordre : « Tels seront toujours les fruits d'une fausse paix, qui, autorisant l'indépendance, conduit nécessairement à la confusion et aux désordres de l'anarchie[1654] ». Les philosophes – et, dans la mesure de la filiation qu'il établit, les protestants – veulent substituer le système de la tolérance-liberté au modèle absolutiste et traditionnel de la monarchie. Ils se détachent de la volonté de Dieu, ce qui ne peut qu'entraîner des conséquences néfastes. Cette idée d'« esprit d'indépendance » que leur reproche le chanoine est récurrente au sein de l'apologétique catholique[1655].

Le danger ne réside pas uniquement dans une rupture ponctuelle et hypothétique de l'ordre public. Jean Pey voit dans le système philosophiste un moyen, par l'intermédiaire du peuple, de renverser le Trône. La « nouvelle philosophie[1656] » cherche à diffuser une perception négative du pouvoir et à rendre « le gouvernement odieux[1657] » aux yeux des sujets. La « division entre les Sujets et le Monarque[1658] » se creuse et le peuple, galvanisé par l'idée d'une fausse liberté, se dresse contre son souverain légitime et cherche à le contrôler, voire à le renverser :

> « Un peuple mécontent, qui espère toujours d'améliorer son sort par le changement, se réveille aux premiers cris d'une liberté chimérique, et se divise. Une foule de citoyens enhardis au crime par l'impunité, une multitude de brigands avides de pillages, viennent grossir le nombre de mécontents, réclament contre les abus, et demandent la réforme. Bientôt l'incendie gagne de tous les côtés : la désolation et la mort marchent à la suite. La fureur des guerres civiles fait taire les loix : la violence et la barbarie rompent toutes les digues : les campagnes sont ravagées, inondées de sang, les villes sont brûlées, les citoyens pillés, massacrés ; et si les rebelles triomphent, la tyrannie prend la place de l'autorité, la force seule exerce l'empire des loix ; le peuple après avoir cimenté de son propre sang la domination de ses despotes, gémissant sous son joug de fer, expie dans le plus cruel de tous les esclavages le fol espoir d'une fausse liberté, et la désolation est à son comble[1659] ».

La doctrine philosophiste menace, sans qu'il s'agisse d'une volonté délibérée, de provoquer l'effondrement de l'État. La liberté trop large qu'il propose ne peut que dégénérer en « licence ». Privés de liens de subordinations, la « violence et la barbarie » ne connaissent alors plus de freins. Cette situation mettrait les citoyens dans une condition encore plus servile et

---

[1654] Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée*, *op. cit*., p. 321.
[1655] Didier MASSEAU, *Les ennemis des philosophes*, *op. cit*., p. 43.
[1656] Expression de l'abbé Pey in Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit*., p. 189.
[1657] Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée*, *op. cit*., p. 126.
[1658] *Ibid*.
[1659] *Ibid*., p. 127 à 128.

malheureuse que celle qu'ils connaissent actuellement. L'esprit d'indépendance ne peut qu'être « destructif de l'autorité[1660] ». L'argument de Jean Pey est d'ailleurs partagé par l'apologétique catholique : par les attaques continuelles, les philosophes démontrent leur volonté de « destruction[1661] ». Pire encore, quand bien même ce « vœu d'une philosophie désastreuse[1662] » ne se réaliserait pas directement, elle créerait, par la suspicion, des divisions. Aussi, par la crainte de révoltes, le prince serait-il enclin à durcir sa politique, voire à prendre des décisions injustes et tyranniques justifiées par la peur d'un renversement de son autorité[1663].

B/ Peuple, liberté et pouvoir

189. Gouvernement populaire. Quant à mettre en place un système de gouvernement fondé sur la liberté, l'abbé se montre sceptique. Non pas qu'il pense que ce soit impossible, mais il est certain que son établissement aboutirait à un régime tyrannique[1664]. Jean Pey donne dans ses écrits une vision de ce qu'il pourrait se passer si un gouvernement populaire empreint de philosophisme venait à se mettre en place. Quant à ce que le chanoine nomme « régime républicain », c'est-à-dire un gouvernement où le peuple possède la souveraineté « toute entière[1665] », la question a déjà été réglée. Ce gouvernement n'est pas viable, il est moins envisageable que le régime monarchique, il est « sujet à de plus grands abus » et ne « conserve à la multitude qu'une ombre de liberté[1666] ». Le jésuite applique ce même raisonnement à l'anarchie : sous l'apparence de la liberté, ce régime ne fait que rendre les hommes plus vulnérables[1667]. À côté de la liberté, Jean Pey consacre quelques développements à la thématique de l'égalité. Selon lui, certains philosophes seraient tentés de faire rimer la liberté avec l'égalité pour une meilleure justice sociale. Ce système est incompatible avec celui de l'Ancien Régime et le paradigme peyien. La société d'ordres et le système des privilèges qui

[1660] *Ibid*., p. 367 : « Tel est le vœu d'une philosophie désastreuse, qui née de l'esprit d'indépendance, sera toujours destructive de l'autorité. Mais qu'on laisse à leur fatal système le temps de se fortifier, de s'accroître, de se développer, de fermenter dans l'esprit des peuples ; et au premier signal du mécontentement, tous les désordres de l'anarchie vont se répandre sur la terre ; car les gouvernements les plus justes n'étant jamais sans abus, les scélérats qui auront assez de puissances et d'ambition pour former un parti, ne manqueront jamais de prétextes pour exciter les révoltes ».
[1661] Didier MASSEAU, *Les ennemis des philosophes, op. cit*., p. 54.
[1662] Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée, op. cit*., p. 367.
[1663] *Ibid*. : « Les Princes se précautionneront contre les séditions : ils deviendront soupçonneux et cruels par politique, et se maintiendront dans une domination tyrannique, en opprimant le peuple par la crainte d'être opprimés. Quand la force seule décide, ce n'est pas le méchant, mais le foible qui succombe ».
[1664] *Ibid*., p. 127 : « La tyrannie prend la place de l'autorité ».
[1665] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome I, p. 102.
[1666] *Ibid*., p. 154.
[1667] *Ibid*., p. 153 : « Point de condition plus libre, en apparence, que celle des nations qui vivent dans l'anarchie, puisqu'elles jouissent d'une absolue indépendance ; et cependant point d'état où l'on soit plus asservi ; car dans l'anarchie il n'y a point de puissance qui soit au-dessus des particuliers, il n'y en a point aussi qui réprime leurs vexations. Si on a la liberté de tout faire, on est aussi exposé à tout souffrir ».

l'accompagne constituent, pour le chanoine, une organisation normale de la société. Renverser cette structure sociale revient à renverser un des fondements du Trône, ce qui conduit indirectement à l'anéantir. L'apologiste écrit à propos de l'égalité entre sujets :

> « Pour assurer le bonheur et la liberté des citoyens, une fausse politique a imaginé d'égaler toutes les conditions. Mais quand même une pareille égalité seroit possible, elle ne seroit jamais stable, et par là même la législation seroit vicieuse. Jésus-Christ laisse substituer la diversité des conditions et l'inégalité des fortunes, qui entretiennent l'émulation, et concourent à l'harmonie de la société par les liens de dépendances ; mais il établit, par un autre endroit, une sorte d'égalité plus noble, plus douce au cœur humain, plus précieuse à l'humanité, plus favorable à l'ordre public, en inspirant la charité, qui unit tous les citoyens, comme les enfants d'une même famille dont il est le père, qui verse sur l'indigent la surabondance du riche, et fait servir la puissance des grands à la protection des foibles[1668] ».

La citation de l'abbé Pey est précieuse en ce sens qu'elle contient des éléments majeurs. Il ne peut y avoir de véritable égalité citoyenne car l'inégalité est nécessaire à la société, en particulier les liens de dépendance. Ce n'est qu'une conséquence du système peyien centré sur l'importance de la hiérarchie et de l'ordre au sein de la société. Jean Pey l'énonce sans équivoque dans son *De l'autorité des deux puissances* : « L'homme vivant en société doit vivre nécessairement dans la dépendance[1669] ». La société n'est pourtant pas d'une inégalité injuste puisqu'elle est atténuée par la charité. Le chanoine oppose une nouvelle fois charité et tolérance : si la tolérance promeut une liberté – et ici une égalité – fictive, la charité au contraire propose une meilleure solution. Elle ne nuit pas à la nécessaire dépendance au sein de la société, mais l'adoucit par la prescription faite aux puissants de protéger les plus faibles et de respecter les dogmes de l'Église catholique. Il ne sert à rien de renverser le paradigme d'Ancien Régime. La nature humaine étant immuable, elle ne produira que des régimes imparfaits. La seule solution est de respecter la volonté de Dieu : « Ce n'est point de l'inégalité des conditions que naissent les désordres de la société, mais des vices qui dépravent les conditions, et que Jésus-Christ a proscrits[1670] ».

190. Justice populaire. Sur la thématique de la justice sociale, Jean Pey se montre opposé à la reconnaissance d'une capacité pour le peuple de s'insinuer dans les rouages de la justice. Dans son développement sur la souveraineté, il exprime le rejet d'une possibilité d'un tribunal populaire érigé au-dessus du souverain. La thématique de la liberté amène l'abbé Pey à aborder le thème de la vengeance. Pour le chanoine, Dieu seul est véritablement libre, car il est le seul

[1668] Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée, op. cit.*, p. 426.
[1669] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, tome I, p. 8.
[1670] Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée, op. cit.*, p. 426.

être « parfait[1671] » ; sa volonté suffit à créer. L'homme, galvanisé par une « fausse liberté » pourrait être tenté de faire justice lui-même. À l'image de Dieu, il exercerait alors sa volonté et sa raison propre sur d'autres êtres humains en se pensant légitime. Or, pour l'abbé Pey, la vengeance humaine est contraire à la justice voulue par Dieu et en donne l'explication suivante : « Dieu étant seul offensé par la malice du cœur humain, lui seul pouvant connoître le degré de cette malice, lui seul pouvant infliger une peine proportionnée, il s'est réservé à lui seul le soin de venger sa propre cause, et n'a commis aux hommes que le ministère de la miséricorde. Les hommes seroient souvent injustes, en voulant exercer la justice, ils se vengeroient eux-mêmes, en prétendant venger la divinité ; et la vengeance, en les divisant, briseroit les liens de la société[1672] ». C'est pour cette même raison qu'aucun tribunal ne peut siéger au-dessus d'un souverain. Seul le monarque, parce qu'il exerce une autorité voulue par Dieu, peut rendre des décisions justes, ou à défaut légitimes et nécessaires à l'ordre public[1673]. Tolérer que les hommes se fassent justice eux-mêmes reviendrait à normaliser la vengeance et à l'accepter comme moyen de règlement de conflit, ce qui mettrait à mal l'ordre nécessaire à la société.

L'idéal de liberté, dissimulé derrière la tolérance, et ses conséquences sont inacceptables pour l'abbé Pey. L'accueil favorable que réservent les trois ordres à la philosophie des Lumières renforce le chanoine dans sa conviction qu'il faut faire barrage à la progression de cette doctrine. Pour ce faire, il utilise un autre type d'argumentaire qui consiste à combattre la philosophie au travers de ses propres arguments.

Paragraphe 2 : La réponse apologétique : combattre la philosophie par ses propres arguments

La confrontation du paradigme de l'abbé Pey avec les dogmes philosophistes suffit à comprendre l'incompatibilité entre ces deux visions. Toutefois, dans une volonté de convaincre, Jean Pey souhaite pousser plus loin son argumentaire. Il propose de montrer en quoi la philosophie des Lumières est ancrée dans l'erreur sur la forme de son discours (I) et sur le fond même de son argumentaire (II).

[1671] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit*., p. 254 : « Dieu est libre, comme il convient à un Être infiniment parfait. L'homme délibère, ensuite il agit : Dieu au contraire, ne connoissant ni passé ni avenir, mais existant dans un présent éternel et indivisible, parce qu'il est éternel et immuable, il n'a jamais été indéterminé ; mais il a toujours voulu librement ce qu'il a opéré dans le tems ».

[1672] *Ibid*., p. 254 à 255.

[1673] *Ibid*., p. 255 : « Les peines [que les Princes] infligent ne sont pas une punition proprement dite ; car ce n'est point précisément pour faire souffrir les criminels, qu'ils les commandent aux supplices : c'est pour effrayer le crime ; et ils n'auroient certainement aucun pouvoir sur la vie des hommes, s'il n'en résultait aucun avantage pour l'ordre public ».

I – Méthode et science au service de l'apologétique catholique

La première approche du chanoine est d'exposer les erreurs formelles du philosophisme. Il veut apporter au lecteur la preuve irréfutable de la mauvaise foi et de la perversion des Lumières dans leur méthode (A). Le chanoine dénonce un procédé qui n'est pas seulement formel, mais qui est aussi fonctionnel. La méthode philosophiste emploie des ruses dont Jean Pey souhaite prévenir le lecteur. Pour ce faire, le jésuite estime nécessaire de présenter le contenu de ce système (B).

A/ La présentation de la méthode philosophique

191. Explication de la méthode. Afin de discréditer les philosophes, Jean Pey décide d'attaquer leur méthode. Cette thématique est abordée dans *Le philosophe catéchiste*, où l'abbé Pey se fait un devoir de dénoncer le système qu'il pense avoir percé à jour. La première approche qu'il propose est de s'intéresser à la diffusion des idées philosophistes. Dans son ouvrage, l'apologiste expose la méthode des philosophes au travers du personnage du Comte. Ce personnage s'empresse de dévoiler au Chevalier les astuces de la philosophie. Le Comte philosophe met tout d'abord en avant l'aspect offensif de leur démarche : « l'avantage est toujours pour celui qui attaque[1674] ». Toutefois, cette dernière ne doit jamais être directe. Pour que l'offensive philosophiste soit la plus efficace possible, elle doit être déguisée afin de ne pas pouvoir être reprochée aux auteurs. L'exemple que prend le Comte est le recours à des récits d'étrangers fictifs :

> « Recueillez encore ce qu'ont écrit les voyageurs protestants, ou ceux qui les ont étudiés, des superstitions des Brames, des Talapoins, des Bonzes, des Fakirs : avec du choix et de l'adresse, vous les rapprocherez des superstitions européennes ; les autres en feront naturellement l'application, sans que vous paroissiez vous en mêler. C'est un excellent moyen de tout dire, et de ne jamais se compromettre[1675] ».

Ces « voyageurs narquois[1676] », au regard faussement naïf, exprimaient les critiques – aussi bien religieuses que séculières – que les philosophes des Lumières proféraient à l'encontre de la

---

[1674] *Ibid*., p. 217.
[1675] *Ibid*.
[1676] Paul HAZARD, *La pensée européenne au XVIII^e siècle, op. cit.*, p. 14 : « Arrivèrent en même temps les voyageurs narquois qui, feignant de regarder l'Europe avec des yeux nouveaux, découvrirent ses travers, ses défauts et ses vices. Un espion turc se hasarda, puis un Siamois, qui frayèrent la route aux Persans de Montesquieu. Quand ceux-ci parurent, l'année 1771, ils furent salués avec transport. Ah ! qu'ils étaient spirituels ! qu'ils étaient incisifs, lorsque oubliant leurs histoires de sérail, ils faisaient le récit de leurs étonnements naïfs ! Ils transposaient ; et par la vertu de cette opération si simple, la vie française se dépouillait brusquement des habitudes qui la recouvraient ; les préjugés, masqués par l'usage courant et par le caractère familier de leur pratique, justifiés quelquefois par les transactions nécessaires à une société qui ne peut vivre qu'imparfaite, tout d'un coup ne paraissaient plus être que ce qu'ils étaient réellement, des préjugés. Les institutions, dépouillées de leur prestige

société française. Cette technique a le double avantage de permettre à l'auteur de préserver son anonymat – l'étranger étant, par définition, un inconnu – et d'éviter une attaque directe contre une personne ou une institution en particulier, permettant à la critique de se faire de manière beaucoup plus insidieuse. Le Comte philosophe le mentionne au Chevalier et lui conseille de « ne jamais parler d'un Saint, sans y trouver du moins un ridicule ; ni des persécuteurs de la Religion, sans faire mention de leurs vertus[1677] ». En évitant l'attaque frontale, les philosophes se protègent de toute réaction hostile. Jean Pey ajoute par le biais du rival du Chevalier : « Chemin faisant, vous disserterez sur la Physique, sur la Chymie, sur l'Histoire, sur la Politique, sur l'Économie, sur la Théologie ; et pour peu que vous entremêliez certaines expressions techniques, personne ne s'avisera de croire que vous avez tort[1678] ». La science, dans les écrits philosophiques, ne sert pas à apporter des preuves, elle est utilisée comme moyen de dissimulation. Le lecteur croule sous l'abondance de connaissances qu'il « n'entendra pas[1679] » et, découragé, il en est réduit à faire confiance à l'auteur. Cependant, que faire face à un lecteur ou un adversaire qui aurait les clefs de compréhension scientifiques suffisantes pour tenir tête à une telle rhétorique ? L'abbé Pey donne la réponse : il faut feindre le savoir. À défaut de pouvoir gagner sur le terrain de la science, il faut obtenir la victoire dans la rhétorique. Pour ce faire, deux biais : l'aplomb et l'autorité. L'aplomb permet de déstabiliser le contradicteur et de convaincre l'auditoire[1680]. L'argument d'autorité est incarné par « la réputation[1681] ». Le Comte conseille au Chevalier de tirer parti de sa réputation pour écraser des adversaires qui seraient plus solides que lui.

192. La logique de « parti ». Jean Pey met ensuite dans la bouche du Comte une phrase énigmatique : « cela dépend un peu de nous[1682] ». Ici sont exprimées les prémices de l'idée d'un complot philosophique que développera l'abbé Pey durant la Révolution. S'il est trop tôt pour considérer que le chanoine voit un complot, lui et une partie de l'apologétique catholique commencent déjà à relever « une collusion entre les diffuseurs de l'impiété moderne[1683] ». Le jésuite ne se contente pas de montrer du doigt ce qu'il perçoit comme une accointance, mais

conventionnel, des obligations qui les avaient fondées, du souvenir des services qu'elles avaient rendus, des longues indulgences qui les avaient protégées, se montraient à nu, décrépites. Le voile de révérence se déchirait ; et derrière le voile il n'y avait qu'illogisme et qu'absurdité ».

[1677] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit*., p. 217.

[1678] *Ibid*., p. 217 à 218.

[1679] *Ibid*., p. 218.

[1680] *Ibid*., p. 219 : « Ne reculez jamais lorsque vous serez une fois entré en lice ; et vous vous en tirerez avec honneur ».

[1681] *Ibid*.

[1682] *Ibid*.

[1683] Didier MASSEAU, *Les ennemis des philosophes*, *op. cit*., p. 396.

décide de lever le voile sur l'organisation hiérarchisée qui a été mise en place pour assurer la diffusion de la doctrine philosophique. Le Comte rassure le Chevalier apologiste qui, lui dit-il, trouvera toujours « quelqu'un en sous-ordre[1684] » pour le tirer d'une situation difficile. Face à l'interrogation que cette phrase suscite chez le Chevalier, le Comte développe :

> « Ces prétendus automates (car il faut vous dire tout) forment comme le Corps de nos troupes légères : chargées de nos instructions, elles vont par-tout à la découverte dans les cafés, dans les salons d'assemblée, colporter nos nouvelles et nos brochures, et nous rendent compte de tout. Or, si vous disputez, ces gens-là vous soutiendront : si vous avancez un fait, ils l'auront du moins oui dire : si vous êtes embarrassé, ils se présenteront pour vous laisser reprendre haleine : ils publieront même votre triomphe, si par malheur vous étiez vaincu[1685] ».

De ce discours, il ressort deux données importantes. La première est la présence présumée d'une organisation hiérarchisée. Son analyse va au-delà de la simple constatation d'accointance ou de « collusion ». Jean Pey dénonce une forme de démarche systématisée et organisée, avec ses dirigeants et ses exécutants, avec ses missions et ses méthodes. Bien que le terme « parti » ne soit pas utilisé pour qualifier cette organisation, l'idée est bien présente dans les écrits de l'abbé Pey. La seconde donnée est la méthode d'argumentation déloyale. Dans sa démarche de démontrer la mauvaise raison des philosophes, l'apologiste souligne que la rhétorique des philosophes ressemble plus à un piège qu'à un débat en bonne et due forme. Que peut faire un adversaire face aux techniques des philosophes ? Peu de choses en somme car, même s'il sortait vainqueur, on lui arracherait la victoire pour la mettre entre les mains du vaincu. Qu'en tirent les soutiens des philosophes, qui participent activement à répandre leurs idées ? Pas grand-chose à en croire le chanoine, à l'exception de deux éléments. La première, c'est l'argent. Par la vente de leurs ouvrages grâce aux soutiens des philosophes en haut de l'organisation, ils peuvent s'assurer de confortables revenus[1686]. La seconde, c'est la reconnaissance. Parfois, on les autorise à siéger près des grands philosophes, leur donnant une impression de plus-value[1687]. Sauf les quelques revenus de leurs livres, ils sont rémunérés en flatterie. Sur le rôle de la femme dans le domaine de la philosophie, Jean Pey considère qu'elle n'est qu'un outil[1688]. Les

[1684] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit*., p. 219.
[1685] *Ibid*., p. 219 à 220.
[1686] *Ibid*., p. 220 : « Ces hommes, Monsieur, jouissent toujours au moins d'une certaine réputation d'esprit, ils sont sûrs de notre protection, et par conséquent du débit de leurs livres, quand il leur prend envie d'en faire ».
[1687] *Ibid*. : « Nous les mettons quelquefois dans nos confidences ; quelquefois même, ils sont admis à la table de nos protecteurs ».
[1688] *Ibid*., p. 220 à 221 : « Croyez-vous en effet, que nous nous amusons beaucoup à disserter avec les jeunes demoiselles ? Elles n'auroient pas la patience de nous écouter. Nous coulons seulement un mot, sur-tout quand elles ont des surveillances trop sévères ; nous leur peignons les douceurs d'une tendre union ; son innocence et ses charmes ; nous les plaignons de la contrainte qu'on leur impose ; nous leur faisons comprendre que les préjugés ne doivent point déroger à l'instinct de la nature ; et nous prêtons ensuite nos livres ».

philosophes, pense-t-il, n'ont pas une sincère considération pour elle, même s'ils se veulent vecteurs de progrès et qu'ils feignent de leur accorder de l'importance. Ils écartent les femmes de la religion chrétienne et leur laisse entrevoir l'espoir de briller dans une société de penseurs qui, en réalité, ne cherchent qu'à les garder dans leurs rangs comme des sortes de pantins[1689]. L'expérience est plus simple avec un jeune homme : « un quart d'heure de conversation, une semaine de lecture, et une maîtresse ; il est à nous[1690] ». Toutefois, le philosophisme n'est pas assez puissant pour révéler cette vérité au grand public. L'abbé explique que la discrétion est de mise et que les philosophes ne doivent pas dévoiler leurs projets au grand jour. Le Comte abonde dans ce sens et met en garde le Chevalier : tant que, face à un auditoire, le nombre joue en faveur du locuteur philosophe, il peut exposer librement ses idées. Dans les autres cas de figure, il faut « nier »[1691]. Quand même l'antagoniste pourrait prouver « pièces en main[1692] », il vaut mieux continuer à nier.

L'idée que les liens intellectuels qui peuvent être tissés entre les philosophes implique l'existence d'un « parti » n'est pas propre à Jean Pey. Il est présent au sein de l'apologétique catholique et, de façon plus large, des milieux antiphilosophiques[1693]. L'expression « parti philosophique » connaît une certaine postérité puisqu'elle continue à être employée après le XVIII[e] siècle[1694].

B/ Contenu de la méthode

193. L'ambiguïté des propositions. Nier peut être une stratégie pour se retirer du débat, mais c'est aussi une façon de réfuter la critique d'un adversaire. Si l'on attaque un écrit sur sa dangerosité, il suffit de contre-attaquer, de renverser le propos et ainsi de fuir la contradiction. Le Comte explique :

[1689] *Ibid*., p. 425 : « Cette classe frivole, toute occupée de ses plaisirs ou de son oisiveté, s'imagine avoir acquis le mérite de l'esprit, quand, pour se mettre en liberté, elle est parvenue à n'avoir plus de principes, et qui prétend faire l'apologie d'une réputation équivoque, en se rangeant d'un parti qui les absout de leurs travers, pour les métamorphoser en héroïnes de roman, et leur donner encore le ridicule des prétentions ».

[1690] *Ibid*., p. 221.

[1691] *Ibid*., p. 222 : « Dans ce cas-là, jettez les yeux sur les physionomies ; voyez si vous pouvez compter sur un certain nombre de suffrages : c'est sur-tout dans ces circonstances qu'on sent tout le prix de ceux que vous appeliez tout-à-l'heure automates. Vous trouvez-vous en force ? Soutenez votre thèse : hors de là, niez les faits ».

[1692] *Ibid*.

[1693] Didier MASSEAU, *Les ennemis des philosophes, op. cit*., p. 44.

[1694] Jean-Philibert Damiron, professeur de philosophie de 1816 à 1862, emploie cette expression pour désigner le mouvement des Lumières ; in Jean-Philibert DAMIRON, *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIII[e] siècle*, Paris, Librairie philosophique de Ladrange, 1858, tome II, p. 60 : « Ce grand parti philosophique qui gouverna au XVIII[e] siècle les esprits par les idées » ; Edmond DZIEMBOWSKI, *La main cachée. Une autre histoire de la Révolution française*, Paris, Perrin, 2023, édition numérique, p. 158.

« Il n'est aucun de nos écrivains qui, par précaution ou par mauvaise habitude, ne dise le pour et le contre dans ses ouvrages. Tel qui ne respire aujourd'hui que la volupté, dissertera demain en misanthrope. Si on nous montre donc quelques endroits où nos écrivains parlent en Philosophes, vous en trouverez d'autres où ils parleront en bons Chrétiens. Si on se plaint que le Livre des Esprits ouvre toutes barrières à la licence ; vous lirez les éloges qu'il fait de la vertu. Si on vous soutient que le système de la nature justifie les plus grands crimes, vous prouverez l'intime conviction où étoit l'auteur de la supériorité de sa vertu, par les protestations qu'il a fait cent fois d'aller jusqu'au bout du monde, chercher quelqu'un qui sauroit être plus vertueux que lui[1695] ».

Ce que dénonce Jean Pey, au travers le discours du Comte, c'est la volontaire ambiguïté des termes employés par les philosophes. Le chanoine condamne cette mauvaise foi des philosophes pour qui tous les moyens sont bons pour convaincre. Il rajoute que, la plupart du temps, ils ne sont d'ailleurs pas compétents dans les matières qu'ils commentent[1696]. L'argument de l'abbé Pey, s'il est critiquable, a ceci d'intéressant qu'il met en exergue le phénomène de polysémie sémantique du XVIII[e] siècle. Il y a, dans le siècle du chanoine, une effervescence en termes d'idées qui entraîne un certain nombre de bouleversements sociétaux, en particulier sur la sémantique. La tolérance en est un exemple éloquent. Son sens est si déformé à la fin du siècle que tous les dictionnaires lui accordent une double signification. De même la multiplication des mots en « -isme », dont le foisonnement serait concomitant à « la fragmentation de la chrétienté universelle[1697] ». Dans ce contexte se développe un mouvement nouveau : les Lumières. Avec sa progression, le mouvement se dote d'une terminologie qui lui est propre, un langage dont les mots n'ont pas absolument le même sens que lorsqu'il est employé d'une manière vulgaire. Ces particularités attachées à un mouvement n'ont rien de surprenant : il en est de même pour les sciences. Le profane, pas encore initié à la signification spécifique des termes, est donc exclu d'une pleine compréhension des exposés du mouvement. Ce sont les conclusions que tire l'abbé Pey. Face à une philosophie nouvelle qu'il regarde au travers du prisme de l'apologétique catholique et des outils de raisonnement classiques de l'Ancien Régime, il voit dans la philosophie des Lumières une volonté délibérée de tromper. Cette incompréhension explique l'acharnement avec lequel il défend le sens premier de « tolérance », mot défini depuis des siècles et, pour lui, il ne peut être question de revenir sur cette définition. Dans le même temps, le constat d'une ambiguïté des termes ne s'explique pas

[1695] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit.*, p. 223.
[1696] *Ibid.* : « Enfin si on vous accuse de renverser les loix, les sociétés, et l'autorité publique ; vous ferez voir que les trois quarts des nôtres ne sont occupés que de législation, d'économie, d'administration, de commerce, de finances, et du produit net ».
[1697] Catherine MAIRE, « Quelques mots piégés en histoire religieuse moderne : jansénisme, jésuitisme, gallicanisme, ultramontanisme », *Annales de l'Est*, Association d'historiens de l'Est, 2007, p. 13 à 43.

par le seul prisme sémantique. Des auteurs plus contemporains, comme Isaiah Berlin, ont pu faire une analyse similaire, par exemple pour Rousseau. Chez ce philosophe, Berlin relève une torsion des concepts classiques, aboutissant parfois à une compréhension biaisée par le lecteur[1698] : il prend l'exemple des mots « liberté » et « autorité » auxquels Rousseau prête un sens *a priori* assez paradoxal[1699]. De ce constat, l'abbé Pey déduit que l'explication de ce phénomène ne peut résider que dans une volonté consciente de tromper la vigilance du lecteur non averti. Cette situation explique l'approche de Jean Pey dans le *Philosophe catéchiste* : il souhaite présenter ses conclusions aux lecteurs et les mettre en garde.

194. L'internationalisation des Lumières. Jean Pey va plus loin encore dans ses révélations : l'organisation philosophiste ne se limite pas à la terre de France, elle s'est propagée au-delà des frontières. Le Comte, dans l'ouvrage de l'abbé, affirme l'existence de ce vaste ordonnancement :

> « La terre entière, Monsieur, n'est qu'un point à celui qui la considère du haut des cieux ; tous ceux qui l'habitent sont en son domaine ; il porte par-tout la lumière, parce qu'il est l'ami de tous les hommes. Nos bureaux de correspondance sont établis par-tout : nous nommons les commis, ils sont chargés de procurer le débit de nos livres, de propager la Philosophie, d'endoctriner nos prosélytes, de faire l'éloge de nos chefs, de nous instruire de l'état des lieux, d'exécuter nos ordres ; et plusieurs s'acquittent assez bien d'ailleurs de leurs devoirs. Nous allons quelquefois visiter nos colonies en personne ; et nous jouissons alors de toute notre réputation : les grands hommes sont toujours plus respectés hors de leur pays[1700] ».

Jean Pey ne donne pas de preuve ni d'exemple de cette organisation internationale, mais il est convaincu de la volonté universaliste des philosophes qui veulent porter « par-tout la lumière ». Désireux de convertir le plus grand nombre possible de personnes à leur vision du monde, ils voyagent, établissent une correspondance littéraire avec les étrangers et font œuvre de prosélytisme au-delà des frontières de la France. Le chanoine décrit leur organisation à l'étranger comme étant identique à leur organisation en France : hiérarchisée, avec des donneurs

---

[1698] Isaiah BERLIN, *La liberté et ses traîtres : six ennemis de la liberté*, Laurent Folliot (trad.), Paris, Payot & Rivages, coll. « Rivages poche. Petite bibliothèque », 2009, p. 67 : « [Les] notions de liberté et d'autorité [de Rousseau] ne sont pas du tout celles des penseurs antérieurs, et bien qu'il use des mêmes mots, il leur donne un contenu très différent. C'est peut-être là, d'ailleurs, l'un des secrets de son éloquence et de son immense efficacité : tout en paraissant tenir un discours assez semblable à celui de ses prédécesseurs, tout en ayant l'air d'utiliser le même type de phrase, et en apparence les mêmes concepts, il altère cependant le sens des mots, il tourne les concepts de telle sorte qu'ils produisent un effet galvanique sur le lecteur, que les expressions familières attirent insensiblement sur un terrain complètement inconnu. Rousseau dit une chose, et il en fait comprendre une autre. On dirait qu'il argumente sur des bases conventionnelles, mais la vision qu'il projette devant le lecteur est quelque chose d'absolument différent du schéma qu'il semble emprunter à ses prédécesseurs ».
[1699] *Ibid*., p. 63 à 81.
[1700] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit*., p. 225.

d'ordres et des exécutants, des missions et des objectifs. Il développe et, en fin d'ouvrage, va jusqu'à parler de cette organisation en termes de « bureau philosophique ».

195. Missions philosophistes. Dans la méthode que décrit l'abbé Pey, il fait mention des objectifs liés au parti philosophiste. À l'interrogation du Chevalier quant à ce qu'il devrait faire si on lui confie une mission, le Comte répond : « Que faire ? Bien des choses. Éclairer les humains, dissiper les superstitions, inspirer le zèle, féconder les talents, donner un nouveau crédit à nos livres, inspecter l'administration de nos préposés, juger du progrès des instituteurs, les destituer s'ils ne font pas leur devoir, prendre notes de ceux qui se distinguent, etc. On vous donnera, là-dessus, dans son temps, tous les renseignements nécessaires[1701] ». Les missions sont variées, mais elles relèvent toutes de la catégorie de l'enseignement. L'objectif commun à toutes est d'instruire les foules, de les initier au philosophisme. Pour réaliser cette ambition, il faut faire en sorte de maintenir la méthode déjà établie en entretenant les outils de diffusions, à savoir les ouvrages et les « instituteurs ». Quant aux missions elles-mêmes, elles s'adressent à tous les lecteurs, quels qu'ils soient. Toutefois, le Comte précise qu'à terme le but est de se placer « à côté des Souverains[1702] ». Leurs missions, quasiment spirituelles[1703], doivent trouver un écho séculier pour mettre en application la pensée philosophiste. Or, les souverains de la terre sont les mieux à même de réaliser les ambitions politiques des philosophes. Une fois ces derniers convaincus par leur doctrine, les philosophes pourront exercer une influence suffisante sur eux pour leur faire adopter des mesures qui leur seraient favorables[1704]. C'est l'objectif ultime que met en avant Jean Pey. La philosophie des Lumières n'est pas juste une somme de pensées, mais bien un objectif politique.

II – L'essence argumentaire de la philosophie

Jean Pey s'attaque au cœur de la pensée des philosophes des Lumières, à savoir la détestation de la religion. Pourtant, le culte est nécessaire à la société et à la philosophie (A). Rejetant la religion, les philosophes ne peuvent étayer leurs arguments intellectuels avec la foi ; ils puisent donc dans des sources qui s'avèrent imparfaites ou discutables (B).

[1701] *Ibid*., p. 226 à 227.
[1702] *Ibid*., p. 218.
[1703] Jean Pey fait soulever ce point par le Chevalier, au travers duquel il fait rappeler que la mission d'enseignement en matière spirituelle ne saurait incomber qu'à l'Église ; *Ibid*., p. 381 : « Par la même raison, Dieu, en destinant ses Apôtres à former son Église, doit leur avoir donné, à eux et à leurs successeurs, le droit d'enseigner et de gouverner l'Église avec toute la puissance nécessaire à leur mission ».
[1704] *Ibid*., p. 218 : « Placés à côté des Souverains, vous vous souviendrez toujours que vous êtes les ambassadeurs de la vérité, qui est au-dessus d'eux ; et que les sages de la Grèce, avec moins de lumières que vous, alloient autrefois, comme vous, instruire les maîtres du monde ».

A/ La religion, une nécessité pour la société et la philosophie

196. Morale et foi. Dans sa volonté de prouver par la science la supériorité de la religion sur la philosophie, Jean Pey met en avant l'aspect moral et la véracité de l'Église. Le chanoine l'a déjà prouvé dans d'autres passages de ses ouvrages. En revanche, l'abbé Pey ne présente pas ces thématiques de la même manière lorsqu'il cherche à en démontrer la preuve face aux philosophes. L'apologiste s'adresse aux philosophes et souligne la sincérité des chrétiens en imaginant ce dialogue, dans son ouvrage *Le philosophe catéchiste,* entre le Comte qui traite les chrétiens « d'imposteurs qui avoient pris fantaisie de fonder une religion[1705] » et le Chevalier qui s'indigne dans les termes suivants :

> « Mais une religion si sage, si grande, si auguste ; une religion qui a répandu tant de lumières sur la morale, qui a produit tant de vertus, cette religion l'ouvrage de l'imposture ! mais des imposteurs, qui, dispersés aux quatre coins du monde, donnent la plus grande preuve possible de leur sincérité, en scellant leur témoignage de leur propre sang ! des imposteurs dont aucun n'a dévoilé le secret dans les plus cruels tourmens ! des imposteurs enfin, Apôtres d'une religion qui dévoue les imposteurs à d'éternels supplices ! Ces imposteurs ne ressemblent-ils pas un peu trop à des gens de bien ? Souverainement malheureux de ce monde, et devant être éternellement malheureux dans l'autre, quel intérêt avoient-ils donc à tromper ? car enfin il faut un grand intérêt à l'homme, pour le rendre capable de grands efforts[1706] ».

L'argument du Chevalier s'inclut dans cette logique *ad hominem*. Ce qui fonde la crédibilité des témoins, c'est leur statut de martyr. Ils sont allés jusqu'à se sacrifier pour leur foi, ils ne pouvaient donc qu'être sincères dans leur démarche. Ainsi, leurs tourments sont « des opportunités pour témoigner de la parole du Seigneur[1707] ». Cette réflexion rejoint celles de Thomas d'Aquin qui considère que l'homme craint par-dessus tout la mort et que le martyre est donc un acte de foi fort, qu'il qualifie de « signe de la plus haute charité[1708] ». Il s'agit d'un argument que l'abbé Pey réitère dans *La vérité de la religion chrétienne* où, comparant Socrate et Sénèque avec Ignace d'Antioche et Perpétue, deux martyrs chrétiens, il établit que « l'esprit des martyrs, et les circonstances de leurs supplices, porte sa preuve avec elle[1709] ». Ces chrétiens morts pour leur foi sont, par leur honnêteté, « ce qu'ils doivent être, des hommes et des héros[1710] ». Ils ne craignent pas la mort, ils font le choix de se sacrifier pour une cause

[1705] *Ibid*., p. 323.
[1706] *Ibid*., p. 323 à 324.
[1707] Hélène MOUNIER, « Les témoins de la Vérité. Martyrs chrétiens et politique impériale des origines au V^e^ siècle », in *Revue Historique de Droit Français et Étranger (1922-)*, vol. 91, n°2, 2013, p. 215 à 216.
[1708] Thomas D'AQUIN, Etienne GILSON (trad. et commentaires), *Textes sur la morale*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2011, p. 274 à 275.
[1709] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit*., tome II, p. 229.
[1710] *Ibid*., p. 230.

supérieure, pour proclamer la gloire de Dieu[1711]. Ce don de soi est pour l'abbé Pey ce qui tranche entre le chrétien et philosophe : le rejet de l'égoïsme et l'esprit de sacrifice[1712].

197. Théologie et science. Jean Pey considère la théologie comme une science qui demande une longue étude. Pour lui, se couper de la théologie pour parler de religion est une erreur. À l'appui de ce savoir, il cherche à prouver, par la doctrine de l'infaillibilité, la véracité des dogmes de l'Église catholique romaine[1713]. Il ajoute d'ailleurs à son analyse l'argument d'autorité en reprenant saint Augustin[1714]. Par cette approche, l'abbé Pey répond à la critique récurrente des philosophes envers la véracité des témoignages de l'Église et des Écritures saintes, qu'ils utilisent pour attaquer les apologistes qui leur sont contemporains. Jean Pey profite de cette argumentation pour parler de théologie et de la Bible, dont les lectures et interprétations par les Lumières sont importantes au XVIII^e^ siècle[1715]. Il met en avant l'impossibilité d'analyser les Livres saints sans avoir recours à la Tradition de l'Église. Le chanoine revient d'abord sur le fait que le texte de ces ouvrages peut parfois être « obscur ou équivoque[1716] ». Ce caractère – il adresse ainsi une remarque qui est aussi applicable aux protestants – fait qu'il est nécessaire qu'une autorité soit présente pour en déterminer la signification[1717]. Pour illustrer cette affirmation, il consacre un chapitre entier à la question des « Mystères de la Religion Chrétienne[1718] ». Jean Pey choisit de prendre des faits dont les « contradictions apparentes[1719] » en font les plus difficiles à croire. Sur cette thématique, il relève deux choses : que l'apparence incroyable de ces mystères n'entraîne pas leur fausseté et qu'ils sont parfois en eux-mêmes une preuve de la vérité de la religion chrétienne. L'argumentation de l'abbé Pey à ce propos relève est fondé sur le principe que « l'esprit de l'homme étant nécessairement borné, il doit y avoir une infinité d'objets qui lui soient inconnus,

[1711] *Ibid*., p. 232 : « [Le Chrétien] désire la mort, non pour terminer des peines qui l'accablent, mais pour faire à son auteur un sacrifice de lui-même, pour aller se perdre dans son immensité, et lui rendre par l'amour un hommage éternel d'actions de grâces ».
[1712] *Ibid*., p. 233 : « Enfin, les Philosophes meurent pour leur propre cause ; les Martyrs, pour celle de leur religion ».
[1713] Jean PEY, *Lettre pastorale, op. cit.*, p. 119 : « Si le témoignage de l'Église est infaillible, lorsqu'elle atteste la divinité et l'intégrité des Livres Saints, elle est donc aussi infaillible lorsqu'elle les interprète : elle peut donc aussi se tromper lorsqu'elle en atteste la divinité. Vous ne pouvez donc croire aux Livres Saints, sans croire à l'Église ».
[1714] *Ibid*. : « Non, dit Saint Augustin, je ne croirois même pas à l'Évangile, si je n'y étois déterminé par l'autorité de l'Église ».
[1715] Yvon BELAVAL, Dominique BOUREL (dir.), *Le siècle des Lumières et la Bible*, Paris, Beauchesne, coll. Bible de tous les temps, 1986, p. 759 à 837.
[1716] Jean PEY, *Lettre pastorale, op. cit.*, p. 120.
[1717] *Ibid*., p. 120 à 121 : « Qui déterminera donc la véritable signification des Livres Saints, d'une manière assez certaine, pour fixer votre croyance ? Vos Savans ? Vos Synodes ? Mais si vos Savans, si vos Synodes peuvent se tromper, s'ils peuvent vous induire en erreur, comme ils sont forcés d'en convenir, votre Foi, qui doit être certaine, ne peut plus être appuyée sur leur autorité. Quel sera donc le fondement de votre croyance ».
[1718] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit.*, tome II, p. 239 à 300.
[1719] *Ibid*., p. 239.

et une infinité d'autres qu'il ne puisse comprendre[1720] ». L'incapacité pour l'homme à appréhender la totalité du monde qui l'entoure est indéniable. Pour autant, l'incompréhension n'exclut pas la capacité de sentir qu'une vérité plus grande existe. Nous ne comprenons pas toutes les lois qui régulent les « globes immenses de feu qui roulent autour de nous ». Toutefois, nous reconnaissons que des lois, qui nous sont inconnues, doivent régir leur mouvement et leur fonctionnement ; « ma raison échoue contre un seul grain de sable qui échappe à ma vue[1721] ». La difficulté d'appréhension de l'homme est d'autant plus vraie qu'elle se manifeste dans la science : « On démontre en géométrie la réalité des grandeurs incommensurables, ce qui semble supposer nécessairement leur divisibilité à l'infini ; et par conséquent l'existence d'une infinité de parties actuelles. Mais cette existence ne paroît-elle pas évidemment contraire aux notions que nous avons de grandeur déterminée ?[1722] ». Cette logique, Jean Pey l'applique à l'homme. Nous sommes nous-même un objet qui dépasse notre compréhension[1723]. Il est possible de multiplier les exemples à l'infinité et de remonter à des questions encore plus larges « qu'est-ce que le temps ? qu'est-ce que l'immensité de l'espace ?[1724] ». L'abbé Pey oppose alors ce raisonnement aux philosophes : « Mais si l'esprit humain ne peut comprendre [les vérités connues] qu'il aperçoit évidemment, comment pourra-t-il comprendre les mystères fondés sur l'essence divine, et ses opérations qui sont incompréhensibles ?[1725] ». Il fait, en réalité, un appel à l'humilité. L'homme ne peut tout connaître, il doit donc admettre qu'il existe des vérités qui le dépassent. Aussi, l'incompréhension face aux mystères de la religion chrétienne n'est pas une preuve de leur inexistence[1726]. Aussi, le rejet par les « incrédules » d'un savoir qu'ils ne maîtrisent pas n'est pas fondé, car il admet un raisonnement faussé[1727]. Jean Pey en conclut que

[1720] *Ibid*., p. 241.
[1721] *Ibid*., p. 242.
[1722] *Ibid*.
[1723] *Ibid*., p. 242 à 243 : « Plus la nature des objets est éminente, plus aussi elle échappe avec facilité à notre intelligence, offusquée par les sens et les passions. Par cette raison nous sommes à nous-mêmes les plus incompréhensibles de tous les êtres de l'Univers. Car quelle est la nature de cette âme que j'appelle en moi ? Quelle est la nature de ses facultés, de ses opérations, de ses modifications ? Quels sont les liens qui l'unissent à mon corps, pour n'en faire qu'un même tout ? Comment anime-t-elle ce corps ? Comment agit-elle sur toutes ses parties, n'ayant point de partie elle-même ? Comment peut-elle mouvoir si à propos des ressorts qu'elle ne connoît pas ? Comment deux substances, si opposées entr'elles, peuvent-elles être dans une correspondance aussi étroite, et s'assujettir mutuellement ? ».
[1724] *Ibid*., p. 243.
[1725] *Ibid*.
[1726] *Ibid*., p. 244 : « Donc de ce que les mystères renferment des vérités insolubles, ou, ce qui est la même chose, des contradictions apparentes, il ne s'ensuit pas qu'ils soient contraires à la vérité ».
[1727] *Ibid*., p. 246 : « L'Incrédule veut pourtant raisonner, et n'ayant point d'idée des objets, il ne peut le faire que par des moyens d'idées analogues, et de comparaisons qui ne peuvent être exactes sur tous les rapports : là-dessus il juge que les choses sont absurdes, lorsqu'elles répugnent à ces idées, qui ne sont pas celles de son objet ; il juge que les objets n'existent point, lorsque croyant tout voir, il ne connoît point les raisons de leur existence ; il juge enfin qu'ils sont impossibles, lorsque croyant tout comprendre, il ne voit pas comment la Toute-Puissance divine

le raisonnement et la prétendue science que veulent employer les philosophes pour discréditer les fondements de l'Église n'ont pas de teneur[1728].

198. Influence de l'Église sur la société. L'autre catégorie d'argument qu'invoque l'abbé Pey face aux Lumières est l'importance de l'Église. Après avoir considéré que l'attaque de la religion ne pouvait se faire que par des arguments absurdes et faux[1729], le chanoine entreprend de démontrer l'influence positive de l'Église sur la société. Il reprend alors à son compte l'histoire de l'Occident et présente la religion comme un vecteur qui a permis « dans les Gaules, en Espagne, en Angleterre, dans la Germanie, chez les nations du nord, enfin dans tous les pays du nouveau monde[1730] » de se développer scientifiquement et artistiquement. Il oppose cette vision à celle des nations qui, par leur abandon de la religion de Jésus-Christ, tombent « dans l'ignorance » et « dans la barbarie[1731] ». Il conclut à cette analyse : « Il n'est aujourd'hui aucun pays dans le monde où les nations soient mieux policées, où les gouvernements soient plus doux, plus justes, plus stables, aucun pays où les arts et les sciences soient portés à un plus haut degré de perfection, que ceux qui sont éclairés des Lumières de l'Évangile[1732] ». Il serait possible d'objecter bien des choses à l'analyse de Jean Pey. Que dire de l'Empire ottoman, érigé sur les cendres de Byzance, et de ce que l'on appelle communément l'art ottoman[1733] ? Que dire de la richesse de la civilisation chinoise et de ses apports à la culture européenne[1734] ? Il est possible pour le lecteur d'opposer à l'abbé Pey des contre-exemples. Pour autant, la démarche est vaine. Ce que l'on peut relever de l'analyse de Jean Pey, c'est avant tout la volonté de mettre en avant que les progrès de l'Europe, en comparaison avec les pays qui l'entourent, sont dus à la religion chrétienne. Le chanoine rajoute que, même si l'Europe actuelle sombrait tout à coup dans « l'ignorance et dans la barbarie », les sciences et les arts se maintiendraient si la foi était

peut les produire. Ainsi l'aveugle dispute des couleurs, sans vouloir convenir de ses propriétés, parce qu'il n'en juge que par l'idée qu'il a des autres sensations ».

[1728] *Ibid*., p. 248 : « Comment donc notre raison, qui échoue contre un seul grain de sable, pourroit-elle tout comprendre dans cette Religion, et sonder les profondeurs de la Divinité, qui ne seroit plus elle-même, si elle pouvoit être comprise ? ».

[1729] Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée*, *op. cit*., p. 395 : « Jetons seulement un coup d'œil sur les Philosophes de nos jours. Parmi ces mêmes hommes qui en traitant de la politique, de la métaphysique, de l'histoire naturelle, etc. avoient acquis une certaine célébrité méritée, en est-il un seul qui ne se soit déshonoré par des absurdités, par des extravagances jusqu'au ridicule sur ces mêmes sciences, toutes les fois qu'il a voulu contredire les vérités que la religion lui avoit apprises ? ».

[1730] *Ibid*., p. 395 à 396.

[1731] *Ibid*., p. 396.

[1732] *Ibid*.

[1733] Giovanni CURATOLA, Yseult PELLOSO (trad.), *L'art seldjoukide et ottoman*, Paris, Imprimerie nationale, 2010.

[1734] Joseph NEEDHAM, Eugène SIMION (trad.), *La science chinoise et l'Occident*, Paris, Éditions du Seuil, Points, Série Sciences, 1977.

encore présente[1735]. La raison en est que l'Église se fera le réceptacle du savoir de l'Europe. Elle pourra alors diffuser le savoir perdu par l'instruction[1736]. À travers ce rôle, la religion permettra de retisser les liens brisés de la société[1737]. De manière directe ou indirecte, l'Église deviendra vectrice du savoir pour pallier l'incapacité de la société civile à assurer cette mission[1738]. Toujours au service de la société, elle le sera aussi envers la puissance temporelle par le maintien des liens entre le peuple et le souverain, ainsi que par l'instruction des rois pour que ces derniers mènent une politique juste et en accord avec la volonté de Dieu[1739]. Pour illustrer cette idée, Jean Pey prend l'exemple de la chute de Rome. Il décrit une « Europe en feu[1740] », une France divisée et dans « l'anarchie » après les invasions barbares. La science de Rome se perd, mais la religion chrétienne reste. L'Église prend le relais et « [conserve] le germe des sciences humaines[1741] ». Jean Pey reprend en réalité l'idée que l'Église est l'héritière de l'Empire romain et connaît, en tant que telle, son apogée avec le pontificat de Grégoire VII[1742]. Jean Pey prend l'Histoire à témoin pour démontrer l'utilité sociale de l'Église et donc étayer son argumentaire contre les penseurs.

Face à tous ces éléments, le chanoine rappelle la nécessité de la religion pour maintenir l'harmonie au sein de la société. Il l'exprime à nouveau à ce sujet, avec plus de force. Après

[1735] Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée*, *op. cit*., p. 396 : « Allons plus loin encore, et supposons que par [quelques-uns] des évènements désastreux qui arrivent par intervalles même dans les empires les plus florissants, l'Europe tombe dans l'ignorance et la barbarie. Tout sera perdu pour les arts et les sciences, si la foi s'éteint : tout sera sauvé, si elle fait encore briller sa lumière ».
[1736] *Ibid*.
[1737] *Ibid*., p. 397 : « En réunissant les Chrétiens dans le lieu saint, pour les instruire, et rendre en commun un culte public à la Divinité, elle les accoutumera insensiblement à se regarder comme les enfants d'un père commun ».
[1738] *Ibid*., p. 397 à 398 : « Les principaux traits de l'histoire ancienne se conserveront dans les livres saints : la suite de cette histoire se retrouvera en partie dans les annales de l'Église. La connoissance de l'astronomie étant nécessaire pour les jours où l'on doit célébrer les mystères de la résurrection de Jésus-Christ, on conservera du moins encore les premiers éléments de l'astronomie. Le Clergé exerçant le ministère de la parole pour instruire, pour défendre les dogmes de la religion, s'habituera naturellement à bien parler, à bien exposer, à bien analyser, à bien raisonner. Répandus de tous les côtés pour porter des secours spirituels aux peuples, et inspirés par un ministère de charité, les Pasteurs, qui auront devant les yeux le spectacle attendrissant des malades abandonnés, prendront des notions, au moins générales, de la médecine, pour les secourir. L'architecture, la sculpture, la peinture, la musique, quoique dégradées, vivront encore pour élever des Temples au Seigneur, pour les décorer, pour solenniser les fêtes religieuses ».
[1739] *Ibid*., p. 398 : « L'Évangile subsistera toujours, pour servir de flambeau à l'administration civile, pour calmer l'inquiétude des citoyens, pour instruire les rois sur la justice qu'ils doivent aux peuples, pour resserrer les liens de la concorde qui unissent les Princes avec leurs sujets, et qui affermissent les empires ».
[1740] *Ibid*., p. 399.
[1741] *Ibid*.
[1742] Dans ses *Dictatus Papæ*, le pape Grégoire VII affirme à propos du pontife romain « *Quod solus possit uti imperialibus insigniis* », que l'on peut traduire par : « Il peut seul user des insignes impériaux ». Le pape se pose ainsi en dépositaire directe de l'autorité impériale romaine. Sur la thématique de la réforme grégorienne, voir Sylvain GOUGUENHEIM, *La réforme grégorienne : de la lutte pour le sacré à la sécularisation du monde*, Paris, Temps présent, coll. Racines et ruptures, 2010.

avoir rappelé la sainteté de l'Église et la succession apostolique[1743], il reproche aux philosophes l'abandon de la foi et la critique systématique de la religion qui font d'eux des êtres aveugles alors qu'ils se prétendent « éclairés » – « O Philosophes ! O sages de la terre ! que vous êtes aveugles quand vous abandonnez la foi » – et des êtres faibles alors même qu'ils se prétendent puissants – « Que vous êtes foibles quand vous la combattez ! [1744]». Par leurs attaques contre l'Église, les philosophes s'en prennent à l'État et sont les ennemis du pouvoir temporel.

B/ La vanité des sources de la philosophie du XVIIIe siècle

199. L'antiquité opposée aux philosophes. Pour Jean Pey, la religion catholique devrait être la source de la philosophie des Lumières. L'apologiste sait qu'il n'en est rien. L'inspiration des penseurs du XVIIIe siècle émane en partie des Lumières anglaises, mais aussi de l'antiquité, que ce soit d'un point de vue philosophique ou de manière plus générale. Ces « pratiques antiquaires[1745] » sont relevés par l'abbé Pey qui entreprend de montrer la faiblesse des sources auxquels les « novateurs » font référence ou du moins de leur utilisation. Il reprend l'idée des limites de la compréhension de l'esprit humain sur le monde, et affirme que les philosophes antiques restent faibles sur la question de la fin de l'homme[1746]. Il relève dans les continuateurs des philosophes antiques des vices similaires à ceux des Lumières. En premier lieu, un attrait pour les sens et les plaisirs[1747]. Jean Pey ne développe pas davantage ce point à cet instant, son rejet des plaisirs terrestres ayant déjà été exposé. En deuxième lieu, il aborde la thématique de la guerre. Pour l'abbé Pey, les auteurs antiques glorifient les conquêtes militaires et par là « les crimes qui déshonorent l'humanité se produisent sans honte, et triomphent par leur imprudence[1748] ». Il dépeint une époque où la violence et la guerre sont omniprésentes et

[1743] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome II, p. 390 à 391 : « Les Évêques sont les successeurs des Apôtres ; ils ont hérité de leurs pouvoirs comme de leurs obligations ; et si en se renfermant comme eux dans les fonctions de leur ministère, ils imitent leur zèle, leur activité, leur fidélité, leur courage, s'ils reprennent à *tems* et à *contre-tems* ; s'ils s'instruisent, s'ils exhortent, s'ils ne font acceptation de personne, s'ils n'écoutent que l'ordre de J.C., l'exemple de leurs pères, la voix de leur conscience, le cri de la charité, pourra-t-on les condamner, sans condamner les Apôtres, sans condamner J.C. même, sans blasphémer cette divine lumière qui nous éclaire, sans accuser le ciel de nous avoir tiré des ténèbres, au prix du sang de tant de martyrs ? ».
[1744] *Ibid*.
[1745] Gilles MONTÈGRE, « Préface. De l'harmonie des Anciens et des Modernes », in Marco CAVALIERI, Olivier LATTEUR (dir.), *Antiquitates et Lumières. Étude et réception de l'Antiquité romaine au Siècle des Lumières*, Louvain, Presses universitaires de Louvain, coll. « FERVET OPUS », 2019, p. 1.
[1746] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit.*, tome I, p. 9 : « Les premiers philosophes, uniquement occupés à pénétrer dans les secrets de la nature, sont comme des êtres étrangers à eux-mêmes. Socrate et Platon, qui s'appliquent les premiers à donner des leçons à l'homme sur ses devoirs, n'osent rien assurer sur sa fin. Leurs successeurs se divisent […] ».
[1747] *Ibid*.
[1748] *Ibid*., p. 10.

glorifiées[1749]. Ce sont des faits qu'il ne peut que condamner, d'abord en tant que chrétien pour l'aspect immoral et cruel de ces actes, mais encore en tant que penseur de la souveraineté. Dans le paradigme peyien, la guerre ne saurait être justifiée pour de simples questions de rivalités. Aussi, ce « culte des grands hommes[1750] » conquérants de l'antiquité revient à justifier l'injustice. L'apologiste prend l'exemple d'Alexandre le Grand pour illustrer son propos :

> « Un Prince sorti de la Grèce, entreprend de conquérir l'univers pour le faire retentir du bruit de ses victoires. Que les hommes éboulis de l'éclat des triomphes donnent à ces hommes célèbres le nom de grand ; qu'ils confondent l'admiration qu'inspire la magnanimité du courage, avec l'éclat des grands succès ; que devenus les ennemis d'eux-mêmes, ils attachent par le délire le plus funeste l'idée de la gloire à la destruction du genre humain, et qu'ils invitent ainsi les Conquérans à verser leur propre sang, par le vil hommage qu'ils rendent à leur succès ; les trophées de ces prétendus héros ne seront jamais aux yeux de la raison que des honteux monumens de leur barbarie[1751] ».

L'admiration de l'antiquité n'est donc pas, pour l'abbé Pey, gage de crédit. Si les « grands » tiennent leur titre de « la destruction », il n'y a pas lieu de les admirer car leurs actes sont « funestes ». Aussi le jésuite considère qu'il s'agit encore d'une mauvaise source sur laquelle s'appuie le savoir philosophiste. Il n'est d'ailleurs pas le seul auteur à former une telle critique. Guillaume de Sainte-Croix, écrivain et historien de formation jésuite, formule une réflexion similaire. L'abbé Pey estime que les écritures « profanes » ont minimisé la violence d'Alexandre alors qu'il avait des inclinaisons « pour les exécutions sanguinaires[1752] ».

200. Diderot et l'*Encyclopédie*. Jean Pey relève une source qui lui apparaît bien plus problématique : l'*Encyclopédie*. Monument majeur des Lumières, cette œuvre collective renferme l'essence de leur pensée et leur philosophie. L'abbé Pey ne peut donc se permettre de ne pas traiter cette question. Dans *Le philosophe catéchiste*, il exprime son inquiétude quant à l'*Encyclopédie* au travers des propos du Chevalier. Lorsque le Comte l'invite à lire cet ouvrage, il répond simplement : « Je m'en rapporte là-dessus au jugement de l'un des rédacteurs[1753] ». Il se contentera de ce commentaire, sans en dévoiler plus dans la discussion. L'intérêt de la remarque ne réside pas dans le dialogue, assez pauvre de ce point de vue, mais dans la note de

---

[1749] *Ibid*. : « Conquérir et détruire est la maxime générale des nations les plus civilisées ; et l'intérêt même injuste de la patrie, la loi suprême. La puissance de Carthage fait prononcer l'arrêt de sa destruction par le plus grave des Romains ; et les débris fumans de cent villes ruinées pour avoir été trop puissantes, sont les cruels monuments qui immortalisent les héros de la Grèce et de Rome ».

[1750] Jean-Claude BONNET, « Le culte des grands hommes en France au XVIII[e] siècle ou la défaite de la monarchie », in *MLN*, vol. 116, n°4, 2001, p. 689.

[1751] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 112.

[1752] Guillaume Emmanuel Joseph Guilhem de Clermont-Lodève SAINTE-CROIX, *Examen critique des anciens historiens d'Alexandre-le-Grand, Paris*, chez Dessain, 1775, p. 142 à 143.

[1753] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit.*, p. 415.

bas de page qui l'accompagne. Jean Pey y retranscrit une lettre attribuée à Diderot dans laquelle il critique l'*Encyclopédie*[1754]. En voici un court extrait :

> « L'imperfection de l'Encyclopédie a pris sa source dans un grand nombre de causes diverses. On n'eut pas le tems d'être scrupuleux sur le choix des travailleurs. Parmi quelques hommes excellens, il y en eut de foibles, de médiocres, et de tout-à-fait mauvais. De là cette bigarrure dans l'ouvrage, où l'on trouve une ébauche d'écolier à côté d'un morceau de main de maître ; une sottise, voisine d'une chose sublime ; une page écrite avec force, pureté, chaleur, jugement, raison, élégance, au verso d'une page pauvre, mesquine, plate, misérable[1755] ».

Sur le fond, l'extrait est assez représentatif du reste de la lettre. Les différents contributeurs à l'*Encyclopédie* n'ont pas fourni un travail homogène et parfois même ont produit des travaux de mauvaise qualité. De l'aveu même de Diderot, l'ouvrage majeur des Lumières serait une œuvre de piètre qualité. La lettre serait alors un moyen de jeter le discrédit sur le mouvement des philosophes, avec l'argument d'autorité de son directeur. Pour autant, la forme doit être discutée. Jean Pey ne s'attarde pas davantage sur la lettre, car il estime qu'elle est suffisamment éloquente. Toutefois, la véracité de l'information reste ambiguë. Le chanoine semble considérer lui-même la source fiable et cite un mémoire de Pierre-Joseph Luneau de Boisjermain dans lequel il serait possible d'identifier « les pièces justificatives[1756] ». Il ne cite pas de façon claire le mémoire, mais il est possible de retrouver la trace de la retranscription de la lettre dans *L'esprit des journaux*[1757]. La lettre est introuvable, mais des retranscriptions ont été citées par des auteurs aux XIX^e^ [1758], XX^e^ [1759]et XXI^e^ siècles[1760]. Il semble donc que l'on puisse attester de la véracité de ce document, ou du moins considérer qu'elle est plausible. L'utilisation de cet argument ne relève donc pas de la mauvaise foi. L'abbé pouvait croire en la véracité de ce document, suffisamment pour ne pas s'étendre plus sur la question.

201. Raison, christianisme et philosophie. Le coup ultime que Jean Pey entend porter aux philosophes consiste à attaquer l'un des piliers de leur doctrine : la raison. Il pense que les Lumières ne devraient pas opposer foi et raison qui sont complémentaires : « Notre croyance doit être raisonnable[1761] », écrit-il. La raison n'a pas à être combattue, mais elle doit être «

[1754] *Ibid*., p. 415 à 416.
[1755] *Ibid*., p. 415.
[1756] *Ibid*., p. 416.
[1757] *L'esprit des journaux*, Liège, J.J. Tutot, 1772, Partie I, tome V, p. 99 à 105.
[1758] Jules ASSÉZAT, Maurice TOURNEUX, *Œuvres complètes de Diderot*, Paris, Garnier frères, Libraires-éditeurs, 1877, p. 129 à 133.
[1759] Pierre GAXOTTE, *Paris au XVIII^e^ siècle*, Paris, Arthaud, 1982.
[1760] Il en est fait mention dans l'ouvrage Sylviane ALBERTAN-COPPOLA, Anthony MCKENNA, *Christianisme et Lumières*, Paris, Presses universitaires de France, 2002, p. 582.
[1761] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome III, p. 16.

éclairée par les vérités de la foi[1762] ». En ce sens, il rejoint les positions thomistes sur la raison : elle nous a été donnée par Dieu, elle « est, selon le Docteur angélique, un reflet de la lumière incréée de l'intelligence de Dieu[1763] ». Toutes deux sont nécessaires au croyant et mènent à Dieu. L'argumentaire de Jean Pey repose sur cette conviction que la philosophie et les sciences – comme produits de la raison – « permettent l'une et l'autre d'aller vers Dieu[1764] », elles sont indispensables l'une à l'autre ; en revanche, prise séparément, chacune ne pourrait conduire qu'à l'erreur et c'est d'autant plus vrai pour la raison, pense le chanoine pour qui la raison est imparfaite si elle est coupée de la foi. Or, les philosophes ont une complaisance aveugle dans la raison, et leur orgueil qui évince Dieu[1765] au profit de la raison humaine les entraîne vers l'égarement : « Nous n'exigeons donc pas de vous, Monsieur, que vous renonciez à votre raison, pour croire : nous prétendons, au contraire, que c'est y renoncer en effet, de vouloir tout voir par elle ; de ne point convenir de ses égaremens et de sa foiblesse ; de méconnoître le doigt de Dieu, aux traits qui caractérisent sa Religion ; et de lui désobéir lorsqu'il parle ; puisque la raison nous dit elle-même, qu'il ne peut nous induire à cette erreur[1766] ». Dans l'incapacité de tout appréhender, la raison humaine imparfaite doit avoir un guide : la foi. Il n'y a qu'avec son aide que l'homme peut construire des raisonnements véritables. Toute autre tentative ne serait que vanité et produit d'une raison qui ne voit pas la vérité :

> « Ainsi, comme Dieu, en se montrant partout dans les ouvrages de la nature, se cache, pour ainsi dire, dans la profondeur de son essence ; de même, tandis qu'il se manifeste partout dans sa Religion, par des traits de lumière, afin de rendre la foi raisonnable ; tandis qu'il parle aux yeux, aux sentiments, à la raison ; il répand des obscurités qui humilient la raison même, et qui sont comme les ombres du tableau[1767] ».

Aussi, même la source la plus profonde de la philosophie des Lumières est imparfaite, par son rejet de la religion. Jean Pey leur oppose leurs contradictions pour les ramener vers la foi. Il cherche à combattre leurs égarements pour les ramener vers la droite raison. Plus encore, il essaye d'éviter qu'ils ne sombrent, en l'absence de reconnaissance de la supériorité spirituelle de l'Église, vers une dérive religieuse.

[1762] *Ibid*., p. 32.
[1763] James LINDSAY, « La philosophie de saint Thomas », in *Revue néo-scolastique*, 11e année, n°41, 1904, p. 63.
[1764] *Ibid*.
[1765] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit*., tome II, p. 251 : « Cette plaie étoit l'orgueil ; de cet orgueil naissoit la confiance présomptueuse d'une raison aveugle qui nous égaroit ; et qui, ne voulant point reconnoître d'autre raison qu'elle-même, rejettoit la loi qui devoit l'éclairer ».
[1766] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit*., tome I, p. 53.
[1767] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit*., tome I, p. 53.

Section 2 : La dérive philosophique : le déisme

La philosophie des Lumières remet en cause l'hégémonie de l'Église catholique en France. Jean Pey leur reproche, par leur admiration de l'antiquité et le biais de leur raison faussée, de se séparer du christianisme pour embrasser le déisme. Leur engouement pour l'Antiquité et la place prééminente qu'ils accordent à la raison ont conduit les philosophes des Lumières à renoncer au christianisme et à embrasser une forme de déisme. Cette dérive, conséquence de leur vision de la tolérance, est en tout point illégitime (Paragraphe 1). Pire encore, l'individualisme que promeut leur doctrine représente un danger pour le pouvoir temporel comme pour le pouvoir religieux (Paragraphe 2).

Paragraphe 1 : Philosophie et déisme

Jean Pey voit dans le déisme la conséquence inéluctable de l'idéologie des philosophes des Lumières : leur relativisme et leur critique systématique de l'Église et de ses fidèles les poussent à se réclamer d'une religion à leur image, tolérante et respectueuse de la liberté individuelle. Le déisme est multiple dans ses formes, mais il est possible d'en relever les caractéristiques principales (I). Désireux de se libérer de l'autorité spirituelle de l'Église, les philosophes se posent en missionnaires illégitimes d'une religion à leur propre service (II).

I – Le déisme, religion illégitime

Jean Pey critique le basculement des Lumières dans le domaine de la foi. Les reproches que les philosophes font à la religion sont une chose, mais que leur doctrine dérive vers le déisme est plus problématique (A). Le chanoine affirme que le déisme se fonde sur une vision erronée du spirituel. En ce sens, il ne saurait être légitime (B).

A/ La pensée déiste

202. Les caractères du déisme. Pour mieux combattre le déisme des philosophes, Jean Pey a besoin d'en connaître les principes fondamentaux mais il les cherche en vain :

> « Rapprochons-nous du siècle où nous vivons, et adressons-nous à cette secte de Philosophes qui ont renoncé à l'Évangile, pour être plus raisonnables. O hommes qui combattez contre Dieu pour éclairer vos semblables, je cherche la vérité, éclairez-moi : quelle est votre doctrine sur les premiers principes de la Religion naturelle, sur la Divinité, sur la Providence, sur la vie à venir, sur les devoirs de l'homme et sa félicité, sur la nature de la vertu, sur l'immortalité de l'âme ? Mais point de réponse précise[1768] ».

[1768] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit.*, tome I, p. 11.

Il n'y a pas d'homogénéité dans les dogmes déistes. À dire vrai, il n'y a pas véritablement de dogmes. Tout juste quelques principes généraux, quelques caractéristiques qui permettent de l'identifier. Jean Pey insiste sur l'absence de dogmes communs[1769] et donne quelques indices sur les traits qui caractérisent le déisme. Malgré la diversité d'opinions, on peut dégager des principes moraux généraux. Selon le chanoine, ils sont régis par les « penchans pour les plaisirs[1770] ». Ce qui est moral, c'est de suivre ses passions et de chercher l'accomplissement de ses plaisirs. L'autre caractère que relève le chanoine est le rejet systématique de l'Évangile[1771]. La foi catholique blesse leur volonté de liberté et d'indépendance, ils ne peuvent alors que s'en séparer. Il en découle une foi étrange, qui emprunte quelques éléments à la religion catholique mais qui en élimine tout ce qui peut entraver l'indépendance.

203. Dieu et les hommes dans le déisme. Dans le déisme tel que décrit par Jean Pey, le rapport à la divinité se manifeste de manière singulière. Il dépeint dans le *Philosophe catéchiste* au travers de la figure de Comte philosophe une pensée déiste proche de la nature, au point qu'elle soit divinisée : « Que dites-vous là Monsieur ? La nature a-t-elle besoin de conseil ? Ignorez-vous que la nature toujours sage dans sa marche, toujours impénétrable dans ses secrets, règne en souveraine dans l'univers, qu'elle commande, qu'elle ordonne, qu'elle agit, qu'elle subjugue tous les êtres, pour les faire concourir à ses desseins ? Aussi est-ce la seule Divinité que nous adorons, la seule qui reçut les *premiers hommages des hommes*[1772] ». Cet ordonnancement de la nature en « religion naturelle[1773] » n'est pas une invention de Jean Pey, elle touche une réalité du mouvement des philosophes. Bien que celle-ci prenne une multiplicité de formes, parfois même – comme chez Rousseau – avec la volonté de la rendre compatible avec la Révélation, la religion naturelle et la question de la nature sont des thèmes majeurs au

[1769] *Ibid*., p. 11 à 12 : « Y a-t-il un Dieu ? Quelques-uns le nient ; et selon eux l'arrangement de l'univers, l'ordre et l'harmonie qui règnent dans la nature, cette variété constante qui l'embellit et qui la renouvelle, ne sont qu'un heureux effet du hasard. Selon d'autres, la Divinité n'est qu'un composé de tous les êtres, ensorte que chaque être particulier, et la brute même, le corps le plus grossier, l'homme le plus méchant, ne sont qu'une portion de la substance divine. Dieu a-t-il créé le monde ? Veille-t-il à notre conservation ? S'intéresse-t-il à notre bonheur ? Ceux-ci enseignent qu'il n'a fait que façonner une matière préexistante et éternelle, comme lui ; ceux-là prétendent qu'après avoir créé le monde, et en avoir monté, pour ainsi dire, tous les ressorts, il en a abandonné le gouvernement ; indifférent lui-même sur nos vertus et sur nos vices, sur nos biens et sur nos maux ; trop élevé au-dessus de nous, pour agréer nos hommages, et pour s'occuper de notre bonheur ».
[1770] *Ibid*., p. 13 : « Quels sont donc les principes de la morale ? Selon l'opinion, chez eux la plus générale, ce sont nos penchans pour les plaisirs : ceux même qui prétendent suivre les maximes de Jésus-Christ ne les admettent ni dans leur totalité, ni dans leurs conséquences parce qu'il faudrait se dépouiller des vues humaines ».
[1771] *Ibid*. : « Telle est la secte de ces faux sages, qui prétendent éclairer le monde et servir la société, en réunissant tous leurs efforts contre l'Évangile ».
[1772] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit*., p. 15.
[1773] Paul HAZARD, *La pensée européenne au XVIII^e siècle*, *op. cit*., p. 314.

sein des Lumières[1774]. Hume publiera même un ouvrage sur cette thématique, intitulé *Dialogues sur la religion naturelle*[1775]. Ils présentent en effet la religion comme naturelle en ce sens qu'elle est « l'émanation de la nature » et « qu'elle suivrait l'instinct que la nature met en nous, pour nous permettre de distinguer le vrai du faux, le bien du mal[1776] ». Jean Pey ajoute à ce tableau l'aspect mécanique, avec une sorte de « Dieu architecte de l'univers[1777] » et qui reprend la vision d'une partie des penseurs de la religion naturelle[1778]. Qu'est-ce que Dieu dans ce paradigme ? « C'est *une machine sourde et insensible, un être abstrait qui consiste dans l'assemblage des différentes matières et de leurs différentes combinaisons*[1779] ». Cet univers « automate[1780] » se couple avec l'idée d'un Dieu nécessairement lointain : « Et de plus, Monsieur, prenez-y garde ; un Dieu, comme je viens de le dire, qui seroit *sans conséquences*, et ne contrarieroit personne : chacun feroit alors ses affaires à part : lui, il se gouverneroit comme il lui plairoit ; nous, comme nous voudrions, et nous vivrions tranquille dans ce monde, sans rien craindre pour l'autre[1781] ». Dieu devient une sorte d'ouvrier qui contemple son œuvre, sans pour autant chercher à agir sur le mouvement qu'il a initié. Il se sépare de « la cité des hommes[1782] ». Dans ce système, Dieu n'est pas le seul à être dépouillé d'une grande partie de son essence spirituelle. L'homme amputé de ce qu'il pourrait y avoir de spirituel en lui. Le Comte présente en effet l'homme comme bâti d'un seul bloc. L'âme est faite de la même matière que le corps, comme l'intelligence, ou les sensations[1783]. Elle est alors semblable à un fluide ou un organe banal, attaché au corps par sa nature similaire à ce dernier. Ce qui en fait la

[1774] Jacqueline LAGRÉE, *La religion naturelle*, Paris, Presses universitaires de France, coll. Philosophie, 1991, p. 62 à 91.
[1775] David HUME, *Dialogues sur la religion naturelle*, Édimbourg, 1779.
[1776] Paul HAZARD, *La pensée européenne au XVIII^e siècle, op. cit.*, p. 117.
[1777] Il s'agit du terme avec lequel l'*Encyclopédie* qualifie le Dieu de Leibnitz. Voir entrée « Leibnitz », in Denis DIDEROT, Jean LE ROND D'ALEMBERT, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Neufchastel, chez Samuel Faulche, 1751-1765, tome IX, p. 377 : « Le Dieu architecte de l'univers, satisfera au Dieu législateur, et les fautes seront punies et les vertus récompensées dans l'ordre de la justice et du méchanisme ».
[1778] C'est, par exemple, le cas chez Leibnitz. Voir Jean-Pierre COUTARD, *Le vivant chez Leibnitz*, Paris, L'Harmattan, 2007.
[1779] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste, op. cit.*, p. 16. Il emprunte ici les développements du Baron d'Holbach, qu'il condense en une phrase. Les éléments se retrouvent in Paul Henri Dietrich d'HOLBACH, *Système de la nature, ou Des loix du monde physique et du monde moral*, Londres, tome I, 1770, p. 11 à 12 ; Paul Henri Dietrich d'HOLBACH, *Système de la nature, ou Des loix du monde physique et du monde moral*, Londres, tome II, 1770, p. 251. Ce sont des citations que rapporte Jean Pey lui-même dans *Le philosophe catéchiste* et qui ont été vérifiées *a posteriori* par nous.
[1780] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste, op. cit.*, p. 20.
[1781] *Ibid.*, p. 20 à 21.
[1782] Paul HAZARD, *La pensée européenne au XVIII^e siècle, op. cit.*, p. 118 : « On garderait un Dieu, mais si lointain, dilué, et pâle, qu'il ne gênerait plus la cité des hommes par sa présence, qu'il ne la troublerait plus par ses colères, qu'il ne l'offusquerait plus par ses gloires. Le déisme, ou théisme, n'impliquerait plus d'acte de foi, étant le résultat d'une pure opération intellectuelle aboutissant à une affirmation élémentaire et suffisante : l'existence de Dieu ».
[1783] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste, op. cit.*, p. 40.

caractéristique majeure, c'est l'absence de toute spiritualité. Dieu n'est plus souverain, il a abandonné le monde à la Nature, sa propre création. L'homme n'a plus sa part spirituelle contenue dans l'âme ; il n'est plus qu'un être de la terre voué à y rester. Pas de cité céleste, mais une exaltation de la cité terrestre. Si la félicité n'est pas à chercher dans l'autre monde, alors elle est à chercher dans le nôtre[1784]. Il y a alors une forme de justification pseudospirituelle à la recherche du bonheur et de la liberté. Il faut se concentrer sur la félicité de ce monde parce qu'il n'est possible de la trouver nulle part ailleurs. Il faut chercher la liberté parce qu'il n'y a pas de maître légitime autre que la Nature, qui s'exprime dans nos sens, et donc en nous. Il faut la tolérance parce qu'enfin la religion naturelle s'adresse et s'exprime en nous tous. L'abbé Pey cherche à mettre en évidence l'illégitimité de leur nouvelle religion – dépourvue de toute spiritualité – et de leur refus d'accepter les dogmes de l'Église.

B/ L'illégitimité fondamentale du déisme

204. Justifications fausses aux déismes. Le déisme a-t-il un fondement légitime ? C'est l'interrogation à laquelle souhaite répondre l'abbé Pey. La réponse qu'il propose est négative. Toutefois, elle ne l'est pas seulement en opposition à la foi catholique. Le chanoine considère comme illégitimes les sources à partir desquelles les philosophes fondent la prétendue existence de la religion naturelle. L'abbé Pey reprend une partie des arguments qu'il avait développés à propos des sources de la philosophie, sources qu'il jugeait contestables en raison de l'immoralité et de l'ignorance qui se dégageaient des textes grecs et romains. Maintenant qu'il s'agit de la religion, ses arguments sont autres :

> « Leur Religion sera-t-elle plus sage ? Mais à l'exception d'un peuple obscur, resserré dans un coin de la Palestine, le monde entier est plongé dans l'idolâtrie. L'Égypte révère jusqu'aux plantes et aux reptiles. La Perse adore le soleil. Une partie de l'Afrique immole des victimes humaines en l'honneur de Saturne. Dans les Gaules, les Druides ensanglantent les autels de leur propre sang. Chaque nation a ses divinités particulières. La Grèce, qui est le centre des sciences, leur donne de la célébrité, et Rome les adopte tous, à l'exception du Dieu véritable. Le mensonge, la perfidie, les larcins, la colère, la jalousie, l'adultère, l'inceste, sont consacrés par l'exemple des fausses divinités[1785] ».

Cet extrait recense la plupart des reproches que Jean Pey fait aux sources païennes antiques. Non seulement l'Antiquité était marquée par le polythéisme et la multiplicité des sectes, mais les rites pratiqués y étaient absurdes, et les dieux y étaient dépeints comme vicieux. Alors qu'ils auraient dû être des modèles de vertu, ces dieux – étrangement semblables aux humains, avec

[1784] Paul HAZARD, *La pensée européenne au XVIII^e siècle, op. cit.*, p. 118.
[1785] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit.*, tome I, p. 10 à 11.

leurs qualités et leurs défauts - étaient au contraire le plus souvent le miroir de tous les excès, au point que, dit-il, « les hommes adorent des dieux auxquels ils ne voudroient pas ressembler[1786]». À en croire Jean Pey, même le formalisme autour des cultes a des relents de vice : il se plaît à décrire une Antiquité parcourue de bacchanales et de fêtes pleines de démesure et de luxure[1787]. Cependant, si cette démesure et ce vice étaient bien réels, il en fait une description plus terrible que n'était la réalité : les bacchanales, qui engendraient de véritables orgies, ont fini par être interdites car provoquant trop de scandales[1788]. Il n'en reste pas moins que le polythéisme antique n'était pas un modèle de vertu et les philosophes qui s'inspirent de ces « modèles » ne sont pas plus vertueux, ils se contentent de « suivre la Religion du peuple[1789]».

205. L'histoire des juifs au service de l'apologétique. L'absence de morale et de décence du paganisme antique ne représente qu'une petite partie de l'Histoire que Jean Pey veut utiliser pour récuser les positions déistes. C'est ainsi qu'il se saisit de l'Histoire de l'Ancien Testament et de l'autorité du peuple juif. Il écrit à ce propos :

> « En attendant, je produis une autorité encore plus incontestable. Eh ! quelle autorité ? Celle de tout un peuple que Moïse appelle en témoignage de ce qu'il a écrit, dans un livre qui renferme, en même-temps, leur histoire, leur Religion, l'ordre de leur gouvernement, le cérémonial du culte divin, les privilèges des Tribus, la généalogie des familles ; dans un livre qui règle la jurisprudence des tribunaux, les intérêts des particuliers, la mesure des peines, les devoirs du Souverain et des sujets ; livre public et l'unique code de la nation[1790] ».

Leur témoignage dans les Livres saints atteste pour lui de la véracité du Dieu unique. La précision de leur histoire, la présence de monuments anciens[1791] et l'ancienneté de leur tradition[1792] sont autant de preuves pour Jean Pey. Il ajoute un élément qui assure de la véracité du récit : son côté incroyable. L'argumentation de l'abbé Pey à ce propos est simple. L'Ancien Testament contient des histoires qui paraîtraient absurdes si elles étaient racontées à un contemporain. Si aujourd'hui un homme venait à raconter que « nos pères, sortis de l'Allemagne, il y a deux siècles, sous la conduite d'un homme célèbre, ont vu le Rhin se partager

---

[1786] *Ibid*., p. 11.
[1787] *Ibid*. : « Ils solemnisent leurs fêtes en livrant une infinité de victimes innocentes au fer des gladiateurs, ou à la férocité des bêtes, dans les spectacles publics. Ils honorent Bacchus par les excès du vin, et une Venus par des prostitutions publiques ».
[1788] Jean-Marie PAILLER, « Les Bacchanales : du scandale domestique à l'affaire d'État et au modèle pour les temps à venir », in *Politix*, n°71, 2005, p. 39 à 59.
[1789] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit*., tome I, p. 11.
[1790] *Ibid*., p. 80.
[1791] *Ibid*., p. 82.
[1792] *Ibid*., p. 83.

en deux pour leur donner le passage[1793] », personne ne le croirait. Or, pourquoi les hommes de l'Antiquité l'auraient cru ? Cela ne leur aurait pas paru moins absurde qu'aujourd'hui, car « les hommes se ressemblent dans tous les temps[1794] ». Ils ont cru ce discours parce que certains en ont été témoins et donc que les récits de l'Ancien Testament sont vrais. Jean Pey conclut : « La vérité des livres historiques, et principalement celle du Pentateuque, et l'intégrité de la tradition qui nous les a transmis, étant portée au plus haut degré d'évidence, il faut nécessairement convenir des miracles qu'ils renferment, et de la divinité d'une Religion que ces miracles autorisent[1795] ». Il ajoute que le fait que les auteurs grecs aient passé sous silence les récits juifs ne saurait en rien les discréditer : la seule cause de ce silence est le mépris des Grecs pour le monde oriental, qu'ils perçoivent comme barbare[1796]. C'est pourquoi « le silence des auteurs profanes, sur les évènements rapportés dans l'histoire juive, n'auroit donc rien de surprenant, et ne sauroit, par conséquent, former aucune difficulté, sur les preuves positives que nous avons donné de la vérité de cette histoire[1797] ». Le jésuite s'inscrit dans un mouvement au sein de l'apologétique catholique qui utilise l'Ancien Testament et l'historicité des témoignages du peuple juif. L'abbé Guenée suit cette logique et propose, en 1765, une défense contre Voltaire en réemployant un procédé similaire[1798].

206. Le Nouveau Testament contre le déisme antique. L'autre source antique qui contredit les « auteurs profanes » est le Nouveau Testament. Dans la même mesure que l'Ancien Testament, il est un témoignage qui renverse les dogmes païens. Jean Pey n'emploie toutefois pas la même rhétorique pour justifier de l'autorité des Écritures saintes. Il met en avant la sincérité des auteurs et l'impossibilité d'une conspiration pour « tromper l'Univers[1799] ». Des hommes qui sont allés jusqu'à sacrifier « le repos et leur vie[1800] » pour une histoire inventée est

[1793] *Ibid*., p. 88.
[1794] *Ibid*. : « Supposons, en effet, qu'un Historien s'avisât de nous dire aujourd'hui que nos pères, sortis de l'Allemagne, il y a deux siècles, sous la conduite d'un homme célèbre, ont vu le Rhin se partager en deux pour leur donner le passage ; qu'ils ont erré quarante ans dans les forêts, ou sur les montagnes ; qu'ils ont été conduits par une colonne de feu, nourris d'un pain tombé du Ciel, abreuvés de l'eau d'une pierre ; que Dieu tonnant du haut des Alpes, leur a dicté l'Évangile avec nos Loix civiles, et a opéré en faveur des prodiges pareils à ceux qui sont rapportés dans l'histoire de Moïse : supposons encore qu'il ajoutât à ces fictions, des anecdotes déshonorantes pour la nation en générale, et pour les familles les plus distinguées du Royaume en particulier ; que son histoire parut pour la première fois, et qu'il voulut pourtant l'attribuer à cet homme célèbre, qui avoit conduit, il y a deux siècles, nos Pères dans le désert ; pensez-vous qu'il pût du moins se soustraire à l'indignation publique ? ».
[1795] *Ibid*., p. 89.
[1796] *Ibid*. : « Les Grecs n'avoient d'ailleurs que des notions superficielles des Peuples Orientaux, qu'ils méprisoient comme des barbares ».
[1797] *Ibid*.
[1798] Antoine GUENÉE, *Lettres de Quelques Juifs Portugais, Allemands et Polonais, à M. de Voltaire*, Paris, 1769. Voir le résumé de la défense face à « l'antijudaïsme voltairien » in Didier MASSEAU, *Les ennemis des philosophes*, *op. cit*., p. 248 à 250.
[1799] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit*., tome I, p. 210.
[1800] *Ibid*., p. 211.

inconcevable. Les témoins de l'Évangile se sont mis en difficulté pour ne rien gagner d'autre que la diffusion de la parole de Jésus-Christ. Si leur histoire était fausse, ils n'auraient rien eu à gagner dans cette entreprise. Jean Pey ajoute un dernier argument avec l'uniformité dogmatique et historique :

> « Jamais deux témoins oculaires ne sont d'accord sur toutes les circonstances d'un même fait, lorsqu'ils entrent dans un même détail. Jamais tous les disciples d'un même maître ne l'ont été sur tous les points de sa doctrine ; et ici, parfaite unanimité et sur les œuvres et sur la doctrine de J.C. Comment cette unité, qui est le caractère le plus sensible de la vérité, ne se trouveroit-elle donc que dans la plus ridicule de toutes les fictions, et dans les plus extravagans de tous les fanatiques ?[1801] ».

Les Écritures saintes montrent à quel point le polythéisme antique était absurde : les témoignages qu'elles rapportent sont authentiques et irréfutables. Si leur véracité est avérée, alors par conséquent la fausseté du polythéisme l'est également. Aussi, le fondement spirituel et historique dans lequel la religion naturelle des Lumières prend ses racines est illégitime.

II – L'illégitimité de la philosophie des Lumières face à la vérité de la religion

Après avoir montré que le déisme n'était pas fondé, Jean Pey accuse les philosophes de s'octroyer un rôle illégitime : ils enseignent la religion alors qu'ils n'en ont pas reçu la mission (A). Seule l'Église est légitime à enseigner la religion (B).

A/ L'illégitimité d'autorité des philosophes sur le domaine spirituel

207. Illégitimité d'autorité de principe. Pour le chanoine, les philosophes ont fait du déisme leur religion car ils savent que l'homme a besoin de la religion[1802]. Eux-mêmes ne peuvent échapper à cette nécessité, alors ils se sont créé leur propre système religieux qui ne contrecarre pas leurs principes d'indépendance et de liberté. Mais, nous l'avons vu, le fondement païen de cette « religion naturelle » est illégitime du point de vue chrétien[1803]. Le rôle d'autorité spirituelle que s'arrogent les philosophes n'est pas plus légitime : ils ont de bien trop importantes lacunes pour pouvoir prétendre ériger leurs dogmes en « foi », estime Jean Pey. Ont-ils assez étudié pour parler de la foi ? À cette interrogation, l'abbé répond :

[1801] *Ibid*., p. 211 à 212.
[1802] *Ibid*., p. 16 : « Ils ne peuvent se dissimuler que la Religion ne soit l'objet le plus essentiel pour l'homme ».
[1803] *Ibid*. : « Les sages de l'antiquité, après avoir profondément médité sur l'essence divine, sur la providence, sur l'immortalité de l'âme, sur les règles des mœurs, etc. y ont rencontré des abymes, et ont à peine trouvé quelques vérités. Jésus-Christ répand la lumière sur tous ces points : il menace de peines éternelles ceux qui refusent de croire en lui ; il promet le royaume des cieux à ceux qui lui seront fidèles. Sa Religion a éclairé l'univers ; elle a fait disparoître les superstitions du Paganisme ; elle a soumis les Philosophes, et fait l'admiration des plus grands génies ».

« Mais les prétendus illuminés blasphèment [la religion de Jésus-Christ] aujourd'hui ; quelles études la plupart ont-ils fait ? Ils tournent en dérision les livres saints ; les ont-ils médités ? Ont-ils du moins parcouru les auteurs qui les expliquent ? Ils méprisent la doctrine des Pères ; ils rient de leur prétendue crédulité. Se sont-ils donné la peine de les lire ? Ils combattent nos mystères ; les ont-ils approfondis ? Ont-ils consulté les Théologiens sur les contradictions apparentes ? Avides de toutes les brochures contre la foi, ont-ils le même empressement à lire les ouvrages composés pour sa défense ? Pensent-ils avec soin les objections et les réponses ? Dans un âge où l'on ne s'occupe encore que de plaisirs, on s'érige tout-à-coup en sage avant que d'avoir appris à penser[1804] ».

Les critiques que les philosophes émettent à l'encontre de l'Église catholique ne sont dues qu'à leur désir d'échapper aux contraintes et à une autorité extérieure, elles ne reposent sur aucune connaissance théologique puisqu'ils n'ont jamais cherché à acquérir ces connaissances. Leur démarche n'est donc ni honnête, ni objective. Faute de pouvoir étayer leur argumentation, ils ont recours à des expédients : le « bel esprit », les « textes tronqués » ou encore des affirmations proférées avec une assurance trompeuse[1805]. Jean Pey renvoie aux écrits de l'abbé Bergier[1806], à son *Déisme réfuté par lui-même*[1807]. Nicolas-Sylvestre Bergier est un apologiste catholique avec qui l'abbé Pey partage bon nombre d'opinions ; tous deux se retrouvent dans le même projet de société littéraire et leur combat et leurs arguments sont sensiblement les mêmes. Pour conclure sur la question de la compétence des philosophes, Jean Pey aurait pu citer l'apologiste : « La nature, en vous formant, crut faire un Poète, et vous avez voulu être Théologien ; la distance est grande de l'un à l'autre : vous aurez la destinée de tous ceux qui sont infidèles à leur vocation[1808] ». Les philosophes n'ont aucune légitimité à enseigner[1809], ils se font professeurs d'une matière qu'ils ne maîtrisent pas et ne peuvent pas maîtriser.

208. Essence de la position des philosophes. Le choix du déisme comme solution au besoin de religion et la volonté d'éradiquer tout ce qui est contraignant ne sauraient suffire à expliquer pourquoi les Lumières ont un tel besoin d'asseoir leur autorité. L'abbé Pey pense qu'ils visent en réalité un objectif qui va bien au-delà de la soif d'autorité ; cet objectif, il le fait

[1804] *Ibid*., p. 16 à 17.
[1805] *Ibid*., p. 17 à 18 : « De tels Philosophes défendent leur système avec des armes dignes de leur secte, je veux dire, par des écrits où le bel esprit tient lieu de bonnes raisons, par des faits apocryphes ou douteux, par des textes tronqués, par des raisonnements cent fois pulvérisés, par des assertions qui ne peuvent séduire que par un ton de confiance ».
[1806] *Ibid*., p. 18.
[1807] Nicolas-Sylvestre BERGIER, *Le Déisme réfuté par lui-même ou Examen des principes d'incrédulité répandus dans les divers Ouvrages de M. Rousseau, en forme de lettres*, Paris, chez Humblot, 1765.
[1808] Nicolas-Sylvestre BERGIER, *Le Déisme réfuté par lui-même, op. cit.*, tome II, p. 264.
[1809] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste, op. cit*., tome I, p. 22 : « Donnons-leur même plus de zèle : quelle autorité ont-ils reçu pour instruire ? S'arrogeront-ils l'infaillibilité, après en avoir dépouillé, pour ainsi dire, la Divinité même ? et s'ils n'ont pas le droit d'exiger qu'on les croie sur leur parole, ce sera donc au jugement de chacun qu'il faudra renvoyer la décision des points qui concernent la Religion ? ».

définir par le Comte : « Nous invoquons à présent la liberté de religion, et nous demandons qu'on nous instruise, au lieu de prendre le poignard pour nous convertir[1810] ». Les philosophes veulent obtenir la liberté de culte et la religion naturelle, caractérisée par son absence de formalisme et de « contraintes[1811] », est pour eux un moyen comme un autre d'arriver à leurs fins. Que sous-entend réellement cette revendication de liberté totale ? La réponse vient une fois de plus du Comte : « Nous demandons, non pas la liberté de penser, mais la liberté de faire tout haut notre profession de foi ; la liberté d'attaquer les erreurs trop accréditées, la liberté de faire valoir nos raisons. On s'instruit alors, et chacun choisit[1812] ». Par « liberté de religion », les philosophes entendent une véritable et totale liberté. Forts d'une liberté de pensée – que l'on pourrait rapprocher de la liberté de conscience – ils veulent pouvoir donner libre cours à leurs « raisons » et exprimer leurs critiques ; sous couvert de liberté cultuelle, ils veulent pouvoir attaquer les deux puissances spirituelle et temporelle. Ils se révèlent assez habiles pour invoquer la notion de tolérance : s'ils demandent la tolérance pour les autres religions, elle leur sera accordée *de facto* : « Nous en sommes actuellement à faire voir que chacun devant avoir permission de parler pour sa religion, doit avoir aussi la liberté de la professer publiquement. Pourquoi en effet, les Juifs n'auroient-ils pas leurs synagogues ? les Mahométans leurs mosquées ? les Chinois, leurs pagodes, comme les Calvinistes leurs prêches ? [1813] ». La tolérance devient un outil à la fois de revendication et de dissimulation. On réclame la tolérance, non pour soi-même, mais pour libérer les opprimés. Jean Pey démonte leur stratagème en prenant l'exemple des protestants : « Que les protestans aillent au cabaret ou dans un lieu de débauche, on ne leur dira pas un mot ; et on les menacera de galères, s'ils s'assemblent sans éclat pour demander la santé du roi[1814] ». Jusqu'où doit aller la tolérance réclamée par les philosophes ? L'exemple cité par Jean Pey identifie le problème : les protestants qui vont au cabaret affichent leur comportement dissolu mais tous les citoyens ont « la liberté d'aller dans un cabaret ou un lieu de débauche[1815] » car ils ne présentent aucun danger ni pour l'Église ni pour le royaume. Mais quand, dans leurs assemblées, les protestants s'inquiètent hypocritement pour la santé du roi, on peut les soupçonner de se servir de ces assemblées pour distiller l'erreur et le poison de la révolte, « l'esprit d'indépendance et de rébellion[1816] » ; c'est alors qu'ils sont dangereux et doivent être sanctionnés : « J'ajouterai cependant pour lever vos scrupules ; que

[1810] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste, op. cit.*, p. 159.
[1811] Paul HAZARD, *La pensée européenne au XVIII^e siècle, op. cit.*, p. 238.
[1812] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste, op. cit.*, p. 159.
[1813] *Ibid.*, p. 160.
[1814] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.*, p. 83.
[1815] *Ibid.*
[1816] *Ibid.*

les loix pénales considèrent principalement le tort fait à l'ordre public, que les protestants qui vont au cabaret ou dans un lieu de débauche n'attentent point à cet ordre. Mais que leurs assemblées sont des attentats contre l'autorité du gouvernement, et la source des plus grands troubles[1817] ». Jean Pey affirme ainsi que la tolérance revendiquée par les philosophes n'est qu'un stratagème destiné à servir leurs objectifs de liberté et d'indépendance vis-à-vis de l'autorité en place. Dans ce cadre, la tolérance représente un danger. Le chanoine lui oppose la souveraineté de l'Église qui est la seule à pouvoir garantir.

B/ La vérité de la foi catholique

209. Unité et stabilité de l'Église. Jean Pey reprend dans sa rhétorique l'histoire et la nécessaire souveraineté de l'Église. Il apporte des arguments originaux en lien avec cette thématique. Que dire à des hommes qui relativisent la vérité de la foi catholique et qui considèrent qu'une religion en vaut bien une autre ? L'abbé Pey leur oppose la stabilité de l'Église. Les religions ont toujours existé, et à chaque naissance d'une nouvelle religion, des hérésies sont apparues[1818]. Nombreuses et diverses, les hérésies font preuve de tolérance les unes vis-à- vis des autres parce que l'esprit qui les anime est le même : c'est le combat contre l'Église véritable et légitime ; idée que résume ainsi l'apologète Barthélemy Baudrand : « Toutes les sectes seront d'accord avec les ennemis de Dieu, et ne combattront que contre lui[1819]». Malgré la multiplicité des hérésies, l'Église reste « une » : les hérétiques n'ont pas réussi à diviser l'Église, ni à la faire trembler ; leurs tentatives pour la combattre et la tourner en ridicule se sont soldées par des échecs et n'ont réussi qu'à prouver la supériorité et la véracité de l'Église : « Cependant malgré tous leurs efforts, je prétends qu'ils rendent le témoignage le plus glorieux à l'authenticité de nos Livres saints. Comment ? Par les aveux auxquels ils sont forcés, et par l'impossibilité où ils sont de montrer la fausseté des Livres Canoniques qu'ils réprouvent[1820] ». Mieux encore, les hérétiques en viennent parfois, alors même qu'ils se présentent en opposants à l'Église, à reconnaître l'autorité des Évangiles[1821].

210. Pluralité et christianisme. Toutefois, la pluralité n'existe pas qu'en dehors de l'Église. À la question des sociétés diverses internes au christianisme, Jean Pey considère que

[1817] *Ibid*., p. 84.
[1818] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit*., tome I, p. 248 : « Les hérésies sont presque nées en même temps que l'Église ».
[1819] Barthélemy BAUDRAND, « Réflexions sur le Tolérantisme en matière de religion », in Charles WALMESLEY, *Histoire abrégée de la naissance, des progrès, de la décadence, et de la dissolution prochaine de la réforme de Luther*, Malines, chez P.J. Hanicq, 1819, p. 204.
[1820] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit*., tome I, p. 248.
[1821] L'abbé Pey donne alors toute une série d'exemples in *Ibid*., p. 248 à 251.

cette diversité n'est pas problématique puisque, à l'inverse des hérésies ou du déisme[1822], toutes ces sociétés reconnaissent l'autorité de l'Église[1823]. C'est ce qui est essentiel :

> « Cette autorité toujours vivante enseigne sans cesse : elle se fait sentir à tous : elle décide ; et la brebis docile, qui s'étoit égarée dans la vanité de ses pensées, est ramenée à la vérité et à l'unité par la simplicité de l'obéissance. Si le schisme et l'hérésie méconnoissent cette autorité qui doit servir de flambeau à la foi, la Religion chrétienne seroit-elle responsable de leur révolte ?[1824] ».

La reconnaissance de l'autorité de la puissance spirituelle est la condition du maintien dans l'Église ; l'exclusion de ceux qui en rejettent l'autorité est ainsi logique. Conformément à la pensée de la souveraineté de l'abbé Pey, refuser de reconnaître l'autorité de la puissance ecclésiastique c'est se mettre *de facto* dans une situation de retrait. La multiplicité interne n'est donc pas une mauvaise chose car elle ne remet en cause ni la vérité, ni l'unité, ni l'autorité de l'Église. Elle repose sur des questions non résolues, qui ne touchent pas à l'essence de la foi. Aussi, l'abbé Pey conclut-il à nouveau à la nécessaire intolérance de l'Église : « Son intolérance est donc de l'essence même de son unité : elle l'est dans sa sainteté, puisque l'Église étant essentiellement fondée sur la vérité et sur la justice, elle ne sauroit compatir avec l'obstination dans la désobéissance et dans l'erreur : mais cette intolérance est toujours dirigée par la charité qui souffre tout et ne s'aigrît jamais[1825] ». Par cette manœuvre rhétorique, Jean Pey opère un renversement argumentaire. Il reprend à son compte l'emploi du mot « tolérance », mais pour l'utiliser par sa négation : l'intolérance. Il la réutilise pour servir la souveraineté. Il l'oppose ainsi à la liberté et l'indépendance dont il voit une porte d'entrée au travers de la notion de tolérance. L'intolérance devient à la fois le point final de son discours contre la tolérance déiste et son point de départ. En effet, c'est de la tolérance que partent les intrigues qui opposent liberté et souveraineté. Conscient de l'ambiguïté notionnelle du mot tolérance, Jean Pey rappelle que, pour l'Église, l'intolérance s'accompagne de l'esprit de charité. Aussi, comme l'écrit l'abbé Baudrand, l'intolérance ne doit jamais être « sanguinaire[1826] ». Exclure, pour

---

[1822] *Ibid*.
[1823] *Ibid*., p. 59 : « Le premier principe de réunion pour elles, est l'immutabilité de la loi écrite qu'elles professent ».
[1824] *Ibid*., p. 60.
[1825] *Ibid*.
[1826] Barthélemy BAUDRAND, « Réflexions sur le Tolérantisme en matière de religion », in Charles WALMESLEY, *op. cit.*, p. 205 à 206 : « La religion catholique est intolérante, dit-on ; mais envers qui est-elle intolérante ? Envers les erreurs, envers les sectes, envers les hérésies, envers les nouveautés dangereuses ; elle doit l'être et elle ne serait pas sainte et digne de Dieu, si elle tolérait ce que Dieu déteste : elle est intolérante, mais son intolérance n'est point sanguinaire ; elle ne consiste qu'à déclarer que hors de son sein il n'y a point de salut ; à retrancher du nombre de ses enfans les esprits rebelles et obstinés : et c'est la plus injuste des calomnies d'attribuer à l'Église les traits de cruauté et de violence qui peuvent avoir été exercés en différents temps par des particuliers animés d'un faux zèle ; l'Église, loin de les autoriser, est la première à les désapprouver et à les condamner […] ».

l'Église, ce n'est pas « jeter dehors », c'est reconnaître qu'une personne – ou un groupe de personnes – s'est elle-même séparée, exclue.

Paragraphe 2 : Philosophie et déisme : le danger de l'incrédulité

Le déisme véhicule les idéaux des Lumières. Cette pensée s'accompagne du triomphe de l'individualisme et du bonheur temporel. Elle se veut plus proche des besoins de l'homme. En ce sens, elle serait même favorable au genre humain. De cette logique découle alors l'idée que le déisme a parmi ses fondements l'amour sincère des hommes. Cette affirmation, Jean Pey la rejette absolument. Les philosophes prétendent aimer les hommes mais, en réalité, ils les haïssent (I). Cette base de l'amour de l'homme ne peut que pousser le déiste à faire un choix : l'amour chrétien ou, par obstination, la haine athée (II).

I – Philosophie et individualisme : l'amour de soi contre l'humanité

L'amour prétendu de l'homme n'est, pour Jean Pey, qu'un amour faussé. Par le souhait de satisfaire l'homme par pseudo amour, le philosophe déiste propage un système qui lui est défavorable. Finalement, prétendant aimer l'autre, le déiste finit par le détester (A). Le déisme entraîne alors le déiste et ses fidèles dans ce cercle de haine. La conséquence est alors l'anéantissement de l'autre et de soi (B).

A/ De l'amour de soi à la haine de l'autre

211. Le faux amour. Jean Pey considère l'amour propre comme une des marques de la philosophie moderne. De fait, il s'agit d'une thématique qui se retrouve chez les penseurs des Lumières[1827]. Cette idée se lie donc avec le déisme et s'élargit. Le déiste ne s'aime pas seulement lui-même, il prétend aussi aimer les autres : « Aimer les hommes, et rendre à chacun ce qui lui est dû, c'est un principe que les Déistes admettent d'autant plus volontiers, qu'ils semblent réduire toute leur Religion à la pratique des vertus sociales[1828] ». L'abbé Pey affirme pourtant qu'il n'en est rien. Le déisme ne promeut pas l'amour de l'autre, mais au contraire le dessert. L'amour propre, au lieu d'être vecteur de compassion, serait en réalité un facteur de division. Le rapport à l'autre se fait par le rapport, non à soi en tant qu'être humain, mais en tant qu'être sensible. L'homme n'aimera pas son prochain comme lui-même, mais par rapport

[1827] Jacques DOMENECH, *L'éthique des Lumières. Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1989, p. 41 et s.
[1828] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit.*, tome II, p. 206.

à lui-même. Aussi, rien ne l'empêche plus de haïr l'autre[1829]. Les sens de l'homme deviennent sa mesure. Comme Thomas d'Aquin, il voit dans l'amour-propre agité par les passions un amour « désordonné[1830] ». Ainsi « juge et partie[1831] », il se laisse déborder par ses sentiments auxquels il ne pose aucune retenue. L'homme devient esclave de ses passions, et par extension un danger pour lui et pour les autres par son manque de réserve :

> « Un homme juge et partie est rarement intègre : le ressentiment deviendra la source de l'oppression et de l'injustice ; et la haine, après avoir livré le cœur du vindicatif à l'inquiétude, au dépit, à la fureur, au désespoir, ira porter le flambeau de la discorde dans le sein des familles, dans les sociétés, dans le monde même ; et, si elle est assez puissante, renversera le trône des Rois, et changera la fortune des peuples[1832] ».

De ce paradigme ne peut rien ressortir de bon. L'égocentrisme inhérent à la pensée déiste ne peut entraîner que la division. Envisager les autres à l'aune de la recherche d'un bonheur qui n'est pas de ce monde ne fera qu'exalter les vues particulières[1833]. L'amour propre est à mettre en perspective avec l'intérêt personnel. L'homme qui centre sur lui-même sa vision ne peut rien espérer de bon. Il cherche un bonheur dans les choses terrestres qu'il ne peut atteindre. Jaloux, l'homme ne peut ainsi plus voir dans son prochain qu'un adversaire. Aussi, loin de promouvoir l'ouverture à l'autre, le déisme amène la division :

> « [L'intérêt personnel] nous divise avec les hommes, parce que ne pouvant posséder ces avantages qu'à l'exclusion des autres, nous devenons par le désir d'être heureux, ennemis du bonheur d'autrui. Il nous divise avec nous-même, parce que possédant ces biens sans être satisfaits, et les poursuivant presque toujours sans pouvoir les posséder, nous devenons encore malheureux par le désir même de bonheur[1834] ».

[1829] *Ibid*. : « L'homme ne sera-t-il pas illusion à lui-même, pour en éluder les maximes ? S'il aime ses semblables, d'un amour général ; ne les aimera-t-il pas seulement par rapport à lui-même ? Ne se permettra-t-il pas de haïr ses ennemis ? Et comme il y en a peu, en qui il ne croie voir des torts ou des vices ; y en aura-t-il beaucoup qu'il ne se croie pas en droit de haïr ou de mépriser ? ».

[1830] Thomas D'AQUIN, Etienne GILSON (trad. et commentaires), *Textes sur la morale*, *op. cit.*, p. 191 à 192 : « L'amour-propre, par lequel chacun de nous se veut à soi-même du bien, est alors désordonné ; il se veut des biens sensibles, temporels, et se comporte comme si les biens supérieurs n'étaient là qu'en vu des inférieurs. Ce n'est pas en tant qu'amour-propre qu'il est mauvais, car c'est chose due et naturelle de s'aimer soi-même ; mais il faut s'aimer d'un amour ordonné et se vouloir le bien qui convient ; or tout amour de soi qui sort de l'ordre implique la préférence de l'homme à Dieu, ce qui est la définition même du péché ; l'amour désordonné de soi-même est donc bien au fond la cause première de tout péché ».

[1831] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit.*, tome II, p. 206.

[1832] *Ibid*., p. 206 à 207.

[1833] *Ibid*., p. 207 : « Que l'on envisage dans les autres hommes que des Êtres semblables à nous, dont le bonheur est trop étranger à notre félicité ; chacun concentrera ses vues, ses désirs, son zèle, sa sollicitude, en lui seul : il n'aimera presque plus rien au-delà de ce qui pourra servir à sa vanité, à ses passions, à sa fortune : il ne donnera presque jamais que par des vues d'intérêt, parce qu'il ne pourroit donner autrement sans perdre. Le désir même d'être heureux, le rendra ennemi des autres hommes ; parce que les biens qu'il cherche, ne pouvant être possédés de tous, le prétendu bonheur des uns doit faire nécessairement le malheur des autres ».

[1834] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit.*, tome I, p. 287.

Jean Pey referme ici le paradigme. Les philosophes aspirent à une félicité chimérique sur une terre qui ne peut pas la lui apporter. Ils veulent bonheur et liberté mais n'engendrent que malheur et chaos.

212. La haine de l'autre. Si la pensée des Lumières amène des conséquences tragiques, il est en revanche possible d'admettre qu'ils sont de bonne foi. Toutefois, Jean Pey semble argumenter dans un sens opposé à cette idée. La haine des autres n'est pas juste le résultat de leur idéologie, il en est à la source. Le système des philosophes ne peut entraîner que la dégradation de l'homme. Ils le savent, mais continuent d'instruire : « Tandis qu'ils veulent mettre en liberté malgré eux, des prétendus malheureux qui trouvent la paix de leur âme dans leur assujettissement à leur Religion ; ils laissent jouir des applaudissements de leur secte, des Philosophes qui font de l'homme un monstre, pour l'empêcher qu'il ne soit Chrétien[1835] ». Cette phrase est pleine de sens. Elle exprime l'idée que par la séparation d'avec le catholicisme que prône le déisme, les philosophes éloignent l'homme du droit chemin. Par cette attitude, ils dégradent l'homme. Un point central apparaît en deuxième plan. La libération que veulent offrir les lumières ne trouve pas sa source dans la figure de l'autre, mais en leur propre sein. Les hommes ne reçoivent cette liberté que « malgré eux ». Il n'y a pas de demande, ce sont les déistes qui la créent. Il n'y a pas non plus de malheur, ils le fabulent. Ils inventent des problèmes qui n'existent pas quand ils font de la sujétion à la puissance spirituelle une oppression. Dans son système, Jean Pey fait des philosophes déistes des nuisibles à l'ordre public. Ils viennent apporter du désordre dans une organisation ordonnée qui fonctionne et dont personne ne se plaint. L'abbé Pey ne nie pas que la société de l'Ancien Régime connaisse des problèmes ou encore que des abus puissent être commis. En l'espèce, il dénonce la condamnation systématique de la religion catholique comme oppressive, alors même que l'adhésion à la foi « est un acte libre et raisonnable[1836] ». Jean Pey ajoute que les philosophes se permettent de chercher à séparer le fidèle de l'Église dans le même temps où ils prêchent la tolérance. Les déistes se targuent de promouvoir un système de tolérance plus juste que l'intolérance de l'Église. Ils pratiquent pourtant une forme d'intolérance en faisant du prosélytisme pour obtenir la conversion des fidèles catholiques au déisme. Ils agissent tels des missionnaires. Leur seule attitude est révélatrice que la tolérance qu'ils prêchent est fausse. Ils deviennent coupables « puisqu'ils se mêlent de réformer et d'instruire[1837] ».

[1835] *Ibid*., p. 31.
[1836] *Ibid*., p. 61.
[1837] *Ibid*., p. 32.

213. La fausse tolérance. Jean Pey compare le déisme à une clef de voûte qui relierait et maintiendrait ensemble toutes les erreurs des philosophes. En particulier, c'est un moyen pour lui de présenter la tolérance des Lumières comme fausse et orientée pour promouvoir un système libéral et anticatholique. Ce reproche est condensé dans une tirade du Chevalier apologiste : « Mais une liberté qui dégénère en licence ; mais des vertus qui n'ont que la surface des bienséances ; mais des plaisirs qui dégradent l'humanité ; mais une tolérance que vous ne pratiquez jamais[1838] ». Les philosophes promeuvent une tolérance sans réciprocité. Ils peuvent dénoncer, mais on ne peut les dénoncer[1839]. Cette tolérance est orientée. Elle ne sert que leurs intérêts, même s'ils prétendent qu'elle libère les autres qui, en réalité, n'ont rien demandé. Une tolérance unilatérale n'est pas vraiment une tolérance. Jean Pey relève un point majeur : l'incompatibilité du déisme avec le catholicisme. Ces deux religions sont bien trop opposées pour s'entre-tolérer. Pourtant, si l'apologétique catholique a conscience de cette incompatibilité, ce ne semble pas être le cas pour les philosophes et cet aveuglement ne résulte pas d'un excès de tolérance. Pour Jean Pey, la réponse se trouve dans l'approche de la religion par les philosophes. Pour le chanoine, ils auraient une vision politique de la religion. Comme dans l'ordre séculier, pour une matière qui pose un problème, une conciliation devrait être possible[1840]. Ce compromis amènerait une solution profitable à chaque partie et permettrait une attente cordiale. Or, la religion n'est pas du ressort de la puissance temporelle, mais de la puissance spirituelle. De plus, elle est la voix de Dieu sur terre. La religion n'est pas une culture ou un ensemble de mœurs, elle porte la vérité. Or, la vérité ne peut être qu'infaillible et indiscutable. Aussi toute concession ou conciliation est-elle impossible :

> « Mais apprenez que les droits de la vérité sont inaliénables et imprescriptibles ; qu'elle ne pourroit se relâcher sur un seul point sans tout perdre, parce que dès-lors elle deviendroit incohérente ; qu'elle seroit en contradiction avec elle-même, et qu'une religion qui a Dieu pour auteur, doit toujours avoir la vérité pour règle. Cette complaisance seroit donc un crime pour le Chrétien, une trahison dans le Pasteur ; et s'il étoit possible que ma religion fît la paix avec vous, jamais vous ne feriez la paix avec elle[1841] ».

Cette incompatibilité entraîne l'impossibilité de compromis. De là, naît chez les déistes l'idée que les chrétiens refusent la paix. La haine commence à naître contre la religion, puis se

[1838] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit*., p. 435.
[1839] *Ibid*., p. 435 à 436 : « Ainsi, tandis que vous arrogez, Messieurs, la liberté de blasphémer contre ma religion, vous ne me permettez pas de repousser vos blasphèmes. Tandis que vous censurez les ouvrages de la Divinité, vous voulez que je respecte les vôtres. Vous demandez grâce pour l'assassin qui m'arrache la vie ; et vous me poursuivez, si je ris de vos ridicules ».
[1840] *Ibid*., p. 410 : « Vous voudriez traiter les affaires de la religion à-peu-près comme on traite les intérêts politiques, lorsque les deux parties cèdent de leurs prétentions respectives pour se concilier ».
[1841] *Ibid*.

transforme en haine de ses adeptes. La tolérance, dont les philosophes déistes prétendent qu'elle est vectrice d'amour, devient alors un mot creux. Elle devait amener la paix, elle ne fait que nourrir la guerre.

B/ De la destruction de l'autre à la destruction de soi

214. L'esclavage. Pour illustrer le faux amour dont font preuve les philosophes envers les hommes, Jean Pey adopte un angle de réflexion singulier. Il décide de mettre l'accent sur l'esclavage : « Les protecteurs de l'humanité plaident en Europe pour la liberté des Nègres, afin de convertir leurs maîtres, qui sont en Amérique ; et ils s'enrichissent eux-mêmes, en attendant, du trafic qu'ils font de leur servitude[1842] ». L'esclave est un homme dont la situation juridique implique nécessairement la privation de liberté. La pratique de l'esclavage est dénoncée par une partie des Lumières, dont Rousseau[1843] ou même Voltaire[1844] qui en font une description affreuse. L'abbé Pey y voit une forme d'hypocrisie. Cette dénonciation ne sera que factice. Sur le principe, pas d'esclavage, mais dans les faits, les intérêts particuliers des philosophes les pousseraient à ne pas s'y opposer, voire à participer à la traite négrière. L'abbé Pey saisit ici une réalité bien plus complexe qu'il ne la retranscrit. Cette critique du soutien, ou du moins de l'absence d'opposition, à l'esclavage est une thématique encore vive aujourd'hui[1845]. Il est vrai, par exemple, que Voltaire détenait des actions de la Compagnie des Indes[1846]. Pour autant, l'abolitionnisme chez les Lumières est une question complexe à résoudre, en ce sens qu'il n'y a pas une unanimité de réflexion, mais aussi qu'il y a une évolution de la pensée à mesure que le XVIII^e^ siècle avance[1847]. La condamnation de principe se retrouve régulièrement, ce qui est logique quant à l'idéal libéral du mouvement des Lumières. Cependant, une réalité pragmatique

---

[1842] Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée, op. cit*., p. 231.

[1843] Pour Rousseau, qui a une vision particulièrement large du principe de liberté, une situation comme celle de l'esclave est impensable. Elle ne devrait pas exister. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social, ou Principes du droit politique*, Amsterdam, Marc-Michel Rey, 1762, p. 14 : « Ainsi, de quelque sens qu'on envisage les choses, le droit d'esclavage est nul, non seulement parce qu'il est illégitime, mais parce qu'il est absurde et ne signifie rien. Ces mots, *esclavage*, et, *droit* sont contradictoires ; ils s'excluent mutuellement. Soit d'un homme à un homme, soit d'un homme à un peuple, ce discours sera toujours également insensé ».

[1844] Voltaire brosse un portrait terrible de l'esclavage dans Candide, où le héros du récit rencontre au Suriname l'esclave de M. Vanderdendur, un négociant hollandais. Le « Nègre » est à moitié dévêtu et mutilé, par sanction pour avoir eu un accident de meule et avoir essayé de s'enfuir. Tout cela pour « manger du sucre en Europe ». À l'horreur que la pratique inspire à Candide, l'esclave répond simplement que « c'est l'usage ». François-Marie Arouet, dit VOLTAIRE, *Candide ou l'Optimisme*, Londres, 1759, p. 94 à 95. Voir Thibaut DAUPHIN, *Le comparatisme dans l'œuvre politique de Voltaire*, Université de Bordeaux, École doctorale de droit 41 spécialité science politique, Thèse de doctorat, sous la direction de Patrick TROUDE-CHASTENET, 2020, p. 186 et s.

[1845] Sur cette thématique, voir l'ouvrage Pascale PELLERIN (dir.), *Les Lumières, l'esclavage et l'idéologie coloniale. XVIII^e^ – XX^e^ siècles*, Paris, Classiques Garnier, coll. Rencontres, 2020.

[1846] Raymond TROUSSON, *Voltaire*, Paris, Tallandier, 2015.

[1847] Bernard GAINOT, Marcel DORIGNY, Jean EHRARD, Alyssa Goldstein SEPINWALL, « Lumières et esclavage », in *Annales Historiques de La Révolution Française*, n°380, 2015, p. 152.

fait que la mise en place d'une abolition n'est pas une priorité[1848]. Plus la fin de l'Ancien Régime approche, plus la sensibilisation à la situation des esclaves dans les colonies s'intensifie. Dans les années 1788, on commence à voir apparaître dans Paris des sociétés pro-abolitionnistes[1849]. La critique de Jean Pey est donc fondée, mais elle généralise une approche qui est – lorsque paraît la *Loi de Nature* – plurielle et parfois favorable à l'abolition. Il est encore possible de s'étonner de la position de l'abbé Pey lui-même sur l'esclavage. Il le condamne par principe, mais il lui trouve pourtant des justifications factuelles. Il n'accepte pas l'esclavage, il le « tolère[1850] ». Dans l'impossibilité de dépasser pour l'instant ce système, il faut souffrir sa présence. Il justifie son maintien temporaire par deux choses. La première est la sortie de l'esclave de son état antérieur, c'est-à-dire en dehors du christianisme. La seconde est le sauvetage de l'homme. Le chanoine relève ainsi que, dans les « nations barbares[1851] », si l'esclavage n'était pas pratiqué, les captifs de guerres finiraient tous exécutés « pour n'avoir plus à les redouter[1852] ». Les explications de Jean Pey sont assez brèves[1853]. Sa présentation de la condition des esclaves aux Amériques se termine par une allusion à une source anonyme. Il prétend connaître « un vrai philosophe[1854] » qui lui a retranscrit « avec l'impartialité et le sang-froid de la droite raison[1855] ». La source est étrangère au panel auquel l'auteur se réfère habituellement. Ici, ni ouvrage, ni nom. Impossible donc d'effectuer une quelconque vérification. Il s'agit d'une des rares fois – si ce n'est la seule véritable – où l'abbé Pey demande au lecteur de le croire sur parole. Cette anomalie dans le *corpus* de notes de l'apologiste peut trouver une explication dans le fait qu'il s'agisse d'une thématique que le chanoine ne maîtrise pas ou mal.

Sur l'essence du discours de Jean Pey, sa dénonciation s'appuie sur le caractère hypocrite des Lumières. Les philosophes dénoncent un système auquel eux-mêmes participent. L'abbé justifie l'esclavage et considère que la religion chrétienne est une réponse à cette problématique. La question de la relation entre christianisme et esclave, dont l'histoire tend vers « l'idée

[1848] *Ibid*., p. 168 : « La " sortie " de l'esclavage est resté longtemps un " non-sujet " dans les écrits des Lumières des années 1740-50 : l'esclavage y était condamné dans son essence mais y mettre fin n'était pas dans la démarche de ces auteurs ».
[1849] *Ibid*., p. 155.
[1850] Il emploie lui-même ce terme. Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée*, *op. cit*., note de bas de page 2, p. 231.
[1851] *Ibid*., p. 232.
[1852] *Ibid*., p. 233.
[1853] *Ibid*., note de bas de page 2, p. 231 à 233.
[1854] *Ibid*., p. 233.
[1855] *Ibid*.

abolitionniste[1856] », est développée par le chanoine. La religion catholique tolère cette servitude mais elle la tempère par la charité : « En tolérant la servitude, elle en adoucit la rigueur, par le courage et la patience qu'elle prêche aux esclaves, en vue des récompenses qu'elle promet, et par la douceur qu'elle inspire aux maîtres, en mettant la charité dans les cœurs[1857] ». Le catholicisme rend, par la foi, moins pénible l'esclavage. Mais c'est surtout la charité inspirée au maître qui intéresse le chanoine. S'il est bon chrétien, le maître ne saurait souffrir longtemps d'avoir un de ses semblables en esclavage. Par la compassion, la religion rapproche le maître et l'esclave, « elle fait succéder l'attachement au despotisme et à la crainte, elle accoutume le serviteur et le maître à se regarder mutuellement comme les enfans d'un père commun, elle réussit même quelquefois à abolir entièrement l'esclavage[1858] ». Il prend l'exemple de l'Europe. Terre chrétienne, elle est dépourvue d'esclaves, et il n'est toléré d'en posséder qu'en dehors du territoire[1859]. La réalité empêche l'abolition immédiate et totale de l'esclavage dans le monde entier. Toutefois, à terme, par la conversion et les efforts de la religion, l'esclavage tendra à disparaître car il sera devenu une pratique insupportable.

215. L'autodestruction humaine. Détester l'autre n'est pas la fin. Jean Pey croit que les philosophes finissent par se détester eux-mêmes en tant qu'hommes. L'amour propre et l'égocentrisme que prônent la philosophie et le déisme ne s'appliquent pas qu'aux autres. Les philosophes sont les premiers à souffrir de leurs propres dogmes. La vanité des sociétés qui flattent l'orgueil est en particulier mise en perspective par le Chevalier chrétien. Il revient sur l'époque où il était philosophe et confesse :

> « Enjoué dans les sociétés, je devenois un autre homme au moment que j'étois rentré chez moi. Semblable à un voyageur qui s'éveilleroit dans une vaste solitude, après avoir fait un beau rêve, j'étois surpris de me trouver tout seul avec moi-même. Les remords venoient à la suite : pour m'y dérober, je me replongeois les lendemains dans le tourbillon des sociétés. L'espoir revivoit tous les matins ; le dégoût et les regrets revenoient tous les soirs[1860] ».

Par leur train de vie, ils errent dans une recherche chimérique du bonheur. Ils finissent, sans même le comprendre, par souffrir de leur propre turpitude. Par le refus de Dieu, ils se retrouvent entraînés vers le mal[1861]. Ils s'entraînent eux-mêmes vers une voie où, par leur amour propre,

---

[1856] Olivier GRENOUILLEAU, *Christianisme et esclavage*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des histoires, 2021.
[1857] Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée*, *op. cit*., p. 234.
[1858] *Ibid*.
[1859] *Ibid*.
[1860] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit*., p. 4.
[1861] Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée*, *op. cit*., p. 136 : « Je sens au-dedans de moi en penchant naturel qui m'entraîne au mal ; et je sens en même temps une loi intérieure qui le condamne ».

ils deviennent esclaves de leurs passions. Le déisme, par l'effacement de Dieu, les libère de la crainte envers Lui. Rien à craindre, mais rien non plus à espérer[1862]. Ils se perdent et perdent leur âme dans le même temps. Chercher la fortune et le bonheur dans les biens de la terre est un « fol espoir[1863] ». Le véritable espoir réside dans la foi. Si Jean Pey a démontré que le philosophe n'est lui-même pas heureux et estime qu'il se coupe sciemment de la Divinité. Le jésuite prend l'exemple du laboureur : « Le Laboureur, encouragé par l'espoir des récompenses, supporte sans murmure le poids du jour et de la chaleur : privez-le de tout espoir, il restera sans force[1864] ». Le philosophe n'est pas plus élevé que lui. Il est un homme, et souffre des mêmes maux. L'espoir est « la dernière ressource[1865] » de l'homme. Il faut donc placer sa confiance en Dieu, qui seul peut sortir l'homme du désespoir : « Par lui tout vous devient possible ; et déjà il vous donne la preuve de sa toute-puissance et de sa fidélité à ses promesses, dans la personne de ceux qu'il élève à la pratique des plus hautes vertus[1866] ».

II – La fin du déisme : retour à la religion ou athéisme

La philosophie s'est donné une religion : le déisme. Il contient deux données contradictoires : l'esprit de liberté et d'indépendance couplé à l'amour des hommes. Pour Jean Pey, ces deux éléments ne peuvent pas être compatibles. Aussi le déisme, pour peu que ses adeptes poussent leurs réflexions, ne peut avoir que deux fins. Soit il embrasse l'amour des hommes et il devra laisser place à la religion catholique qui est la seule à pouvoir le promouvoir (A). Soit le déisme pousse sa logique d'indépendance au bout et laisse place à l'athéisme (B).

A/ La religion comme solution au déisme

216. L'amour, l'homme et la religion. Si le déiste veut réaliser ses vues, s'il veut prôner l'amour de l'homme, il doit se tourner vers la foi catholique. Jean Pey exprime cette idée au travers de la figure du Chevalier. Il présente par le biais du Comte le scepticisme des Lumières. En effet, selon lui, la religion est « insensible[1867] ». À cette accusation, le Chevalier répond : « Comment, Monsieur, la religion de J. C. rend l'homme insensible ? Eh ! cette religion est,

[1862] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit.*, tome I, p. 30.
[1863] Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée*, *op. cit.*, p. 127.
[1864] *Ibid*., p. 161.
[1865] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit.*, p. 92 : « Les plaisirs se sont envolés, les maux restent. La Religion laisse au moins l'espoir des récompenses à venir ; et cet espoir, quel qu'il soit, console toujours la vertu malheureuse ».
[1866] *Ibid*., p. 360.
[1867] *Ibid*., p. 280.

pour ainsi dire, tout cœur, tout âme, tout sentiment : aimer Dieu, aimer ses parens, aimer ses amis, aimer ses concitoyens, aimer ses ennemis, aimer les malheureux, aimer tous les hommes ; voilà ma loi[1868] ». L'amour de l'autre est un des fondements de la religion catholique. Il s'agit d'ailleurs d'un commandement de Jésus-Christ : « Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, et de toute ta pensée. C'est le premier et le plus grand des commandements. Et voici le second, qui lui est semblable : tu aimeras ton prochain comme toi-même[1869] ». De ce point de vue, le chanoine reprend une partie des arguments des apologistes pour lutter contre le déisme et ses dérives. L'abbé Bergier emploie une rhétorique proche lorsque, souhaitant dépasser les critiques des philosophes, il met l'accent dans ses écrits sur « l'amour surabondant du Dieu qui se révèle en Jésus-Christ[1870] ».

L'abbé Pey précise qu'il ne s'agit pas d'un fondement théorique. L'Église applique de manière quotidienne ce principe. Pour s'en convaincre, il suffit de voir ses œuvres et les missions d'assistance et de soin qu'elle remplit : « Si vous ne vous en rapportez pas à moi, lisez nos livres, et si vous ne vous en rapportez pas encore à nos livres, allons ensemble par-tout où il y a des malheureux[1871] ». Le jésuite donne alors quelques exemples, comme le soin apporté aux malades dans les hôpitaux, établissements au sein desquels le personnel religieux est particulièrement important[1872]. La multiplicité des références aux accompagnements que propose l'Église est une façon pour l'apologiste de prouver l'apport concret de l'Église à la société et l'amour qui sous-tend ses actions. Par la proximité avec les « malheureux », l'Église montre la sincérité de son amour du prochain. Elle ne soutient pas simplement par la morale le miséreux, elle vient à son secours. Il peut s'agir d'une aide morale, comme pour le condamné, ou même physique, comme pour l'orphelin éduqué par l'Église. Cette volonté d'aller de façon active aider les autres est aussi une preuve de sa supériorité sur le déisme. Il ajoute à sa

[1868] *Ibid*.
[1869] *Matthieu 22 : 37 – 39.*
[1870] Raymond WINLING, « Péché originel et rédemption dans l'œuvre de N.S. Bergier : contribution à l'histoire des idées au XVIIIe siècle », in *Revue des Sciences Religieuses*, tome 66, fascicule 3-4, 1992, p. 297 à 317.
[1871] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit*., p. 280 à 281 : « Si vous ne vous en rapportez pas à moi, lisez nos livres, et si vous ne vous en rapportez pas encore à nos livres, allons ensemble par-tout où il y a des malheureux : entrons dans ces maisons de douleur où les infirmités et l'indigence semblent accabler l'humanité ; dans ce séjour où la miséricorde conserve les jours de l'orphelin, et prolonge ceux de la vieillesse : descendons dans ces cachots, au fond de ces sépulcres, où des hommes vivans, dévorés par les remords, ou noircis par la calomnie, attendent en tremblant l'Arrêt qui doit décider de leur sort, ces hommes, que vous déclarez tous innocens, et que vous abandonnez cependant à leur malheureuse destinée. Pénétrons dans ces réduits obscurs, où des familles désolées, enchaînées par la honte, s'abreuvent de leurs larmes, et demandent dans le silence, le pain de chaque jour, à celui qui nourrit les oiseaux du Ciel. Regardez par-tout, auprès de ces malheureux, des âmes sensibles, qui viennent les consoler, les secourir, panser leurs plaies, essuyer leurs pleurs, adoucir leurs liens ».
[1872] Marie-Claude DINET-LECOMTE, « La " cléricalisation " du personnel hospitalier en France aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles », in Bernard DELPAL, Olivier FAURE (dir.), *Religion et enfermements. XVII^e^ - XX^e^ siècles*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. Histoire, 2005, p. 115 à 129.

démonstration que la religion est aussi, en soi, un moyen de réconfort. Jean Pey souligne que, dans la misère, les croyants se tournent vers Dieu pour prier et demander « dans le silence, le pain de chaque jour, à celui qui nourrit les oiseaux du Ciel[1873] ». Ces prières sont alors renforcées par les hommes d'Église qui leur apportent, par les actes de charité comme par le prêche, un peu de réconfort. Le chanoine reproche aux philosophes de plaindre des malheureux dont ils n'ont cure. Ils ne sont pour eux qu'un moyen d'attendrir le lecteur et de promouvoir leurs idéaux. Les philosophes s'indignent par principe sur le sort des miséreux qu'ils abandonnent pourtant « à leur malheureuse destinée ». Les chrétiens eux les accompagnent et les soulagent dans leur malheur.

217. L'amour même face à la haine. Comme « la loi naturelle nous commande d'aimer nos semblables[1874] », il faut apporter une assistance à ceux qui en ont besoin. Pour perfectionner cette charité envers l'autre, Jésus-Christ recommande de se rapprocher de ceux « ont le plus de besoins, et pour lesquels l'amour propre conserve naturellement plus d'indifférence[1875] ». Parmi ces personnes, une en particulier est recommandée : « nos ennemis[1876] ». Ils sont ceux pour qui nous avons, par réciprocité de haine, « le plus de répugnance[1877] ». Cette situation rend l'amour de l'autre plus difficile. C'est justement cette difficulté, qui vient de la blessure qu'elle oppose à l'orgueil humain, qui rend vertueuse la démarche. Aimer quelqu'un qui nous déteste ou qui est opposé à nous, c'est faire preuve d'une démarche charitable et sincère car désintéressée[1878]. Cet amour n'est pas qu'un dû à la Divinité. Il est un bien pour l'homme et la société. Par l'effort qu'il demande, il rend l'homme humble et lui permet de renforcer sa vertu. Plus encore, l'amour entraîne l'homme à faire, face au mépris de son ennemi, preuve de bienveillance. Il doit être particulièrement charitable envers lui. Cet acte d'amour ne fait pas que renforcer les liens de l'homme à un homme, il vainc la vengeance et promeut une forme d'apaisement social. Si tous les hommes pardonnent à leurs ennemis, ou du moins font une démarche dans ce sens, alors les troubles à l'ordre public s'en verront diminués. Ainsi, l'harmonie sociale peut-elle être garantie grâce aux principes d'amour prêchés par la religion catholique[1879]. La seule limite que relève

---

[1873] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit*., p. 281. L'expression est une référence faite à *Matthieu 6 : 26* : « Regardez les oiseaux du ciel : ils ne sèment ni ne moissonnent, et ils n'amassent rien dans des greniers ; et votre Père céleste les nourrit ».
[1874] Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée*, *op. cit*., p. 222.
[1875] *Ibid*., p. 223.
[1876] *Ibid*.
[1877] *Ibid*.
[1878] *Ibid*., p. 223 à 224 : « [Jésus-Christ] veut encore que nous les aimions, il veut que nous priyons pour eux, et que nous prenions ainsi Dieu lui-même à témoin de la sincérité de notre amour ».
[1879] *Ibid*., p. 224 : « Il va plus loin : et comme le bienfait lui-même est une espèce de vengeance qui humilie, quand il est accompagné du mépris de l'indifférence, il veut qu'en leur faisant du bien, nous leur donnions en même temps des témoignages de bienveillance ; que nous nous efforcions de vaincre ses ressentiments par les

Jean Pey à cet amour de l'autre est l'amour de Dieu[1880]. Il ne faut pas aimer les autres plus que Dieu, car on ne peut jamais préférer les hommes à Dieu. L'amour des hommes va plus loin encore. Par la considération de l'autre comme son semblable, l'autre devient l'égal de soi. Jean Pey résume cette idée au travers de la figure du Chevalier qui dit : « Je n'entends qu'un seul cri : nous sommes tous Chrétiens[1881] ». La charité, loin de créer le déchirement entre les hommes, est créatrice d'égalité.

La salvation du déisme ne peut donc être que la religion catholique. Les déistes ne peuvent réaliser leurs idéaux humanitaires et sauver leur âme qu'en suivant la foi chrétienne. Néanmoins, les plus obstinés refuseront toujours cette voie. Ils s'écartent alors de l'amour du prochain et de la volonté de Dieu. L'absence d'amour envers les autres hommes les pousse à se haïr eux-mêmes. La haine grandit et conduit au reniement des hommes et même de Dieu. Le déisme sombre dans l'absence de règles morales et son amour propre ne le retient plus. Le déisme se meut alors en athéisme.

B/ La finalité de l'incrédule : l'athéisme

218. La figure de l'athée. L'athéisme est la fin vers laquelle tend le déisme, à l'image du personnage du Comte. Comme en témoigne le titre même du premier entretien, le personnage fictif passe d'une position déiste à une position athée[1882]. De ce point de vue, le chanoine rejoint les positions des écrivains pieux du XVIII^e^ siècle qui estiment que le déiste est très proche dogmatiquement de l'athée[1883]. Certains auteurs, comme Marie Leprince de Beaumont dans son *Magasin des adolescentes*[1884], associent l'athéisme « aux philosophes modernes[1885] ». Toutefois, Jean Pey n'assimile pas les deux notions mais les lie. Pour lui, l'athéisme est

---

démonstrations de la charité : il ne nous permet d'approcher de ses autels, qu'après avoir satisfait aux commandements qu'il nous impose, comme le tribut perpétuel que nous devons acquitter sans cesse, et qui doit toujours rester à acquitter ; et si nous aimons le prochain comme Jésus-Christ nous l'ordonne, tous les devoirs de la société seront remplis ».

[1880] *Ibid*., p. 225 : « Mais la charité qui a l'amour de Dieu pour principe, prend aussi l'amour de Dieu pour règle ; et comme elle nous oblige d'aimer nos ennemis comme nous-même, elle nous défend aussi d'aimer nos amis plus que Dieu, de préférer l'estime, la protection des hommes, la bienveillance de ceux qui ont les droits les plus légitimes sur notre cœur, à l'amour inviolable que nous devons à Dieu, et nous avertit que *celui qui aime son père et sa mère plus que Dieu, n'est pas digne de lui* ». La partie italique de la citation est une référence biblique ; *Matthieu 10 : 37*.

[1881] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste, op. cit*., p. 281.

[1882] *Ibid*., p. 1 : « Le Philosophe moderne passe successivement au déisme et à l'athéisme, après avoir abandonné l'autorité de l'Église ».

[1883] Paul HAZARD, *La crise de la conscience européenne, op. cit.*, p. 241.

[1884] Marie LEPRINCE DE BEAUMONT, *Magasin des adolescentes*, Londres, John Nourse, 1760.

[1885] Rotraud VON KULESSA, « Marie Leprince de Beaumont : éducatrice éclairée, femme philosophe ou apologiste catholique ? », in Fabrice PRÉYAT, *Femmes des anti-Lumières, femmes apologistes*, Bruxelles, éditions de l'université de Bruxelles, 2019, p. 179.

l'aboutissement du déisme. Il en a les mêmes traits, mais exacerbés. Si le déiste ne jure que par l'intérêt personnel, l'athée, lui, est dévoré par son amour propre. Il se fait centre du monde et, à cette mesure, il devient le plus vicieux des hommes :

> « Que dites-vous, Monsieur ? L'athée dans la disposition constante de tout sacrifier à la volupté, et l'athée vertueux ! l'athée aimant les hommes pour lui seul, et l'athée bienfaisant ! l'athée ne se décidant jamais que par la vue de son intérêt personnel, et l'athée équitable ! l'athée se mettant par système au rang des brutes, l'athée s'élevant par son orgueil au-dessus du reste des hommes ; et cependant l'athée innocent aux yeux de Dieu ! Non, non, lui répondra un jour ce Dieu terrible, en portant le flambeau dans les replis de sa conscience, tu ne fus jamais vertueux, parce que tu ne fus jamais que le vil esclave des plaisirs[1886] ».

L'athée se rend coupable de s'être coupé de Dieu. L'ignorance ne saurait être une excuse. Il est né chrétien et a refusé de recevoir la parole de Dieu et d'entendre ce que la loi de nature lui dictait[1887]. Jean Pey le résume d'une manière claire : « Tu n'as donc ignoré la vérité, que parce que tu craignois de la connoître ; et tu ne craignois de la connoître, que pour calmer tes remords[1888] ». Par son reniement de Dieu, il se condamne pour l'éternité. C'est la grande mise en garde que présente le Chevalier au Comte et qui conclut l'ouvrage du *Philosophe catéchiste*. Face à la peur du Comte, le Chevalier lui rétorque que son discours ne se veut pas culpabilisant mais salvateur. Il le prévient pour lui éviter un châtiment plus terrible que la vexation qu'il ressent. Son ultime dialogue va dans le même sens : « L'instant fatal approche, peut-être n'est-il pas bien éloigné : vous périssez en détail ; le tems qui fuit ne reviendra plus : la tombe qui s'ouvre va se fermer pour toujours : bientôt vous ne serez plus rien dans ce monde : que serez-vous éternellement dans l'autre ?[1889] ».

Une différence majeure distingue pourtant le déiste de l'athée. Le déiste peyien rejette l'idée que Dieu soit présent. Il est un grand architecte de l'univers, qui l'a mis en forme, et qui désormais s'en désintéresse. Il a créé une horloge qui tourne sans son intervention. Aussi les déistes rendent-ils plus volontiers grâce à la Nature divinisée. Ce n'est pas le cas des athées. Ils ont poussé leur logique à son paroxysme et en sont venus à penser qu'il n'y avait tout simplement pas de Dieu. Ils affirment que le hasard seul est à l'origine du monde. Ce sont les paroles que Jean Pey fait prononcer au Comte. À la question d'une forme de relativisme qui

---

[1886] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit*., p. 446.
[1887] *Ibid*., p. 446 à 447 : « En vain voudrois-tu justifier ton impiété par ton ignorance : tu n'as cessé de croire qu'après avoir cessé d'être vertueux ; ma religion n'étoit devenue odieuse à tes yeux, que parce qu'elle alarmoit ta conscience ; et tu n'as commencé de l'attaquer, que depuis que tu as commencé de la craindre. Invisible par ma nature, je parlois à tes yeux par mes ouvrages, à ton cœur par tes remords ; et lors même que tu voulois justifier tes passions, ta propre honte te déclaroit coupable ».
[1888] *Ibid*., p. 448.
[1889] *Ibid*., p. 449 à 450.

voudrait que, si le hasard commandait, il serait impossible que certaines œuvres aient apparu, comme l'Iliade, il répond : « En vérité, Monsieur, peut-on, quand on a de l'esprit, applaudir à ce vieux raisonnement ? L'un de nous y a répondu d'un seul mot, et c'est bien assez. Il a prouvé que l'Iliade pouvoit absolument avoir été produite par le jet fortuit des atomes entre un nombre presque infini de jets ; et il en a conclu la possibilité absolue de la création par un pareil jeu de hasard[1890] ». Il n'y a plus d'ordre ou d'harmonie naturelle, juste le hasard. Dans cette perspective, la mort n'est donc plus qu'un anéantissement[1891]. Il n'y a plus de morale, plus de justice à attendre. Il y a une sorte de loterie à l'œuvre dans l'univers. À cette métaphore et à la crainte de Dieu s'il existe, le Comte répond simplement par un trait d'humour : « Oh ! la loterie seroit à la vérité un peu dangereuse, et mériteroit au moins réflexion[1892] ».

219. Erreur et danger de l'athéisme. L'idée d'un danger lié à l'athéisme est une remarque que font la plupart des apologistes. L'abbé Bergier, à l'appui des Écritures saintes, dépeint les athées comme « des hommes d'un mauvais caractère, dangereux, malfaisants, pernicieux à la société[1893] ». Jean Pey se rapproche de cette appréciation, en particulier en ce qui concerne l'aspect « pernicieux », qu'il lie à celui de la dangerosité. L'apologiste ne reproche pas uniquement à l'athée de perdre les autres et de se perdre lui-même. L'abbé Pey voit une possible sédition dans la définition qu'il donne dans *L'autorité des deux puissances* de l'athéisme. En effet, l'athée « ne connoît point de Dieu, ne connoît point aussi de loi ni de maître[1894] ». L'athée n'a aucune morale ou obligation qui le pousse à obéir. Esprit libre, il est un homme dangereux pour la société car rien ne l'oblige à en respecter la nécessité d'ordre. Jean Pey s'appuie d'ailleurs sur ce constat pour faire une nouvelle critique de la tolérance. Le système tolérantiste permet de justifier jusqu'à l'athéisme, mais refuse de tolérer la religion catholique[1895]. L'abbé se trompe en partie dans son affirmation. En réalité, la figure de l'athée est loin de faire l'objet d'une quelconque forme de tolérance. Qu'il s'agisse des penseurs de la tolérance comme Locke ou de l'*Encyclopédie*, aucun ne l'admet. Pire encore, l'article « Athéisme » de cet ouvrage exprime un rejet franc de l'athéisme :

> « Il résulte de-là que l'*athéisme* publiquement professé est punissable suivant le droit naturel. On ne peut que désapprouver hautement quantité de procédures barbares et d'exécutions inhumaines, que le simple soupçon

[1890] *Ibid*., p. 37 à 38.
[1891] *Ibid*., p. 38.
[1892] *Ibid*.
[1893] Nicolas-Sylvestre BERGIER, *Dictionnaire de théologie*, Liège, Société typographique, tome I, 1789, p. 337.
[1894] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome III, p. 520.
[1895] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit*., tome II, p. 307 : « On prêche la tolérance envers le Turc, l'Arabe, le Pyrrhonien, et l'Athée. Le Chrétien seroit-il le seul, qui en fût indigne ? ».

> ou le prétexte d'*athéisme* ont occasionnées. Mais d'un autre côté l'homme le plus tolérant ne disconviendra pas, que le magistrat n'ait droit de réprimer ceux qui osent professer l'*athéisme*, et de les faire périr même, s'il ne peut autrement en délivrer la société[1896] ».

L'athée est identifié comme un ennemi. L'athéisme est une « une position inquiétante et dangereuse[1897] », même pour des sympathisants des Lumières. Pourtant, si on englobe le mouvement des Lumières dans un sens large – comme le fait dans son discours Jean Pey – il n'est pas possible de faire l'impasse sur certains penseurs athées, comme le baron d'Holbach. Il faut, dans un premier temps, considérer cet auteur comme en marge du mouvement. Il n'en est pas exclu, mais se trouve à la périphérie. Holbach souhaite une tolérance large, qui prône « l'indifférence intrinsèque des idées théologiques[1898] » et se réalise « par leur libre exercice dans l'espace public pacifié[1899] ». Une tolérance qui n'est autre qu'un appel à la liberté d'expression et de culte. Cette position permettrait à l'athée de ne plus être marginalisé. Une opinion parmi les autres, l'athéisme serait nécessairement toléré. Les athées devraient donc faire eux-mêmes preuve de tolérance pour bénéficier à leur tour de cette tolérance et que leur doctrine soit acceptée. Il en résulte que la tolérance de l'athéisme qu'évoque Jean Pey n'est pas absolument fondée. Néanmoins, il faut nuancer une ultime fois. La logique de l'abbé Pey est celle du paroxysme. Si l'on pousse au bout la logique de la tolérance, on tolère même l'athée. De plus, cette réflexion s'ancre dans un raisonnement bien plus large. Selon le paradigme peyien, il n'y a que deux fins possibles au déisme. Soit le déisme évolue et se rapproche de la foi catholique, soit il s'effondre dans l'athéisme. La comparaison de Jean Pey est donc conforme à son système. La mise en garde contre l'athéisme est justifiée en ce sens que, si l'athée est toujours une figure marginale et critiquée, il n'en est pas moins la fin vers laquelle tend le déisme qui, en somme, n'est pour l'abbé Pey qu'une sorte de mouvement transitoire qui ne peut se maintenir durablement.

[1896] Entrée « Athéisme », in Denis DIDEROT, Jean LE ROND D'ALEMBERT, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, chez Briasson, 1751-1765, tome I, p. 816.
[1897] Alain SANDRIER, « Tolérer [selon] l'athéisme. Les leçons du baron d'Holbach », in Louise FERTÉ, Lucie REY (dir.), *Tolérance, liberté de conscience, laïcité. Quelle place pour l'athéisme ?*, Paris, Classiques Garnier, coll. Constitution de la modernité, 2018, p. 81.
[1898] *Ibid*., p. 91.
[1899] *Ibid*.

CONCLUSION DU CHAPITRE 1

220. Tolérance, philosophie et autorité des deux puissances. Jean Pey propose une attaque de la philosophie du XVIII[e] siècle axée autour de son danger pour le maintien du Trône et de l'Autel. Il combat la philosophie aussi bien pour ce qu'elle crée – l'amour du monde terrestre et des plaisirs sensuels ainsi que le rejet de la religion de Jésus-Christ – que pour ses dérives – déisme et athéisme – et leur potentielle propagation au lecteur. Dans cette optique, il voit dans l'esprit libéral des Lumières le point central idéologique à combattre. Or, pour l'abbé Pey, il n'est pas possible d'attaquer la « liberté philosophique » sans s'intéresser à la « tolérance philosophique ». La tolérance est pour lui un mot dont le sens est tordu par les nouveaux philosophes pour servir leur cause en parlant de liberté de manière déguisée. L'exemple majeur est la tolérance religieuse qui, dans son expression, se rapproche plus d'une liberté de religion que d'une tolérance au sens des édits de 1598 et 1787. Cette ambiguïté, que l'abbé Pey considère volontaire, est une preuve du fait que la philosophie des Lumières est un ennemi idéologique du régime monarchique. Le chanoine voit dans les ouvrages des novateurs un vecteur pour véhiculer une doctrine politique opposée aux fondements idéologiques de l'absolutisme. La liberté n'existe que dans l'ordre garanti par l'autorité. Jean Pey pense la liberté conditionnée par l'ordre et rejette la vision qu'il attribue aux Lumière, celle d'un ordre qui sert une liberté naturelle et de principe. Pour l'abbé, cette position philosophique est le marqueur de la lutte des Lumières à peine voilée contre la souveraineté des deux puissances, qui est d'ailleurs délibérée et réalisée en pleine conscience. Afin de conserver le caractère presque occulte de ce qui devient une « intrigue[1900] » dans les écrits de l'abbé, les philosophes cachent une partie de leur doctrine derrière le mot tolérance pour la rendre plus acceptable. Jean Pey craint une réutilisation politique de la philosophie qui pourrait pousser des États à faire de l'ingérence sur les affaires de l'Église si la pensée des Lumières gagne en crédibilité idéologique.

[1900] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste, op. cit.*, p. 423.

CHAPITRE 2 : RELIGION ET ORDRE PUBLIC : LE BOUILLONEMENT RELIGIEUX DE LA FIN DU XVIII[e] SIÈCLE

Jean Pey attache la thématique du déisme et de son aspect spirituel à la problématique de la philosophie. Ces questions sont intrinsèquement liées et ne pouvaient être dissociées. Toutefois, si les philosophes représentent une menace sérieuse pour les deux puissances, d'autres interviennent dans l'ordre spirituel. Ces erreurs attaquent la religion en ce sens qu'elles s'en prennent à ses fondements. Il est possible d'en distinguer deux catégories. Les plus inquiétantes sont les religions extérieures à l'Église. Qualifiées par Rome d'hérésies, elles sont des ennemies déclarées qui attaquent l'hégémonie de l'Église catholique. Leur dénonciation et leur rejet s'inscrivent dans ce que certains apologistes nomment le refus de « la tolérance ecclésiastique[1901] ». Cependant, l'abbé Pey n'amalgame pas tout à fait l'ensemble des religions non-catholiques. En effet, il estime que toutes ne représentent pas un danger équivalent pour l'autorité souveraine ou ses sujets. Le caractère de proximité avec les dogmes catholiques est, pour le jésuite, un facteur important. Jean Pey s'efforce en particulier de faire la démonstration de l'incompatibilité de certaines religions avec la société de l'Ancien Régime est une preuve de la nécessité du rejet de la tolérance des « novateurs ». Plus encore, il cherche à démontrer en quoi l'utilisation du mot tolérance et sa revendication chez les auteurs non-catholiques relève de la même logique libérale que la démarche des Lumières (Section 1). Tous les adversaires de l'Église ne sont pourtant pas toujours extérieurs. Il est des courants catholiques qui, par leur dérive de l'orthodoxie catholique, deviennent eux aussi des opposants à l'Église romaine. Plus proches de l'Église, ils peuvent semer le doute et la confusion dans l'esprit du lecteur et possèdent donc un potentiel de nuisance important. Eux aussi emploie le mot tolérance dans un sens libéral. Le jansénisme et ses dérives sont particulièrement visés par les attaques de l'abbé Pey, mais il s'intéresse aussi au gallicanisme et à son évolution durant le XVIII[e] siècle. Comme pour les philosophes, le chanoine leur reproche de s'en prendre aux fondements du Trône et de l'Autel. Pire encore, il parle parfois de similarité – voire de proximité – avec le mouvement des philosophes des Lumières. Proximité idéologique et proximité, dans une certaine mesure, à

[1901] Nicolas-Sylvestre BERGIER, *Le Déisme réfuté par lui-même ou Examen des principes d'incrédulité répandus dans les divers Ouvrages de M. Rousseau, en forme de lettres*, Paris, chez Humblot, 3[e] édition, 1766, tome I, p. 149 à 153.

travers le vocable et les méthodes employées. Plus insidieux, ces courants déviants n'en sont pas moins dangereux (Section 2).

Section 1 : Les dangers extérieurs : les religions en dehors de l'Église

Pour Jean Pey, la tolérance permettrait une liberté d'expression des croyances hérétiques qui bouleverserait l'ordre public. Ce nouveau paradigme contrarierait alors l'harmonie de la société et mettrait en danger la souveraineté du Trône et de l'Autel. La crainte la plus évidente pour l'abbé Pey est le développement du protestantisme. Proche de l'Église catholique, elle est plus proche d'une sœur errante que d'un adversaire doctrinalement lointain. Cette proximité est ce qui engendre les craintes de Jean Pey. Plus proche, le protestantisme pourrait être un ennemi plus terrible (Paragraphe 1). La démarche de l'abbé Pey est d'ailleurs différente pour les autres ennemis extérieurs, les grands monothéismes. Trop lointaine ou en contradiction avec l'Église, elles sont moins à craindre. Pour autant, elles pourraient malgré tout représenter une menace (Paragraphe 2).

Paragraphe 1 : Le protestantisme, un danger permanent pour les deux puissances

La tolérance que dénonce l'abbé Pey se veut être universelle. Il insiste pourtant de manière importante sur son application aux protestants. Pour lui, les protestants, par l'essence même de leur doctrine et leur histoire fondées sur une révolte contre l'autorité de l'Église, sont un danger pour l'ordre public (I). Cette capacité de trouble induit une inévitable incompatibilité avec le système des deux puissances, ce qui emporte que la seule présence du protestantisme les met toutes les deux en danger (II).

I – Protestantisme et troubles

Les risques de troubles liés au protestantisme sont particulièrement importants pour l'abbé Pey. La proximité de la pensée protestante avec celle du catholicisme ou encore, dans une autre mesure, avec les pensées nouvelles du XVIII^{e} siècle en fait un adversaire redoutable (A). Le chanoine ajoute que la capacité pour le protestantisme de se diviser et de briser l'union de la foi ne peut qu'entraîner des troubles (B).

A/ Le danger de la proximité

221. Proximité avec la foi catholique. Jean Pey reprend les paroles de l'apôtre Jean : « Ne croyez pas à tout esprit, mais examinez si les esprits viennent de Dieu, parce qu'il s'est introduit

plusieurs faux prophètes dans le Monde[1902] ». La phrase, extraite de sa traduction de la *Lettre pastorale*[1903], est contextuellement dirigée contre les protestants. Il n'est pas opportun de revenir sur ce qui a déjà été relevé quant aux reproches que leur adresse l'abbé Pey. Le caractère hérétique du protestantisme est suffisant à justifier, dans son paradigme, la dénonciation qu'il en faisait. Toutefois, dans le cadre d'une analyse plus large, l'insistance de Jean Pey sur la question des protestants s'explique par leur proximité. Le protestantisme n'est pas une religion lointaine qui se développe presque *ex nihilo*. Elle est une religion schismatique du christianisme. Le chanoine met en avant ce point. Dans un développement sur la tolérance religieuse, il compare le protestantisme avec le judaïsme ou l'islam. Il y a, pour lui, une évidence dans le danger de la proximité immédiate du huguenot : « Nous n'avons pas à craindre que les chrétiens se fassent turcs ni juifs ; il y a trop d'oppositions entr'eux et nous ; mais les protestants sont plus près de nous, et par conséquent plus capable de séduire, et plus aisés à convertir[1904] ». Le protestantisme possède deux caractères de dangerosité : la proximité spirituelle et la capacité à convertir avec efficacité. Pour Jean Pey, le protestantisme propose une sorte de religion catholique dépouillée des aspects qui peuvent blesser l'instinct temporel de l'homme. Ils débarrassent la religion d'une partie de son formalisme et de sa hiérarchie stricte. Le protestantisme propose ainsi une religion qui flatte les passions[1905]. Selon le chanoine, c'est de ces caractères que découle le danger. La religion protestante pourrait « séduire ceux qui sont encore foible dans leur foi[1906] ». Cet argument qu'avance Jean Pey justifie son acharnement contre le protestantisme. Le péril est trop actuel et proche pour faire l'impasse dessus. Pour ces raisons il ne faut pas revenir sur la révocation de l'Édit de Nantes. Il ne faut pas les tolérer mais les ramener vers la foi catholique[1907]. Jean Pey conclut d'ailleurs sur ce point : « Ils ont déjà causés les plus grands désordres dans l'Église et dans l'État ; et est donc plus nécessaire de prendre plus de précaution pour les contenir[1908] ».

[1902] *1 Jean 4 : 1*. La thématique des « faux prophètes » est aussi présente dans les ouvrages rédigés par l'abbé Pey ; in Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit*., tome II, p. 41 et s.
[1903] Jean PEY, *Lettre pastorale*, *op. cit.*, p. 94.
[1904] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.*, p. 82.
[1905] Jean PEY, *Lettre pastorale*, *op. cit.*, p. 98 : « Que Luther, prêchant une pareille doctrine, soit accueilli par une foule de Chrétiens dominés par les passions, et malheureusement disposés à adopter tout ce qui favorisent leurs penchans ; rien de plus conforme à la nature du cœur humain ».
[1906] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.*, p. vj.
[1907] *Ibid*., p. 83 : « Il est donc bien plus important de prendre des moyens pour les amener à la foi, et pour les empêcher de séduire les catholiques ».
[1908] *Ibid*.

Cette idée d'une « hérésie épidémique[1909] » n'est pas une propre à l'abbé Pey. En 1769, l'abbé François Christophe Terrisse propose une traduction de l'ouvrage allemand du théologien jésuite allemand Johann Jakob Scheffmacher[1910]. Dans cet ouvrage, l'auteur emploie l'expression « contagion de l'hérésie[1911] » qu'il lie au protestantisme. Toutefois, si une partie de l'apologétique a recourt à cette idée de contagiosité, elle n'est pas propre à ce siècle. Il s'agit d'une reprise d'une argumentation déjà présente au Moyen-Âge en France[1912].

222. Proximité avec les Lumières. Le risque de conversion à la religion réformée n'est pas le seul facteur qui inquiète Jean Pey. Il met en avant le lien de proximité entre les protestants et les philosophes. La proximité entre Lumières et protestantisme est selon lui visible. La notion de tolérance joue à nouveau un rôle clef. Il suffit de lire le *Traité sur la tolérance* de Voltaire[1913], dans lequel le patriarche de Ferney prend la défense des protestants au travers de l'affaire Calas. Les philosophes utilisent le protestantisme pour promouvoir leur vision de la tolérance. Les protestants souffrent de l'intolérance ; il faut mettre en avant leur sort et le dénoncer. Jean Pey reprend cette idée, et fait des protestants – de la même manière qu'il l'a fait avec les femmes – l'outil indirect des philosophes. Le Comte matérialise cette idée : « Un Curé même, ou au moins soi-disant tel, est à-peu-près de notre avis[1914] ; et bien des gens nous savent aujourd'hui bon gré du soin que nous prenons à revendiquer leur liberté[1915] ». Toutefois, l'analyse de l'abbé Pey suggère une réciproque. Les protestants seraient vecteurs de diffusion des idées des Lumières par leur proximité idéologique. Cette religion aurait en effet deux points communs avec le philosophisme. La première est qu'elle flatte les passions[1916]. Le même argument de la proximité avec la foi catholique peut-être reprit ici. La même corruption qui peut les amener vers le protestantisme peut aussi, à terme, les amener vers les dogmes des Lumières et le déisme. L'autre point commun que relève l'abbé Pey est l'égocentrisme. Pour le chanoine, le fait que le protestantisme mette l'accent sur la lecture et l'interprétation personnelle des Écritures saintes est un problème. De manière évidente, puisque la Réforme contrevient aux

[1909] Expression de Hubert BOST, « Religion et contagion : variations huguenotes », in *Éphéméride*, numéro spécial COVID-19, 2020.
[1910] Johann Jakob SCHEFFMACHER, François Christophe TERRISSE (trad.), *Lettres d'un docteur catholique à un protestant, sur les principaux points de controverse*, Rouen, chez Pierre Boquer, 1769.
[1911] *Ibid*., tome I, p. 193.
[1912] Arnaud FOSSIER, « *La contagion des péchés (XI^e^-XIII^e^ siècle). Aux origines canoniques du biopouvoir* », in *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 21/2, 2011, p. 23 à 39.
[1913] François-Marie Arouet, dit VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance*, Genève, 1763.
[1914] L'ouvrage dont il est question n'est autre que Louis GUIDI, *Dialogue entre un évêque et un curé, sur les Mariages des Protestants*, 1775. Il s'agit du livre auquel *La tolérance chrétienne* de Jean Pey se veut être une réponse.
[1915] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit.*, p. 160.
[1916] Jean PEY, *Lettre pastorale*, *op. cit.*, p. 98.

dogmes de l'Église. Elle l'est aussi de manière plus insidieuse, par une remise en question systématique :

> « Des hommes plus astucieux, toujours séduits par leur inspiration prétendue, après avoir abandonné l'Église Romaine, ont abandonné la Réforme elle-même, pour se plonger par degrés dans les plus monstrueuses erreurs. Voulant juger de tout par leur esprit particulier, ils ont d'abord regardé nos plus augustes Mystères, comme des absurdités, ou comme des problèmes, parce qu'ils ne pouvoient les comprendre. Jésus-Christ n'a plus été à leurs yeux, qu'on Homme sage qui a dissipé les ténèbres du Paganisme[1917] ».

Par leur obstination, les fidèles mus par leur esprit particulier finissent par abandonner la parole même de Dieu. Ils empruntent une voie qui dégrade leurs croyances jusqu'à ce que « la raison seule [soit] devenue la souveraine arbitre de la Religion et de la Morale[1918] ». À partir de ce moment, le protestant n'est plus croyant et entre dans un nouveau paradigme. Jadis réformé, il est désormais incrédule. Ce nouvel incrédule se dégrade alors spirituellement jusqu'à adopter l'« horrible système » du déisme, supposant que Dieu a créé le monde et l'a abandonné[1919]. Cet argumentaire n'est pas propre au chanoine, une partie de l'apologétique l'utilise, en particulier face à Rousseau, pour faire un lien entre protestantisme et déisme, voire athéisme[1920]. Pour Jean Pey, tous les protestants ne basculeront pas vers le déisme. Toutefois, leur croyance détient par essence les outils pour les amener à s'en rapprocher. Aussi, ils poursuivent en un sens les mêmes intérêts que les Lumières. Cet état se matérialise par la tolérance et son absence de réciprocité. Comme les philosophes, les réformés prônent la tolérance de leur religion. Comme eux, ils n'appliquent pas cette tolérance à l'autre. Jean Pey craint que leur intolérance ne soit dirigée vers les catholiques : « Observez de plus que ces zélateurs fondent principalement leur intolérance sur le commandement que Dieu fait dans l'ancienne loi, de mettre tous les idolâtres à mort ; or comme ils traitent les catholiques romains d'idolâtres, à quelles extrémités se porteront-ils contr'eux, si une fois leur fanatisme mis en liberté, et soutenu par la multitude des sectaires, se trouve exalté par l'enthousiasme de leurs prétendus prophètes ?[1921] ». Leur intolérance est perçue par Jean Pey comme illégitime et source de violence. De ce fait, il le

[1917] *Ibid*., p. 142 à 143.
[1918] *Ibid*., p. 143.
[1919] *Ibid*. : « De-là, l'horrible système, que Dieu après avoir créé le Monde, l'avoit abandonné à sa propre destiné ».
[1920] Monique COTTRET, « Le catholicisme face au déisme. Autour de L'Émile (1762-1770) », in *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 79, n°203, 1993, p. 316.
[1921] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit*., p. 154 à 155.

qualifie d'« intolérantisme[1922] ». Les réformés prêchent une tolérance qu'ils n'appliquent – comme les Lumières – factuellement pas[1923].

Le lien que Jean Pey dresse entre protestantisme et Lumières est encore motivé par une généalogie de l'histoire de la pensée. Il reprend dans deux ouvrages les écrits de Bayle pour les opposer à des arguments qu'il attribue à la philosophie[1924]. Il profite d'ailleurs de ce raisonnement pour dresser un lien entre la pensée de Pierre Bayle et l'athéisme : « Vous vous égarez encore ici, Monsieur, par de fausses notions, en répétant le raisonnement de Bayle, et vous ne faites pas attention que vous fournissez, en même-temps, contre vous, des armes à l'Athée[1925] ». Le lien entre la philosophie de Bayle et les Lumières peut s'entendre dans une logique philosophique. Il est possible de percevoir un lien entre « Refuge et Lumières » et de considérer Pierre Bayle comme « précurseur, voire père fondateur des Lumières[1926] ». La révocation de l'Édit de Nantes a aussi joué un rôle dans cette généalogie. Par leur dénonciation des persécutions dont ils sont victimes, les penseurs protestants défendre une forme d'« honneur humain[1927] ». Ainsi, le Refuge devient une « des sources maîtresses de l'*Aufklärung* européen[1928] ». Du reste, si des liens importants existent entre protestantisme et Lumières dans l'Europe protestante[1929], elle est plus difficile dans la France du second XVIII^e^ siècle où les philosophes se distinguent par « leur anticléricalisme virulent[1930] ». Il faut ajouter à cette nuance l'importance de l'apologétique protestante qui est entrée en conflit avec « les penseurs les plus anticléricaux des Lumières[1931] ».

[1922] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.,* p. 209 à 210 : « En exigeant la tolérance, [le protestantisme] exerce par-tout l'intolérantisme le plus cruel ».

[1923] *Ibid*., p. 161 : « C'est ainsi, monsieur, qu'au moyen d'une prétendue aspiration particulière, chacun ayant la liberté de plier l'Évangile à son gré, devoit naturellement y trouver tout ce qu'il voudroit y voir. C'est ainsi que chacun devoit se former une conscience suivant ses intérêts et ses inclinations, sur les maximes de la tolérance et sur les devoirs les plus essentiels de la subordination, exerçant en même temps l'intolérance, et demandant à être tolérés. Contradiction manifeste, non seulement en ce qu'ils parlent deux langages opposés, mais encore en ce que l'intolérance qu'ils enseignent ne peut s'accorder qu'avec les principes de l'Église romaine ».

[1924] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit*., tome II, p. 260 ; Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit*., p. 390 à 391.

[1925] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit.,* tome II, p. 260

[1926] Myriam YARDENI, *Le Refuge huguenot. Assimilation et culture*, Paris, Honoré Champion, 2002, p. 103. Voir encore Jonathan ISRAEL, *Une révolution des esprits. Les Lumières radicales et les origines intellectuelles de la démocratie moderne*, Marseille, Agone, coll. Banc d'essais, p. 2017.

[1927] Georges GUSDORF, « L'Europe protestante au siècle des Lumières », in *Dix-huitième Siècle*, n°17, Le protestantisme français en France, 1985, p. 19.

[1928] *Ibid*., p. 20.

[1929] À titre d'exemple, voir Maria-Cristina PITASSI, *De l'orthodoxie aux lumières. Genève 1670-1737*, Genève, Labor et Fides, 1992.

[1930] Jean BAUDÉROT, *Histoire du protestantisme*, Paris, Presses universitaires de France, 2013, p. 76.

[1931] Maria-Cristina PITASSI, « Apologétique protestante » in Didier MASSEAU (dir.), *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes : (France, 1715-1815)*, Paris, Honoré Champion éditeur, 2017, tome I, p. 121 à 127.

B/ Division et violences

223. Division par la multiplication des sectes. Pour Jean Pey, le protestantisme ne peut être unifié. La division est de l'essence même du protestantisme, qui « se divise dès sa naissance en une infinité de sectes[1932] ». Pour l'abbé Pey, la source du morcellement de la Réforme ne peut résider que dans une liberté duale. Le protestantisme introduit la liberté par l'indépendance vis-à-vis de la puissance spirituelle et par la mise en avant de l'interprétation personnelle. Coupé de toute hiérarchie et autorité, chacun devient juge. De ce système ne peut alors découler qu'autant de divisions que d'interprétations :

> « Non seulement vous avez anéanti la Foi en combattant l'autorité de l'Église ; vous avez encore introduit la division parmi vous. Car en laissant à chacun la liberté de décider sur la doctrine, selon ce qu'il croiroit inspiré, il s'est élevé, comme il étoit facile de le prévoir, une multitude de Sectes qui ont divisé la Réforme dès sa naissance, et qui subsistent encore. Chacun s'est formé un symbole à sa manière. Chaque Docteur a voulu examiner : les plus hardis et les plus conséquens ont voulu marcher seuls en suivant leur prétendue inspiration ; ils ont voulu expliquer l'Écriture selon leur esprit particulier. Plusieurs ont même osé rejeter comme apocryphes, les Livres que toute l'Église avoit jusque-là révérés comme sacrés ; et au milieu de toutes ces disputes, il n'y a plus eu de moyen de réunion[1933] ».

Cette multiplicité de forme du protestantisme a attiré les troubles en Europe. Non pas entre réformés et catholiques, mais entre protestants. Divisions parfois uniquement dogmatiques, mais qui ont souvent tendu vers une « guerre ouverte[1934] ». Malgré les efforts de Luther lui-même pour ramener le protestantisme vers l'unité, rien n'y fait[1935]. La division est donc de l'essence même du protestantisme.

224. Unité liée à la foi. Pour avoir l'unité de foi, il faut se ranger du côté de la vérité. Jean Pey prend alors l'exemple de l'histoire de l'Église illustrer son propos. Dès son commence, elle a connu les hérésies. Il dresse ainsi un parallèle entre les hérésies des premiers temps de l'Église et le protestantisme : « Une foule de sectes se sont élevées ensuite successivement, pour attaquer en détail les points essentiels de la foi. Elles ont employé également les artifices et les violences, pour séduire ou pour triompher d'elle : mais, malgré tous leurs efforts, jamais aucune

---

[1932] Jean PEY, *Lettre pastorale, op. cit.*, p. 98.
[1933] *Ibid*., p. 122 à 123.
[1934] *Ibid*., p. 123 à 124 : « Tous ont voulu réformer, tous ont prétendu distinguer la vérité, tous se sont empresser d'augmenter le nombre de leurs partisans. Les Chefs ont commencé à s'attaquer par de violens reproches, et ont fini par une guerre ouverte. Les Disciples qui ont réformé la Doctrine de leurs Maîtres, ont été réformés à leur tour ; et on a corrigé à Wittemberg la Profession de Foi qu'on avoit publié solemnellement à Ausbourg ».
[1935] *Ibid*., p. 129 : « Luther aura donc beau menacer, tonner, anathématiser, pour maintenir dans l'obéissance ceux qu'il a entraînés dans sa révolte. Après les avoir affranchis de la dépendance, en les rendant juges de sa Doctrine ; il ne pourra plus les y faire rentrer ».

n'a pu entraîner dans l'erreur, que la moindre portion du troupeau[1936] ». L'erreur peut faire basculer dans la division, mais elle n'a pas les moyens suffisants pour triompher. L'Église seule a pu se maintenir dans l'unité, car elle seule détient la vérité et l'autorité légitime en matière spirituelle[1937]. Cette infaillibilité de l'Église est sa force. Elle est aussi la faiblesse des hérésies. L'impossibilité pour elles de s'unir en matière de foi les empêche de durablement concurrencer l'Église. Leur esprit d'indépendance les pousse à la multitude. La division les pousse à la mort :

> « Ainsi, invariable dans sa foi, [l'Église catholique] rappelle sans cesse les Hérétiques au point où leurs passions ont rompu l'unité et perdu leur mission, en sortant de cette société à qui Jésus-Christ avoit confié le dépôt de sa Religion, et qui n'a jamais rétracté elle-même, ce qu'elle n'avoit une fois défini, ni adopté ce qu'elle avoit une fois condamné ; de cette société, toujours vivante du même esprit, en passant à travers tant de siècles ; tandis qu'une infinité de sectes venues ensuite, après avoir luttés inutilement contre la foi, périssent successivement autour d'elle, comme des rameaux qui ont perdu la vie, en se séparant de leur tronc ; parce que n'ayant point l'autorité, elles ne peuvent avoir aussi ni la vérité ni l'unité, essentielle au corps mystique de J. C.[1938] ».

La légitimité fait la supériorité de l'Église sur les hérésies. Les fondements théologiques de l'affirmation de Jean Pey sont évidents et ne nécessitent pas de revenir une fois de plus dessus. En revanche, il ressort du discours de l'abbé Pey un autre élément, qui lie les questions de survie et de division des hérésies. Ce qui manque aux sectes hérétiques, c'est l'autorité. Elles ne peuvent l'obtenir et sont donc dans l'impossibilité de concurrencer l'Église sur son propre terrain dogmatique. Pour entraîner en lutte, les hérésies ne peuvent alors qu'adopter un contre système. Si celui-ci ne peut pas être fondé sur l'autorité, il l'est nécessairement sur son opposé : la liberté. Par l'opposition qu'il dresse entre liberté et autorité, Jean Pey fait de tout mouvement libéral un mouvement animé par un esprit de révolte. Le protestantisme ne peut donc être par essence qu'incompatible avec le paradigme peyien. Il fait de la Réforme une société non viable ; dans l'impossibilité de s'unir, elle doit périr. L'hérésie est donc mortelle de nature. Pour autant, ce caractère temporaire ne saurait justifier quelques complaisances. Ce n'est pas parce que le protestantisme s'éteindra à terme qu'il faut le laisser s'étendre. De prime abord, il ne disparaîtra que parce qu'il est en opposition avec l'Église qui enseigne sa doctrine. Si l'Église cesse d'être intolérante et de lutter contre les hérésies, il n'y a plus de modèle qui s'oppose à elles. Les hérésies continueront alors à se diviser, mais subsisteront. Il faut donc que l'Église

[1936] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.,* p. 42.
[1937] *Ibid*. : « L'Église Catholique, conservant toujours la pureté de ses dogmes, a toujours été la seule, qui ait été répartie dans toutes les parties du monde ; la seule qui en remontant jusqu'aux Apôtres, par une succession légitime et non interrompue, ait hérité de leur puissance, du droit de l'enseignement et des promesses de l'assistance divine ; et par conséquent aussi, la seule qui ait eu pour elle tous les signes qui ont manifesté leur Apostolat ».
[1938] *Ibid*., p. 43.

continue à lutter contre elles. Enfin, quand même elles s'éteindraient d'elles-mêmes, ce statut futur ne peut justifier de tolérer la révolte. L'Église, mais aussi le pouvoir temporel, ne saurait tolérer les troubles à l'ordre public inhérents au protestantisme et à la violence que la réforme apporte sur le territoire.

II – Le protestantisme ennemi des deux puissances

Pour Jean Pey, il ne fait aucun doute qu'il est de l'essence même de la foi protestante de porter les troubles dans la société. Toutefois, au-delà de simples troubles à l'ordre public, ce que l'abbé craint est l'esprit de révolte porté par le protestantisme qui pourrait l'amener à tenter de renverser l'autorité des deux puissances (A). Cette vision de la religion de Luther pousse le chanoine à développer l'idée que le protestant est un potentiel ennemi intérieur. Il serait une sorte de mal insidieux au sein du royaume qui chercherait à renverser le Trône et l'Autel, mais cette fois-ci de manière plus indirecte par les intrigues et les complots (B).

A/ Le protestantisme et l'esprit de révolte

225. Esprit de révolte et contestation des deux puissances. La liberté, au fondement des sectes, amène à la révolte. Aussi inspirés qu'ils soient par cette idée, les docteurs protestants « aspirent eux-mêmes à la domination[1939] ». La question de la violence et des protestants a déjà été abordée par l'abbé Pey. Cette brutalité que Jean Pey leur attribue trouve sa source dans l'esprit d'indépendance qui anime leur foi, mais aussi par la volonté de rompre l'autorité des du Trône et de l'Autel. La première, de manière la plus évidente, c'est l'Église. Pour en briser l'autorité, Jean Pey considère que les protestants cherchent à faire basculer les compétences de la religion entre les mains du pouvoir temporel :

> « Mais à qui appartient cette autorité ? C'est ici que les Novateurs commencent à s'égarer. Les Anglicans la regardent comme un droit de la couronne. De nouveaux Docteurs, sans oser désavouer qu'elle appartient à l'Église, la subordonnent cependant au tribunal du Prince. Il faut nous appliquer d'abord à combattre les uns et les autres, en établissant cette vérité fondamentale, que l'Église a une puissance spirituelle qui lui est propre, et qui est indépendante de toute autre puissance, dans l'ordre de la religion[1940] ».

L'abbé reprend l'exemple de l'Angleterre pour illustrer son propos. Le roi d'Angleterre désormais « Chef / Gouverneur Suprême de l'Église et du Clergé d'Angleterre » détient entre ses mains le pouvoir spirituel. Selon le paradigme peyien, une telle situation est une aberration.

[1939] Jean PEY, *Lettre pastorale, op. cit.*, p. 133.
[1940] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, tome II, p. 13.

Le pouvoir ecclésiastique ne peut être qu'entre les mains du pape. Cette situation n'est permise, d'après l'abbé, que contextuellement. La présence du protestantisme favorise l'esprit d'indépendance et permet donc ce type d'abus. Toutefois, le lecteur pourrait être surpris que le protestant ennemi de l'autorité renforce la puissance de l'État. Il pourrait plutôt chercher à saper à la fois l'autorité des deux gouvernements. Pour Jean Pey, ce qui explique ce comportement est l'impossibilité d'une lutte contre deux fronts. Les protestants sont dans l'impossibilité de se présenter ouvertement comme adversaires des deux puissances. Ils cherchent alors, dans un premier temps, à briser l'autorité de l'Église qui est la première à les dénoncer. Une fois soumise au gouvernement temporel, l'Église ne peut plus lutter contre une religion qui s'est présentée comme amie de l'État. Ces agissements ne sont pour l'abbé Pey que des ruses, dont l'objectif à terme est d'anéantir le gouvernement civil :

> « Mais de pareils citoyens seront-ils plus dociles envers le prince, lorsqu'il voudra faire plier leurs volontés sous les loix du gouvernement ? respecteront-ils davantage l'image de la Divinité dans la personne du souverain, que dans celle du pontife, lorsqu'ils croiront pouvoir désobéir impunément ? L'esprit de la secte étant donc mis en action par le même intérêt des passions, produira infailliblement le même effet contre le gouvernement civil ; on allèguera les mêmes prétextes d'abus ; on emploiera les mêmes moyens, et on finira par subjuguer le souverain lui-même, si on acquière assez de force pour l'asservir. Peut-être les sectaires tenteront-ils d'abord de l'intéresser dans leur cause par un zèle simulé, en mettant entre ses mains l'autorité de l'apostolat, pour en dépouiller les pasteurs légitimes. Mais un faux zèle, qui n'a sa source que dans la haine contre les ministres de Jésus-Christ, n'en respectera pas davantage la majesté du souverain, lorsqu'on aura intérêt de déprimer sa puissance[1941] ».

Jean Pey réutilise l'histoire de l'Angleterre et l'épisode de la République de Cromwell pour montrer l'aspect concret du danger qu'incarnent les protestants[1942]. Dans cette démarche, le magistrat est, pour Jean Pey, une figure importante. Jean Pey a toujours affiché une méfiance franche à l'égard du juge, qu'il voit comme un concurrent non fonctionnel – mais factuel – des deux puissances. Le parlementaire doit s'en tenir à ses compétences, mais sa position particulière peut le pousser à chercher à grandir son pouvoir. L'originalité de l'abbé Pey est qu'il lie ce positionnement au protestantisme. Pour lui, la montée de la Réforme pousse les juges à se montrer plus zélés. Ils ont l'appui des réformés qui leur fait se sentir suffisamment fort pour s'octroyer de façon illégitime des domaines de compétences régaliennes. Jean Pey utilise l'histoire pour appuyer son propos. Il conclut que dans les pays où le protestantisme s'est

[1941] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.,* p. 143 à 144.
[1942] *Ibid*., p. 144 : « Les calvinistes flattent d'abord le prince en Angleterre, en l'instituant chef de l'Église, pour perdre la foi dans le royaume. Ils flattent ensuite les deux chambres du parlement, en leur attribuant la souveraine puissance, pour opprimer le prince : et ils abolissent enfin les deux chambres, pour élever le plus affreux de tous les despotismes, sur les ruines de l'Église, de la monarchie et de leurs concitoyens ».

étendu, le magistrat est devenu « le Chef des nouvelles Églises[1943] ». Cette autorité dont il se dote injustement, sous couvert de servir les intérêts du prince en s'arrogeant des compétences en matière de foi, dessert le pouvoir séculier. Dans cette analyse se trouve l'explication de la conclusion de *L'autorité des deux puissances*[1944]. Jean Pey craint moins le magistrat comme concurrent du pouvoir temporel que comme allié des protestants, donc ennemi tout à la fois des deux gouvernements. Le lien entre abus en matière religieuse et magistrature n'est pas propre à l'abbé Pey. Il la tire de Bossuet. L'Aigle de Meaux, dans ses écrits, distingue la tolérance civile – la permission donnée par le souverain temporel de pratiquer un culte autre que celui officiel – et la tolérance ecclésiastique – l'indulgence de l'Église quant aux dogmes. Bossuet explique que cette distinction est pratique, mais cache une tendance à l'indifférence qui réside dans le fait que la tolérance civile est un moyen de tendre vers la tolérance ecclésiastique[1945]. Dans son paradigme, la figure du Magistrat joue un rôle important car, si plutôt que condamner le crime, il le « laisse en repos, ils jouiront tranquillement de la liberté qu'ils se donnent à eux-mêmes[1946] ». Des propos similaires sont tenus par l'abbé Bergier qui distingue lui aussi tolérance civile et ecclésiastique. Il en tire des conclusions similaires à Bossuet : la tolérance civile appartient au « Gouvernement » et aux « Magistrats », plaider la tolérance ecclésiastique par la voie de la civile est abusive, et que cette vision de la tolérance amène à consacrer l'indifférence en matière de religion et donc à « renier Jésus-Christ et l'Évangile[1947] ». De plus, la crainte d'une alliance entre protestants et magistrats est renforcée chez le chanoine à partir de 1787 alors que, dans le cadre de l'Édit de Versailles, « le magistrat civil est substitué à défaut et au refus du curé[1948] » pour l'état civil.

[1943] Jean PEY, *Lettre pastorale, op. cit.*, p. 141 : « Dans la Suisse, c'est le Magistrat qui règle les articles de Foi et de Disciplines ; en Angleterre, c'est le Roi ; en Hollande, c'est le Peuple ou ses Représentants ; et presque partout, c'est le Magistrat politique qui devient le Chef des nouvelles Églises ». L'abbé Pey revient également sur la question historique, pour justifier l'idée d'une violence qui engendre la révolte dans les pays protestants ; in Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.*, p. 145 à 161.

[1944] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, tome III, p. 437 à 438.

[1945] Jacques-Bénigne BOSSUET, *Œuvres*, Liège, chez Les libraires associés, 1756, tome 5, p. 469 : « Ainsi la tolérance Civile, c'est-à-dire, l'impunité accordée par le Magistrat à toutes les Sectes, dans l'esprit de ceux qui la soutiennent, est liée nécessairement avec la tolérance Ecclésiastique ; et il ne faut pas regarder ces deux sortes de tolérance comme opposées l'une à l'autre, mais la dernière comme le prétexte dont l'autre se couvre. Si on se déclaroit ouvertement pour la tolérance Ecclésiastique, c'est-à-dire, qu'on reconnût tous les Hérétiques pour vrais membres et enfants de l'Église, on marqueroit trop évidemment l'Indifférence des Religions. On fait donc semblant de se renfermer dans la tolérance Civile ».

[1946] *Ibid*.

[1947] Nicolas-Sylvestre BERGIER, *Le Déisme réfuté par lui-même ou Examen des principes d'incrédulité répandus dans les divers Ouvrages de M. Rousseau, en forme de lettres*, Paris, chez Humblot, 3e édition, 1766, tome I, p. 149 à 153.

[1948] Catherine BERGEAL, *Protestantisme et tolérance en France au XVIIIe siècle. De la révocation à la révolution (1685-1789)*, Carrières-sous-Poissy, La Cause, coll. Textes d'histoire protestante, 1988, p. 216.

226. Protestantisme et fausse paix. Pour Jean Pey, le caractère de nuisance du protestantisme ne réside pas exclusivement dans son esprit d'indépendance. Il voit chez cet adversaire une forme d'opportunisme. Le protestantisme se développe en Europe et représente, à ce titre, une potentielle force politique ennemie. Adversaire d'abord comme modèle idéologique. Les pays dans lesquels le protestantisme s'est développé tout au long des XVI^e^ et XVII^e^ siècles connaissent désormais des périodes plus pérennes. Une paix au sein des royaumes malgré, parfois, un pluralisme religieux. Un phénomène que Jean Pey relève lui-même dans sa réponse à Louis Guidi. L'abbé admet volontiers cette situation. En revanche, il l'analyse comme n'étant pas une véritable paix : « Mais la Hollande et l'Angleterre ne jouissent-elles pas de la paix, malgré le mélange de religion ? Oui, monsieur ; et la raison, c'est que la Réforme parvenue à l'empire n'a plus rien à prétendre, et que les catholiques qui sont sous le joug, ont appris de leur religion à souffrir et à obéir[1949] ». Cet état est donc plus un moment de calme qu'une véritable paix. Ce n'est en rien, pour l'abbé Pey, un signe de triomphe de la tolérance protestante mais, au contraire, c'est la preuve que le protestantisme ne pratique la tolérance que lorsqu'elle lui est profitable. D'autant plus que les persécutions et politiques défavorables envers les catholiques, comme le relève le chanoine[1950], se maintiennent dans ces pays[1951]. Jean Pey conclut qu'une véritable paix de la part des protestants n'est pas possible. Nonobstant l'incompatibilité dogmatique avec le catholicisme et les raisons factuelles évoquées à l'instant, le chanoine met en avant deux éléments clefs de cette impossibilité. Le premier est le caractère intrinsèquement vindicatif du protestantisme. L'abbé Pey reconnaît volontiers que le fidèle protestant n'est pas par nature mauvais homme. Il y a des gens honnêtes et bons « par la droiture de leur cœur[1952] ». Toutefois, l'apologiste considère que « l'esprit de la secte en général[1953] » est, lui, par essence incompatible avec l'autorité et l'obéissance dues aux deux puissances. Les protestants vertueux font, dans ce paradigme, figure d'« exceptions ». Cette précision illustre

[1949] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.,* p. 218.
[1950] *Ibid*., p. 219 à 220.
[1951] Roberto LOPEZ VELA, Tomás A. MANTECÓN et Guy SAUPIN, « Chapitre VIII. En marge de la religion : exclus et persécutés », in Annie ANTOINE, Cédric MICHON, *Les sociétés au XVII^e^ siècle : Angleterre, Espagne, France*, Paris, Presses universitaires de Rennes, coll. Histoire (Rennes), 2006, p. 203 à 218 ; François-Joseph RUGGIU, « Religion et cultures de la Réforme aux Lumières », in Stéphane LEBECQ, *Histoire des îles britanniques*, Paris, Presses universitaires de France, coll. Quadrige, 2013, p. 573 à 606.
[1952] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.,* p. 220 : « Il est parmi eux des hommes qui engagés dans l'erreur par le malheur de leur naissance, mais vrais citoyens par la droiture de leur cœur, méritent l'estime publique ».
[1953] *Ibid*., p. 220 à 221 : « Il est de ces hommes rares dignes de la confiance des rois, qui servent le prince et l'État avec le zèle, l'intégrité, le désintéressement et cette supériorité de génie qui forme les grands hommes, et en faveur desquels les loix doivent se taire ; la patrie les adopte, et les droits qu'ils ont sur notre reconnoissance, forment pour eux les titres les plus glorieux de leur adoption ; mais je distingue ici les mœurs des particuliers qui forment des exceptions, de l'esprit de la secte en générale, qui ne change point ».

la distinction que Jean Pey fait entre le fidèle protestant, qui seul ne représente de risque que pour lui-même, et le risque que représente le protestantisme.

L'autre élément mis en avant par l'abbé Pey est l'amour. Thématique qu'il aborde aussi avec le déisme et la philosophie, il la réemploie pour servir une autre cause. Contrairement aux philosophes, Jean Pey ne reproche pas aux protestants de haïr les hommes. Il justifie sa démarche de dénonciation du protestantisme l'amour qu'il relie à la vertu de charité. L'auteur ne souhaite pas forcer les protestants ou user de violences à leur encore. Ce qu'il recherche, c'est leur conversion[1954]. Le chanoine désigne d'ailleurs les protestants sous le nom de « frères ». Ils sont pour lui des fidèles en errance qu'il faut ramener sur le droit chemin – c'est-à-dire la foi catholique – pour leur éviter la perdition de leur âme. Cette dualité d'amour et de rejet peut apparaître paradoxale voire incompatible. Elle est pourtant, pour l'abbé Pey, une nécessaire alliance :

> « Les protestants me sont chers, c'est pour vous comme pour eux que j'écris. Je les aime comme homme, je les aime comme chrétien, je les aime comme citoyens, je les aime pour les rendre chrétiens fidèles et sujets soumis. Qu'on les laisse jouir de leur fortune et de la protection des loix ; mais qu'on écarte les obstacles qui s'opposent à leur conversion, et qu'on les empêche de se nuire à eux-mêmes et à leurs concitoyens : si ce sont là les vœux du fanatisme, je ne sais plus ce qu'on doit appeler charité[1955] ».

L'acharnement dont l'abbé fait preuve sur les protestants n'est donc pas uniquement dans le principe de sauver les deux puissances. Il souhaite aussi sauver l'âme des réformés. Il justifie ainsi sa position d'« intolérance ». À une tolérance nuisible aux protestants, il faut préférer une intolérance qui blesse leurs aspirations à la liberté, mais qui les conduit vers la foi catholique et donc vers leur salut. Pour cette raison, Jean Pey préfère substituer à la tolérance la charité. Cette justification fraternelle se retrouve dans une partie de l'apologétique catholique. L'abbé Bergier reprend la même formule en expliquant « pleurer » sur le sort des « frères » protestants[1956]. Cette idée est reprise de la rhétorique de Bossuet, qui lui-même se réfère à saint Augustin, qui affirme à propos des réformés : « Vous êtes nos frères : bons ou mauvais, voulez-le, ne le voulez pas, vous êtes nos frères[1957] ». Quant à l'idée que dans la volonté de ramener les frères égarés

---

[1954] *Ibid*., p. 3 : « Vous m'accuserez peut-être de vouloir employer la force pour convertir nos frères errans, comme si on ne pouvoit condamner le libre exercice d'une fausse religion dans un royaume catholique sans approuver le massacre de la St. Barthélemy. Rassurez-vous, messieurs, je ne demande point la mort de mes frères, juste leur conversion ».
[1955] *Ibid*.
[1956] Nicolas-Sylvestre BERGIER, *Le Déisme réfuté par lui-même ou Examen des principes d'incrédulité répandus dans les divers Ouvrages de M. Rousseau, en forme de lettres*, Paris, chez Humblot, 1765, tome II, p. 157 : « Non, Monsieur, nous ne rions point : nous pleurons sur l'aveuglement de nos frères ».
[1957] Jacques-Bénigne BOSSUET, *Œuvres*, Paris, chez Le Mercier, 1763, tome V, p. 151.

vers la vraie foi constitue une persécution, il rétorque – comme le fera Jean Pey des décennies plus tard – que c'est au contraire un « plein d'amour, plein de charité dans le cœur, plein de tendresse pour eux[1958] ». Jean Pey s'inscrit ainsi dans une logique apologétique selon laquelle la fraternité implique l'effort de conversion et applique cette logique aux protestants d'une manière similaire à celle qu'il applique quand il parle de l'amour de l'humanité chez les philosophes.

B/ Le protestantisme et le mythe de l'ennemi intérieur

227. Protestantisme et danger intérieur. Pour l'abbé Pey, la proximité avec le protestantisme implique qu'il est un ennemi intérieur qu'il faut combattre. L'incompatibilité par essence avec les deux puissances de la Réforme amène d'ailleurs Jean Pey à parler de « nation rivale[1959] ». Une autre « nation », car elle refuse de s'intégrer au modèle classique de l'Ancien Régime. Par leur refus, ils en deviennent un système concurrent, donc « rival ». Il y a pourtant une ambiguïté dans l'utilisation du terme. Jean Pey ne parle pas ouvertement des protestants quand il parle de « nation rivale », mais plutôt d'une puissance qui soutiendrait les réformés : « Nous avons aux portes du royaume une nation rivale qui s'est toujours fait une cruelle politique de fomenter les troubles des protestants en France ; qui leur a fourni de l'argent, des troupes, des vaisseaux, afin de profiter de nos divisions. Croyez-vous que cette même nation connût aujourd'hui assez mal ses intérêts pour épargner les trésors qu'elle lui a prodigués autrefois[1960] ». Qui est cette nation étrangère ? De manière surprenante, l'abbé n'en dit mot. En réalité, il semble ne pas savoir lui-même l'identité de cette puissance concurrente. Le soutien étranger aux protestants n'est pas une réalité factuelle qu'avance Jean Pey, c'est une déduction. Il tire cette idée de la proposition de certains riches protestants de financer une réforme étatique pour leur accorder le « libre exercice de la religion protestante[1961] ». De ce fait – sur lequel aucune source n'est présenté – l'abbé déduit que, pour pouvoir offrir de financer une réforme étatique, les protestants doivent bénéficier de puissants moyens financiers. Leur situation en France leur permet difficilement de réunir de tels sommes. Il ne peut donc s'agir que de financements extérieurs :

> « On se souvient que sous le règne précédent, quelqu'urgens que fussent les besoins de l'État, le prince refusa avec indignation les offres que faisoient les protestants de plusieurs millions pour obtenir la liberté de religion.

[1958] *Ibid*.
[1959] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.,* p. 216.
[1960] *Ibid*.
[1961] *Ibid*., note de bas de page 1.

> Plus la somme étoit exorbitante, plus il étoit évident qu'elle ne pouvoit être fournie que par les cours étrangères ; et ces cours devoit naturellement y trouver un intérêt proportionné en jetant des semences de divisions dans un royaume dont elles avoient toujours envié la prospérité, et en s'assurant dans le cœur même de la France, d'un peuple d'alliés, qui leur seroit d'autant plus dévoué, qu'il leur devroit son existence[1962] ».

Dans ce paradigme, la France ne peut pas tolérer le protestantisme. Les réformés alliés aux adversaires de la monarchie française, cette dernière à toutes les « raisons de s'y opposer[1963] ». Soumis à des puissances étrangères, le protestantisme en devient *de facto* lui-même étranger au royaume. « Il ne faut qu'un seul peuple, comme il ne faut qu'un seul souverain dans l'État[1964] ». D'autres auteurs apologétiques reprendront cette dénonciation d'un « ennemi intérieur ». C'est le cas de l'ouvrage anonyme *Conférence entre le Frère Pancrace, le Docteur Hoth-man et M^e^ Robino*[1965]. L'auteur s'oppose à une tolérance des protestants et à la reconnaissance d'un état civil laïcisé. Il considère que les réformes forment « aux portes du Royaume une nation rivale[1966] ». Toutefois, comme Jean Pey, il ne jette pas l'opprobre sur l'ensemble des protestants mais sur les troubles inhérents au protestantisme. Tous les protestants ne font pas partie de cette « nation rivale », mais tous peuvent se retrouver influencés par son esprit puisqu'il est attaché aux principes mêmes de la Réforme.

228. Le mythe de la fin du protestantisme. Lorsqu'il traite de la lutte contre le protestantisme, Jean Pey fait une digression sur une idée de Louis Guidi. Dans son ouvrage, Guidi affirme par l'intermédiaire d'un curé fictif de son dialogue que « dans deux cents ans, il n'y aura plus de Protestants[1967] ». Pour lui, le nombre de protestants ne fait que diminuer. La Réforme « tire vers sa fin[1968] ». Il n'y a donc plus à les craindre et plus à les frapper d'intolérance. La théorie mise en avant par le curé de l'œuvre de Louis Guidi est déroutante à deux égards. Tout d'abord par la date de 200 ans, qui semble arbitraire. Il n'y a pas de raison précise à celle-ci, l'auteur semble l'employer plus comme une façon d'exprimer l'idée que le protestantisme disparaîtra dans un futur plus ou moins proche. Ensuite, cette théorie est fondamentalement fausse[1969]. Il suffit d'observer les efforts des missionnaires protestants à

[1962] *Ibid*., p. 262, note de bas de page 1.
[1963] *Ibid*.
[1964] *Ibid*., p. 136.
[1965] ANONYME, *Conférence entre le Frère Pancrace, Capucin ; le Docteur Hoth-man, Ministre Protestant, et M^e^ Robino, avocat au Parlement de Paris ; sur la question : Est-il avantageux à la France de donner l'état civil aux Protestant ?*, Fribourg, 1788.
[1966] *Ibid*., p. 24.
[1967] Louis GUIDI, *Dialogue entre un évêque et un curé, sur les Mariages des Protestants*, 1775, p. 107.
[1968] *Ibid*., p. 108.
[1969] Cette démonstration évitera l'écueil de l'anachronisme qui consisterait à opposer à un auteur de 1775 le nombre de protestants dans le monde, en Europe et en France au XXI^e^ siècle. Une telle démarche, si elle est factuellement exacte, n'apporterait rien à l'analyse du document et en fournirait même une vision erronée.

travers le monde au XVIII^e siècle[1970]. Il s'agit d'une réalité dont un contemporain du siècle des Lumières pouvait avoir conscience. Cette affirmation a surpris quelques contemporains, au point que le *Journal historique et littéraire* reprend cette affirmation et la juge en partie « rassurante[1971] ». Ce qui n'empêche pas le *Journal*, par la suite, de mettre en garde contre le fait que ce n'est peut-être qu'un phénomène explicable par le développement « d'une indifférence pire encore que l'attachement à l'erreur[1972] ». Le principe de la disparition du protestantisme a été assez présent dans le paysage des idées pour que Jean Pey s'arrête sur cette question. Il considère que la théorie de Guidi doit être rejetée à deux égards. Dans un premier temps, sur le fond, l'abbé affirme que la disparition à terme du protestantisme ne saurait justifier sa tolérance[1973]. Il renverse l'argument de Guidi et estime, au contraire, que c'est par la pratique de l'intolérance que le protestantisme disparaîtra. Quant à l'argument du temps, il est vain pour l'abbé Pey. Il ne fait pas de doute pour lui que, comme toute hérésie, le protestantisme finira inévitablement par s'éteindre ; « mais quand ?[1974] ». Il y a pour le chanoine une incertitude dans le moment de la fin de la Réforme[1975]. Cette donnée inconnue est une raison supplémentaire pour maintenir la politique menée à leur égard depuis Louis XIV. Présentée comme ennemis des deux puissances, la Réforme protestante ne peut donc être, pour l'abbé Pey, que soumise à une politique d'intolérance.

Paragraphe 2 : Judaïsme et islam

Jean Pey montre une opposition franche au développement du protestantisme en France, mais il n'adopte pas la même attitude face à tous les autres monothéismes. Lorsqu'il aborde la thématique des religions en dehors de la chrétienté, elles ne sont pas nécessairement concernées par les problèmes français autour de la notion de tolérance. Aussi, leur risque de remettre en cause la souveraineté et l'alliance est-il assez limité. Pourtant, il prend le temps de s'interroger sur ces questions car elles peuvent, de manière directe ou indirecte, nourrir son propos. Le

[1970] Yves KRUMENACKER, « Le XVIII^e siècle : éveil protestant et déclin catholique ? », in *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires [En ligne]*, mis en ligne le 25 janvier 2008.
[1971] *Journal historique et littéraire. Juillet 1784*, Luxembourg, Chez les Héritiers d'André Chevalier, 1784, p. 415.
[1972] *Ibid*.
[1973] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.,* p. 117 : « Parce que le protestantisme doit finir dans l'espace de temps que vous lui marquez, vous voudriez, monsieur, lui laisser la liberté de faire tout le mal qu'il pourroit ; et moi, je voudrois au contraire qu'on arrêta au plutôt le progrès de la contagion ».
[1974] *Ibid*.
[1975] *Ibid*. : « Toutes les hérésies finiront un jour, j'en conviens ; mais quand ? C'est ce que nous ne saurions prévoir. Le nestorianisme et l'eutychianisme se perpétuent encore en Orient depuis treize siècles. Le schisme des Grecs dure depuis neuf cents ans ; et vous nous prédisez que dans deux cents ans il n'y aura plus de protestants. Mais sur quelles preuves ? ».

judaïsme, dont Jean Pey rejette l'idée d'une tolérance sur un plan spirituel, est pour lui un allié potentiel dans son combat apologétique (I). Tout au contraire, il rejette en bloc la religion de Mahomet, dans lequel il voit tout à la fois un adversaire politique et un ennemi sur le plan spirituel (II).

I – La défense du judaïsme

Jean Pey adopte, à l'encontre des juifs, une position qui peut apparaître comme ambiguë. Il les considère comme frères alliés mais ne peut dogmatiquement que condamner leur refus de s'être converti à la religion de Jésus-Christ (A). La défense que fait Jean Pey des juifs et de leur religion n'est pas absolument gratuite et est motivée par les intérêts de l'apologétique catholique (B).

A/ Le judaïsme dans le paradigme peyien

229. Fraternité et judaïsme. Une des premières mentions que fait l'abbé Pey aux juifs dans ses ouvrages se trouve dans *La vérité de la religion chrétienne*. Il commence son chapitre sur « la religion des Juifs » par la phrase suivante : « De tous les anciens peuples, il n'y en a certainement aucun qui ait eu une Religion plus raisonnable que les Juifs[1976] ». Il s'éloigne du message de lutte contre l'impiété dont il est coutumier face aux protestants ou aux déistes. Il reconnaît à la religion juive des qualités théologiques, en particulier dans son rapport à la Divinité :

> « Les Juifs adorent un Dieu unique, par qui tout a été fait, et à qui tout doit se rapporter ; qui a créé l'Univers par sa parole, et qui a animé l'homme de son souffle. Un Dieu juste et bienfaisant par nature, qui sonde les cœurs, pèse les œuvres, juge les justices, récompense la vertu, et punit le vice. Un Dieu immuable, tout-puissant, éternel, auteur de toutes choses, se suffisant à lui-même, suffisant lui seul à tout, et dont on honore la grandeur et la bonté, par les cérémonies extérieures du sacrifice, par des Cantiques solemnels de louanges et d'actions de grâces, et par hommage intérieur de respect et d'amour[1977] ».

En réalité, Jean Pey perçoit dans le judaïsme la vision d'un Dieu chrétien. Il présente d'ailleurs un judaïsme proche des valeurs chrétiennes[1978]. Cette vision n'est pas surprenante, en ce sens que le christianisme partage avec le judaïsme une histoire et une part de théologie communes,

---

[1976] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit.*, tome I, p. 64.
[1977] *Ibid*., p. 65.
[1978] Jean PEY, *Lettre pastorale*, *op. cit.*, p. 8 à 9 : « La morale de cette Religion auguste correspond à la sublimité de ses Dogmes. Elle ordonne d'aimer Dieu de tout son cœur, de méditer sa Loi, d'observer ses Commandements, d'obéir sur la terre aux Dépositaires de sa Puissance, de respecter la foi conjugale, d'aimer nos frères, et de faire du bien même à nos ennemis ».

au travers de l'Ancien Testament. Il y a pour l'abbé dans le judaïsme à la fois une accointance théologique et une défense de la foi louable. Il n'hésite pas à rappeler que le peuple juif a été l'arche de la parole de Dieu durant l'Antiquité. Entouré d'un paganisme largement répandu, il n'a pourtant jamais failli et a maintenu la religion pure de toute « infection[1979] ». L'ancienneté et la rigueur dans la conservation des dogmes est un élément louable pour l'abbé Pey. Les juifs furent les premiers à recevoir et à conserver la parole de Dieu[1980]. Pour Jean Pey, c'est ce qui fait tout leur mérite.

Toutefois, la proximité de foi n'est pas la seule qualité que l'abbé reconnaît aux juifs. Il considère qu'ils sont de bons sujets. Pour Jean Pey, ils sont comme les chrétiens : ils préfèrent Dieu aux hommes et n'ont aucun problème à « se confondre avec les autres nations[1981] ». Ils se distinguent et parfois restent en communauté, mais ils sont des citoyens obéissants. Ils maintiennent une forme de singularité « malgré l'intérêt qu'ils auroient à se confondre avec les autres peuples, pour se soustraire à leur haine[1982] ». L'abbé condamne la haine des juifs qui est pour lui absolument injustifiée. Pour affermir sa position, il explique que le peuple juif, en plus d'être un peuple proche des chrétiens et obéissant aux souverains de la terre, est nécessaire à la société : « Ce peuple devoit exister avant J. C. l'unique adorateur du vrai Dieu, comme le dépositaire de ses promesses, et destiné à donner naissance au Messie promis. Il devoit exister après J. C. pour attester l'authenticité des Oracles qui l'ont annoncé, pour rendre témoignage à sa mission par ses propres malheurs, et pour accomplir lui-même un jour les prophéties par sa conversion[1983] ».

230. Rejet nuancé du judaïsme. La défense du judaïsme affiché par Jean Pey n'est pour autant pas illimitée. Il consacre, en effet, dans son ouvrage *La vérité de la religion chrétienne* un chapitre entier sur la réprobation des juifs, dont lui-même souligne le « contraste[1984] » qui résulte de sa présentation précédente. Il commence par considérer qu'il y a, par l'histoire du judaïsme après l'avènement de Jésus-Christ, la preuve d'une réprobation de la part de Dieu Lui-même : « Je sais que les calamités publiques ne sont pas toujours un signe de réprobation ; mais

[1979] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit.*, p. 304 : « Observons donc que ce peuple, le seul qui conserve les traits de son origine, a été gouverné par les loix les plus sages de l'antiquité ; (et ce qui est ici beaucoup plus essentiel) que sa religion a été la seule que les superstitions du paganisme n'aient jamais infectées ; que ses cérémonies, ses préceptes, ses cantiques, tout tendoit à honorer le Créateur, et à faire régner la justice parmi les hommes ».
[1980] Jean PEY, *Lettre pastorale*, *op. cit.*, p. 7 à 9.
[1981] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit.*, p. 342.
[1982] *Ibid*.
[1983] *Ibid*., p. 343 à 344.
[1984] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit.*, tome II, p. 50.

si elles ont été annoncées aux juifs en signe de leur endurcissement, avec des circonstances qui ne pouvoient être connues que de Dieu seul ; si elles sont, par leur genre et par leur continuité, contre l'ordre de la nature ; si Dieu a fait éclater les miracles de sa toute-puissance, pour manifester sa justice ; si ce peuple, jusqu'alors le seul qui conservât la connoissance du vrai Dieu, s'est précipité, en même-temps, dans le plus grand aveuglement et dans les derniers malheurs ; ne faudra-t-il pas avouer que ces calamités sont une preuve de la vengeance divine qui le réprouve ?[1985] ». Pour l'abbé, les malheurs qu'ont endurés les juifs jusqu'à la fin du siècle sont dus à leur refus d'obéissance à Dieu. Alors même qu'ils étaient son peuple, ceux qui ont refusé de suivre la voie de Jésus-Christ l'ont trahi. Comme ils étaient proches de Dieu, le châtiment qu'Il leur inflige n'est que plus rude, afin de leur faire sentir leur errance. Pour Jean Pey, il n'y a pas de doute possible. La continuité des maux que le peuple juif a subis est la preuve « de l'anathème que le Ciel a prononcé sur lui[1986] ». Ce que reproche Jean Pey aux juifs, c'est leur rupture avec la vérité. La loi divine est infaillible et stable. En ce sens, en obéissant à l'Ancien Testament, ils restent dans la vérité[1987] ; mais seulement en partie. Par leur rejet de la parole de Jésus-Christ et des vérités nouvelles que Dieu a révélées, ils se maintiennent dans l'erreur[1988]. Pour autant, Jean Pey ne ressent pas de haine à leur égard. C'est même tout le contraire. Car au-delà de la sympathie cultuelle qu'il affiche, il y a plusieurs détails qui méritent d'être relevés. Dans la critique qu'il fait du judaïsme, une idée ressurgit à plusieurs reprises : la conservation du peuple juif. Il écrit que « l'existence et la conservation de ce peuple unique dans l'histoire, et qui est un prodige aux yeux de l'Univers[1989] » ou encore que le peuple juif « devoit exister après J. C.[1990] ». Leur conservation est une nécessité voulue par Dieu. Ils viennent témoigner de la pertinence et de la véracité de l'Ancien Testament par leur seule

[1985] *Ibid*., p. 50 à 51.
[1986] *Ibid*., p. 80 : « Une continuité de maux et d'opprobres aussi constante contre l'ordre de la nature ; des calamités où Dieu intervient lui-même d'une manière si éclatante, en arrêtant le bras qui semble vouloir le faire cesser ; l'existence et la conservation de ce peuple unique dans l'histoire, et qui est un prodige aux yeux de l'Univers ; de ce peuple le plus éclairé de tous sur la Religion, avant Jésus-Christ, et l'un des plus aveuglés depuis qu'il l'a crucifié ; tout cela n'est-il point une preuve manifeste de l'anathème que le Ciel a prononcé sur lui ? ».
[1987] *Ibid*., p. 103 : « Les hommes changent dans leurs vues, dans leurs maximes, dans leurs desseins : c'est alors instabilité ; et dieu cesseroit d'être infiniment parfait, s'il pouvoit changer de la sorte ».
[1988] *Ibid*., p. 103 à 104 : « Mais que sans varier lui-même, ce Dieu Tout-Puissant et infiniment sage varie ses ouvrages, qu'il révèle de nouvelles vérités sans réprouver celles qu'il avoit enseignées ; que sans rejeter les premières loix comme indiscrètes, il les abolissent comme devenues inutiles ; que sans changer de volonté, il emploie de nouveaux moyens ; qu'embrassant tout par l'immensité de son intelligence, il forme le plan de la sanctification des hommes, comme celui de la création du monde ; et que conformément à ce plan il amène son ouvrage à la perfection, en le faisant passer par différens âges, en donnant à chacun de ces âges, l'ordre et la perfection qui le conviennent, relativement à la destination particulière, et en conservant toujours le même esprit, les mêmes vérités, les mêmes principes plus ou moins développés, mais toujours rapportés à la même fin ; pourra-t-il être accusé d'inconstance ? ».
[1989] *Ibid*., p. 80.
[1990] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit*., p. 343.

présence. Plus encore, si Dieu avait voulu se venger d'eux et les anéantir, il aurait pu le faire. Toutefois, il maintient leur existence car, par leur sincère amour de Dieu, ils sont destinés à finir par se convertir[1991].

231. Judaïsme et tolérance. Comme le montre l'analyse de l'abbé Pey, sa grande sympathie envers le judaïsme n'est pour autant pas une entrave à sa position sur la tolérance. Les juifs refusent de se convertir à la vraie foi, on ne peut donc pas faire preuve de tolérance religieuse à leur égard, pas plus qu'envers des déistes ou des protestants. Pourtant, Jean Pey marque une différence entre eux. Alors même qu'il emploie un champ lexical péjoratif – voire même incisif – à l'encontre des deux derniers courants évoqués, il ne partage pas cette écriture rude envers les juifs. Au contraire même, il n'hésite pas à louer leur sagesse et leur foi antiques, mais également leurs vertus contemporaines. Il prend leur défense face à une haine à leur égard qu'il juge infondée. Plutôt que les voir comme des parias de la société, il préfère les voir en frères errants qui doivent revenir un jour vers la vraie foi. Aussi, pourrait-on se demander : pourquoi un traitement aussi différent ? Il y a plusieurs explications. La première est de l'ordre de la réalité du danger. Comme dit plus haut, les juifs ne sont, par l'éloignement culturel et leur religion non-prosélyte, pas une menace pour Jean Pey[1992]. Ils n'incarnent pas non plus une « nation concurrente ». Ils sont destinés à se convertir et ne sont pas des dangers pour la société. Du reste, l'analyse de Jean Pey s'inclut dans un contexte historique de mouvement de tolérance en Europe envers le judaïsme. Ils ne bénéficient souvent que de régimes d'exception et souffrent parfois même encore d'expulsions[1993]. Toutefois, les persécutions diminuent et un mouvement de tolérance au niveau étatique envers les juifs semble se dessiner[1994]. Il en est de même pour la France où, après politique rude envers les juifs sous Louis XIV[1995], la situation s'assouplit sous le règne de Louis XV[1996]. Néanmoins, si la situation s'améliore elle n'est pas pour autant idéale. De plus, la haine des juifs reste présente en Europe et en France. Aussi, lorsque Jean Pey la dénonce, c'est en réalité plus les auteurs de cette haine à qui il cherche à s'en prendre.

[1991] *Ibid*., p. 344.
[1992] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.,* p. 82 : « Nous n'avons pas à craindre que les chrétiens se fassent turcs ni juifs ; il y a trop d'oppositions entr'eux et nous ; mais les protestants sont plus près de nous, et par conséquent plus capable de séduire, et plus aisés à convertir ».
[1993] Michel ABITBOL, *Histoire des Juifs. De la genèse à nos jours*, Paris, Perrin, 2013, p. 312.
[1994] Michel ABITBOL, « Chapitre 12 - Les Juifs d'Europe centrale aux XVII^e^ – XVIII^e^ siècles », in *Ibid.,* p. 310 à 320.
[1995] Michel ABITBOL, *Histoire des Juifs, op. cit.*, p. 266 à 267.
[1996] *Ibid*., p. 267 et s.

B/ Une défense orientée

232. Défendre le judaïsme contre la philosophie. Qui sont les personnes visées lorsque Jean Pey parle de la haine des juifs ? Personne en particulier *a priori*[1997]. Pourtant, la défense des juifs par l'abbé s'inclut dans un discours plus large. Dans son premier ouvrage, lorsqu'il aborde la question du peuple juif, c'est pour le présenter comme une source historique fiable[1998]. Il n'hésite d'ailleurs pas à parler d'« autorité[1999] » sur le plan historique. La source de cette défense est à chercher dans la contradiction avec les philosophes. Lorsqu'il aborde la thématique du peuple juif dans son premier ouvrage, il écrit : « Pourquoi donc sont-ils les seuls, à la Religion de qui, les nouveaux Apologistes de la Raison s'appliquent à donner du ridicule[2000] ». Jean Pey souligne un rejet du judaïsme par les philosophes. En effet, certains penseurs des Lumières, comme Voltaire dans son *Dictionnaire philosophique*, s'acharnent « à discréditer les Hébreux de la Bible[2001] ». La « haine » que relève l'abbé dans leurs écrits n'est toutefois pas gratuite. Elle trouve sa source dans la lutte contre l'apologétique catholique. Nier le crédit des juifs, c'est rejeter la véracité historique – et indirectement l'authenticité pure – de l'Ancien Testament. Si cet ouvrage n'est plus une source fiable, c'est tout le fondement théologique du Nouveau Testament et donc de la religion chrétienne qui s'effondre avec lui. *A contrario*, un certain nombre d'apologistes catholiques prennent la défense des juifs pour combattre la position philosophiste[2002]. L'abbé Guénée, dans son ouvrage *Lettres de Quelques Juifs Portugais*[2003], reproche à Voltaire les généralités qu'il fait sur le peuple juif en « s'appuyant sur des traits psychologiques et moraux définissant une prétendue nation juive[2004] ». L'abbé Bergier, dans son *Encyclopédie méthodique* à l'article « juifs », entend prouver par l'histoire la véracité des dires du peuple juif contre « les erreurs, les calomnies, les vaines conjectures que les incrédules anciens et modernes ont voulu y opposer[2005] ». Bergier affirme que les reproches que les penseurs font aux juifs ont une intolérance fanatique pour source et ne sont en rien légitimes[2006]. Comme l'abbé Pey, il considère d'ailleurs que, fidèles

---

[1997] Il parle, dans *Le philosophe catéchiste* de la haine « des autres peuples », comme s'il parlait de manière générale ; in Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit*., p. 342.
[1998] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit*., tome I, p. 80 à 82.
[1999] *Ibid*., p. 82.
[2000] *Ibid*., p. 64.
[2001] Didier MASSEAU, *Les ennemis des philosophes, op. cit*., p. 248.
[2002] *Ibid*.
[2003] Antoine GUENÉE, *Lettres de Quelques Juifs Portugais, Allemands et Polonais, à M. de Voltaire*, Paris, 1769.
[2004] Didier MASSEAU, *Les ennemis des philosophes, op. cit*., p. 249.
[2005] Entrée « Juifs » in Nicolas-Sylvestre BERGIER, *Encyclopédie méthodique. Théologie*, Paris, chez Panckoucke, 1789, p. 375.
[2006] *Ibid*., p. 377 à 378 : « D'où sont venus le mépris et la haine des autres nations contre les Juifs ? Un des principaux reproches que font les Philosophes contre les Juifs, est qu'ils ont été méprisés et détestés de toutes les

sincères, ils finiront nécessairement par se convertir à la religion catholique[2007]. Jean Pey s'inscrit ainsi dans un mouvement apologète français de défense des juifs contre les philosophes. En particulier, contre l'instrumentalisation qu'en font les philosophes dans leur lutte contre l'apologétique catholique. Les penseurs catholiques cités précédemment appartiennent tous au cercle qui gravitait autour de l'abbé Pey. Leur proximité de réflexion n'est donc pas fortuite. Il faut ajouter une particularité qui tient à la forme de la défense. Elle est présente chez Jean Pey, mais l'est encore chez les autres auteurs cités. La défense du peuple juif se présente comme un éloge respectueux, qui présente le judaïsme sous des traits positifs, et qui se poursuit par une argumentation favorable à leur qualité d'historien. Les reproches faits aux philosophes sont toujours des reproches d'abord de rejet et de haine contre les juifs en tant qu'humain, avant que ne suive l'argument historique. Il y a une sorte d'ambiguïté dans l'accusation des apologètes, qui confondent parfois la critique de l'historicité et des juifs en tant que peuple. Toutefois, il en est de même dans le camp adversaire, où il n'est pas rare qu'un philosophe, pour discréditer l'histoire de l'Ancien Testament, cherche à jeter le discrédit sur les juifs en tant que peuple. Se mêlent donc, dans cette thématique, les arguments humains et opportunistes.

233. Église et judaïsme. Il y a une ultime particularité à relever, un paradoxe. Pendant qu'en France l'apologétique catholique prend la défense des juifs contre les philosophes et contre la haine qu'ils subissent, les États Pontificaux adoptent une politique différente. Le pontificat du pape Pie VI est marqué par une politique défavorable aux juifs. Le 5 avril 1775 entre en vigueur l'édit *Fra le pastorali sollicitudine,* et incarne le début de cette politique « antijudaïque[2008] ». La limitation des libertés envers les juifs contraste assez paradoxalement avec la compassion dont font preuve les apologètes français. Ils n'entrent pas en contradiction avec Rome. Les différences relevées sont représentatives de la dualité de réalités dans lesquelles se meuvent le pape et les apologistes. Pour ces auteurs français, l'objectif est avant tout la préservation de la religion catholique. Ils cherchent à démontrer la supériorité de leurs positions face à toutes les oppositions idéologiques, en particulier celles des Lumières. Pour Pie VI, le danger est moins immédiat au sein des États Pontificaux. Il souhaite « reconstruire une Église

autres nations ; eux-mêmes ne pouvoient en souffrir aucune ; dans tous les temps ils ont été fanatiques, intolérans, insociables ». Ce à quoi il conclut plus loin à l'illégitimité des reproches faits aux juifs par les philosophes ; in *Ibid*., p. 378 à 379.

[2007] *Ibid*., p. 381 à 382.

[2008] Nous reprenons ici le terme du Professeur Gérard Pelletier ; in Gérard PELLETIER, *Rome et la Révolution française : la théologie et la politique du Saint-Siège devant la Révolution française (1789-1799)*, Rome, École française de Rome, 2004, p. 48.

forte[2009] » et, dans ce contexte, la présence d'une religion concurrente est problématique. Il cherche donc à les pousser à la conversion, en rendant leurs conditions plus dures. Il y a donc deux positions différentes qui, loin d'être contradictoires, témoignent de l'opportunité liée à la question du judaïsme, non dans la théologie, mais dans la politique catholique.

II – Le culte mahométan : l'appréhension particulière de l'islam

Les problématiques qui secouent la France du XVIII^e siècle autour de la notion de tolérance n'incluent pas véritablement la religion de Mahomet. Pourtant, Jean Pey l'inscrit dans son paradigme. S'il le fait, c'est car il voit chez les « mahométans » l'incarnation d'un ennemi avant tout politique (A). Toutefois, il ne peut pas être uniquement cantonné à cet état. Le « mahométisme » est aussi pour lui un potentiel adversaire dans le monde des idées (B).

A/ Religion de Mahomet et enjeu politique

234. Le « Mahométan » et le Turc. Jean Pey s'intéresse peu à la religion musulmane. Comme pour le judaïsme, la raison en est simple : trop éloignée de la culture chrétienne, elle ne représente pas véritablement un danger spirituel immédiat[2010]. En revanche, il y voit tout de même une forme de péril, mais qui est autre. Pour lui, le danger de la religion de Mahomet est avant tout politique. Il y a, dans les écrits du chanoine, une confusion qui s'opère entre « mahométan » et « turc ». Il emploie les termes de manière quasiment synonymique. Lorsqu'il présente sur un même plan un « Turc » avec un « Juif » et un « Talapoin[2011] », avec un « brachman » et un « idolâtre[2012] », ou encore avec un « Athée[2013] », il est clair qu'il ne parle pas du turc comme de l'homme qui habite en Turquie. Il place le turc sur un plan religieux, comme si « turc » était en soi une religion. Il amalgame ainsi les mots « mahométan » et « turc ». Ce n'est toutefois pas une particularité du discours peyien. Il s'agit d'une confusion volontaire récurrente au XVIII^e siècle. À la lecture du *Dictionnaire de l'Académie française*, les définitions de « mahométan » ou « mahométisme » n'apparaissent qu'à partir de l'édition de 1762. Le *Dictionnaire* définit le mahométisme comme « la Religion de Mahomet[2014] » et le mahométan comme « celui qui professe la religion de Mahomet[2015] ». En revanche, ces entrées

---

[2009] *Ibid*.
[2010] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.,* p. 82 : « Nous n'avons pas à craindre que les chrétiens se fassent turcs ni juifs ; il y a trop d'oppositions entr'eux et nous ».
[2011] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste, op. cit.*, p. 7.
[2012] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.,* p. 40.
[2013] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste, op. cit.*, tome II, p. 307.
[2014] Entrée « Mahométisme » in *Dictionnaire de l'Académie française*, 4^ème édition, Paris, Bernard Brunet, 1762, tome II, p. 68.
[2015] Entrée « Mahométan, ane », in *Ibid.*

sont à mettre en corrélation avec l'entrée « turc ». Dans sa première édition de 1694, le *Dictionnaire* en donne la définition suivante : « Nom de nation. Qui ne se met icy, que parce qu'il s'employe dans quelques manières de parler proverbiales. On dit, qu'*Un homme est fort comme un Turc*, pour dire, qu'Il est extrêmement robuste. Et, que *C'est un vray Turc*, pour dire, qu'Il est rude, inexorable, qu'il n'a aucune pitié, etc. On dit aussi prov. *Traiter quelqu'un de Turc à More*, pour dire, Sans quartier, avec toute sorte de rigueur[2016] ». Si la première édition du *Dictionnaire de l'Académie française* offre une définition stricte du mot « turc » – si du moins on fait l'impasse des expressions populaires – les autres éditions d'Ancien Régime rajoutent une composante intéressante. Dès 1718, le *Dictionnaire* rajoute : « En parlant d'Un homme qui estant dans les Estats du Turc s'est fait Mahométan, on dit, qu'*Il s'est fait Turc*[2017] ». Il y a ici l'expression d'un lien manifeste entre Turc et Mahométan. La confusion entre les deux est d'ailleurs antérieure au XVIII[e] siècle. Avec la prise de Constantinople en 1453 et l'avènement de l'Empire ottoman, les auteurs occidentaux du XV[e] siècle commencent à parler des Turcs comme synonymique de musulmans[2018].

235. Mahométisme et politique. Il y a encore, chez Jean Pey, l'idée d'une violence intrinsèquement liée à la religion de Mahomet. Elle est d'ailleurs tout à la fois politique et théologique. Le chanoine écrit : « Mahomet, au contraire, prêche son Alcoran les armes à la main, il persuade par les bienfaits et la crainte[2019] ». Pour lui, le développement de l'islam n'est pas dû à une conversion sincère des consciences, mais à une démarche agressive et quasiment militaire. Dans ce cadre, la théologie n'est qu'un moyen, un *casus belli* pour conquérir. Sa position est cohérente avec son système de pensée. Si le mahométan et le turc sont la même entité, alors l'Alcoran est une des armes à disposition de l'Empire Ottoman. Sa vision est aussi proche de celles du reste de l'apologétique. L'abbé Bergier dans son Déisme réfuté par lui-même écrit de manière similaire à Jean Pey : « Mais quelles sont les preuves de cette mission ? De qui Mahomet tenoit la sienne ? De son sabre et de l'imbécilité de ses Disciples : voilà tout le miracle[2020] ». Les idées de violence et de conquête sont, par assimilation aux politiques expansionnistes ottomanes, considérées par eux comme par essence liées à l'islam. La peur

[2016] Entrée « Turc » in *Dictionnaire de l'Académie française*, 1ère édition, Paris, chez Jean Baptiste Coignard, 1694, tome II, p. 605.
[2017] Entrée « Turc » in *Nouveau Dictionnaire de l'Académie française*, 2ème édition, Paris, chez Jean-Baptiste Coignard, 1718, tome II, p. 747 ; entrée « Turc » in *Dictionnaire de l'Académie française*, 3ème édition, Paris, chez Jean-Baptiste Coignard, 1740, tome II, p. 823 ; entrée « Turc » in *Dictionnaire de l'Académie française*, 4ème édition, Paris, Bernard Brunet, 1762, tome II, p. 891.
[2018] Annie MOLINIÉ-BERTRAND, Jean-Paul DUVIOLS, *Philippe II et l'Espagne*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, coll. Iberica, 1999, p. 168.
[2019] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit.*, tome II, p. 223.
[2020] Nicolas-Sylvestre BERGIER, *Le Déisme réfuté par lui-même*, *op. cit.*, tome I, p. 213.

temporelle inspirée par le « mahométisme » est une thématique qui ne se distingue pas de la théologie. L'abbé Pey ne limite pas son analyse à la politique et voit dans l'islam un autre danger. Pour le chanoine, par le contenu spirituel de la religion de Mahomet, il existe un risque de réutilisation de la foi musulmane contre la religion chrétienne dans le domaine des idées.

B/ Mahométisme, spiritualité et philosophie

236. Mahométisme et spiritualité. Le contenu théologique de la religion de Mahomet n'effraie pas Jean Pey. Elle n'incarne en rien un risque d'un point de vue spirituel. Pour le chanoine, il s'agit d'une religion spirituellement faible. Comparée au christianisme, il apparaît nécessairement évident que la religion de Jésus-Christ est supérieure. Il commence à présenter cette idée avec la thématique de la diffusion de l'islam. Si elle se répand « par le sabre », c'est à cause de de la médiocrité de leurs théologiens[2021]. L'abbé Bergier l'explique d'ailleurs de manière plus directe. Répondant à l'assertion « À Constantinople, les Turcs disent leur raison », il écrit : « Vous leur faites un peu trop d'honneur ; ils ne prennent pas la peine d'en dire nulle part ; ils ne sçavent argumenter qu'à coups de sabre. Des gens qui étudient si peu, ne seront jamais des Docteurs fort redoutables. Si quelques-uns se sont hasardés à dire des raisons, les Théologiens n'ont pas été embarrassés d'y répondre[2022] ». L'abbé Pey considère le contenu de la religion comme source de cette diffusion : « Mélange artificieux des autres Religions déjà connues, elle flatte tous les désirs de la sensualité : ses dogmes les plus grossiers sont proportionnés aux idées d'un peuple ignorant et barbare, qui ne voit et ne juge que par les sens : elle trouve le cœur de l'homme tout disposé en sa faveur, et des protecteurs sur le trône[2023] ». Ce que Jean Pey reproche, sur le fond, c'est le caractère proche des aspirations des passions humaines contenu dans la foi mahométane. Ce trait humain enlève, pour lui, tout aspect spirituel de cette religion. Cet aspect lui fait conclure qu'il n'y a que dans la religion chrétienne qu'on observe une théologie « qui ne puisse être l'ouvrage de l'homme[2024] ». Toutefois, plusieurs éléments doivent ici être précisés. L'abbé Pey n'insiste pas outre mesure sur la religion de Mahomet. Il l'aborde pour répondre à une thématique principalement politique – le développement de l'Empire ottoman – et écarte les interrogations religieuses liées à l'islam. D'un point de vue théologique, il n'a pas besoin de s'étendre sur le sujet. Il prône une forme

[2021] C'est l'autre sens entendu par l'abbé Pey lorsqu'il écrit : « Mahomet, au contraire, prêche son Alcoran les armes à la main, il persuade par les bienfaits et la crainte » ; in Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit.*, tome II, p. 223.
[2022] Nicolas-Sylvestre BERGIER, *Le Déisme réfuté par lui-même*, *op. cit.*, tome I, p. 199 à 200.
[2023] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit.*, tome II, p. 222 à 223.
[2024] *Ibid*., p. 223 à 224 : « Il n'y a donc que la Religion Chrétienne qui soit évidemment l'ouvrage de Dieu, puisqu'il n'y a qu'elle seule, qui ne puisse être l'ouvrage de l'homme ».

d'intolérance religieuse à leur égard, comme pour toutes les religions non catholiques. S'il aborde le sujet des mahométans, c'est moins par volonté de chercher à prouver une infériorité théologique de leur part que pour une raison opportuniste. Ce qu'il reproche au mahométisme, c'est qu'il débarrasse la religion des éléments qui gênent les hommes et qu'il flatte les plaisirs. Ces critiques sont, sur ce point, à rapprocher d'une partie des remarques qu'il formule à l'encontre du protestantisme. Parler de la religion de Mahomet est pour lui un point qu'il est nécessaire d'aborder, puisqu'elle lui permet de s'intéresser de façon indirecte au sujet de la philosophie.

237. Mahométisme et philosophie. Comme il voit dans l'islam une religion « charnelle[2025] », Jean Pey considère qu'il y a un risque de rapprochement avec la philosophie des Lumières. Ce risque est de deux sortes. La première est tangible puisqu'il s'agit du rapprochement que font certains philosophes entre la religion de Mahomet et celle de Jésus-Christ. Il y consacre d'ailleurs une partie dans son ouvrage *La vérité de la religion*[2026]. Cette défense est liée à la seconde sorte de risque : celui du rapprochement entre les philosophes et la théologie musulmane. Pour lui, l'apologie des sens contenue dans le mahométisme pourrait être une donnée réutilisée par les philosophes. Il exprime en particulier cette idée dans *Le philosophe catéchiste*. Le Chevalier apologiste répond au Comte philosophe après que celui-ci a fait une tirade sur la philosophie et les passions humaines : « Mahomet, ce me semble, avoit déjà entrevu ce bonheur dans son paradis ; et s'il y en avoit un, certainement, Messieurs, vous n'en voudriez point d'autre[2027] ». À cette réflexion, le Comte répond : « Mahomet avoit très-bien vu, Monsieur : aussi, quoi qu'on en dise, sa religion est-elle la plus raisonnable de toute[2028] ». Jean Pey fait un renvoi à un écrit de Voltaire, *De l'Alcoran et de Mahomet*, dans lequel l'abbé rapporte qu'il écrit « Je le trouve fort bon (le livre de Mahomet) pour ses contemporains, et sa religion encore meilleure. Il enseigne l'unité de Dieu : chez lui l'usure avec les étrangers est défendue, l'aumône ordonnée, la prière d'une nécessité absolue. Il étoit bien difficile qu'une religion si simple et si sage ne subjuguât pas une partie de la terre[2029] ». En un certain sens, l'islam est le pendant inversé du judaïsme dans le discours apologétique. Une utilisation opportuniste est faite de la question mahométane par les Lumières. Jean Pey et une partie de

[2025] Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée*, *op. cit*., p. 435.
[2026] Jean PEY, « Que les progrès de la Religion Chrétienne ne peuvent venir que d'un principe surnaturel ; et que le succès de la Religion de Mahomet ne surpasse pas la puissance des hommes » in *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, *op. cit*., tome II, p. 221 et s.
[2027] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit*., p. 88 à 89.
[2028] *Ibid*., p. 89.
[2029] *Ibid*.

l'apologétique catholique y répondent pour défendre leurs positions dogmatiques des attaques qu'ils subissent. Pourtant, la position des Lumières sur la religion musulmane est à nuancer. Le discours que prête l'abbé Pey à Voltaire existe, il est consultable dans certaines œuvres intégrales de l'époque[2030]. En revanche, le philosophe commence son écrit par la phrase suivante : « C'était un sublime et hardi charlatan que ce Mahomet, fils d'Abdalla[2031] ». Voltaire n'hésite pas, en plus de qualifier Mahomet de « charlatan », à être très critique quant aux dogmes de l'islam[2032]. Sur le Coran, il se montre plutôt hostile au contenu de l'ouvrage. Il est vrai qu'il se présente moins opposé à l'islam que l'apologétique catholique. Il nuance par exemple l'usage de la violence dans le développement de la religion musulmane[2033]. Il y a une ambiguïté quant à la position de Voltaire sur l'islam. Au travers de l'intégralité de son œuvre, il est difficile d'en tirer une théorie systémique sur la religion de Mahomet[2034]. Sa tragédie *Le Fanatisme, ou Mahomet le Prophète*[2035] brouille un peu plus les pistes, certains auteurs y voyant une critique virulente de l'islam, d'autre au contraire une manière déguisée de parler de la religion catholique[2036]. Il est donc difficile d'affirmer qu'il y a une claire et sincère hostilité à l'islam chez Voltaire[2037]. Quant au rapport des Lumières en général avec la religion de Mahomet, il est rarement positif. Si on prend l'exemple de l'*Encyclopédie*, à l'article « Sarrasin ou Arabes, *philosophie des* », après avoir expliqué le développement de la science dans le monde arabe avant l'arrivée de Mahomet, l'auteur écrit : « On peut regarder Mahomet comme le plus grand ennemi que la raison humaine ait eu[2038] ». L'*Encyclopédie* n'est pas plus tendre avec les Turcs. Toujours traité de manière liée et presque synonymique à « mahométan », l'avènement des Turcs est expliqué de la manière suivante : « Un second fléau succéda à ce premier ; les Turcs renversèrent l'empire des *Sarrasins*, et la barbarie se renouvela avec ses

[2030] *Œuvres de Mr de Voltaire*, Dresde, chez George Conrad Walter, 1752, tome II, p. 397 à 402.
[2031] *Ibid*., p. 397.
[2032] Thibaut DAUPHIN, *Le comparatisme dans l'œuvre politique de Voltaire*, Université de Bordeaux, École doctorale de droit 41 spécialité science politique, Thèse de doctorat, sous la direction de TROUDE-CHASTENET Patrick, 2020, p. 127.
[2033] Georges-Henri BOUSQUET, « Voltaire et l'islam », in *Studia Islamica*, n°28, 1968, p. 118.
[2034] *Ibid*., p. 126 : « Avait-il [Voltaire] une opinion synthétique sur le sujet ? C'est nous seul qui essayons de reconstruire ce qu'elle aurait pu être si elle avait existé. Notre tentative montre, peut-être, que malgré le caractère artificiel de cette reconstruction à partir de fragments isolés, il se dégage une impression assez favorable quant à la valeur pour l'époque, de la pensée – il vaut mieux dire, des pensées – de ce grand écrivain […] ».
[2035] François-Marie Arouet, dit VOLTAIRE, *Le Fanatisme, ou Mahomet le Prophète*, Amsterdam, Chez Étienne Ledet, 1743.
[2036] Christophe PAILLARD, « Voltaire entre tolérance et laïcité », in *Histoire, monde et culture religieuse*, n°43, 2017, p. 43.
[2037] Georges-Henri BOUSQUET, « Voltaire et l'islam », in *op. cit.*, p. 126.
[2038] Entrée « Sarrasin ou Arabes, *philosophie des* », in Denis DIDEROT, Jean LE ROND D'ALEMBERT, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Neufchastel, chez Samuel Faulche, 1751-1765, tome XIV, p. 664.

ténèbres[2039] ». S'il est vrai que les philosophes du XVIII^e siècle reprennent parfois la religion de Mahomet pour l'opposer à l'apologétique, ils n'en sont pas pour autant de véritables sympathisants. Aussi, l'idée d'une philosophie des Lumières qui fraterniserait avec l'islam pour lutter contre l'Église catholique est une crainte infondée.

Section 2 : Les dangers internes : les courants religieux déviants des dogmes catholiques

L'avantage du protestantisme, de l'islam, du judaïsme ou même du déisme, c'est qu'ils sont ouvertement en dehors de l'Église. Il est donc aisé de les identifier et de les combattre. Ce sont des adversaires que Jean Pey ne néglige pas, mais ils ne sont pour autant pas plus dangereux que les ennemis plus insidieux. Ce qui inquiète l'abbé Pey, au-delà des cultes déjà abordés, ce sont les courants qui dévient de la doctrine catholique sans pour autant en être absolument détachés. Le jansénisme est un des ennemis que le chanoine cherche à mettre à mal. Il y voit une corruption de la foi qui, depuis la condamnation par la bulle *Unigenitus*, se cache derrière une apparence de catholicité pour mieux séduire (Paragraphe 1). À ce comportement insidieux s'ajoute le problème du gallicanisme. Si Jean Pey s'inclut dans cette catégorie, elle n'est pour autant pas écartée par l'abbé Pey qui y voit à la fois de l'orthodoxie respectueuse et un risque de corruption de la foi par le rapprochement des idées gallicanes avec d'autres dogmes (Paragraphe 2).

Paragraphe 1 : Le conflit janséniste : le danger d'une corruption de la théologie

Le renouveau du jansénisme du XVIII^e siècle ainsi que la vive opposition à la bulle *Unigenitus* n'échappent pas à Jean Pey. Il constate l'échec de la politique royale et pontificale dans la lutte contre les disciples de Jansénius. L'abbé Pey s'inscrit dans la logique de l'apologétique jésuite. Il entend combattre une hérésie qu'il accuse de participer à la promotion de la tolérance universelle. Il exprime alors son opposition à un jansénisme insidieux qui se cache derrière des accents catholiques pour miner de l'intérieur la foi (I). L'essence de la pensée janséniste remet cause la doctrine de l'Église catholique romaine et elle attaque les fondements du pouvoir royal. Dans le fond de leurs dogmes comme dans la forme de leurs méthodes, les jansénistes incarnent un danger pour le Trône et l'Autel qu'il faut nécessairement de combattre (II).

[2039] *Ibid*.

I – Le danger interne du « poison[2040] » janséniste

Le jansénisme est un courant de pensée qui se veut dans l'Église catholique. De fait, ses racines sont ancrées dans la tradition romaine. Cette proximité est justement la force du jansénisme. Sous couvert de catholicité, la foi de Jansénius propage un modèle hérétique (A). La querelle de la grâce illustre parfaitement ce comportement et témoigne, pour Jean Pey, de leur absence d'orthodoxie (B).

A/ La proximité doctrinale

238. Foi janséniste. La France du XVIII[e] siècle connaît une renaissance du jansénisme[2041]. Le développement de ce mouvement, ainsi que les différentes mutations qu'il subit tout au long du siècle, en font un objet de suspicion pour l'abbé Pey. Pour l'apologiste, le jansénisme est une hérésie. Il s'insinue dans le clergé français et se répand, en particulier au sein du « second ordre[2042] ». La *Théologie de Lyon*[2043] incarne pour Jean Pey ce jansénisme insidieux. Il utilise cet ouvrage comme un moyen de traiter, de façon plus générale, la thématique du jansénisme en France. Aussi, avant d'attaquer les conséquences de l'expansion janséniste, Jean Pey prend le temps de revenir sur ce qu'il considère comme étant l'essence du jansénisme. Il relève cinq

---

[2040] Le terme « poison » est expressément emprunté à Jean Pey qu'il utilise à plusieurs reprises pour qualifier le mouvement janséniste ; « Vous savez l'adresse avec laquelle les sectaires tâchent de se déguiser, pour insinuer plus facilement leur poison » in Jean PEY, *Observations sur la Théologie de Lyon*, Liège, chez F. J. Desoer, 1787, p. 7 ; « Continuez à lire, Monsieur, et vous verrez le poison répondu par-tout, mais habillement déguisé », in *Ibid*., p. 56 à 57 ; « Quelle doctrine plus perverse en effet que celle qui empoisonne la source même de l'enseignement », in *Ibid*., p. 105 à 106 ; « Quand on cherche à répandre secrètement le poison, il faut bien se fâcher contre ceux qui dévoilent nos manœuvres », in *Ibid*., p. 116 ; « Il est très permis, Monsieur, quand on répand le poison, d'en donner les préservatifs », in *Ibid*., p. 173. Ce terme est d'ailleurs proche de celui utilisé par le pape dans le préambule de la bulle Unigenitus qui parle de « venin très caché » ; voir Albert LE ROY, *Le gallicanisme au XVIIIe siècle : La France et Rome de 1700 à 1715. Histoire diplomatique de la bulle Unigenitus jusqu'á la mort de Louis XIV, d'après des documents inédits*, Paris, Perrin et cie, 1892, p. 790 ; Catherine MAIRE, *L'Église dans l'État. Politique et religion dans la France des Lumières*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des histoires, 2019, p. 51.

[2041] Ce que Edmond Préclin qualifie de « troisième jansénisme » ; in Edmond PRÉCLIN, *Les jansénistes du XVIII[e] siècle et la constitution civile du clergé : le développement du richérisme, sa propagation dans le bas clergé : 1713-1791*, Paris, Librairie universitaire J. Gamber, 1929, p. ii.

[2042] *Ibid*., p. 21.

[2043] L'ouvrage a été commandé par l'archevêque de Lyon Antoine de Malvin de Montazet, et Joseph Valla s'est occupé de la rédaction de l'ouvrage ; in Magali LARIVE, *Le Chanoine Pey, apologiste (1720-1797)*, Mémoire de maîtrise, sous la direction de Jean-Pierre BARDET, 1999, p. 58. L'ouvrage que Jean Pey nomme *Théologie de Lyon* est en réalité le suivant : Joseph VALLA, *Institutiones theologicæ*, Lyon, 1784.

propositions de Jansénius qu'il commente. Elles sont extraites de la bulle *Cum occasione* du pape Innocent X dans laquelle le souverain pontife « foudroie[2044] » la doctrine janséniste. Jean Pey cite les propositions dans l'ordre exact de la bulle. La première qu'il invoque est « Il y a des commandements de Dieu qui sont impossibles aux hommes justes, lors même qu'ils veulent et qu'ils s'efforcent (de les accomplir) selon les forces présentes qu'ils ont. Ils manquent de la grâce qui les rend possibles[2045] ». Il ajoute : « Dans l'état de la nature corrompue, on ne résiste jamais à la grâce intérieure[2046] », « Pour mériter ou pour démériter dans l'état de la nature corrompue, il n'est pas requis une liberté qui exclue la nécessité : il suffit d'une liberté qui exclue la contrainte[2047] », « Les Sémipélagiens admettoient la nécessité de la grâce prévenante pour chaque acte particulier, même pour le commencement de la foi ; et ils étoient hérétiques, en ce qu'ils vouloient que cette grâce fût telle que la volonté pût y résister[2048] » et « C'est être Sémipélagien de dire que Jésus-Christ est mort ou qu'il a répandu son sang généralement pour tous les hommes[2049] ». Toutes ces propositions, Jean Pey les annonce immédiatement comme « fausses » ou « hérétiques[2050] ». Il utilise ensuite ces propositions comme d'un appuie pour montrer les fondements de la foi janséniste et démontrer en quoi ils sont erronés et hérétiques.

239. Le péché originel. Dans ces cinq propositions, il y a deux thématiques essentielles : la dégradation de l'homme par le péché originel – matérialisé par l'idée d'un « état de la nature corrompue » – et l'idée d'une grâce suffisante, thématique emblématique du conflit entre janséniste et jésuite[2051]. Le premier objet est important, car il induit la déduction du second. C'est parce que l'homme est dégradé par le péché originel que seule une grâce accordée directement par Dieu peut le sauver. Pour Jean Pey, il s'agit d'une torsion de l'enseignement catholique sur le péché originel. Pour les jansénistes, le péché originel implique une dégradation de l'homme, qui le pousse « invinciblement au mal[2052] ». Cette situation implique une dualité dans le cœur de l'homme. Il penche entre le mal, qui se matérialise par le désir des biens

[2044] Le terme est emprunté au jésuite Moïse Dubourg et au titre de son ouvrage ; in Moïse DUBOURG, *Le Jansénisme foudroié par la bulle du pape Innocent X, et l'histoire du jansénisme, contenant sa conception, sa naissance, son accroissement, et son agonie, le tout divisé en deux parties*, Bordeaux, I. Mongiron Millanges, 1658.
[2045] Jean PEY, *Observations sur la Théologie de Lyon, op. cit.,* p. 19.
[2046] *Ibid*.
[2047] *Ibid*.
[2048] *Ibid*., p. 19 à 20.
[2049] *Ibid*., p. 20.
[2050] *Ibid*., p. 19 à 20.
[2051] Hélène BOUCHILLOUX, *Pascal. La force de la raison,* Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2004, p. 200.
[2052] Jean PEY, *Observations sur la Théologie de Lyon, op. cit.,* p. 18 : « Que le péché originel avoit tellement dégradé la nature humaine, qu'il n'étoit plus resté à la volonté qu'un mouvement de concupiscence, qui corrompoit toutes ses œuvres, et la déterminoit invinciblement au mal ».

terrestres, et le bien, qui est l'amour de Dieu[2053]. À l'image de la balance, qui est la comparaison que propose Jean Pey, le cœur ne peut aller que vers l'un ou l'autre. De là, il y a chez l'homme une dualité stricte. Elle implique que l'homme ne puisse plus qu'agir soit par l'amour de Dieu, soit par l'amour de la concupiscence : « Tout le système de Jansénius portoit sur ce principe, que l'homme étant dégradé par le péché originel, ne pouvoit plus agir que par l'un des deux amours, ou par l'amour des biens terrestres, inspiré par la cupidité, qui l'entraînoit nécessairement au mal, ou par l'amour de Dieu, inspiré par la grâce, qui le portoit nécessairement au bien[2054] ». Il n'y a, dans cette optique, pas de place laissée au libre arbitre de l'homme. Seule la grâce divine détermine les actions de l'homme et par conséquent son salut ou sa damnation. Dans ce système, la grâce joue un rôle majeur.

240. Grâce efficace, grâce suffisante. La grâce occupe une place primordiale dans le système janséniste. Elle est la source principale de la querelle entre les disciples de Jansénius et les jésuites. La grâce, selon les jansénistes, est efficace : elle est donnée par Dieu qui impose « infailliblement et invinciblement le libre consentement de l'arbitre[2055] » sans que la liberté humaine puisse avoir d'emprise sur elle. Les jésuites, et en particulier sous l'impulsion de Luis de Molina, développent l'idée opposée d'une grâce suffisante : Dieu donne à l'homme tout ce qui lui est nécessaire pour faire le bien, mais l'effet ne peut se produire que par la décision humaine, par son « libre arbitre[2056] ». Cette question de la présence – ou de l'absence – et de l'importance de la liberté humaine dans le rapport à la grâce est centrale. Elle se retrouve ainsi exposée dans l'œuvre de l'abbé Pey dès le début de ses *Observations*. Il rappelle que dans la *Théologie de Lyon*, la grâce est définie de la manière suivante : « La grâce du Rédempteur est celle qui nous a été acquise par la mort de Jésus-Christ… qui guérit les blessures de la nature corrompue, qui enfin nous fait accomplir les divins commandemens[2057] ». Il la complète par la définition de Quesnel : « La grâce de Jésus-Christ, principe de tout bien, est nécessaire pour toute bonne action, grande ou petite, facile ou difficile, pour la commencer, la continuer et l'achever. Sans elle, non seulement on ne fait rien, mais encore on ne peut rien faire[2058] ». La référence à Quesnel sert le propos de Jean Pey. Par la citation des *Réflexions morales*

[2053] *Ibid*. : « En sorte que l'amour de Dieu et l'amour de la concupiscence étoient dans le cœur humain comme les deux bassins d'une balance, qui l'emporte nécessairement l'un sur l'autre, suivant la proportion des poids opposés ».
[2054] *Ibid*., p. 93 à 94.
[2055] Sylvio Hermann DE FRANCESCHI, « Le molinisme congruiste face au thomisme jansénisant. La correspondance entre le prince de Conti et le P. Agard de Champs (août-septembre 1664) », in *Dix-septième siècle*, vol. 259, n° 2, 2013, p. 233.
[2056] *Ibid*., p. 232.
[2057] Jean PEY, *Observations sur la Théologie de Lyon, op. cit.*, p. 27.
[2058] *Ibid*., p. 27 à 28.

condamnées par la bulle *Unigenitus*, il présente le texte de Joseph Valla, par comparatisme, comme janséniste et hérétique. En effet, après que l'abbé ait présenté la doctrine du *Théologien* sur la grâce, il énonce que cette doctrine est absurde car elle prive l'homme qui voudrait faire le bien de la possibilité de le faire. Il conclut : « Voilà, Monsieur, la doctrine de la première proposition de Jansénius, bien déduite de la définition même de la grâce[2059] ». À cette doctrine, il oppose la place du libre arbitre. En réponse au système de la grâce janséniste et de la « balance » entre grâce et concupiscence, Jean Pey répond que l'auteur de la *Théologie de Lyon* confond l'acte et la puissance et supprime ce qu'il est indispensable de rajouter pour que son système soit conforme aux dogmes de l'Église romaine, à savoir que l'homme conserve toujours un pouvoir complet et relatif à ses forces présentes de faire le bien ou le mal[2060]. Par sa position en faveur de l'idée d'une liberté de choix chez l'homme, Jean Pey embrasse le point de vue jésuite. Le rapport entre la grâce et la liberté occupe alors une place prépondérante. Il inscrit son point de vue dans le système thomiste car il considère que : « Les vrais Thomistes nient formellement que la grâce efficace prive l'homme de lui résister, relativement à ses forces présentes ; et il le faut bien, pour ne point être hérétique[2061] ». Par sa mise sous le patronage de la pensée du Docteur angélique, Jean Pey offre à son développement un argument d'autorité. Toutefois, la liberté est-elle véritablement absente de la pensée janséniste ? La prédestination est centrale dans leur système. Cependant, dans le contexte d'un XVIII^e^ siècle où l'Église condamne de manière officielle la foi de Jansénius, les auteurs jansénistes ne peuvent pas, sauf à vouloir risquer la censure, assumer leur appartement dogmatique. Aussi, dans la *Théologie de Lyon*, Joseph Valla cherche-t-il à accorder une place à la liberté dans le système qu'il expose :

> « Comment l'homme pourra-t-il accomplir les commandemens de Dieu, sans la grâce ? Le voici. L'homme peut, s'il veut. Il a donc la liberté de vouloir, et qu'il voudra effectivement, si Dieu lui donne la grâce qui fait vouloir ; mais il ne peut vouloir dans le temps où cette grâce lui est refusée, et alors les commandemens de Dieu sont impossibles à lui, quoique Dieu lui impose l'obligation de les accomplir, quoiqu'il le punisse pour les avoir violés[2062] ».

Dans ce système, la liberté n'en est pas véritablement une. Elle est conditionnée par la volonté, elle-même conditionnée par la grâce que Dieu décide d'accorder ou de refuser. En ce sens, seule le grâce permet la liberté d'accepter, qui n'en est plus une puisqu'elle devient obligatoire du fait qu'elle n'est que l'émanation de la volonté de Dieu. Jean Pey y voit un stratagème. L'auteur

[2059] *Ibid*., p. 28.
[2060] *Ibid*., p. 33.
[2061] *Ibid*., p. 40.
[2062] *Ibid*., p. 29.

de la *Théologie de Lyon* détourne le mot liberté pour le faire entrer dans le système janséniste de l'impossibilité de refuser la grâce que Dieu décide d'accorder à l'homme[2063].

Le chanoine attaque un positionnement janséniste de l'auteur de la Théologie de Lyon et reprend à son compte les principes molinistes. La doctrine du jésuite Luis de Molina consiste en effet en une « concorde de la grâce et du libre arbitre[2064] ». Les *Nouvelles ecclésiastiques* ne manquent d'ailleurs pas de lui prêter cette affinité, que l'abbé Pey ne nie d'ailleurs pas[2065]. L'affiliation à la pensée moliniste justifie encore le recours au thomisme. Thomas d'Aquin a une position sur le libre arbitre, considérant que « l'homme est maître de ses actes grâce à la raison et à la volonté, et c'est d'ailleurs pour cela que le libre arbitre est appelé " faculté de la volonté et de la raison "[2066] ». Le recours à la pensée thomiste se justifie encore en ce que Luis de Molina l'utilise lui-même dans son commentaire de la *Somme* qui justifie « plusieurs de ses opinions[2067] ». De ce point de vue, Jean Pey rejoint une importante partie de l'apologétique catholique. L'abbé Bergier reprend des positions similaires sur la question du libre arbitre[2068]. L'apologétique catholique comporte beaucoup de jésuites dans ses rangs, ce qui crée cette cohérence sur la question de la grâce et du libre arbitre.

B/ Conséquences des positions sur la grâce

241. Grâce, liberté et justice divine. Pour l'abbé Pey, la grâce implique nécessairement un libre arbitre chez l'homme. En ce sens, il s'inscrit dans la rhétorique jésuitique. Toutefois, il n'utilise pas que des arguments d'autorités et de droit canon pour justifier son positionnement. Il cherche à raisonner l'auteur de la *Théologie de Lyon*. Pour ce faire, il oppose à la grâce efficace la problématique de la damnation. Si la grâce est efficace, les hommes sont prédestinés à être sauvés ou être damnés. Pourtant, ils se retrouveront un jour devant le tribunal divin et seront jugés pour avoir transgressé les commandements divins[2069]. Aussi, dans ce paradigme, Dieu « leur reprochera éternellement leur résistance, qu'il ne leur étoit pas possible de vaincre.

[2063] *Ibid*., p. 31 à 32.
[2064] Jean-Pascal GAY, « Molinisme », in Pierre Antoine FABRE, Benoist PIERRE (dir.), *Les jésuites. Histoire et dictionnaire*, Paris, Bouquins éditions, 2022, édition numérique, p. 881.
[2065] Jean PEY, *Observations sur la Théologie de Lyon, op. cit.*, p. 129 et s.
[2066] Thomas D'AQUIN, Etienne GILSON (trad. et commentaires), *Textes sur la morale*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2011, p. 33. Voir également Odon LOTTIN, « La preuve de la liberté humaine chez saint Thomas d'Aquin », in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, juillet-décembre 1956, vol. 23, 1956, p. 323 à 330.
[2067] Jean-Pascal GAY, « Molinisme », in Pierre Antoine FABRE, Benoist PIERRE (dir.), *Les jésuites. Histoire et dictionnaire*, *op. cit.*, p. 881 à 882.
[2068] Nicolas-Sylvestre BERGIER, *Le Déisme réfuté par lui-même, op. cit.*, tome II, p. 28 à 29.
[2069] Jean PEY, *Observations sur la Théologie de Lyon, op. cit.*, p. 56.

Il leur reprochera leur obstination dans le péché, dont il ne leur étoit pas possible de sortir[2070] ». Doctrine qui provoque l'« horreur[2071] » de Jean Pey, elle revient à considérer comme l'homme peut-être pécheur par la volonté de Dieu. Le chanoine résume le problème de fond en une question : « Dieu peut-il exiger de l'homme ce qu'il n'est pas en son pouvoir de faire, et lui refuser en même temps les forces qui lui en donneroient le pouvoir ?[2072] ». Pour Jean Pey, la réponse est évidemment négative. Toutefois, la mise en avant de cette problématique lui permet de mettre en exergue le « fond du système janséniste[2073] » :

> « Dieu ayant choisi dans la masse de perdition des enfans d'Adam un petit nombre d'élus, a abandonné les autres à leur sens réprouvé, en leur refusant tous les secours de la grâce, ou en ne leur accordant que des recours insuffisans au salut. Si on objecte à Jansénius qu'ils ne sauroient être coupables des péchés actuels qu'ils ne peuvent éviter, il répond, que les péchés actuels étant opérés par la concupiscence, qui est une suite nécessaire du péché d'origine, ils peuvent être aussi justement punis, quoique ces péchés actuels soient aussi nécessités par la concupiscence, que l'est, dans les enfans morts sans le baptême, le péché originel même, qui est la cause de la concupiscence, et qu'il n'étoit pas au pouvoir des enfans d'éviter[2074] ».

La prédestination janséniste conduit à l'injustice et produit une incohérence dans la volonté divine, ce qui est impensable pour l'abbé Pey. En effet, ce système conduit à penser que « la liberté des enfans et des adultes aura péri par le péché d'Adam ; il ne faudra pas plus de liberté dans ceux-ci pour se rendre coupables d'un péché personnel, que dans ceux-là pour être coupables du péché originel[2075] ». La nature de l'illogisme de ce système ne réside pas que dans le principe d'une sanction applicable à des hommes à qui Dieu ne laisserait même pas la possibilité de ne pas commettre le crime qui leur est reproché. Le système janséniste est aussi problématique par rapport à l'Ancien Testament. Les juifs, avant l'arrivée de Jésus-Christ, ont-ils pu recevoir la grâce divine ? La réponse du théologien de Lyon est la suivante : « La loi ancienne gravée sur la pierre donnoit les préceptes, sans donner la force ; et la loi nouvelle fait accomplir tout ce qu'elle commande[2076] ». Jean Pey reconnaît volontiers la première partie de l'assertion, à savoir « que la loi ancienne donnoit les préceptes, sans donner la force de les accomplir[2077] » et que les grâces « n'étoient données qu'en vertu des mérites anticipés de Jésus-

---

[2070] *Ibid*.
[2071] *Ibid*.
[2072] *Ibid*., p. 64.
[2073] *Ibid*., p. 68.
[2074] *Ibid*., p. 68 à 69.
[2075] *Ibid*., p. 69.
[2076] *Ibid*., p. 70 à 71. Il s'agit d'une traduction de Jean Pey du passage suivant : « *Insculpta saxo lex vetus præcepta non vires dabat, insculpta cordi lex nova quidquid jubet dat exequi, ut canunt Ecclesia Parisiensis aliæque non paucæ* » ; *in* Joseph VALLA, *Institutiones theologicæ*, *op. cit.*, p. 59.
[2077] Jean PEY, *Observations sur la Théologie de Lyon*, *op. cit.*, p. 71.

Christ[2078] », mais rejette la seconde partie et les conclusions que tire Valla de sa première proposition. En effet, l'auteur de la *Théologie de Lyon* considère que les grâces accordées aux juifs par Dieu n'étaient pas des grâces internes de la volonté pour faire le bien[2079]. Comme pour la liberté dans la grâce, Joseph Valla hésite et propose un système ambigu dans lequel il estime que les juifs ont reçu des grâces, mais qu'elles n'étaient pas suffisantes pour accomplir sa volonté. À cette affirmation, Jean Pey conclut que la doctrine de Joseph Valla est « une hérésie formelle, savoir, que Dieu ne donnoit point de *grâces sous la loi ancienne, pour accomplir ses préceptes*[2080] ». De plus, pour l'abbé Pey, la proposition de Valla confirme que, selon cet auteur, Dieu punit éternellement les hommes sans leur donner les moyens d'accomplir sa volonté[2081]. Il ajoute qu'« il résulte encore, par une conséquence ultérieure, que Dieu ne veut pas véritablement le salut de tous les hommes[2082] ».

242. Grâce, dogmes catholiques et pharisianisme. Pour l'abbé Pey, le système de Valla cherche à se présenter comme catholique, mais ne l'est pas. Les dogmes de l'auteur de la *Théologie de Lyon* sont jansénistes. Par son refus d'accorder à tous la possibilité de Salut, Joseph Valla se met en retrait de la foi catholique[2083]. Aussi Jean Pey rapproche-t-il le paradigme de la *Théologie de Lyon* aux dogmes pharisiens. Dans son faux dialogue final, le chanoine n'hésite pas à présenter les jansénistes comme pharisiens quand ils « crucifient les Molinistes » comme les pharisiens crucifièrent le Christ[2084]. Il développe ensuite tout un comparatif[2085] dans lequel, il reproche aux jansénistes d'adopter ce système rigoriste et faussement pieux. Aussi voit-il dans la pensée janséniste une sorte d'élitisme mal placée. Dieu ne sauvera qu'un petit nombre d'élus. Alors même qu'il est une règle de foi que Jésus-Christ est mort pour le salut de tous les hommes. Ce qui gêne l'abbé Pey dans la *Théologie de Lyon* est justement sa proximité avec les dogmes catholiques. Dans cette optique, la querelle de la grâce est un moteur du jansénisme. Or, le jansénisme du XVIII^e^ siècle, d'après Jean Pey, réutilise cette dissension doctrinale pour justifier la mise en place d'un système novateur au sein de l'Église qui serait le fruit des multiples influences idéologiques. Il faut ajouter que le

[2078] *Ibid*.
[2079] *Ibid*., p. 72. Jean Pey fonde ici son raisonnement sur Joseph VALLA, *Institutiones theologicæ*, *op. cit.*, p. 62.
[2080] Jean PEY, *Observations sur la Théologie de Lyon*, *op. cit.*, p. 72.
[2081] *Ibid*., p. 76 : « Il résulte clairement de tout cela, comme vous voyez, Monsieur, que Dieu impose la loi aux réprouvés, sans leur donner les forces suffisantes pour l'accomplir, et qu'il les punit ensuite éternellement, pour n'avoir pas fait ce qu'il n'étoit pas en leur pouvoir de faire ».
[2082] *Ibid*.
[2083] *Ibid*., p. 77.
[2084] *Ibid*., p. 199 : « Les Pharisiens, qui calomnioient jusqu'aux miracles de Jésus-Christ, finirent par le crucifier, et vous, Messieurs, que n'avez-vous pas fait pour crucifier tous les Molinistes ? ».
[2085] *Ibid*., p. 199 à 201.

comparatisme avec les pharisiens n'est pas propre aux jésuites ou aux apologistes catholiques. L'apologétique janséniste reprend-elle aussi la figure du pharisien s'attaquer aux jansénistes. En témoigne, à titre d'exemple, l'*Épitaphe des Jésuites* rapporté dans l'ouvrage anonyme *Anecdotes du dix-huitième siècle*[2086]. L'auteur attribue de manière sarcastique l'*Épitaphe* à un « janséniste charitable[2087] ». Dans cette « pièce », l'auteur « très ennemi de la Société » écrit à propos du « corps jésuitique » : « Pélagien dès sa naissance, Pharisien dans tous les tems[2088] ». L'abbé Pey s'inscrit ainsi dans la logique de la « lutte entre les jansénistes et les jésuites[2089] » de la seconde partie du XVIII^e^ siècle.

II – Jansénisme et danger pour l'autorité

Le jansénisme au XVIII^e^ siècle embrasse différentes formes par son rapprochement avec différents courants déviants de la foi catholique, en particulier le richérisme. Nourri de ces influences, le jansénisme attaque progressivement l'autorité pontificale (A). Pour l'abbé Pey, la méthode dont usent les disciples de la foi de Jansénius pour appuyer leurs affirmations est, en elle-même, une preuve supplémentaire de leur nature dangereuse (B).

A/ Expression de la souveraineté au sein de l'Église.

243. La souveraineté au sein de l'Église. Pour Jean Pey, le jansénisme, en plus de propager des dogmes hérétiques, contient des idées dangereuses pour l'intégrité des deux puissances. En particulier au travers de la thématique de la souveraineté au sein de l'Église. Le chanoine met d'ailleurs exclusivement en avant le péril pour la puissance spirituelle. Toutefois, la dangerosité du système janséniste sur la puissance épiscopale, au travers du lien entre les deux gouvernements, entraîne sans faute une réciprocité dans la menace. Jean Pey reproche à la *Théologie de Lyon* de propager une doctrine contraire à l'autorité du pape. Conformément à la doctrine janséniste, « la réclamation d'un petit nombre d'Évêques suffisoit pour infirmer les décrets dogmatiques adoptés par le Corps épiscopal[2090] ». En somme, dans son système, la *Théologie de Lyon* ferait l'apologie d'une forme d'« aristocratie tempérée[2091] » « en mettant les Pasteurs du second ordre au nombre des Juges dont [les jansénistes] prétendent que le suffrage est requis, comme celui des Évêques, pour donner aux décrets de l'Église le caractère de

[2086] ANONYME, *Anecdotes du dix-huitième siècle*, Londres, 1783.
[2087] *Ibid*., tome II, p. 255.
[2088] *Ibid*.
[2089] Didier MASSEAU, *Les ennemis des philosophes, op. cit*., p. 203.
[2090] Jean PEY, *Observations sur la Théologie de Lyon, op. cit.*, p. 8.
[2091] Edmond PRÉCLIN, *Les jansénistes du XVIII^e^ siècle, op. cit.*, p. 4.

jugement irréformable dans les matières de dogmes et de discipline[2092] ». Un tel système s'oppose à la pensée peyienne et aux dogmes de l'Église catholique. Cependant, l'idée d'un pouvoir du clergé du second ordre n'est pas marginale ni propre à l'auteur que Jean Pey dénonce. En effet, le jansénisme au XVIII^e siècle se teinte de différents accents. Le richérisme, mouvement religieux qui cherche à contrer les ultramontains en faisant, entre autres, du pape « une sorte d'accessoire[2093] » de l'Église, tend à se développer dans les milieux jansénistes[2094]. La doctrine évolue et tend, au début du XVIII^e siècle, à se rapprocher du clergé du second ordre[2095]. La pensée de Richer se répand et développe des ramifications. Dès les années 1730, une campagne en faveur d'une participation du clergé du second ordre aux conciles débute[2096]. La très favorable opinion de ce « janséno-richérisme[2097] » envers le Bas-Clergé amène un développement progressif de cette doctrine dans les années 1750 à 1770[2098]. Cette situation amène, dès 1776, à l'« Insurrection des Curés[2099] ». Il s'agit d'un mouvement d'opposition et de revendication du Bas Clergé qui souhaite qu'on lui reconnaisse les droits que prône la doctrine janséno-richériste. C'est dans cet entremêlement doctrinal autour de la pensée janséniste que se situe les *Observations* de Jean Pey. Lorsqu'il met en avant le danger de cette pensée pour l'alliance des deux puissances, ce n'est pas une crainte chimérique. L'abbé Pey présente ce point et cherche à en démontrer toute l'hérésie parce que ce système fait partie des revendications contemporaines d'une partie du clergé français. En ce sens, la *Théologie de Lyon* incarne une forme de vision janséniste teintée de richérisme et de toute l'ébullition autour de ce mouvement, dont Jean Pey peut se servir pour attaquer le mouvement tout entier.

244. Conséquences du système de la *Théologie de Lyon*. Le chanoine voit dans le paradigme de Joseph Valla une atteinte au principe de souveraineté des deux puissances, mais aussi au principe d'enseignement souhaité par Jésus-Christ. En plus de demander plus de pouvoir aux pasteurs, la *Théologie de Lyon* demande l'« unanimité » de leur consentement pour établir des dogmes infaillibles[2100]. Or, il s'agit d'un objectif que l'abbé Pey considère comme inatteignable. S'il faut une unanimité d'accords, il suffit qu'une partie infime du clergé soit tombée dans l'erreur pour que ces mêmes clercs s'opposent à la qualification d'hérésie de leur

[2092] Jean PEY, *Observations sur la Théologie de Lyon, op. cit.,* p. 9.
[2093] Edmond PRÉCLIN, *Les jansénistes du XVIII^e siècle, op. cit.*, p. 2.
[2094] Louis COGNET, *Le jansénisme*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 1961, p. 103.
[2095] Edmond PRÉCLIN, *Les jansénistes du XVIII^e siècle, op. cit.*, p. 21.
[2096] *Ibid*., p. 139.
[2097] Rita HERMON-BELOT, *L'abbé Grégoire, la politique et la vérité*, Paris, Éditions du Seuil, coll. l'Univers historique, 2000, p. 49.
[2098] Edmond PRÉCLIN, *Les jansénistes du XVIII^e siècle, op. cit.*, p. 308.
[2099] *Ibid*., p. 423.
[2100] Jean PEY, *Observations sur la Théologie de Lyon, op. cit.,* p. 9.

mouvement[2101]. Jean Pey conclut : « L'autorité qui décide n'aura encore rien décidé : la croyance des fidèles ne dépendra plus de l'autorité qui juge, mais de l'examen que l'on fera du jugement. La foi deviendra incertaine, les disputes seront interminables, l'esprit particulier sera toujours, en dernière analyse, l'unique règle de foi, et chacun croira selon qu'il jugera à propos de croire[2102] ». Si l'Église embrasse la doctrine de la *Théologie de Lyon*, il n'y aura plus d'autorité pontificale et plus de vérités infaillibles prononcées par l'Église catholique romaine. Jean Pey prend l'exemple du protestantisme. Si l'Église applique les préceptes de l'ouvrage de Joseph Valla, il faut considérer le protestantisme comme un courant catholique légitime. Les protestants ne se considèrent pas comme hérétiques, donc les condamnations pontificales deviennent illégitimes[2103] ; « ce ne sont donc plus, encore une fois, les Protestants, c'est l'Église qui a tort[2104] ». Jean Pey estime que tout ce système se veut être une immense justification de la pensée de Jansénius. Il résume cette idée : « Enfin (et voici ce qui paroît intéresser personnellement notre Théologien) les décrets qui ont condamnés Jansénius resteront sans autorité, puisque la réclamation des opposants empêche que ces décrets acquièrent la *force invincible d'un jugement ecclésiastique*[2105] ». La démarche de Joseph Valla serait un moyen insidieux de légitimer la pensée janséniste et de rendre impossible toute contradiction du mouvement qui l'accompagne. Par la mise en place d'un tel système, l'autorité épiscopale et la mission confiée par Jésus-Christ à l'Église seraient ruinées.

B/ La méthode au service d'un jansénisme discrédité

245. Jansénisme, méthode et philosophie. À côté de la dispute sur le fond, Jean Pey a à cœur d'attaquer la *Théologie de Lyon* – et par ce biais le jansénisme – sur sa forme. En particulier, l'abbé Pey s'intéresse à la méthode employée par l'auteur. Il fait à Joseph Valla le même reproche qu'il fait aux philosophes des Lumières : l'absence volontaire de rigueur terminologique. Sur la liberté de l'homme dans la grâce, la *Théologie de Lyon* dresse un tableau ambigu de cette notion. L'homme est libre, mais pas tout à fait puisque la liberté est conditionnée par une grâce invincible. L'abbé Pey ne manque pas de relever cette situation : « Car les mots de *possibilité* et de *liberté* sont, chez ces Messieurs, des termes *versatiles*, qui,

[2101] *Ibid*., p. 13.
[2102] *Ibid*., p. 14.
[2103] *Ibid*., p. 15 à 16 : « Les Protestants seront donc en droit de se récrier sur l'obligation qu'on leur impose de souscrire aux décrets du Concile de Trente. Leur multitude empêche certainement, par leur opposition, l'adhésion *très-concordante* qui est nécessaire pour opérer *la force invincible d'un jugement ecclésiastique. Il faut les entendre* ».
[2104] *Ibid*., p. 16.
[2105] *Ibid*.

selon le besoin, disent tout à la fois des choses tout à fait opposées[2106] ». Cette idée d'un système insidieux est persistance dans les *Observations* de Jean Pey. La condamnation par la bulle *Unigenitus* des *Réflexions morales* de Quesnel, qui implique une réaffirmation de la condamnation par l'Église catholique du jansénisme comme hérésie, pousse les jansénistes à ne pas se présenter comme tels pour éviter la censure. Cette nécessité explique qu'ils déguisent leur système, sur lequel Jean Pey se targue d'avoir mis en évidence les réalités :

> « Aussi les Jansénistes ont-ils grand soin de déguiser leur système. Leur art consiste à répandre l'erreur et à se cacher. Ils parlent sans cesse, pour faire illusion aux ignorans, de l'amour de Dieu, de la nécessité de la grâce, de la foiblesse de l'homme, que les Catholiques croyent comme eux, et mieux encore qu'eux, puisqu'ils les croyent dans un sens qui s'accorde avec la sainteté, la justice, la bonté de Dieu, et avec la foi de l'Église. Mais leur secret n'est pas pour le commun de leurs prosélytes, qui, malgré toute leur docilité, ne manqueroient pas d'être révoltés, si on leur montroit le Jansénisme dans toute sa difformité[2107] ».

Il a un lien, dans la critique méthodologique, dans la manière dont l'abbé Pey critique le jansénisme avec la manière dont il s'attaque à la philosophie. Le chanoine les compare d'ailleurs dans une certaine mesure : « Les jansénistes avoient dit, avant nos Philosophes, Personne n'aura de l'esprit que nous et nos amis, et ils sont assez fidèles à cette maxime[2108] ». L'abbé Pey fait de l'idée d'une forme d'élitisme de la raison - qu'il présente volontiers comme du pharisianisme pour les jansénistes - comme un lien entre les deux parties susnommées. La comparaison n'a véritablement comme objectif que d'ajouter à l'illégitimité du jansénisme. Ils utilisent une méthode similairement insidieuse qui, sous couvert de s'opposer à une autorité illégitime, cache un système qui veut anéantir la souveraineté de l'une ou l'autre des puissances. La convergence s'arrête ici. L'apologétique janséniste s'est, tout au long du XVIII^e^ siècle, opposée aux Lumières[2109]. S'il est possible de constater une forme de similitude méthodologique si l'on adhère à l'analyse de l'abbé Pey, il n'est néanmoins pas possible – ce que ne fait d'ailleurs pas Jean Pey – de voir dans les développements de l'auteur l'idée d'une alliance entre jansénistes et philosophes.

246. Jansénisme et discrédit. L'abbé Pey termine son argumentaire et son ouvrage par une tentative de discréditer le jansénisme. Plus question ici de disserter sur le fond ou la forme de la *Théologie de Lyon*. Ce que cherche à la fin de ses *Observations* le chanoine, c'est de montrer

[2106] *Ibid*., p. 28 à 29.
[2107] *Ibid*., p. 111 à 112.
[2108] *Ibid*., p. 112.
[2109] Monique COTTRET, « Les jansénistes et le combat antiphilosophique », in Didier MASSEAU (dir.), *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes : (France, 1715-1815)*, Paris, Honoré Champion éditeur, 2017, tome I, p. 781 à 787.

comment le jansénisme a été condamnable ou comment il a basculé dans des comportements absurdes. Pour ce faire, il utilise trois biais. Le premier, de manière assez surprenante, est le langage populaire. Dans son faux dialogue de fin, Jean Pey fait relever à un Anglais tout l'aspect insidieux de la pensée janséniste. Le personnage n'hésite d'ailleurs pas à dire : « On disoit autrefois : *Menteur comme un laquais* ; et vous savez, Monsieur, que le proverbe a changé[2110] ». L'abbé Pey ajoute une note de bas de page à ce dialogue dans laquelle il écrit : « On dit aujourd'hui : Menteur comme un Janséniste[2111] ». Il utilise cette expression et l'aspect populaire pour présenter le mensonge, non seulement comme inhérent à l'esprit janséniste, mais surtout comme une réalité établie et connue de tous. Il semble, sous l'impulsion de l'ouvrage de François Annat[2112], que l'expression « menteur comme un janséniste » a réellement existé en tant qu'adage populaire[2113]. Le deuxième biais est celui des boîtes à Perrette[2114]. Il s'agit d'une cagnotte dans laquelle les fidèles jansénistes avaient la possibilité de faire des dons. Sorte de caisse de cotisation commune et libre, elle permettait de financer une bourse commune. Cette « boîte » serait une réponse apportée à la question du financement des publications et des refuges des auteurs jansénistes[2115]. Elle a longtemps nourri des controverses et mystères quant à son utilisation. Le *Dictionnaire de l'Académie française* propose d'ailleurs, dans sa sixième édition, la définition suivante : « *La boîte à Perrette*, Caisse secrète d'une association non avouée, qui recueille des dons volontaires de ses affiliés, et fait du produit un emploi mystérieux et caché[2116] ». Cette caisse a, même après le XVIII[e] siècle, alimenté de nombreux fantasmes par son aspect mystérieux[2117]. Toutefois, pour l'abbé Pey, le doute n'est pas présent. Si, par la voix d'un personnage de son dialogue final, le chanoine fait parler les jansénistes et leur fait dire que la boîte à Perrette est « une boîte de charité, puisqu'elle nourrit toute l'Église de Dieu[2118] », il n'en est rien pour lui. Il estime au contraire que la boîte à Perrette est un moyen de financer les

[2110] Jean PEY, *Observations sur la Théologie de Lyon, op. cit.,* p. 201.
[2111] *Ibid*., note de bas de page 1, p. 201.
[2112] François ANNAT, *La Bonne Foi des jansénistes en la citation des auteurs reconnue dans les lettres que le secrétaire du Port-Royal a fait courir depuis Pâques,* 1656.
[2113] Olivier JOUSLIN, *« Rien ne nous plaît que le combat ». La campagne des* Provinciales *de Pascal : étude d'un dialogue polémique,* Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, coll. CERHAC, 2007, tome I, p. 581.
[2114] Jean Pey l'orthographie d'ailleurs « boîte à Perette » ; in Jean PEY, *Observations sur la Théologie de Lyon, op. cit.,* p. 203.
[2115] Catherine MAIRE, *Les convulsionnaires de Saint-Médard. Miracles, convulsions et prophéties à Paris au XVIIIe siècle,* Paris, Gallimard / Julliard, coll. Archives, 1985, p. 131 et s.
[2116] Entrée « Boîte à Perrette » in *Dictionnaire de l'Académie française*, 6ème édition, Paris, Imprimerie et Librairie de Firmin Didot Frères, Imprimeurs de l'Institut de France, 1835, p. 199.
[2117] Sur la question de la boîte à Perrette et de son utilité, voir Nicolas LYON-CAEN, *La boîte à Perrette. Le jansénisme parisien au XVIII[e] siècle*, Paris, Albin Michel, coll. L'Évolution de l'humanité, 2010 ; Catherine MAIRE, *Les convulsionnaires de Saint-Médard. Miracles, convulsions et prophéties à Paris au XVIIIe siècle*, *op. cit.,* p. 131 à 135.
[2118] Jean PEY, *Observations sur la Théologie de Lyon, op. cit.,* p. 203 à 204.

« saints » jansénistes et tout le mouvement[2119]. Cette cagnotte ferait ainsi partie du faisceau d'indices tendant à mettre en avant l'idée d'une volonté d'organisation cachée chez les jansénistes. Enfin, le dernier biais mis en avant par l'abbé Pey est celui des convulsionnaires. Depuis 1727, Paris connaît d'étranges épisodes de convulsion et de guérison dans le cimetière de Saint Médard, en particulier sur la tombe du diacre Pâris[2120]. Opposant à la bulle *Unigenitus*, François de Pâris décède le 1er mai 1727. Lors du transport de son cercueil, une foule de gens est rassemblée. Une femme, paralysée depuis plus de vingt-cinq ans, touche alors le cercueil du défunt diacre. Elle se déclare ensuite guérie[2121]. À la suite de ce fait, un véritable culte autour des reliques du diacre Pâris apparaît et amène un « déchaînement d'une affectivité longtemps contenue, violente et trouble[2122] ». La police et le clergé catholique jugent suspectes les crises de convulsion et il est décidé de faire fermer le cimetière, ne voyant dans cette idolâtrie qu'une « imposture[2123] ». Malgré les interdictions, des activités clandestines d'accès au cimetière ont lieu de manière organisée. Le mouvement janséniste se greffe à celui des convulsionnaires. De là, une partie des jansénistes considèrent les convulsions et les secours – sortent de séances de rouage de coup des personnes qui subissent la convulsion – comme des moyens de voir s'exprimer la grâce efficace[2124]. Cette affaire, qui a provoqué un certain scandale durant la seconde partie du XVIIIe siècle, est reprise par Jean Pey. Il l'utilise pour montrer le ridicule et le fanatisme du mouvement janséniste. Dans le faux dialogue de ses *Observations*, l'abbé Pey fait décrire à l'Anglais une scène de convulsion. Il dépeint la scène. Une « pieuse Sœur[2125] » est prise de convulsions, commence à prêcher contre le pape et les évêques, puis se met à gémir[2126]. Elle s'évanouit, revient à elle, puis demande « qu'on lui donne des secours[2127] ». Un homme la frappe alors à grands coups de « lourde bûche[2128] » sur la poitrine, jusqu'à ce que, « soulagée[2129] », la sœur demande à être « transpercée[2130] ». Alors, un homme s'avance, l'épée à la main, « pour la secourir à son tour, à grand coup d'épée[2131] ». Une fois l'acte réalisé, il est

[2119] *Ibid*., p. 204.
[2120] Edmond PRÉCLIN, *Les jansénistes du XVIIIe siècle, op. cit.*, p. 132.
[2121] René TAVENEAUX, *La vie quotidienne des jansénistes aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Hachette Littérature, 1973, p. 193.
[2122] *Ibid*.
[2123] Catherine MAIRE, *Les convulsionnaires de Saint-Médard. Miracles, convulsions et prophéties à Paris au XVIIIe siècle, op. cit.*, p. 15.
[2124] *Ibid*., p. 14 à 16 ; *Ibid*., p. 140 à 142.
[2125] Jean PEY, *Observations sur la Théologie de Lyon, op. cit.*, p. 209.
[2126] *Ibid*.
[2127] *Ibid*., p. 210.
[2128] *Ibid*.
[2129] *Ibid*.
[2130] *Ibid*.
[2131] *Ibid*.

question, comme l'a souhaité la sœur, de la crucifier[2132]. Elle est alors clouée à une croix puis, après un moment, la sœur finit par se déclarer guérie[2133]. Elle est descendue de la croix, remercie les hommes qui l'ont aidé à remplir son office et disparaît[2134]. L'histoire racontée par l'abbé Pey est probablement romancée et peut-être fausse, mais elle offre néanmoins le reflet de pratiques religieuses qui ont réellement existé[2135]. Par ce biais, Jean Pey souhaite marquer à la fois la radicalité jusqu'à laquelle les jansénistes ont poussé leurs ouailles.

Paragraphe 2 : Gallicanisme et réponse apologétique

Le gallicanisme connaît une période prospère à la fin du XVII^e^ siècle, en particulier grâce à la plume de Bossuet. Son influence est palpable au XVIII^e^ siècle, dans lequel il est une autorité en matière théologique. Jean Pey se place sous ce patronage et utilise abondamment les références à l'Église gallicane et ce malgré les accusations d'ultramontanisme (I). Toutefois, même s'il se montre favorable au gallicanisme, ses ouvrages sont constellés d'éléments qui laisse transparaître une certaine méfiance envers le gallicanisme, non sur son existence, mais les évolutions qui frappent ce courant et qui peuvent remettre en cause la souveraineté des deux puissances (II).

I – Le cas particulier du gallicanisme

Jean Pey récupère volontiers à son compte l'héritage gallican. Il l'utilise dans son œuvre pour appuyer son paradigme (A). Toutefois, la défense de la souveraineté du pape amène certains auteurs à présenter le chanoine comme un ultramontain. Il n'en est rien. Il considère lui-même ne pas être ultramontain, tout en continuant de revendiquer l'idée d'une monarchie pontificale (B).

A/ Le gallicanisme légitime

247. Reconnaisse de la légitimité du gallicanisme. Les *Nouvelles ecclésiastiques* qualifient volontiers l'abbé Pey d'« ultramontain[2136] ». C'est une position qui est avant tout polémique. La réalité est plus nuancée. En prenant pour exemple l'ouvrage majeur de Jean Pey, *De l'autorité des deux puissances*, on peut constater l'omniprésence du gallicanisme. Dans le

[2132] *Ibid*., p. 211.
[2133] *Ibid*., p. 212.
[2134] *Ibid*.
[2135] Catherine MAIRE, *Les convulsionnaires de Saint-Médard*, *op. cit.*, p. 145 à 149.
[2136] *Les Nouvelles ecclésiastiques*, *op. cit*., p. 194 à 200. *Ibid*, 26 juin 1783, p. 104. *Ibid*, Année 1784, *Suite des Nouvelles ecclésiastiques*, 11 juin 1784, p. 93 à 100.

tome premier, il y a moins d'une dizaine de références directes à ce mouvement, mais près de vingt-cinq à Jacques-Bénigne Bossuet. Dans le deuxième tome, plus d'une cinquantaine de mentions du gallicanisme. Enfin, dans le troisième tome, plus d'une soixantaine de références et près de vingt-cinq à nouveau à Bossuet. La plupart de ces mentions sont un appui pour les propos de Jean Pey. Il utilise ainsi le gallicanisme ou ses autorités pour justifier son système de la souveraineté des deux puissances. En accord avec le clergé français et ses positions officielles, il obtient une validation de sa pensée sans qu'elle puisse légitimement être remise en cause pour ultramontanisme. Cette situation n'a pas empêché ses détracteurs d'employer ce terme contre lui pour tenter de disqualifier ses positions[2137]. Enfin, Jean Pey rédige un court paragraphe dont il semble opportun de faire mention. Alors qu'il exprime sa théorie sur l'absolutisme royal, l'abbé évoque les limites du souverain et en particulier les lois fondamentales du royaume. Il fait alors un court paragraphe dans lequel il écrit : « On peut mettre au rang de ces lois constitutives, celles qui sont établies par un usage non interrompu, dont l'origine se cache dans la nuit des tems, et qui par là-même sont présumées remonter au pacte primitif qui a déterminé la nature du gouvernement[2138] ». Il peut y avoir plusieurs interprétations à donner à cet extrait. La première est de considérer qu'il donne ici une définition de ce que sont les lois fondamentales. Cette explication n'est néanmoins pas entièrement satisfaisante. Il donne déjà une définition dans le paragraphe précédent[2139], qui est claire et qui est suivie de justifications par citations d'auteurs[2140]. De plus, la citation sur l'existence d'usages non interrompus tenant lieu de lois constitutives appartient à un paragraphe séparé et donc, de manière conforme à la méthode de Jean Pey dans son ouvrage, à une idée nouvelle qui s'inscrit dans la même thématique. Aussi est-il vraisemblable que Jean Pey cherche à désigner ici autre chose que les lois fonctionnelles qui organisent la forme du gouvernement civil. Il est possible que cette phrase désigne une autre réalité : le gallicanisme. La définition que fournit Jean Pey est assez similaire à celle qui est classiquement faite du gallicanisme, en ce sens que les penseurs gallicans ont toujours considéré leur mouvement légitime au travers de son origine liée à l'histoire de France[2141]. En suivant ce raisonnement, il est possible de considérer que l'abbé Pey induit ici une reconnaissance du gallicanisme comme institution fondamentale du royaume de France. L'hypothèse relève de l'interprétation et, s'il n'est pas possible de la

[2137] *Ibid*.
[2138] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 137.
[2139] *Ibid*., p. 136 : « La justice soumet encore le souverain aux lois constitutives de l'État, qui sont censés avoir leur origine dans la première institution du gouvernement, c'est-à-dire, dans un tems, où le peuple, choisissant ses maîtres, régla avec eux la forme selon laquelle il seroit gouverné ».
[2140] *Ibid*.
[2141] Victor MARTIN, *Les origines du gallicanisme*, Paris, Bloud & Gay, 1939, tome I, p. 31.

confirmer de manière certaine, force est d'en constater l'étonnant aspect opaque. Que l'hypothèse soit valide ou non, il est néanmoins certain que, si Jean Pey ne cherchait pas à viser le gallicanisme, la citation équivoque inclue le gallicanisme comme par nature lié à l'essence de la monarchie française.

B/ Défense de la souveraineté pontificale et ultramontanisme

248. L'ultramontanisme. À la thématique du gallicanisme se rajoute celle de l'ultramontanisme. Les positions générales autour du mot « ultramontains » sont pluriels, le mot est clairement orienté, pour l'abbé Pey, dans la direction d'une domination du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel[2142]. De son propre aveu, Jean Pey a conscience de passer auprès d'un certain nombre de gens d'Église pour un « ultramontain[2143] ». Ce qui lui vaut se qualificatif est sa position vis-à-vis du souverain pontife. Pour l'abbé Pey, le pape est le monarque de l'Église et est infaillible sur sa doctrine. Jésus-Christ a remis à Pierre l'autorité ecclésiastique et le pape est l'héritier de ce dépôt. Ce fait est pour Jean Pey une vérité indéniable. Aussi, toute hérésie qui cherchait à réduire le pouvoir de l'Église a nécessairement souhaité réduire la puissance du souverain pontife[2144]. Or, cette opinion entre en contradiction avec la doctrine conciliariste. Le conciliarisme donne aux conciles œcuméniques une place importante dans le spectre législatif. Selon les tenants de ce courant doctrinal, de tels conciles, comme ils sont l'expression de la totalité des évêques, auraient une valeur législative supérieure. Ils seraient même au-dessus du pape en termes d'autorité. Le conciliarisme n'est pas nécessairement un dogme gallican et le mouvement développe une vision particulière de cette question[2145]. De plus, il existe plusieurs mouvements gallicans en France. Parmi eux, le « gallicanisme ecclésiastique » – c'est-à-dire celui pratiqué par une partie du clergé français – qui considère en effet « la supériorité du Concile universel sur le pape[2146] ». Ils reprennent ainsi la pensée de Marsile de Padou[2147]. Pourtant il y a aussi, dans la pensée gallicane, le principe d'un attachement à Rome et à la reconnaissance de la souveraineté du pape[2148]. Il se conjugue avec l'idée d'une séparation stricte des deux puissances et du refus d'une ingérence du spirituel sur

[2142] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome III, p. 290.
[2143] Gérard PELLETIER, *Rome et la Révolution française*, *op. cit.*, p. 200.
[2144] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome II, p. 119 : « Comme l'Église a une connexité essencielle avec son chef, tous ceux qui ont attaqué directement l'autorité de l'une, se sont aussi appliqué à réprimer l'autorité de l'autre ».
[2145] Cette question a été traité par Catherine MAIRE, « Gallicanisme et sécularisation au siècle des Lumières », in *Droits*, vol. 58, n°2, 2013, p. 135 et s.
[2146] Nicolas SILD, *Le gallicanisme et la construction de l'État (1563 – 1906)*, Clermont-Ferrand, Institut universitaire Varenne, coll. Collection des Thèses (Fondation Varenne), 2016, p. 8.
[2147] Victor MARTIN, *Les origines du gallicanisme*, *op. cit.*, tome II, p. 38.
[2148] Victor MARTIN, *Les origines du gallicanisme*, *op. cit.*, tome I, p. 32.

le temporel[2149]. Ce schéma permet de relativiser de rapport de causalité. Jean Pey n'est pas conciliariste, ce qui n'induit pas qu'il soit un ultramontain ou un non-gallican. Le XVIII[e] siècle est un moment de bouleversement doctrinal au sein du clergé français. La doctrine gallicane commence à se diviser. Elle se mélange parfois à des courants jansénistes, richéristes voire protestants, de sorte qu'il y a une multiplicité de positionnements et un gallicanisme qui n'est plus « pur[2150] ». Le gallicanisme est très majoritairement en faveur de la doctrine conciliariste. C'est le cas de Nicolas Le Gros qui, à la suite de l'adoption de la bulle *Unigenitus*, s'oppose à son enregistrement[2151] et propose un ouvrage intitulé *Du renversement des Libertés de l'Église Gallicane*[2152]. Il affirme d'ailleurs, bien que ses convictions jansénistes soient palpables, être sans équivoque un défenseur du gallicanisme :

> « Il n'y a que ceux qui sont indifférens aux intérêts les plus essentiels de la Religion et de l'État, qui puissent l'être au Renversement des saintes et précieuses Libertés de l'Église Gallicane. De leur conservation dépendent les moiens les plus sûrs de conserver la pureté de la Foi, la sainteté de la Morale, la vigueur de la Discipline, la paix de l'Église, la liberté des Écoles catholiques, l'honneur de l'Épiscopat, la dignité même du saint Siège, aussi bien que l'affermissement de la Couronne et la fidélité des sujets. Car tous ces avantages sont attachés au gouvernement de l'Église tel que Jésus-Christ l'a institué : et on le renverse, ce gouvernement, en lui substituant une domination absolue, si on renverse nos libertés[2153] ».

Dans son ouvrage, Nicolas Le Gros annonce examiner l'attente aux libertés, causée par la bulle *Unigenitus*, non des jansénistes mais bien des gallicans. Ce mélange doctrinal a participé à l'assimilation de la défense du pape avec l'ultramontanisme associée à la domination du spirituel sur le temporel. Pourtant, l'accusation ne tient pas face à Jean Pey. Il est difficile de présenter le jésuite comme un ultramontain qui fait l'apologie de la théocratie pontificale alors

---

[2149] Sur ce point, Victor Martin reprend d'ailleurs l'exemple du pape Zacharie et de la permission donnée à Pépin le Bref de devenir roi de France. L'analyse classique gallicane considère que Pape veut apaiser le Royaume de France. Il n'agit alors pas par ingérence, mais plutôt symboliquement et n'est pas responsable du fait que son accord pût prendre, dès le XIII[e] siècle, une dimension polémique ; in Victor MARTIN, *Les origines du gallicanisme, op. cit.*, tome I, p. 104. Jean PEY *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome III, p. 90 : « Les choses étant dans cet état, les grands du royaume s'assemblent, et consultent le Pape Zacharie pour savoir s'il est plus expédient d'accord le titre de roi au Maire du palais, qui en a déjà le pouvoir. Zacharie répond qu'on doit donner le nom à celui qui en a la réalité. En conséquence de cette décision, Pépin prend les marques de la royauté et le titre de roi, et fait renfermer Childéric dans un monastère. Ce n'est ici qu'un simple avis sur la question proposée, non un acte de juridiction de la part du Pape : les Seigneurs françois sont les seuls qui déposent le Prince ».

[2150] Victor MARTIN, *Les origines du gallicanisme, op. cit*., tome I, p. 31. L'auteur cite Edmond PRÉCLIN, *Les jansénistes du XVIII[e] siècle, op. cit.* Il faut préciser que Edmond Préclin ne dit jamais littéralement que le gallicanisme n'est plus « pur », mais si le terme n'apparaît pas aussi directement, c'est toutefois une des idées qui anime l'ouvrage.

[2151] Edmond PRÉCLIN, *Les jansénistes du XVIII[e] siècle, op. cit.*, p. 61 à 62.

[2152] Nicolas LE GROS, *Du renversement des Libertés de l'Église Gallicane. Dans l'affaire de la Constitution Unigenistus*, 2 vol., 1716.

[2153] *Ibid*., p. iii.

même que celui-ci défend la stricte indépendance du Trône et de l'Autel. D'autant plus qu'il écrit dans son ouvrage, en associant Bossuet à son argumentaire et se référant au gallicanisme, vouloir combattre cette idée :

> « Nous disons avec Bossuet, et avec tous les jurisconsultes qui ont entrepris de combattre les prétentions des Ultramontains sur le temporel des Rois ; nous disons, que chacune de ces deux Puissances est munie de tous les pouvoirs suffisans pour gouverner, pouvoirs relatifs à son genre d'administration ; que la puissance temporelle s'exerce sur les objets qui se rapportent directement à la société civile ; que la puissance spirituelle s'exerce sur les matières qui regardent directement la Religion ; que l'influence qu'elles ont sur leurs gouvernemens respectifs, est une raison pour elles de se tenir étroitement unies, de se protéger, de se faire respecter réciproquement, non de se dominer l'une sur l'autre. C'est ainsi qu'en rétablissant l'Église dans ces droits, on conserve au souverain son indépendance[2154] ».

Dans le paradigme peyien, l'ultramontanisme – dans sa définition de domination de l'Église sur l'État – fait partie des ennemis que Jean Pey cherche à combattre. Les ultramontains font partie des gens versés dans l'erreur face à qui le chanoine cherche à affirmer la vérité. L'abbé Pey l'annonce dès l'introduction de son ouvrage *De l'autorité des deux puissances*[2155]. Pour les ramener vers la vérité, le seul moyen possible est d'affirmer les principes de souveraineté et indépendance des deux puissances qui permettent d'en garantir l'autorité[2156]. Si la place du pape est la thématique centrale autour de laquelle gravite la question de l'ultramontanisme, le rapport de Jean Pey au gallicanisme ne s'arrête pas à cette thématique et s'intéresse au rapport du clergé gallican au pouvoir temporel.

II – Gallicanisme, souveraineté et abus

Pour l'abbé Pey, le gallicanisme n'est pas un mal en soi. Dans son paradigme, c'est même tout le contraire. Le clergé gallican incarne l'expression de la réussite de l'alliance des deux puissances. Pourtant, Jean Pey exprime dans ses ouvrages une forme de méfiance envers le clergé gallican, en particulier quant aux les dérives qui pourraient naître du rapprochement du gallicanisme avec d'autres courants (A). En particulier, c'est la confusion, dans certains mouvements, entre jansénisme et gallicanisme que l'abbé Pey cherche à mettre en exergue pour mieux la combattre (B).

[2154] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome III, p. 290.
[2155] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. xciij : « Eh ! qu'eussent dit nos pères, lorsqu'ils défendoient avec tant de courage l'indépendance de nos Rois contre les prétentions des Ultramontains, si pour ralentir, pour déprimer leur zèle, on leur eut allégué l'amour de la concorde et de la paix ? Le seul moyen d'assurer la paix, eussent-ils répondu, c'est d'extirper l'erreur qui ne peut jamais être qu'un germe de division et de révolte […] ».
[2156] *Ibid*.

A/ Le gallicanisme et ses dérives

249. Méfiance envers le clergé gallican. Le discours de surface de Jean Pey apparaît très favorable au gallicanisme, mais est néanmoins plus trouble quand on l'analyse en profondeur. Dans les tomes de *L'autorité des deux puissances* où il est question de l'autorité du pape, les références au clergé gallican se multiplient. Il y a une intervention de l'abbé qui est notable. Alors qu'il aborde le cas de la doctrine conciliariste, il écrit :

> « Nous disons, au contraire, avec l'Église Gallicane, que le Pape est soumis aux canons, qu'il doit gouverner selon les canons, qu'il est subordonné aux conciles généraux, dans les cas énoncés par le concile de Constance. Nous disons que les Évêques sont ses coopérateurs, non ses subdélégués, et qu'ils ont reçu immédiatement leur pouvoir de J. C. Mais nous disons aussi avec l'Église Gallicane, et avec tous les Docteurs catholiques, que le Pape a reçu une juridiction proprement dite sur toutes les Églises et sur tous les Évêques en particulier. Ces deux points vont toujours ensemble dans les ouvrages des Théologiens françois : il ne faudroit qu'ouvrir les livres pour s'en convaincre[2157] ».

L'instance de Jean Pey sur le gallicanisme et la reconnaissance du pape comme souverain de l'Église n'est pas anodine, tout comme le fait de citer le concile de Constance. Cette assemblée lance la controverse, par la récupération qui en est faite, du conciliarisme[2158]. Jean Pey n'ignore pas ces polémiques et cherche à appuyer l'idée que le gallicanisme n'est pas conciliariste. Pour autant, il admet, à l'instar des positions gallicanes[2159], que le concile de Constance comme celui de Trente « passent les bornes de leur juridiction[2160] ». Il conclut que ces conciles « sans prétendre envahir les droits des souverains, ont fait des décrets qui touchoient à leur temporel, mais qui ne devoient avoir de force, qu'en vertu du consentement des Princes[2161] ».

Sa position peut s'interpréter de deux manières. Il peut être perçu comme une remise en cause des courants qui minent le gallicanisme. C'est en particulier le cas lorsqu'il écrit, à propos de Febronius, que le gallicanisme a toujours reconnu que l'Église est un gouvernement monarchique[2162]. Il est encore possible de considérer que l'abbé Pey cherche à faire une sorte de rappel respectueux aux clercs gallicans. Cette hypothèse explique la nuance qu'il pose à la puissance du pape sur le temporel ainsi que le « consentement » – justifié toutefois par

---

[2157] *Ibid*., tome II, p. 228.
[2158] Jean-Philippe GOUDOT, « La restauration de l'unité visible de l'Église au Concile de constance (1414/1415-1418) », in *Nouvelle revue théologique*, vol. 128, n°4, 2006, p. 594.
[2159] Nicolas SILD, *Le gallicanisme et la construction de l'État (1563 – 1906), op. cit.*, p. 77 à 78.
[2160] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 93.
[2161] *Ibid*., p. 97.
[2162] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome II, p. 120 : « Les censeurs de Febronius avoient déjà malheureusement prouvé contre lui, que sa doctrine étoit diamétralement opposée à celle de l'Église Gallicane qu'il avoit invoquée, et que cette Église enseignoit expressément que le gouvernement de l'Église étoit un gouvernement monarchique ».

l'empiétement du spirituel sur le séculier – qu'il reconnaît au roi. Le « gallicanisme ecclésiastique[2163] » estime, à l'appui des deux derniers articles de la *Déclaration des Quatre articles de Bossuet*, que « le concile œcuménique est supérieur au pape selon l'enseignement du concile de Constance, le pape n'est infaillible en matière de foi que si sa décision est approuvée par les évêques, juges de la foi au même titre que lui[2164] ». À cet égard, quand Jean Pey affirme que son système et ses affirmations quant à la supériorité du pape dans l'ordre spirituel, le lecteur pourrait avoir l'impression d'une forme de mauvaise foi ou d'une vision erronée. En réalité, ce que cherche à démontrer le chanoine, c'est que le pape doit certes être soumis aux conciles dans une certaine mesure, comme le roi est soumis aux lois du royaume. Mais, dans son paradigme, le pape reste le chef de l'Église, avec une primauté de juridiction et ainsi la possibilité de réunir les conciles œcuméniques[2165]. L'abbé Pey essaye de montrer, dans ces démonstrations, en quoi la doctrine gallicane, en particulier à l'appui des écrits de Bossuet, ne doit pas être interprétée de manière conciliariste. Jean Pey cherche ainsi à consolider l'autorité du pape et à ramener les gallicans conciliaristes vers l'orthodoxie catholique.

250. Le rapport du clergé au pouvoir temporel. La méfiance de l'abbé Pey ne s'arrête pas au respect de la souveraineté au sein de l'Église. Il y a pour lui un risque de sur-interpréter l'autorité du roi quant à son rôle de protecteur de l'Église. Sur les compétences des rois, le chanoine adresse une réponse aux « zélateurs[2166] ». Il considère que les « Novateurs[2167] » veulent renverser l'autorité de l'Autel par la remise dans les mains du Trône d'une autorité sur la puissance spirituelle, fondé en particulier sur la notion du roi « protecteur de l'Église ». Pour lui, ces adversaires veulent utiliser ce titre pour « dominer sur l'Église[2168] ». Jean Pey affirme que cette doctrine n'est pas viable compte tenu du respect de l'indépendance des deux puissances, mais aussi en ce sens que ce système conduirait à des conséquences absurdes :

> « Si la qualité de protecteur étoit un titre de juridiction sur le gouvernement ecclésiastique, cette juridiction appartiendroit aux Princes, même hérétiques ou infidèles ; car tout Prince est obligé, par la loi divine et naturelle, de protéger la justice, la vérité et l'innocence ; de protéger ses sujets, de protéger l'ordre que Dieu a établi, et par conséquent de protéger la Religion de J. C. Or, il seroit absurde d'attribuer aux Princes hérétiques

[2163] Nicolas SILD, *Le gallicanisme et la construction de l'État (1563 – 1906)*, *op. cit.*, p. 8.
[2164] Émile PERREAU-SAUSSINE, *Catholicisme et démocratie : une histoire de la pensée politique*, Paris, Éditions du Cerf, coll. La Nuit surveillée. Philosophie politique et morale, 2011, p. 49.
[2165] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome II, p. 281 et s.
[2166] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. xxiij.
[2167] *Ibid*., p. xxij. Il convient de préciser que Jean Pey ne donne pas de définition claire de ce que sont ces novateurs. Ils sont ceux qui amènent des dogmes nouveaux qui minent la puissance de J.C. et les fondements du Trône. Aussi, si le terme semble évidemment viser les philosophes du XVIII[e] siècle, il peut être certainement élargi aux courants déviants du catholicisme.
[2168] *Ibid*., p. xxiij.

ou infidèles la juridiction sur le gouvernement ecclésiastique, c'est-à-dire, accorder aux ennemis de l'Église, le droit de régler en dernier ressort tout ce qui regarde l'extérieur de la Religion, les fonctions du sacerdoce, l'enseignement, la discipline, l'institution canonique, etc., et il sera encore plus absurde que la qualité de chrétien, ajouté au caractère du souverain, et qui impose par elle-même l'obligation d'obéir à l'Église, donnât au protecteur le droit de lui commander, qu'il n'avoit pas auparavant[2169] ».

La citation de l'abbé Pey est riche en contenu, car elle suffit à résumer sa position vis-à-vis du caractère de protecteur de l'Église du roi et à en déterminer les limites. Les fonctions attachées à ce titre sont claires : protéger les sujets, permettre le respect de l'autorité des deux puissances et la réalisation des volontés de Dieu. Cette qualité n'est donc pas une sorte de privilège d'autorité accordé au roi de France, mais plutôt une reconnaissance de l'entraide que se doivent les deux gouvernements dont les objectifs convergent. Dans cette optique, Jean Pey rappelle que la fonction de protecteur du roi est attachée au titre de chrétien et de souverain. Or, dans ce contexte, il ne peut que se soumettre sur les questions spirituelles à l'Église « étant lui-même au nom des brebis[2170] ». Jean Pey conclut par le rappel que l'analyse qu'il donne du titre de protecteur de l'Église est conforme à la manière dont elle a toujours été interprétée par le clergé français. Il utilise pour appuyer son affirmation l'autorité de Bossuet[2171]. De là, il écrit : « l'alliance qui est entre les deux Puissances, et la protection qu'elles se doivent, ne dérogent point à leur souveraineté, et qu'elles ne leur attribuent par conséquent aucune juridiction sur leurs gouvernements respectifs[2172] ». Aussi, ce principe gallican de protection ne saurait, par son essence même, être opposé aux clercs français pour justifier une illégitime extension des pouvoirs régaliens du souverain temporel sur l'ordre spirituel.

B/ La récupération du jansénisme

251. Gallicanisme, jansénisme et parlement d'Ancien Régime. La position de l'abbé Pey sur le gallicanisme n'est pas qu'un moyen de prévenir le lecteur des dangers et de l'absence d'orthodoxie du conciliarisme et des dérives qu'il entraîne sur le rapport des deux puissances entre elles. La mise en garde de Jean Pey, qui s'exprime dans le contexte de rapprochement des mouvements gallicans et jansénistes, ne s'étend pas uniquement aux mouvements religieux mais aussi aux mouvements politiques. Le jansénisme, lorsqu'il se fond dans le gallicanisme, entraîne une opposition à la traditionnelle alliance des deux puissances, ce qui en fait, au XVIII[e]

[2169] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome III, p. 400.
[2170] *Ibid*.
[2171] *Ibid*., p. 401.
[2172] *Ibid*.

siècle, un « parti d'opposition à la monarchie[2173] ». L'avènement d'un « gallicanisme parlementaire[2174] », qui se mêle au jansénisme parlementaire, se consolide autour de la controverse de la bulle *Unigenitus*[2175]. Dans ce climat, le gallicanisme devient à la fois une excuse aux prétentions des parlementaires pour justifier leurs positions par rapport à la défense des libertés gallicanes, en réutilisant par exemple comme au parlement de Toulouse les écrits de Pierre Pithou[2176]. Il s'agit encore d'un moyen de récupérer les controverses autour du pape pour faire du parlement une sorte de légitime défenseur de l'autorité royale[2177]. C'est le cas de Louis Adrien Le Paige, avocat dont le gallicanisme a fusionné avec la doctrine janséniste. Cet auteur utilise la querelle autour de la bulle *Unigenitus* pour légitimer l'opposition parlementaire et pour défaire les jésuites avec l'idée qu'ils fomentent une sorte de complot ultramontain pour renverser le roi[2178]. Il cherche à faire du parlement « la juste conscience du souverain, le défenseur de l'union et de la paix de l'État[2179] » et militer en faveur d'un « renforcement de l'autonomie des Parlements[2180] ». Jean Pey a conscience de ce phénomène lorsqu'il rappelle que l'indépendance des deux puissances exclut une domination du pape sur le roi – il écarte ainsi toute possibilité d'être assimilé au complot ultramontain – ou une domination du souverain temporel sur le pape au travers de la notion de roi protecteur de l'Église. Nous avions considéré que le fait que l'abbé Pey termine son ouvrage *De l'autorité des deux puissances* sur le rôle des parlementaires et leur nécessaire soumission était une mise en garde à peine voilée qui leur était adressé par crainte que leur opposition, comme lors du siècle précédent, ne se meuve à terme en Fronde parlementaire. Il faut y ajouter l'idée que les prétentions des parlementaires sont renforcées par les différends religieux précédemment évoqués. Aussi, la conclusion que fait Jean Pey de son ouvrage majeur a une double motivation. Le chanoine souhaite lutter contre les dérives des parlements et empêcher que ne puissent se développer des doctrines religieuses qui,

[2173] Françoise HILDESHEIMER, *Le jansénisme : l'histoire et l'héritage*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. Petite encyclopédie moderne du christianisme, 1992, p. 121.
[2174] Nicolas SILD, *Le gallicanisme et la construction de l'État (1563 – 1906)*, *op. cit*., p. 9.
[2175] Catherine MAIRE, « L'Église et la Nation : Du dépôt de la vérité au dépôt des lois : la trajectoire janséniste au XVIII[e] siècle », in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Septembre – Octobre, n°5, 1991, p. 1185.
[2176] Ludovic AZÉMA, « Le parlement de Toulouse et le gallicanisme sous Louis XV », in Bernadette SUAU, Jean-Pierre AMALRIC, Jean-Marc OLIVIER (dir.), *Toulouse, une métropole méridionale : vingt siècles de vie urbaine : actes du 58[e] Congrès de la Fédération historique de Midi-Pyrénées*, Toulouse, Presses universitaires du Midi, 2009, p. 357.
[2177] Catherine MAIRE, « L'Église et la Nation : Du dépôt de la vérité au dépôt des lois : la trajectoire janséniste au XVIII[e] siècle », *op. cit*., p. 1187.
[2178] *Ibid*., p. 1196 à 1197.
[2179] *Ibid*., p. 1198.
[2180] *Ibid*.

par leur séparation avec l'orthodoxie catholique, nourriraient les prétentions des magistrats civils.

252. La vérité comme unique solution. Que faire alors face à ces courants qui semblent tous converger vers la remise en cause – voire l'anéantissement – des deux puissances ? Pour Jean Pey, la réponse est simple. Si les adversaires du Trône et de l'Autel diffusent l'erreur, il faut leur opposer la vérité. Cette idée transversale parcourt toute l'œuvre de l'abbé Pey. Il reprend régulièrement l'idée que « la sentinelle doit avertir[2181] » et qu'il est coupable de laisser l'erreur se répandre car « la dissimulation est le partage du mensonge[2182] ». Il ne manque pas de rappeler que ces principes sont conformes à « la doctrine de l'Église Gallicane[2183] ». Elle est le moyen d'action que favorise l'auteur, car celui qu'il juge le plus efficace. À propos de la *Théologie de Lyon* et du développement des courants déviants du catholicisme, il écrit : « Une des règles les plus invariables de l'Église a toujours été de faire connoître les hérésies actuelles qui corrompoient la foi, la marche qu'elles avoient tenues, l'autorité des décrets qui les avoient proscrites, de fournir aux fidèles des armes pour s'en garantir[2184] ». Par l'écriture, Jean Pey ne souhaite pas uniquement permettre la survie des gouvernements temporel et spirituel, il souhaite donner aux lecteurs les clefs de compréhension de son système et leur permettre de se prévenir contre les dérives de son temps.

[2181] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome III, p. 339.
[2182] *Ibid*., p. 341.
[2183] *Ibid*.
[2184] Jean PEY, *Observations sur la Théologie de Lyon, op. cit.*, p. 6.

CONCLUSION DU CHAPITRE 2

253. Religion, tolérance et ordre public. L'utilisation et la promotion de la « tolérance-acceptation » par les religions non-catholiques relèvent en partie de la même logique que celle des philosophes des Lumières. Pour lui, l'emploi de ce terme marque une volonté de réclamation de droits politiques illégitimes qui entrent en conflit avec l'essence même des deux puissances. Toutefois, Jean Pey considère que les religions non-catholiques n'œuvrent pas de la même manière dans ce combat. C'est le cas de la religion de Mahomet, que l'abbé Pey analyse comme un ennemi plus politique que religieux, dont le danger est moindre en ce sens qu'il est ouvert. Pour lui, le mahométisme est la religion des Turcs, donc de l'Empire ottoman qui est un adversaire politique. Il n'y a pas d'ambiguïté possible. Le cas du protestantisme est aussi significatif. Les protestants sont les premiers à avoir tordu le mot tolérance et à l'utiliser pour revendiquer des droits qu'ils ne possèdent pas. Pour Jean Pey, c'est la preuve de leur volonté de renverser les fondements religieux des autorités temporelles et spirituelle. Ici, le danger est plus proche – les protestants étant chrétiens et donc proche des catholiques – mais reste explicite : les protestants veulent une réforme de la foi catholique et sont donc adversaires en terme théologique. Le problème se renforce quand il est question de mouvance politico-religieuse avec des enjeux plus insidieux.

En ce sens, le judaïsme en est un bon exemple. Jean Pey reste sur sa ligne d'intolérance religieuse mais s'engage dans une importante défense de la religion juive. Pour lui, l'attaque faite contre les juifs, par les mêmes personnes qui prônent la tolérance religieuse, est une preuve de l'absence de sincérité de leur démarche. Ils ne veulent pas une tolérance-charité mais une tolérance anticatholique. Ils utilisent l'attaque contre le judaïsme pour s'en prendre aux fondements historico-théologiques de la foi catholique. Le chanoine n'est d'ailleurs pas le seul à faire ce constat. L'abbé Guenée rédige, en 1769, une critique de Voltaire par la défense de la religion juive[2185]. Par cet ouvrage, l'apologiste se retrouve indirectement à protéger les fondements théologiques de la religion catholique romaine.

Les courants déviants du catholicisme – entendre : les courants religieux qui se revendiquent catholiques malgré une condamnation par le Saint-Siège – sont aussi un important problème. Par leur refus de se déclarer ouvertement en opposition avec l'Église, ils sont plus insidieux et peuvent avec facilité induire un lecteur en erreur. Il utilise de façon régulière le terme « poison »

[2185] Antoine GUENÉE, *Lettres de Quelques Juifs Portugais, Allemands et Polonais, à M. de Voltaire*, Paris, 1769.

pour en parler. Ce sont ces aspects déguisés qui poussent l'abbé Pey à chercher à mettre en lumière leur existence. Dans ce contexte, le mot tolérance et la manière dont il est employé devient un marqueur pour repérer les ennemis des deux puissances.

CONCLUSION DU TITRE I

254. Nature de la lutte apologétique. Pour l'apologétique catholique dans la seconde partie du XVIII[e] siècle, il y a l'impression d'une « offensive généralisée[2186] » contre la religion. Cette attaque à grande échelle justifie l'effort de rédaction de l'abbé Pey ainsi que la désignation d'ennemis. L'emploi de cette notion emporte d'ailleurs une double signification chez Jean Pey. L'ennemi est l'homme qui cherche à nuire, de manière consciente ou inconsciente, à l'une des deux puissances ou aux deux – ce qui revient *in fine* à la même chose du fait de l'intrinsèque lien entre elles. Cependant, l'adversaire que dénonce l'apologiste est aussi un homme qu'il faut chercher à sauver. Le combat contre l'erreur n'a pas pour objectif d'anéantir les opposants au Trône et à l'Autel, mais de les ramener vers la voie de la raison, à l'image des protestants[2187]. Cette idée est résumée dans le principe biblique que reprend de façon régulière l'abbé Pey : aimer nos ennemis[2188]. Ce dogme a pour objectif de pousser les hommes à l'humilité et à dépasser les passions induites par l'amour propre, mais il est aussi un principe salvateur qui pousse l'homme à chercher à ramener son adversaire vers la vérité. Cette nécessité de la salvation à la fois des hommes et des deux puissances – ce qui est inséparable – explique l'impossibilité pour le chanoine de laisser l'erreur se propager. Or, si le nombre d'opposants qui « calomn[ient] l'autorité[2189] » se multiplie, il n'y a pas nécessairement d'alliance entre eux, du moins pas *stricto sensu*. Il y a, pour Jean Pey, une sorte de parti philosophiste. Il n'en est rien, mais la proximité d'opinions des philosophes, malgré leurs divergences, peut expliquer la position de l'abbé. En revanche, il n'y a pas à proprement parler d'alliance directe entre la philosophie et le protestantisme. Pour le chanoine, il y a des accointances qui sont liées à la nature même de leurs combats. Ils ont tous la volonté de mettre à mal l'une ou l'autre des puissances par l'utilisation de la liberté déguisée en tolérance. Il y a une similitude de méthode et d'objectif global, mais sans volonté d'établir une entente concrète ou de former un parti. Elles forment une sorte d'alliance factuelle du fait que « toutes les sectes seront d'accord avec les

[2186] Philippe MARTIN, « Apologétique catholique », in Didier MASSEAU (dir.), *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes : (France, 1715-1815)*, Paris, Honoré Champion éditeur, 2017, tome I, p. 90.
[2187] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*, *op. cit.*, p. 3 : « Rassurez-vous, messieurs, je ne demande point la mort de mes frères, juste leur conversion ».
[2188] Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée*, *op. cit*., p. 223 : « Parmi ceux qui doivent être l'objet de notre amour et de notre bienveillance, Jésus-Christ nous recommande expressément ceux qui ont le plus de besoins, […] il nous recommande spécialement nos ennemis, pour lesquels l'amour propre nous inspire le plus de répugnance ; et non-seulement il nous ordonne de leur pardonner, ce qui étoit le plus grand effort de la sagesse humain ; mais, ce qui est beaucoup plus difficile encore, il veut que nous les aimions ».
[2189] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome III, p. 142.

ennemis de Dieu, et ne combattront que contre lui[2190] ». De fait, il ne serait pas possible de soutenir la position inverse. L'apologétique janséniste[2191] ou protestante[2192], qui, à la même époque, n'hésite pas à prendre la plume contre les Lumières ou la montée du déisme.

255. Tolérance comme clef de compréhension. Pour Jean Pey, la matérialisation du point commun de ces ennemis des deux puissances se réalise dans la notion de tolérance. Il y voit le moteur de la multiplication des hérésies et autres adversaires du Trône et de l'Autel. Le lien réside dans l'interprétation laxiste du mot tolérance. Le tolérantisme qu'évoque l'abbé Pey est un moyen de parler, par le biais détourné de la tolérance, de la liberté. Il n'y a aucune ambiguïté lorsqu'il aborde la question de la tolérance dans son ouvrage *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme* – dont le seul titre du livre est déjà éloquent – et qu'il écrit à ce propos : « Aujourd'hui, une extravagante philosophie, enfantée par les dernières hérésies et toujours animée du même esprit, se joint à elles pour renverser tous les principes et semer la révolte parmi les peuples, sous l'apparence insidieuse d'une liberté imaginaire, en leur inspirant une haine égale contre les rois et contre les prêtres, parce que la religion et les loix mettent un frein à leur licence[2193] ». Tout l'enjeu autour de la tolérance est ici résumé. Les prétendues libertés revendiquées au nom de la tolérance ne sont en réalité qu'une excuse à la « licence ». Elle devient une arme commune pour abattre les deux puissances par la propagation des revendications de liberté et d'indépendance, sans pour autant le faire ouvertement. Jean Pey s'inscrit ici dans la droite ligne de l'apologétique catholique. Il rejoint le fond des écrits de l'abbé Baudrand qui voit dans le tolérantisme un front commun de toutes les hérésies[2194] ou encore l'abbé Bergier, convaincu que la tolérance « est la dernière ressource d'un parti poussé à bout par ses propres principes[2195] ». L'aspect caché de ces revendications de liberté explique

---

[2190] Barthélemy BAUDRAND, « Réflexions sur le Tolérantisme en matière de religion », in Charles WALMESLEY, *op. cit.*, p. 204.

[2191] Monique COTTRET, *Jansénismes et Lumières. Pour un autre XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, coll. Bibliothèque Albin Michel de l'histoire, 1998.

[2192] Maria-Christina PITASSI, « Apologétique protestante », in Didier MASSEAU (dir.), *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes, op. cit.*, tome I, p. 121 à 127.

[2193] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.*, p. iii à iv.

[2194] Barthélemy BAUDRAND, « Réflexions sur le Tolérantisme en matière de religion », in Charles WALMESLEY, *op. cit.*, p. 209 : « De tout ce que nous venons de dire il suit que le tolérantisme est dans un sens la plus dangereuse de toute les hérésies, parce qu'elle les renferment toutes, en permettant de les soutenir toutes également […] ».

[2195] Nicolas-Sylvestre BERGIER, *Le Déisme réfuté par lui-même, op. cit.*, tome I, p. 223 : « Dans la confusion que leur causoient des désunions si contraires à l'esprit de l'Évangile, il fallut, pour en couvrir le scandale, recourir à la tolérance mutuelle, c'est-à-dire, approuver un désordre qu'il n'avoit pas était possible d'empêcher. De quel droit un Protestant refuseroit-il aux autres sectes le privilège dont il s'est prévalu contre l'Église Romaine, et la même liberté qu'il s'est arrogée, de ne croire que ce qu'il juge à propos ? La tolérance que l'on veut faire passer aujourd'hui pour un dogme sacré, est donc la dernière ressource d'un parti poussé à bout par ses propres principes, le remède extrême appliqué à un mal désespéré, et qui ne sert qu'à le rendre incurable ».

le recours, comme à propos du jansénisme, au terme « poison » pour qualifier la doctrine des ennemis désignés par Jean Pey. De leur tolérance excessive, les adversaires des gouvernements civils et ecclésiastique font découler la liberté de religion et son expression dans la sphère publique. Ils ajoutent une « cruelle indifférence[2196] » en matière de religion, de sorte que toute religion peut s'exprimer sans censure[2197]. Cette vision des choses, trop éloignée du paradigme peyien, ne saurait se conjuguer avec l'alliance nécessaire des deux puissances. Aussi, au « fol espoir d'une fausse liberté[2198] » l'abbé Pey oppose à ces adversaires l'« obéissance qu'ils doivent [aux deux puissances][2199] ».

256. Vivacité du combat apologétique. L'abbé Pey n'envisage pas la question de la tolérance comme une problématique strictement théorique. Le débat sur le sens du mot a pour lui une importance évidente, immédiate et politique. Entrer en lutte contre la nouvelle tolérance, celle qu'il qualifie de tolérantisme, revient à s'engager dans un combat qui a vocation à entraîner des conséquences concrètes. Le protestantisme et les enjeux autour de la reconnaissance étatique de leur foi, et par là d'avantages sociaux et civils, en est un exemple probant. Poser l'interrogation autour de la foi d'autrui est aussi une manière de mettre en évidence les mutations en lien avec la pensée politique. Si d'autres religions que la foi catholique se mettent à être tolérée dans le Royaume de France, c'est tout le système absolutiste fondé sur l'alliance avec Rome et l'idée d'une souveraineté de droit divin qui s'effondre. La vision de la tolérance portée par les adversaires de l'abbé Pey n'est pas juste une querelle de définition et il en est conscient. Cette situation explique que la tolérance soit, chez lui, un moyen de parler de la souveraineté. Par ce moyen, il inverse l'action de ses opposants et utilise la thématique de la tolérance pour faire falloir la légitimité de son système, et par conséquent l'illégitimité de celui de ses ennemis. De plus, Jean Pey est persuadé que le risque qu'il invoque – à savoir l'effondrement des deux puissances – est réel. Ce n'est pas juste un épouvantail dont l'objectif serait de provoquer l'émoi du lecteur. L'anarchie est un risque qu'il faut absolument éviter. Seuls le maintien de la souveraineté des gouvernements temporel et spirituel ainsi que celui de l'autorité de leurs normes peuvent assurer l'ordre public[2200]. Dans

[2196] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit.*, p. 388.
[2197] La liberté de culte n'est pas absolue et qu'elle varie en fonction des auteurs, qui sont loin d'unanimement tolérer la religion de Mahomet ou l'athéisme.
[2198] Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée*, *op. cit.*, p. 127.
[2199] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome III, p. 296.
[2200] Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée*, *op. cit.*, p. 117 à 118 : « La société ne sauroit exister sans l'autorité des lois, ni sans la puissance du Souverain, qui exerce le pouvoir des lois. Sur ce double fondement repose tout l'ordre public, soit que la souveraine puissance appartienne à plusieurs, ou qu'elle réside dans la personne d'un seul. Supprimez les lois ; et l'honneur, la liberté, la fortune, la vie des citoyens seront livrés au

ce cadre de pensée, l'hérésie, l'athéisme et la philosophie des Lumières sont autant d'ennemis qui menacent l'intégrité des gouvernements temporels et spirituel.

257. La vérité comme arme. Pourquoi Jean Pey écrit-il ? Parce qu'il doit mettre les lecteurs en garde. Ce n'est pas qu'une question de lutte idéologique, c'est une nécessité de foi. Dieu commande d'enseigner sa parole ; aussi le chanoine ne peut-il pas rester « semblable à des chiens muets[2201] ». L'abbé Pey rejoint ici la rhétorique classique de l'apologétique : la vérité doit être enseignée[2202]. Cette nécessité théologique est la justification aux écrits de Jean Pey. Il écrit pour avertir. Toutefois, ce travail s'avère insuffisant. Le temps ne lui donne pas raison et le monde politique s'éloigne progressivement du système de Jean Pey. Lui et l'apologétique catholique n'ont pas, malgré leurs efforts, réussi à endiguer le développement du jansénisme en France, des courants déviants de la foi catholique romaine, du protestantisme, des prétentions parlementaires ou encore de la philosophie des Lumières. Dès 1787, les revendications en faveur de la tolérance, si elles sont loin d'avoir triomphé, commencent à porter leurs fruits et conduisent le gouvernement à mettre en place un Édit de tolérance. La courte période d'application ne permet que d'affirmer que l'État cherche alors à prendre en compte les revendications des communautés religieuses non catholiques. Difficile de savoir si cette législation aurait été la première pierre d'une déconstruction de l'alliance des deux puissances et si la tolérance se serait élargie. Cette obsession de foi pour la vérité est d'autant plus motivée que Jean Pey pressent un changement se profiler au travers de la récupération politique. Il craint que la brèche ouverte par les courants déviants du catholicisme, en particulier le jansénisme, ne trouve une force politique. Cette crainte explique la dénonciation des abus du « magistrat », qui trouve un fondement politique dans le jansénisme-parlementaire. La menace des penseurs de la « tolérance-acceptation » n'est alors plus théorique. Cette réalisation s'accompagne aussi d'une mutation progressive des méthodes d'actions, plus insidieuses et plus politiques que théoriques. Ce sentiment d'une intrigue qui se dévoile lentement voit pour lui son plein accomplissement avec l'avènement de la Révolution française. Le doute n'est plus possible pour lui : les ennemis

despotisme. Faites disparoître le Souverain, l'interprète et l'exécuteur des lois ; et la société retombera dans le chaos de l'anarchie.

[2201] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome III, p. 342.

[2202] Barthélemy BAUDRAND, « Réflexions sur le Tolérantisme en matière de religion », in Charles WALMESLEY, *op. cit.*, p. 210 : « La *neutralité* est une suite et comme une branche du tolérantisme, mauvais arbre qui ne peut produire que de mauvais fruits. Être neutre en fait de religion, c'est n'être ni pour, ni contre, ni dedans, ni dehors. Disons mieux, être neutre en fait de religion, c'est n'en avoir aucune » ; Nicolas-Sylvestre BERGIER, *Le Déisme réfuté par lui-même*, *op. cit.*, tome I, p. 1 : « Dans la cause du Souverain qui est celle de l'État, tout sujet est né soldat ; lorsque la Religion est en péril, tout Chrétien est obligé de rendre témoignage de sa foi ».

des deux puissances ont réussi à renverser la monarchie absolue et agissent désormais pour en détruire tous les fondements.

TITRE II

DE LA RÉDACTION À LA RÉACTION : JEAN PEY ET L'APOLOGÉTIQUE CATHOLIQUE À LA FIN DE L'ANCIEN RÉGIME

La seconde moitié du XVIIIe est marqué par une apologétique catholique très présente mais dont les efforts pour affirmer leurs principes s'avèrent insuffisants à endiguer le développement des courants de pensée auxquels elle est opposée. Cet échec peut trouver plusieurs causes. L'impossibilité à se réunir pour former un « parti » unifié[2203]. L'ouverture d'une partie de l'apologétique à la pensée des Lumières peut aussi être une explication à ce phénomène[2204]. Rétrospectivement, le juriste Jacob-Nicolas Moreau et l'abbé Barruel tiendront un discours allant dans ce sens : le clergé n'a pas su opposer « une défense efficace de l'Église et de la monarchie[2205] ». Quelle que soit l'explication de ce phénomène, les mouvements de pensée des « novateurs » commencent à triompher contre l'apologétique catholique ; mais le combat n'est pas encore perdu. Les apologistes continuent d'écrire et certains, comme Jean Pey, redoublent d'efforts.

Le théologien français modifie ainsi ses méthodes pour contrer plus efficacement les adversaires du Trône et de l'Autel. Ce changement dans l'approche du chanoine est corrélatif d'une réponse de la part de ses ennemis. La plupart des attaques de l'abbé Pey s'adressent à des adversaires qui ne lui répondront jamais ou presque. Avec la rédaction de son ouvrage *De l'autorité des deux puissances*, Jean Pey commence à se faire connaître et s'attire l'ire d'opposants comme le journal janséniste *Les Nouvelles ecclésiastiques*. Au sein de cette gazette, les rédacteurs manifestent leurs divergences à l'égard du jésuite dans leurs numéros. Opposant les points de vue jésuite et janséniste, les réponses de l'abbé Pey au *Gazetier*

[2203] Voir les développements sur la pluralité de mouvements entendus sous le terme « anti-Lumière » ; in Didier MASSEAU, *Les ennemis des philosophes : l'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris, Albin Michel, 2000, p. 9 et s.
[2204] *Ibid*., p. 257 et s.
[2205] Blandine HERVOUËT, *Jacob-Nicolas Moreau, le dernier des légistes. Une défense de la constitution monarchique au siècle des Lumières*, Paris, L.G.D.J. Lextenso éditions, coll. Bibliothèque de droit public, 2009, p. 506.

ecclésiastique offre au lecteur un aperçu des enjeux de chacun de ces deux camps. D'autres mouvements se développent et trouvent leur source à la fois dans les dogmes jansénistes et dans une déviance des principes gallicans. Le théologien français décide alors d'agir et prend part à une intrigue contre Jean Nicolas de Hontheim dit Febronius et sa doctrine qui attaque l'autorité pontificale. Face à ces évolutions et aux attaques directes contre les fondements de la souveraineté du Trône et de l'Autel, le chanoine décide de réagir (Chapitre 1). Sans qu'il puisse terminer son combat apologétique, Jean Pey voit le modèle de la monarchie absolue s'effondrer lorsque la France entre dans la période révolutionnaire. Le changement de paradigme est radical. Une fois le système révolutionnaire installé, les principes politiques énoncés par l'abbé Pey deviennent de plus en plus coupés de la réalité du moment. Conscient de cet écart, il adapte ses écrits. Il cherche à réaffirmer l'autorité des deux puissances et à trouver, autour de ce qu'il reste des apologistes catholiques, un nouveau souffle pour assurer la défense du Trône et de l'Autel (Chapitre 2).

CHAPITRE 1 : JEAN PEY ET L'APOLOGÉTIQUE CATHOLIQUE À L'AUBE DE LA RÉVOLUTION FRANÇAISE : L'ORGANISATION DU COMBAT CONTRE LES ENNEMIS DES DEUX PUISSANCES

Face à la prolifération des ennemis de la foi et de l'ordre public, Jean Pey décide de réagir. Il constate que les méthodes de ses adversaires ne passent pas seulement par la rédaction de libelles, de pamphlet ou de traités. L'abbé Pey perçoit ce changement et s'adapte. Il sait qu'il peut compter sur le soutien des apologètes catholiques. Les philosophes ont pu former un parti, les hérétiques ont scellé une alliance tacite et informelle contre l'Église catholique romaine, alors pourquoi ne pas faire de même entre les défenseurs du Trône et de l'Autel ? Une telle structure, bien organisée, permettrait de lutter efficacement contre les adversaires de l'apologétique. C'est le projet que Jean Pey, avec l'aide d'autres apologètes et de laïcs, porte afin de combattre des opposants qui attaque les défenseurs des deux puissances comme s'ils étaient déjà un seul bloc. Ces ennemis sont identifiés. Les philosophes s'en prennent, avec leurs écrits, aux fondements dogmatiques défendus par les apologistes ; ils ne sont toutefois pas les seuls à s'en prendre à eux. Les *Nouvelles ecclésiastiques* publient régulièrement des critiques systématiques contre les apologistes ennemis du jansénisme. Le journal affiche aussi un positionnement ouvertement anti-jésuite, proposant des « critiques incessantes contre les dévotions et la spiritualité promues par la Compagnie[2206] ». Face à ces agressions répétées et à plusieurs articles sur ses ouvrages, l'abbé Pey décide de réagir. Il propose à la fois une critique du *Gazetier*, avec l'objectif d'en démontrer toutes les accointances jansénistes et les « manœuvres[2207] », ainsi qu'une volonté d'unifier l'apologétique en « parti » (Section 1). Ce projet, peut-être trop tardif, n'aboutit pas. Ce que Jean Pey perçoit comme une montée en puissance des adversaires des deux puissances se poursuit et amène à la Révolution française et au renversement du modèle traditionnel de la monarchie française et de l'alliance avec Rome. Le chanoine voit dans ce changement de régime la réalisation d'un projet politique fomenté en secret. La Révolution n'est que la réalisation des entreprises des ennemis – déjà présents sous

[2206] Bernard HOURS, « Le siècle des Lumières », in Pierre Antoine FABRE, Benoist PIERRE (dir.), *Les jésuites. Histoire et dictionnaire*, Paris, Bouquins éditions, 2022, édition numérique, p. 111.
[2207] Jean PEY, *Observations sur la Théologie de Lyon*, Liège, chez F. J. Desoer, 1787, p. 116.

l'Ancien Régime – des gouvernements temporel et spirituel. Ce constat induit nécessairement une remise en cause sur le fond du combat apologétique (Section 2).

Section 1 : Jean Pey face aux ennemis de l'Autel

La deuxième partie du XVIII^e siècle en France est marquée par l'avènement des contradicteurs de la puissance spirituelle. Contrairement aux philosophes des Lumières, ils se prétendent toujours catholiques. Pourtant, ils diffusent une doctrine spirituelle contraire à l'orthodoxie de l'Église romaine. Deux adversaires s'en prennent directement à Jean Pey, ceque le pousse à repliquer : Febronius (Paragraphe 1) et les *Nouvelles ecclésiastiques* (Paragraphe 2).

Paragraphe 1 : La solidarité apologétique face à Febronius

La doctrine de Febronius est considérée, par la puissance spirituelle, comme opposée aux canons de l'Église catholique. Le fébronianisme se développe pourtant en France – mais aussi en Europe – durant la seconde moitié du XVIII^e siècle (I). L'Église et l'apologétique décident de réagir face à ce mouvement. Dans cette démarche, Jean Pey joue alors un rôle décisif (II). Son implication dans la lutte « anti-febronien » lui vaudra une forme de reconnaissance tardive lorsqu'en 1789 la congrégation levée par le pape Pie VI afin de condamner le synode de Pistoia réutilise, parmi les divers ouvrages apologétiques, *De l'autorité des deux puissances* de Jean Pey[2208].

I – L'identité de la doctrine de Febronius

Si la doctrine de Febronius pose un problème au Saint-Siège, c'est à la fois pour son contenu que pour sa portée. Limitée à une diffusion locale (A), la doctrine de Febronius se diffuse par la suite dans toute l'Europe et oblige ainsi Rome à s'intéresser à ce phénomène (B).

A/ Doctrine de Febronius et influence politique

258. Le fébronianisme. Jean Nicolas de Hontheim – ou Johann Nikolaus von Hontheim – né le 27 janvier 1701 à Trèves[2209] et grandit au sein d'une famille noble allemande. Il reçoit une éducation jésuite avant d'embrasser un parcours universitaire et de recevoir, en 1724, son titre

[2208] Gérard PELLETIER, « Constitution dogmatique et contexte historique : regards croisés sur *Autorem fidei* », in Jean-Baptiste AMADIEU, Simon ICARD (dir.), *Du jansénisme au modernisme. La bulle* Autorem fidei, *1794, pivot du magistère romain*, Paris, Beauchesne, coll. Théologie historique, 2020, p. 93.
[2209] Jacques KÜNTZIGER, *Febronius et le fébronianisme, étude historique sur le mouvement réformateur provoqué dans l'Eglise catholique au XVIII^e siècle*, Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique, Bruxelles, 1891, p. 13.

de docteur en droit. À la suite de sa nomination, il publie une thèse intitulée *De jurisprudencia naturali et summo imperio*. En 1732, il est nommé professeur à l'université de Trèves. Après de nombreux voyages et une réputation de « savant consciencieux[2210] », il entreprend « de composer un livre destiné à mettre en lumière la différence entre le pouvoir spirituel des papes et les empiétements de la curie romaine, et à marquer exactement les limites entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel[2211] ». En 1749, il est nommé évêque *in partibus* de Myriophyte. Il publie alors en 1763 son ouvrage *Justini Frebronii Icti de statut ecclesiæ et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione Christianos compositus* sous le pseudonyme de Justinius Febronius. L'ouvrage paraît initialement en un seul tome. Febronius fait grossir son écrit au fil des années et lui fait atteindre quatre tomes divisés en deux parties en 1773 et 1774[2212]. Dans son livre, il cherche à s'opposer aux ultramontains, dont il considère qu'ils développent une doctrine injuste vis-à-vis du clergé local. Aussi propose-t-il d'encadrer et de restreindre le pouvoir du pape en prônant une forme de « décentralisation au profil du pouvoir épiscopal[2213] ». Il suggère un retour à ce qu'il considère être « la pureté de l'Église primitive[2214] ». Par ce retour aux sources, il entend un certain nombre de principes. L'Église n'est pas une monarchie, mais est « plutôt démocratique[2215] ». Dans cette logique, il place le pape, en termes d'autorité, au même niveau que les évêques parce que Jésus-Christ a remis le pouvoir spirituel, non directement au pape, mais au corps épiscopal tout entier[2216]. À l'appui de ce fondement théorique, Febronius expose encore que les conciles sont supérieurs au pape[2217]. Il conclut enfin sur la thématique de la « liberté de l'Église[2218] » qui doit être « rétablie[2219] ».

259. Febronius et le joséphisme. La doctrine de Hontheim ne reste pas lettre morte. Ses écrits sont récupérés par le pouvoir politique en place dans le Saint Empire. Joseph II souhaite remanier l'Église allemande et s'inspire largement de la doctrine de Febronius pour en former

[2210] *Ibid*., p. 22.
[2211] *Ibid*., p. 23.
[2212] *Ibid*., p. 24.
[2213] René METZ, « Pouvoir, centralisation et droit : La codification du droit de l'Église catholique au début du XX^e^ siècle », in *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 26, n°51.1, EHESS, 1981, p. 53.
[2214] Magnus MÖRNER, « Los motivos de la expulsión de los jesuitas del imperio español », in *Historia Mexicana*, vol. 16, n° 1, El Colegio de Mexico, 1966, p. 10 : « el mensaje de Febronius en su *De statu ecclesiæ* publicado en 1763 y puesto en el índice romano en 1764, fue que la pureza de la Iglesia primitiva debía de ser restaurada con el apoyo directo de los príncipes temporales ».
[2215] Jacques KÜNTZIGER, *Febronius et le fébronianisme, op. cit.,* p. 25.
[2216] *Ibid*.
[2217] *Ibid*.
[2218] *Ibid*.
[2219] *Ibid*.

le contenu[2220]. Sur le principe, la réforme joséphiste devait rappeler l'Église à sa mission de dispense des sacrements et de formation à la morale[2221]. La réalisation législative, qui n'est censée être qu'une politique de « tolérance[2222] », dépasse toutefois la volonté initiale. Joseph II impose la « soumission absolue du clergé[2223] ». L'empereur resserre son emprise et interdit la correspondance entre le clergé – régulier et séculier – et Rome[2224]. La politique joséphiste se durcit ensuite contre les ordres religieux et entraîne la suppression de plus de 400 couvents[2225]. L'empereur les juge « inutiles[2226] », comme l'affirme Febronius dans ses écrits[2227]. L'influence du théologien sur les réformes de Joseph II ne fait pas de doute, néanmoins elle n'est pas la seule source d'inspiration de l'empereur. La doctrine de Hontheim s'inspire de la pensée gallicane[2228]. À cet égard, par la diffusion du fébronianisme dans le Saint Empire, Febronius « transpose outre-Rhin les idées gallicanes[2229] ». S'ajoutent encore des inspirations chrétiennes diverses, en particulier jansénistes[2230]. Jean Pey entend d'ailleurs cette multiplicité d'influences de la doctrine de Febronius de manière large et considère que l'auteur du *De statu ecclesiæ* n'a fait « que copier » les protestants[2231]. Le théologien français voit en particulier un lien entre fébronianisme et protestantisme à travers l'idée que, interprétant l'Évangile de Matthieu et le sens du mot « *Petrus* »[2232], le Christ n'a pas remis l'autorité spirituelle entre les mains de Pierre mais entre les mains du « collège apostolique[2233] ». L'affirmation n'est en rien étonnante chez le chanoine, qui tient des accusations similaires à propos des jansénistes et de tout courant qui

---

[2220] Jean BÉRENGER, « Joseph II et la tolérance confessionnelle », in *Échecs et réussites du joséphisme*, Société française d'étude du XVIII[e] siècle, Presses universitaires de Bordeaux, 2007, p. 26.
[2221] *Ibid*.
[2222] Charles H. O'BRIEN, « Ideas of Religious Toleration at the Time of Joseph II. A Study of the Enlightenment among Catholics in Austria », in *Transactions of the American Philosophical Society*, vol. 59, n°7, American Philosophical Society, 1969, p. 17.
[2223] Jean BÉRENGER, « Joseph II et la tolérance confessionnelle », in *op. cit.*, p. 26.
[2224] *Ibid*.
[2225] *Ibid*., p. 27.
[2226] Jacques KÜNTZIGER, *Febronius et le fébronianisme, op. cit.*, p. 155.
[2227] *Ibid*.
[2228] Raoul DEDEREN, *Un réformateur catholique au XX[e] siècle. Eugène Michaud (1839 – 1917). Vieux-catholicisme – Œcuménisme*, Genève, Librairie Droz, 1963, p. 78.
[2229] *Ibid*.
[2230] Jean BÉRENGER, « Joseph II et la tolérance confessionnelle », in *op. cit.*, p. 26 ; Jean BÉRENGER, « L'Empire des Habsbourg de 1526 à 1918 », in *Revue Historique*, vol. 260, n°1 (527), Presses universitaires de France, 1978, p. 203.
[2231] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome II, p. 135.
[2232] *Matthieu 16 : 18* : « *Et ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam* », qui se traduit par « Et moi, je te dis que tu es Pierre, et que sur cette pierre je bâtirai mon Église » ; in Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome II, p. 134. Voir sur la primauté pétrinienne Roland MINNERATH, *La primauté de l'Évêque de Rome et l'unité de l'Église du Christ*, Paris, Beauchesne, 2010, p. 12 et s.
[2233] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome II, p. 134 à 135 : « S. Pierre, en confessant la Divinité de J. C., parloit au nom de tous les Apôtres, la promesse que J. C. lui fait en conséquence de lui donner les clefs du ciel, ne s'adresse donc qu'au collège apostolique. C'est donc encore au collège apostolique que s'adresse la mission donnée ensuite à S. Pierre de paître les brebis de J.C. ».

dévie de la doctrine catholique. Pourtant, les différentes influences ne sont pas un phénomène exceptionnel. Elles ne font que subir le même sort que le gallicanisme, le jansénisme et les autres courants de la même époque vivent au même moment. La diffusion des idées de Febronius au sein du Saint Empire et leur mise en application plus ou moins directe par les réformes de Joseph II en font un danger tangible pour l'abbé Pey. Il ne s'agit pas d'une doctrine posée comme une théorie générale, mais bien d'une pensée dont la réalisation est possible.

B/ Diffusion du fébronianisme

260. Le développement du fébronianisme en Europe. L'influence de Febronius ne se cantonne pas aux terres allemandes. Rapidement, elle s'étend et gagne une partie de l'Europe. En Toscane, le Grand-Duc Pierre Léopold souhaite, comme Joseph II, entreprendre une réforme du clergé local. Cette volonté donne lieu au synode de Pistoia. Dans les décisions qui en ressortent s'expriment à la fois le « jansénisme italien[2234] » et la doctrine de Febronius[2235]. Le synode affiche la volonté de se rapprocher d'une pureté de l'Église primitive, la supériorité du concile sur le pape et affirme que le souverain pontife « n'était pas infaillible et que ses décisions n'étaient pas irréformables[2236] ». À ces engagements s'ajoute une revalorisation du pouvoir temporel, dans lequel sont placées des compétences qui appartiennent traditionnellement au pouvoir spirituel, à l'image des dispenses matrimoniales[2237]. Le synode est condamné par le pape Pie VI dans sa bulle *Auctorem fidei* du 28 août 1794. Entre-temps, il se répand dans l'Occident chrétien et se diffuse avec lui la doctrine de Febronius. Au Portugal par exemple, le synode continue à produire ses effets, même après 1794 et la décision du pape[2238]. L'Espagne est frappée à son tour par l'esprit joséphiste. Dans les écrits du ministre espagnol Pedro Rodríguez de Campomanes[2239] – ministre des Finances en 1760 sous le règne de Charles III – ou de José Moñino y Redondo de Floriblanca – secrétaire d'État de 1777 à

[2234] Philippe DESMETTE, Philippe MARTIN (dir.), *Orare aut laborare ? Fêtes de précepte et jours chômés du Moyen Âge au début du XX^e siècle*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, coll. Histoires et civilisations, 2017, p. 112.
[2235] Marcelin DÉFOURNEAUX, « Jansénisme et régalisme dans l'Espagne du XVIII^e siècle », in *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, n°11, Presses Universitaires du Midi, 1968, p. 175.
[2236] Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, « Histoire du droit ecclésiastique en Europe », in Alexander HOLLERBACH, José María GONZÀLEZ DE VALLE, *The Teaching of Church-State Relations in European Universities – L'enseignement du droit ecclésiastique de l'État dans les universités européennes*, Leuven – Paris – Dudley, Peeters, 2005, p. 9.
[2237] Ludovic DANTO, *Le pouvoir des évêques en matière de dispense matrimoniale. Étude historico-canonique du Concile de Trente au Code de Droit Canonique de 1983*, Rome, Pontificia università gregoriana, 2012, p. 23 à 24.
[2238] Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, « Histoire du droit ecclésiastique en Europe », in Alexander HOLLERBACH, José María GONZÀLEZ DE VALLE, *The Teaching of Church-State Relations, op. cit.*, p. 9.
[2239] Il considère d'ailleurs l'ouvrage de Febronius comme conforme à la forme primitive et à la véritable constitution de l'Église ; Jacques KÜNTZIGER, *Febronius et le fébronianisme, op. cit.*, p. 70.

1788 du gouvernement de Charles III puis de 1788 à 1792 de Charles IV qui s'est illustré en 1772 par son effort pour supprimer l'ordre des Jésuites en Espagne – l'inspiration de Febronius est palpable[2240]. Le fébronianisme et les pensées qui l'entourent n'ont pas véritablement bouleversé l'Espagne, du moins pas comme elle l'a fait en France. En revanche, ils auront exercé une influence suffisante pour amener des réformes largement inspirées des idées qu'ils renferment. C'est en particulier le cas pour l'Inquisition espagnole ; en effet, le gouvernement espagnol envisage un certain nombre de réformes « inspirées des principes posés dès 1768 par le Conseil de Castille[2241] ». Ces projets contiennent la volonté de renforcer le pouvoir temporel au détriment du spirituel : la censure est, par exemple, considérée comme un droit concédé à l'Inquisition mais qui appartient par nature au pouvoir temporel[2242]. Cette situation entraîne un développement de la pensée de Febronius et des « idées similaires[2243] » en Espagne dans les années 1770 et 1780, qui reçoit même les « encouragements de certains des hommes les plus importants d'avant 1767[2244] ».

261. Diffusion et réaction. L'influence du modèle de Febronius et sa transmission un peu partout dans l'Europe amène une contre-offensive. Les penseurs catholiques qui commencent à dénoncer et combattre les écrits de Hontheim sont nombreux, la plupart étant « des franciscains, des dominicains et surtout des jésuites[2245] ». Les réfutations contre Febronius s'avèrent insuffisantes à endiguer la diffusion de sa doctrine. Le pape Pie VI se saisit de la question et décide de « se montrer impitoyable envers ceux qui, comme Hontheim, contestaient les droits et les prérogatives[2246] » du souverain pontife. Pie VI charge Carlo Bellisomi – alors nonce apostolique à Cologne et cardinal *in pectore* dès 1785 – d'obtenir une rétractation de Febronius[2247]. Dès le mois de juin 1776, Bellisomi rend visite à Clément Wenceslas de Saxe – archevêque de Trèves de 1768 à 1801 – et le met en garde, en tant que supérieur hiérarchique, contre l'attitude de Febronius[2248]. Le prélat se montre dans un premier temps

[2240] Marcelin DÉFOURNEAUX, « Jansénisme et régalisme dans l'Espagne du XVIII^e siècle », *op. cit.*, p. 174 à 175.
[2241] *Ibid*., p. 175.
[2242] *Ibid*., note de bas de page 30, p. 175.
[2243] Magnus MÖRNER, « Los motivos de la expulsión de los jesuitas del imperio español », in *Historia Mexicana, op. cit.*, p. 10.
[2244] *Ibid*. : « Si bien el febronianismo y semejantes ideas más o menos extremistas sólo alcanzaron mayor difusión en la España de las décadas de 1770 y 1780, puede ser que haya habido tiempo para que penetrasen los ánimos de algunos de los hombres importantes ya antes de 1767 ».
[2245] Jacques KÜNTZIGER, *Febronius et le fébronianisme, op. cit.*, p. 85.
[2246] *Ibid*., p. 98.
[2247] *Ibid*., p. 99.
[2248] *Ibid*., p. 99 à 100.

réticent, mais une nouvelle visite en avril 1777 le fait changer d'avis[2249]. Le peu de sources et le parti pris ouvertement favorable à Febronius de l'ouvrage de Küntziger, qui est un des seuls à aborder en détail ce point-là, ne permettent pas de dire si le changement de point de vue de Clément Wenceslas est dû à une prise de conscience de l'absence d'orthodoxie de la doctrine de Febronius ou à des pressions ou à d'autres raisons plus pragmatiques. Une chose est néanmoins certaine : l'archevêque avait des raisons financières d'accepter la volonté du pape. Clément Wenceslas se trouve dans une situation financière délicate, ses « finances étaient dans un triste état[2250] ». Il souhaite obtenir l'abbaye de Mettlock, qui lui rapporterait 15 000 florins par an, « tous frais déduits[2251] ». Or, après avoir obtenu l'accord du roi de France pour la cession, il lui faut l'accord du pape. Aussi a-t-il tout intérêt à accepter de faire pression auprès de Hontheim pour obtenir sa rétraction afin de gagner les bonnes grâces du pape et l'accord pour la cession de l'abbaye. La chute de Febronius est précipitée par un évènement inattendu. En 1777, l'abbé Johannes Lorenz Isenbiehl se retrouve au cœur d'une polémique. Il souhaite publier un recueil dans lequel il veut exposer l'idée que le Livre d'Ésaïe dans l'Ancien Testament – « C'est pourquoi le Seigneur lui-même vous donnera un signe, Voici, la jeune fille deviendra enceinte, elle enfantera un fils, Et elle lui donnera le nom d'Emmanuel[2252] » – n'était pas « une prophétie relative à la conception de la sainte Vierge et à la naissance miraculeuse de Jésus-Christ[2253] ». Cette affirmation est contraire aux explications données par l'Église catholique qui lie l'annonce d'Ésaïe à l'affirmation de Matthieu qui considère la prophétie du Prophète comme accomplie avec la venue du Christ[2254]. Thomas d'Aquin propose d'ailleurs, dans son *Commentaire* de l'Évangile selon Matthieu, un lien direct entre les deux passages bibliques[2255]. Cette contradiction avec les dogmes de l'Église fait hésiter l'abbé Isenbiehl. Il contacte Febronius en novembre 1777 afin d'avoir son avis sur la publication d'un ouvrage dans lequel il traiterait cette question. Hontheim répond que, bien que n'étant pas d'accord avec lui, il n'y a « aucun motif sérieux pour ne pas publier un ouvrage bien composé, plein

[2249] *Ibid*., p. 102. Selon d'autres sources, il pourrait plutôt s'agir d'un changement de volonté induit par François-Joseph Beck, alors conseiller de Clément Wenceslas ; in Gérard PELLETIER, *Rome et la Révolution française : la théologie et la politique du Saint-Siège devant la Révolution française (1789-1799)*, Rome, École française de Rome, 2004, p. 53.
[2250] Jacques KÜNTZIGER, *Febronius et le fébronianisme, op. cit.,* p. 104.
[2251] *Ibid*.
[2252] *Esaïe 7 : 14*.
[2253] Jacques KÜNTZIGER, *Febronius et le fébronianisme, op. cit.,* p. 105.
[2254] Matthieu 1 : 22 – 23 : « Tout cela arriva afin que s'accomplît ce que le Seigneur avait annoncé par le prophète : Voici, la vierge sera enceinte, elle enfantera un fils, et on lui donnera le nom d'Emmanuel, ce qui signifie Dieu avec nous. »
[2255] Thomas d'AQUIN, Joseph-Maxence PERONNE (trad.), *Explication suivie des quatre Évangiles par saint Thomas d'Aquin*, Paris, Librairie de Louis Vivès, 1868, p. 70 à 78.

d'érudition et qui n'attaquait en rien la religion catholique[2256] ». Pour autant, la réception de l'ouvrage s'avère négative. Dès 1778, l'ouvrage est attaqué par l'archevêque de Mayenne qui fait condamner Isenbiehl. Il n'est libéré qu'une fois sa rétractation obtenue [2257]. Dans ce contexte, le lien entre Hontheim et Isenbiehl est rapidement établi et la disgrâce qui a touché l'abbé Isenbiehl frappe Febronius par sa participation indirecte à la publication de l'ouvrage. Face au contexte qui lui est défavorable, Febronius accepte de se rétracter. Il écrit à Clément Wenceslas, lui confirme être prêt à produire une rétractation publique. Il propose alors d'adresser « au pape une lettre particulière, dans laquelle il déclarerait se soumettre au jugement du Saint-Siège et lui faire amende honorable[2258] ». Febronius demande à l'archevêque de Trêve de lui signifier les propositions qu'il doit abjurer[2259]. Le 8 mai 1778, Clément Wenceslas transmet à Hontheim une série de seize propositions tirées de son ouvrage *De statut ecclesiæ* et présentées comme des attaques envers l'autorité du pape, des évêques et de l'Église[2260]. Ces propositions émanent d'un « savant théologien de Paris[2261] ». La doctrine de Febronius, que le rédacteur de la liste de propositions à abjurer présente comme compatible avec la pensée gallicane, s'est en effet, dans une moindre mesure[2262], insinuée dans le paysage théologique français. Cette diffusion entraîne la réaction du clergé français fidèle à la doctrine catholique romaine qui, à l'image de l'effort des jésuites strasbourgeois[2263], cherche à condamner dans leurs écrits la doctrine de Febronius.

II – Febronius et sa place particulière dans les écrits apologétiques

Dans son œuvre apologétique, Jean Pey voue une attention particulière à l'hérésie de Febronius. Cette singularité s'explique par la vie du chanoine qui prend une part active à sa rétractation et au rejet de sa doctrine (A). Toutefois, au-delà d'une volonté de démontrer l'erreur dans les écrits de Febronius, l'abbé Pey poursuit un objectif secondaire. Pour lui, le danger de

[2256] Jacques KÜNTZIGER, *Febronius et le fébronianisme, op. cit.*, p. 106.
[2257] *Ibid*.
[2258] *Ibid*., p. 108.
[2259] *Ibid*.
[2260] *Ibid*., p. 109.
[2261] *Ibid*.
[2262] La réception de l'ouvrage, si elle existe, est pourtant passée « assez inaperçue en France » ; in Catherine MAIRE, « Le Fébronianisme est-il un gallicanisme ou inversement ? », in Bernard BOURDIN, Catherine MAIRE, Patrice GUENIFFEY (dir.), *Le « gallicanisme », une singularité française ?*, Paris, Éditions du Cerf, coll. Droit canonique, 2023.
[2263] Charles GIRLY-DELOISON, Roger METTAM (dir.), *Patronages et clientélismes 1550-1750 (France, Angleterre, Espagne, Italie)*, Lille, Publications de l'Institut de recherches historiques du Septentrion, coll. Histoire et littérature du Septentrion, 1995, p. 164.

la pensée de Febronius est particulièrement présent en France par la possible compatibilité d'une partie de ses écrits avec la doctrine gallicane (B).

A/ Le rejet du fébronianisme

262. Le rôle de l'abbé Pey dans la rétractation de Febronius. Lorsque Jean Pey aborde la thématique de la souveraineté de la puissance spirituelle dans son ouvrage *De l'autorité des deux puissances*, la pensée de Febronius se retrouve au cœur de ses démonstrations. En particulier lorsqu'il est question de l'autorité du pape au sein de l'Église. Il y consacre une grande partie de son ouvrage. Hontheim est cité dans l'intégralité du chapitre II de la troisième partie de l'ouvrage de l'abbé Pey. À lui seul, ce chapitre représente près de vingt pour cent de *L'autorité des deux puissances*[2264]. Il est à noter que, dans la seconde édition de *L'autorité des deux puissances*, Jean Pey ajoute en annexe une retranscription de la lettre de Febronius traduite en français[2265]. La présence de cette missive atteste d'une volonté probatoire de la part de l'abbé Pey – montrer l'aveu de Febronius – mais encore d'un intérêt particulier porté à cet auteur. Les multiples références à Hontheim dans l'ouvrage de Jean Pey peuvent s'expliquer par l'influence que le fébronianisme – et par extension le joséphisme – a pu avoir en France. Toutefois, il y a une autre explication qui tient à la vie de l'abbé Pey. Le chanoine évoque avec autant d'acharnement la pensée de Febronius parce qu'il est lié à la rétractation du théologien allemand. En effet, il est le « savant théologien » que Clément Wenceslas mentionne[2266]. Il n'est aussi pas anodin, comme le relève Küntziger[2267], que l'abbé dédie en 1779, alors même que la tourmente de Febronius est encore fraîche, son ouvrage *Le philosophe catéchiste* à Clément Wenceslas[2268]. L'action de l'abbé Pey est ici immédiate. Il cherche à agir et à renverser un adversaire pour le compte de l'Église catholique, de manière plus ou moins directe. Cette réaction n'est d'ailleurs pas sans conséquence. La première, la plus immédiate, est la rétractation de Febronius qui, dans sa lettre au pape de 1778, abjure les « choses injurieuses au

---

[2264] « Chapitre II. De l'autorité du souverain Pontife » in Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, Strasbourg, 1781, tome II, p. 119 à 365 ; « Chapitre II. De l'autorité du souverain Pontife » in Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, Strasbourg, 1788, tome II, p. 193 à 575. Il est à noter que la différence en termes de nombre de pages et de pourcentage reporté au nombre de pages total de l'ouvrage tous tomes confondus s'explique par une manière différente d'inscrire les notes de bas de pages dans les éditions de 1780 et de 1788. Il y a quelques ajouts ou modifications qui seront mentionnés si nécessaire.

[2265] « De la Rétractation de Febronius » in Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, Strasbourg, 1788, tome II, p. 576 à 584. Cette dernière fait suite au report de la lettre originale, en latin, dans une note de bas de page ; in *Ibid*., note de bas de page 2, p. 206 à 213.

[2266] Jacques KÜNTZIGER, *Febronius et le fébronianisme, op. cit.,* p. 109.

[2267] *Ibid*.

[2268] « Épitre dédicatoire, à S. A. R. Monseigneur le prince Clément de Saxe, Archevêque et Électeur de Trèves, Évêque et Prince d'Augsbourg », in Jean PEY, *Le philosophe catéchiste ou Entretiens sur la religion, entre le comte de *** et le chevalier de ****, Paris, chez Humblot et Volland, 1779, p. v à vj.

Saint-Siège[2269] » contenues dans ses ouvrages. Bien que l'acte ne détruise pas immédiatement la doctrine de Febronius, qui lui survit un temps ainsi qu'une partie des réformes joséphistes, il permet d'écarter Hontheim de la sphère d'influence théologique. Par l'obtention de sa rétractation, l'Église s'assure du déclin de sa doctrine à plus ou moins court terme. La deuxième conséquence, qui aura une influence importante dans le reste de la vie de Jean Pey, est la constitution d'une forme de « réseau[2270] » international. La place du chanoine est, pour le moment, indirecte dans ce projet. Il commence à être formé entre Giuseppe Garampi[2271] et François-Joseph Beck[2272]. Or, Jean Pey se retrouve lié à ce groupe par son implication dans la rétractation. Sans en avoir conscience, l'abbé Pey intègre un cercle qui lui sera profitable quand la Révolution française éclate.

263. Hontheim et Febronius dans l'œuvre de Jean Pey. L'abbé Pey a obtenu dès 1778 la rétractation de Febronius. Il a vaincu son adversaire, mais le lecteur de *L'autorité des deux puissances* pourrait s'étonner de trouver un impressionnant acharnement de la part de l'abbé Pey contre l'ouvrage de Justinius Febronius. Avant d'attaquer l'œuvre de Hontheim, le chanoine prend la précaution de placer quelques prolégomènes à ce propos. Pour lui, il est nécessaire de distinguer l'« ouvrage de Febronius, de sa personne[2273] ». Il n'y a pour l'abbé pas lieu de jeter l'opprobre sur Hontheim qui, par sa rétractation, a fait amende honorable et a su revenir vers la vérité :

> « L'aveu qu'il a fait de ses erreurs, sa docilité à la voix d'un illustre Prélat qui, sans employer la sévérité des loix, sans rien relâcher de son zèle, s'est appliqué à l'éclairer sur ses égaremens, et à le ramener à la foi de ses Pères par les invitations de la charité […]. Nous le félicitons ici d'un triomphe d'autant plus glorieux pour lui, qu'il l'a remporté sur lui-même ; et nous déclarons que, pénétré de respect pour sa personne, ce n'est que contre son livre seul que nous dirigeons des attaques que la nécessité de la défense et de l'intérêt de la Religion, ont rendues quelquefois un peu vigoureuses[2274] ».

Il n'y a donc pas d'animosité particulière envers Febronius chez Jean Pey, ou du moins dans ce qu'il écrit. Hontheim a certes erré, mais il a su revenir à la raison et avoir l'humilité d'abjurer ses erreurs. Il n'est donc pas lieu de le détester ou de l'accabler. Au contraire, sauf à considérer qu'il verse dans le sarcasme, le champ lexical qu'emploie l'abbé Pey est plutôt élogieux à

[2269] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, Strasbourg, 1788, tome II, p. 576.
[2270] Gérard PELLETIER, *Rome et la Révolution française*, *op. cit*., p. 191.
[2271] Cardinal romain de 1785 à 1792, il entretient une importante correspondance épistolaire avec Jean Pey sous la Révolution. Lors de l'affaire Febronius, il est nonce apostolique.
[2272] Gérard PELLETIER, *Rome et la Révolution française*, *op. cit*., p. 191 à 192.
[2273] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, Strasbourg, 1781, tome II, p. 129.
[2274] *Ibid*., p. 129 à 130.

l'égard de l'auteur du *De statu ecclesiæ*. En revanche, le comportement honorable de Hontheim ne saurait faire oublier son ouvrage. Jean Pey résume cette idée de manière non équivoque : « Malgré sa rétractation, le livre reste[2275] ». Même si la rétractation constitue une victoire de la foi catholique sur le fébronianisme, le mouvement de pensée de Febronius reste encore vivant. Il se diffuse avec ses ouvrages publiés de manière clandestine et avec le maintien des politiques dont il a été la cause. Le joséphisme, à titre d'exemple, se poursuit entre 1780 et 1790[2276]. La doctrine de Hontheim continue de se diffuser en Europe. Conscient de cette situation, Jean Pey s'engage avec son ouvrage dans un combat théologique contre la pensée de Febronius, tout en rappelant qu'il ne s'agit en rien d'une forme d'offense[2277].

B/ Fébronianisme et gallicanisme

264. Febronius et la souveraineté pontificale. Une partie de l'effort de Jean Pey est motivé par la proximité entre le fébronianisme et le gallicanisme. En réalité, il n'y a pas une proximité évidente sur le fond, en particulier parce que l'Église gallicane est, par sa nature même, attachée au roi de France et à une pensée qui se veut s'inscrire dans l'histoire de France. Pourtant, il y a des rapprochements sur le fond des deux doctrines qui peuvent être faits. Febronius consacre lui-même ce lien et considère que l'Église doit jouir de liberté en raison de sa forme primitive. Le conciliarisme chez Febronius – dogme qui se retrouve dans la pensée gallicane du XVIII^e^ siècle – entre dans l'idée d'un rapprochement possible. Pour l'abbé Pey, ces propositions sont absurdes. La pensée de Hontheim n'est qu'artificiellement rapprochée de celle de l'Église gallicane qui ne saurait nier la forme par essence monarchique de la puissance spirituelle[2278]. Pour l'abbé Pey, l'erreur de Febronius quant à la place du pape dans la hiérarchie épiscopale provient à nouveau de sa mauvaise interprétation de la phrase du Christ : « *Tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo ecclesiam meam*[2279] ». Il s'agit d'un moyen pour Jean Pey de rapprocher les thèses protestantes de celles de Febronius – et ainsi lui enlever du crédit d'un point de vue théologique – et de démontrer que la doctrine conciliariste se fonde sur un principe erroné, car la « pierre » dont il est question dans l'Évangile est l'apôtre Pierre. Cette

[2275] *Ibid*., p. 130.
[2276] Gérard PELLETIER, *Rome et la Révolution française*, *op. cit*., p. 54.
[2277] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome II, p. 130 : « Son repentir n'arrêtera pas totalement le mal, et ne réparera qu'en partie celui qui est déjà fait. Bien loin de soupçonner l'auteur qu'il se crut offensé par la réfutation d'un ouvrage qui n'est plus à lui, nous osons l'inviter à se joindre à nous pour adoucir ses regrets, en s'opposant aux progrès de l'erreur, et en effaçant les préventions qu'il avoit inspiré ».
[2278] *Ibid*., p. 120 : « Les censeurs de Febronius avoient déjà prouvés contre lui, que sa doctrine étoit diamétralement opposée à celle de l'Église Gallicane qu'il avoit invoquée, et que cette Église enseignoit expressément que le gouvernement de l'Église étoit un gouvernement monarchique ».
[2279] *Matthieu 16 : 18* : « Et moi, je te dis que tu es Pierre, et que sur cette pierre je bâtirai mon Église ».

démonstration fonde pour lui la légitimité de la monarchie pontificale en restant fidèle à la Tradition[2280]. En conséquence, Febronius amorce, comme les protestants, un rejet de la Tradition de l'Église catholique[2281]. Par la position commune qu'il adopte avec les protestants, les conséquences de leurs doctrines ne peuvent être que similaires. Par l'attaque qu'il fait de la légitime autorité du souverain pontife, Hontheim amène une rupture de l'unité au sein de l'Église catholique[2282]. Pour l'abbé Pey, la nécessité d'une figure d'autorité au sein de l'Église entraîne une rupture de l'unité catholique par la disparition de ce qui en est le fondement[2283]. Or, pour maintenir cette autorité, il faut qu'elle conserve son pouvoir de commandement et de juridiction : « La subordination suppose le droit de commandement, et par conséquent le droit de juridiction dans le chef, d'où il suit qu'en abolissant le droit de juridiction, dans le chef de l'Église, on détruit la subordination des membres, et par conséquent l'unité de l'Église entière[2284] ». Jean Pey objecte à Febronius la même suite d'arguments qu'il oppose dans ses *Observations sur la Théologie de Lyon*. Il rappelle que Hontheim estime que « la jurisdiction spirituelle réside dans le corps des fidèles[2285] ». Le théologien du Saint-Empire affirme alors que cette « jurisdiction » s'exprime dans les conciles. Jean Pey considère que cette déclaration, en plus d'être fausse, revient à permettre la diffusion des hérésies, pourvu que leurs disciples soient assez nombreux[2286]. Le jésuite ajoute qu'une telle pensée revient à justifier les dogmes

[2280] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome II, p. 137 à 138 : « Une doctrine constamment enseignée en différens siècles, en interprétation des Saintes Écritures, par une multitude successive de Pères de l'Église, sans être improuvée, sans être jamais contredite, comme contraire à l'esprit des Écritures, et à la doctrine catholique, forme un témoignage certain de la Tradition de l'Église universelle, puisqu'elle continue elle-même l'enseignement et la tradition de de cette Église. Or telle est la doctrine des Pères, qui appliquent à S. Pierre les textes de l'Écriture, sans qu'on puisse alléguer les explications différentes comme une improbation des premières : donc cette doctrine est aussi celle de la Tradition ». Voir Auguste SABATIER, *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, Paris, Librairie Fischbacher, 1904, p. 195 et s. ; Georges GANDER, « Le sens des mots : Πέτρος-Πέτρα / KIPHÂ-KIPHÂ / אפיכ-אפיכ dans Matthieu XVI : 18a », in *Revue de Théologie et de Philosophie*, vol. 29, no°118/119, 1941, p. 5 à 29 ; François REFOULÉ, « Primauté de Pierre dans les évangiles », in *Revue des sciences religieuses*, tome 38, fascicule 1, 1964, p. 1 à 41.

[2281] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome II, p., p. 141.

[2282] *Ibid*., p. 281.

[2283] *Ibid*. : « Il faut nécessairement un chef à l'Église pour maintenir l'unité ».

[2284] *Ibid*.

[2285] *Ibid*., p. 287.

[2286] *Ibid*., p. 288 à 289 : « Je dis donc qu'une fois cette maxime posée, il faudra en conclure que les conciles œcuméniques ont eu tort d'anathémiser et de déposer comme hérétiques obstinés, ceux qui refusoient de se soumettre aux décisions de ces conciles, avant l'acceptation de l'Église universelle ; puisqu'avant cette acceptation, les conciles ne pouvoient être regardés comme ayant les conditions nécessaires à leur légitimité, ni leurs décisions comme certainement infaillibles. Il faudra dire que l'Église universelle elle-même a erré en applaudissant aux actes de ces conciles, quoique injustes, et en regardant comme coupables d'hérésie, ceux qui n'étoient point encore assurés par l'acceptation de l'Église universelle, de la légitimité, et de l'infaillibilité du tribunal qui avoit proscrit leurs erreurs. Il faudra dire que le corps épiscopal, soit dispersé, soit assemblé, ne pourra jamais être censé avoir condamné par un jugement infaillible, les sectes qui s'élèveront à l'avenir, à moins que leurs décrets ne soient censés acceptés par le corps des fidèles. Mais à quel tems les décrets seront-ils censés avoir été ainsi acceptés ? ».

jansénistes et rendre illégitime la bulle *Unigenitus*[2287]. Le théologien français embrasse ici les idées de Robert Bellarmin, jésuite italien des XVI^e^ et XVII^e^ siècles, qui voit le gouvernement de l'Église comme une monarchie dont l'origine est la remise de la gestion du gouvernement spirituelle à Pierre par le Christ[2288]. L'abbé Pey reproche d'ailleurs à Febronius un rapprochement avec la pensée d'Edmond Richer[2289] qui théorise, en opposition à Bellarmin, que l'Église est une « monarchie aristocratique », où les évêques reçoivent leur pouvoir de juridiction en même temps que leur ordination[2290]. De sorte que le pape n'a pas véritablement de supériorité en matière judiciaire, il n'a qu'une « autorité pratique » et de ce fait est soumis « aux canons et aux conciles[2291] ». Toutefois, la pensée de Jean Pey entre ici en conflit avec une partie de l'apologétique catholique française. L'abbé Bergier, dans son *Dictionnaire de théologie*, expose à l'article « Juridiction » :

> « Il y a contestation entre les théologiens pour savoir si les évêques tiennent immédiatement de Jésus-Christ leur juridiction spirituelle sur les fidèles de leur diocèse, ou s'ils la reçoivent du souverain pontife : les ultramontains soutiennent ce dernier sentiment. Bellarmin a fait tous ses efforts pour l'établir. En France, nous pensons le contraire, nous disons que les évêques ont reçu de Jésus-Christ leur juridiction aussi immédiatement que leur pouvoir d'ordre et leur caractère[2292] ».

De ce point de vue, l'abbé Bergier – qui par ailleurs voit en Febronius un adversaire ayant « trahi » les droits de l'Église[2293] – adopte une position proche du théologien du Saint-Empire. Ce rapprochement s'explique par une volonté chez Bergier de proposer une vision de l'autorité pontificale compatible avec les dogmes gallicans. Pour s'opposer à Bellarmin – et de façon indirecte à Jean Pey – l'abbé Bergier appuie son argumentaire sur les articles 2 et 3 de la Déclaration des quatre articles de Bossuet[2294]. Cette « matrice gallicane[2295] », exprimée dans

---

[2287] *Ibid*., p. 296 à 299.
[2288] Hervé LEGRAND, « Les évêques, les Églises locales et l'Église entière. Évolutions institutionnelles depuis Vatican II et chantiers actuels de recherche », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2001/3, tome 85, p. 501, note de bas de page 142.
[2289] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome II, p. 203.
[2290] Gérard PELLETIER, *Rome et la Révolution française*, *op. cit*., p. 213.
[2291] *Ibid*., p. 213 à 214.
[2292] Jean-Étienne PIERROT, Nicolas-Sylvestre BERGIER, *Œuvres complètes de Bergier. Quatrième Partie. Dictionnaire de théologie dogmatique, canonique et disciplinaire*, Paris, chez J.-P. Migne, 1859, tome III, p. 150. L'ouvrage et le lien entre Bergier et la controverse de la juridiction spirituelle est rapportée in Gérard PELLETIER, *Rome et la Révolution française*, *op. cit*., p. 222.
[2293] Jean-Étienne PIERROT, Nicolas-Sylvestre BERGIER, *Œuvres complètes de Bergier. Quatrième Partie. Dictionnaire de théologie dogmatique, canonique et disciplinaire*, *op. cit.*, tome III, p. 234.
[2294] *Ibid*., p. 169 ; Gérard PELLETIER, *Rome et la Révolution française*, *op. cit*., p. 223.
[2295] Expression utilisée in Simona NEGRUZZO, « Loin de Rome, près du Christ. L'Université de Pavie de la fin du XVIII^e^ siècle entre jansénisme et juridictionalisme », in *Droits antiromains XVI^e^-XXI^e^ siècles. Juridictionnalisme catholique et romanité ecclésiale*, Paris, LARHRA, coll. Chrétiens et Sociétés. Documents et Mémoires/33, 2017, p. 169 à 200.

l'ouvrage de Bergier, cherche à rétablir des « justes limites » à l'autorité pontificale[2296]. L'opposition de l'abbé Pey à cette opinion, majoritaire chez les gallicans, participe à sa réputation de chanoine « ultramontain ».

Le chanoine conclut sur la question de l'« égalité de pouvoir dans tous les Évêques[2297] ». L'idée de Febronius est la suivante :

> « Tous les Apôtres ayant reçu mission pour gouverner l'Église universelle, et chaque Évêque étant héritier de la puissance apostolique, chacun d'eux a aussi reçu le droit d'exercer la même puissance dans l'Église universelle, nonobstant la division des diocèses, lorsque la nécessité ou l'utilité évidente de l'Église l'exigent ; et non seulement il en a le droit, mais encore il le doit[2298] ».

Or, cette notion de « nécessité » ou d'« utilité évidente » est trop vague pour l'abbé Pey, qui y voit un moyen de permettre aux Évêques d'agir sur l'Église romaine comme « le champ commun où chacun se croira en droit de venir exercer son zèle[2299] ». Jean Pey conclut à l'incohérence et à l'inapplicabilité du système de Febronius et ses conséquences une nouvelle fois destructrices de l'unité de l'Église catholique : « Mais ce que les uns voudront réformer comme des abus, les autres voudront le maintenir comme de louables pratiques. Tous étant égaux, personne ne sera obligé d'obéir : et il n'y aura plus de subordination, plus de gouvernement, plus d'unité[2300] ». Aussi, Jean Pey renverse-t-il la doctrine de Febronius par sa présentation comme impropre à la survie de l'Église. Il ajoute que, destructrice de la souveraineté épiscopale, la pensée fébronienne est par nature dangereuse pour toute forme de souveraineté, par la nécessaire analogie des deux puissances[2301]. Le souverain qui ne peut plus commander et dont les sujets ne sont plus soumis à l'obéissance perd immanquablement sa souveraineté. L'abbé Pey met en garde les princes temporels. Le système de Febronius, qui augmente les compétences du pouvoir séculier, peut apparaître flatteur et tentant pour un prince, mais il est en réalité une terrible menace pour le maintien de sa souveraineté. La nécessité d'obéissance retirée aux fidèles dans l'ordre de la religion, ils pourraient, par la même logique, se délier de leur soumission à l'ordre civil. Ce comportement entraînerait la fin de la souveraineté dans l'ordre séculier[2302].

[2296] Gérard PELLETIER, *Rome et la Révolution française, op. cit.*, p. 224.
[2297] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, tome II, p. 302.
[2298] *Ibid*.
[2299] *Ibid*., p. 303.
[2300] *Ibid*.
[2301] *Ibid*., p. 342.
[2302] *Ibid*. : « Febronius attribue aux Princes une juridiction sur la discipline ecclésiastique. Mais cette juridiction se trouvant confondue dans leur personne avec la juridiction séculière, il est naturel que le peuple se règle par les

265. Febronius et les « libertés nationales[2303] ». Le rapprochement que fait Febronius avec le gallicanisme n'est pas uniquement un lien sur le fond de la pensée et les limites sont visibles. Toutefois, Jean Pey pense essentiel d'y consacrer une partie de son ouvrage, afin de lever toute équivoque. Pour le jésuite, Hontheim a une mauvaise approche de ce que sont les « libertés nationales ». Le chanoine explique que c'est là un trait commun. Le terme de « libertés nationales » est communément employé sans qu'il ne soit jamais défini de manière claire : « Il n'est rien qu'on allègue plus souvent, et, j'ose le dire, qu'on connoisse moins, que les libertés nationales. Ce nom se trouve par-tout […]. Mais en quoi consistent les libertés nationales ? c'est ce qu'on ne définit point, lors même qu'on les fait sonner si haut : c'est sur quoi les plus célèbres canonistes ne s'accordent pas[2304] ». Or, Jean Pey suggère qu'il est possible de définir les traits principaux de ces libertés. Le pape a une juridiction de droit divin sur toutes les Églises particulières[2305]. Pour le chanoine, en conformité avec à la doctrine gallicane classique, l'institution d'Églises nationales ne coupe pas les liens de subordination avec Rome. Jean Pey rajoute que « la puissance spirituelle ne réside que dans l'Église[2306] ». Il renverse les courants de pensée qui tendent à croire que comme le roi possède un rôle de protecteur de l'Église, il a des droits sur la puissance spirituelle. Il rappelle ici la critique qu'il avait déjà opposée aux courants gallicans déviants des dogmes catholiques romains. Jean Pey ajoute qu'en conséquence, il n'est pas possible pour les églises particulières de rompre leur dépendance envers l'Église universelle[2307]. Il affirme à la suite que « les droits de l'Église sont imprescriptibles[2308] ». Derrière cette formulation opaque, Jean Pey expose l'idée que les églises nationales ne peuvent, sous couvert de vouloir se rapprocher de l'Église primitive, se gouverner selon d'anciens canons[2309]. La définition que donne l'abbé Pey est presque formulée *a contrario*. On n'y lit pas ce que sont les libertés, mais plutôt ce qu'elles ne sauraient être. Pour qu'une liberté en soit une, elle doit correspondre aux critères que met en avant Jean Pey pour ne pas tomber dans le schisme. Sa démonstration suffit donc à expliquer en quoi la pensée de

mêmes principes, quant à l'obéissance qu'il doit aux souverains, et sur les matières ecclésiastiques et sur les matières civiles ».
[2303] *Ibid*., p. 351.
[2304] *Ibid*.
[2305] *Ibid*., p. 352.
[2306] *Ibid*.
[2307] *Ibid*., p. 353.
[2308] *Ibid*., p. 354.
[2309] *Ibid*. : « Les droits que l'Église a reçus de J. C. étant imprescriptibles et invariables, elle doit avoir dans tous les tems la même puissance, et par conséquent le même pouvoir de faire de nouvelles loix ou d'abroger les anciennes. Il n'est aucun titre qui puisse attribuer aux Églises nationales le droit de faire revivre, qu'avec son consentement au moins présumé, les anciens canons qui ont été abrogés par des loix expresses, ou par un usage contraire. Les libertés des Églises nationales ne consistent donc point à se gouverner suivant les anciens canons ».

Febronius n'est pas gallicane, mais elle n'est pas suffisante à définir de façon claire leur contenu. En ce sens, son absence de définition positive n'est pas surprenante. L'abbé Pey considère lui-même que ces libertés ne peuvent pas faire l'objet d'une définition précise. Elles ne sont alors, sous sa plume, que « les loix et les usages qui forment la discipline particulière de certaines Églises, avec l'approbation expresse ou tacite de l'Église universelle ou de son chef[2310] ». Aussi l'analyse très large que Febronius fait des libertés gallicanes ne saurait être légitime car soustraite à l'autorité du pape[2311].

Paragraphe 2 : Les *Nouvelles ecclésiastiques* et l'apologétique catholique

Journal janséniste, les *Nouvelles ecclésiastiques* se sont opposées aux jésuites, à la pensée ultramontaine – ou du moins ce qu'ils perçoivent comme tel – et aux apologistes catholiques. Les abbés Bergier[2312], Duvoisin[2313], ou encore de manière plus tardive Barruel[2314] sont ainsi tour à tour attaqués sur leurs ouvrages comme sur leur personne. L'abbé Guenée est un des rares apologistes proches du chanoine Pey à avoir grâce aux yeux de la revue janséniste qui le décrit comme un auteur « si justement estimé des connoisseurs[2315] ». Le *Gazetier* n'a pas tardé à chercher à réfuter les écrits de l'abbé Pey qui est perçu comme un adversaire doctrinal et à qui il reproche son « molinisme » et son « ultramontanisme » (I). Jean Pey refuse de laisser passer les critiques répétées du journal et, dans une longue lettre contenue dans ses *Observations*, il s'octroie un droit de réponse (II).

I – Les *Nouvelles ecclésiastiques* face à Jean Pey

Les arguments des *Nouvelles ecclésiastiques* se focalisent sur l'appartenance de Jean Pey à la Compagnie de Jésus et aux positions supposément ultramontaines de ses écrits (A). Le *Gazetier* renforce ses arguments en s'attaquant à l'ouvrage *Observation de la Théologie de Lyon*, dans lequel il compte démontrer toute l'erreur de l'abbé Pey (B).

[2310] *Ibid*., p. 355 à 356.
[2311] *Ibid*., p. 357.
[2312] *Les Nouvelles ecclésiastiques ou mémoires pour servir à l'histoire de la constitution Unigenitus*, Année 1777, Suite des Nouvelles ecclésiastiques du 9 janvier 1777, p. 5 et s.
[2313] *Les Nouvelles ecclésiastiques ou mémoires pour servir à l'histoire de la constitution Unigenitus*, Année 1786, p. 93 et s.
[2314] *Les Nouvelles ecclésiastiques ou mémoires pour servir à l'histoire de la constitution Unigenitus*, Année 1790, Suite des Nouvelles ecclésiastiques du 6 novembre 1790, p. 177 et s.
[2315] *Les Nouvelles ecclésiastiques ou mémoires pour servir à l'histoire de la constitution Unigenitus*, Année 1784, p. 9.

A/ Ultramontanisme et jansénisme

266. Les *Nouvelles ecclésiastiques* face à l'abbé Pey. L'aversion de l'abbé Pey envers le jansénisme et les doctrines qui s'en rapprochent feront rapidement de lui un adversaire pour le périodique. Le *Gazetier ecclésiastique*[2316] a pour objectif initial de lutter contre la bulle *Unigenitus*[2317]. S'il est créé de manière officielle le 23 février 1728, le journal a eu une existence antérieure, dès l'annonce de la bulle[2318]. D'abord manuscrit et publié sous le nom de *Nouvelles*, le journal ne prend une forme imprimée qu'en 1728[2319]. Publié de manière « entièrement clandestine[2320] », ce périodique janséniste propose à ses lecteurs une critique systématique de la bulle *Unigenitus*, une condamnation des jésuites comme des « ennemis communs[2321] » à l'Église et l'État et des attaques envers les ouvrages qui seraient ennemis de la ligne des *Nouvelles ecclésiastiques*. Parmi les recueils attaqués figurent à plusieurs reprises les livres de l'abbé Pey. Il n'est d'ailleurs pas anodin que les deux ouvrages qui ont retenu l'attention des rédacteurs soient *L'autorité des deux puissances* – seul ouvrage traitant de la question du lien entre le Trône et l'Autel non approuvé par le *Gazetier*[2322] – et les *Observations sur la Théologie de Lyon*. Le premier est l'ouvrage le plus volumineux de Jean Pey et qui contient l'intégralité de sa théorie de la souveraineté et l'alliance des deux puissances. Le second contient un discours ouvertement hostile au jansénisme de manière générale. La colère du *Gazetier* est donc orientée sur deux thématiques pour l'abbé Pey : les rapports entre Église et État – qui mène en réalité à la thématique de l'ultramontanisme – et le jansénisme.

267. *De l'autorité des deux puissances* et la pensée ultramontaine. Le lien entre Jean Pey et l'ultramontanisme prend une signification particulière à travers les articles des *Nouvelles ecclésiastiques*. Bien loin d'être une dénonciation d'un pur ultramontanisme, les attaques du

---

[2316] Le terme « Gazetier ecclésiastique » est utilisé de manière absolument synonymique avec celui de « Nouvelles ecclésiastiques ». Il désigne la même entité. C'est le cas en particulier chez l'abbé Pey ; in Jean PEY, *Observations sur la Théologie de Lyon*, *op. cit.*, p. 116 et s.

[2317] Monique COTTRET, Valérie GUITTIENNE-MURGER (dir.), *Les nouvelles ecclésiastiques : une aventure de presse clandestine au siècle des Lumières (1713 – 1803)*, Paris, Beauchesne, coll. Bibliothèque Beauchesne, 2016.

[2318] Madeleine FOISIL, Françoise de NOIRFONTAINE, Isabelle FLANDROIS, « Un journal de polémique et de propagande. Les nouvelles Ecclésiastiques », in *Histoire, économie et société*, 10e année, n°3, Prière et charité sous l'Ancien Régime, 1991, p. 400.

[2319] *Ibid*., p. 400 à 401.

[2320] Monique COTTRET, « La querelle janséniste », in Jean-Marie MAYEUR, Lice PIETRI, Marc VENARD (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours. Tome IX. L'âge de raison (1620/30 – 1750)*, Paris, Desclée, 1997, p. 388.

[2321] Madeleine FOISIL, Françoise de NOIRFONTAINE, Isabelle FLANDROIS, « Un journal de polémique et de propagande. Les nouvelles Ecclésiastiques », in *Histoire, économie et société, op. cit*., p. 409.

[2322] Bernard PLONGERON, « Une image de l'Église d'après les " Nouvelles ecclésiastiques " (1728-1790) », in *Revue d'histoire de l'Église de France*, n°151, 1967, tome 53, p. 260.

Gazetier sont plutôt un moyen de faire un amalgame entre molinisme, que les rédacteurs emploient pour désigner les jésuites, et ultramontanisme. Ce mécanisme offensif n'est pas propre aux écrits du chanoine, le journal janséniste l'emploie régulièrement au point de s'inscrire dans une forme d'« anti-jésuitisme[2323] ». Le 26 juin 1783, les *Nouvelles ecclésiastiques* font une première mention à *L'autorité des deux puissances*[2324]. Il n'en est pas dit grand-chose, sinon qu'il s'agit d'un « des livres les plus fanatiques, les plus ultramontains, les plus farcis d'erreurs et de mauvais raisonnements qui aient peut-être jamais paru[2325] ». L'auteur ajoute qu'il compte s'occuper ultérieurement de l'ouvrage. Cette courte phrase est pourtant révélatrice et annonciatrice de ce que seront les critiques formées par le *Gazetier* les 5 et 12 décembre 1783. Au même titre que l'erreur et le fanatisme, on reproche à Jean Pey son ultramontanisme. La source de cette attaque se retrouve dans la critique du mois de décembre. Après avoir relevé l'anonymat de l'auteur, le périodique indique avoir des indices sur son identité : « Quoique le nouvel Auteur ne se nomme pas, on sait que c'est un Exjésuite, gratifié d'un Canonicat de l'Église de Paris par feu M. de Beaumont et d'une pension par l'Assemblée du Clergé[2326] ». Les éléments de fond sont factuellement véridiques. Il est fait une première mention du lien entre Jean Pey et les jésuites. Il s'agit d'une critique qui revient à plusieurs reprises tout au long des développements du périodique janséniste. Certain d'avoir acquis de sûrs renseignements sur l'auteur de *L'autorité des deux puissances*, le *Gazetier* ajoute : « Il avoit aussi été recommandé par M. de Beaumont, pour entrer dans la composition du prétendu Parlement de 1772 ; mais il eut l'humiliation d'être refusé par M. de Maupeou, comme trop peu capable de faire honneur à cette Compagnie naissante[2327] ». L'argumentation des *Nouvelles ecclésiastiques* verse ici dans l'*ad hominem*. Elle semble s'adresser en particulier aux jansénistes parlementaires et fait de Jean Pey un ennemi par son opposition aux parlements. Il faut y ajouter la volonté de le tourner en ridicule en mettant en avant une incapacité si manifeste qu'elle surpasse la cooptation. Cependant, les faits énoncés par le *Gazetier* sont sans fondements. Le journal ne cite aucune source et aucun moyen de vérifier l'information. Malgré les recherches biographiques effectuées, il ne nous a jamais été possible de confirmer un lien entre l'abbé Pey et les parlements de Maupeou. Il ne nous est donc pas possible d'affirmer, par l'absence de sources qui démentiraient formellement l'affirmation, que les *Nouvelles*

[2323] *Ibid*., p. 244.
[2324] *Les Nouvelles ecclésiastiques ou mémoires pour servir à l'histoire de la constitution Unigenitus,* Année 1783, Suite des Nouvelles ecclésiastiques du 26 Juin 1783, p. 104.
[2325] *Ibid*.
[2326] *Les Nouvelles ecclésiastiques ou mémoires pour servir à l'histoire de la constitution Unigenitus,* Année 1783, Suite des Nouvelles ecclésiastiques du 5 Décembre 1783, p. 194.
[2327] *Les Nouvelles ecclésiastiques, op. cit.*, p. 194.

ecclésiastiques communiquent ici une information fausse, mais nous pouvons émettre de sérieuses réserves quant aux faits rapportés par le journal. Il s'agit certainement d'un raccourci que fait le journal entre « molinisme » et la réforme du chancelier Maupeou[2328]. Sur le fond de la critique, le *Gazetier* relève dans tout son développement les accents ignaciens des écrits de l'abbé Pey. Il n'hésite d'ailleurs pas à le comparer directement au jésuite espagnol Luis de Molina[2329]. Le journal fait alors une confusion entre jésuitisme et ultramontanisme. Pour le *Gazetier*, l'auteur de *L'autorité des deux puissances* veut « confondre les deux Puissances[2330] ». Le chanoine de Paris fait des évêques et surtout du pape des « monarques absolus[2331] » avec l'objectif d'« établir leur souveraineté et leur indépendance sur les ruines de la Puissance séculière, des libertés nationales, des droits du second Ordre, des prérogatives de l'Église universelle[2332] ». Le périodique janséniste emploie d'ailleurs le terme de « despotisme épiscopal[2333] » pour désigner les thèses peyiennes. La position du journal rejoint l'idée d'un complot des jésuites ultramontains visant à mettre en œuvre une domination de la puissance temporelle par la puissance spirituelle[2334]. La rhétorique du périodique s'inscrit donc ici dans une formule classique du jansénisme français. Le sens des arguments employés par le journal renvoie ainsi à la querelle opposant jansénistes et jésuites. Leur moyen de discréditer l'auteur et de montrer sa proximité avec la pensée de Molina, et c'est presque suffisant à jeter l'opprobre sur l'abbé Pey auprès des lecteurs des *Nouvelles ecclésiastiques*. Le journal ajoute deux données dans son écrit du 12 décembre 1783 : le gallicanisme et les parlements. Les *Nouvelles ecclésiastiques* accusent l'abbé Pey d'aller contre les libertés de l'Église gallicane[2335]. Le journal voit dans les mises en garde de Jean Pey contre les dérives qui gravitent autour du gallicanisme une exagération[2336]. Le *Gazetier* accuse l'abbé Pey d'être un ennemi des parlementaires – ce qui était déjà larvé avec la mention de la réforme de Maupeou – dont le principal argumentaire réside dans la comparaison avec l'Angleterre. Pour le périodique, le problème des anglicans est d'être schismatiques, pas d'avoir soumis le pouvoir spirituel au

[2328] Monique COTTRET, « Jésuites (Les) et le combat antiphilosophique », in Didier MASSEAU (dir.), *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes : (France, 1715-1815)*, *op. cit.*, p. 792.
[2329] *Les Nouvelles ecclésiastiques*, *op. cit.*, p. 195 : « On croit entendre Molina se félicitant de son système ».
[2330] *Ibid*.
[2331] *Ibid*.
[2332] *Ibid*.
[2333] Ibid., p.
[2334] Catherine MAIRE, « L'Église et la Nation : Du dépôt de la vérité au dépôt des lois : la trajectoire janséniste au XVIII[e] siècle », in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Septembre – Octobre, n°5, 1991, p. 1196 à 1197.
[2335] *Les Nouvelles ecclésiastiques ou mémoires pour servir à l'histoire de la constitution Unigenitus*, Année 1783, Suite des Nouvelles ecclésiastiques du 12 Décembre 1783, p. 197.
[2336] *Ibid*., p. 197 à 198.

temporel[2337]. Le *Gazetier* conclut par l'idée que le système de *L'autorité des deux puissances*, par son aspect ultramontain et sa négation des parlements et des libertés de l'Église nationale, entraîne la mise en place d'une autorité rivale avec la puissance temporelle, ce qui revient à « trahir la Religion, et fournir des armes à ses ennemis[2338] ». Les arguments mis en avant dans les écrits des 11 et 18 juin 1784 sont du même ordre : Jean Pey veut mettre le pouvoir temporel entre les mains des évêques[2339]. Enfin, après avoir considéré que Jésus-Christ n'a jamais promis l'infaillibilité aux Évêques dans l'Évangile[2340] – ce qu'il perçoit comme un des fondements doctrinaux du jésuitisme pour asseoir leur principe de domination pontificale – le *Gazetier* fait une ultime révélation. Le fait que le livre *L'autorité des deux puissances* fut autorisé par le Chapitre de Paris pose un problème, car il pourrait permettre la mise en avant de l'abbé Pey – que le journal nomme directement comme auteur de l'ouvrage – et ses compères de « la société éteinte[2341] » de continuer à écrire contre la Religion.

B/ Les *Observations de la Théologie de Lyon* et les *Nouvelles ecclésiastiques*

268. Les *Observations de la Théologie de Lyon* et le jansénisme. À la critique de l'ultramontanisme présumé de *L'autorité des deux puissances* s'ajoute la défense de la *Théologie de Lyon* face aux *Observations* de l'abbé Pey. Sur le fond et la forme, la critique est ici différente des attaques de 1783 et 1784. Le *Gazetier* utilisait dans sa réfutation de *L'autorité des deux puissances* des arguments interprétatifs et *ad hominem*. Selon la vision du périodique, Jean Pey présente le pouvoir spirituel comme souverain et en fait une autorité terrestre et donc concurrente avec le pouvoir temporel. Cette logique sert le journal dans sa démonstration et dans le rattachement de Jean Pey aux dogmes molinistes. Les accusations de molinisme sont d'ailleurs omniprésentes dans la critique des *Observations sur la Théologie de Lyon*. Dans la réfutation des *Observations* de l'abbé Pey[2342], le ton est bien plus porté sur les arguments d'autorité – en particulier avec les mentions de saint Augustin et de Bossuet – et la satire. Sur le fond, la critique du *Gazetier* porte sur la légitimité de l'obligation que se fait Jean Pey d'enseigner. Pour le rédacteur du journal, le jésuite a tort. Sous couvert d'enseignement, le

[2337] *Ibid*., p. 200.
[2338] *Ibid*.
[2339] *Les Nouvelles ecclésiastiques ou mémoires pour servir à l'histoire de la constitution Unigenitus*, Année 1784, Suite des Nouvelles ecclésiastiques du 11 Juin 1784, p. 96.
[2340] *Les Nouvelles ecclésiastiques ou mémoires pour servir à l'histoire de la constitution Unigenitus*, Année 1784, Suite des Nouvelles ecclésiastiques du 18 Juin 1784, p. 97. Le temps ne donnera pas raison aux jansénistes, car lors du concile Vatican I en 1870, l'infaillibilité pontificale sera affirmée dans la constitution *Pastor Aeternus*.
[2341] *Ibid*., p. 100.
[2342] *Les Nouvelles ecclésiastiques ou mémoires pour servir à l'histoire de la constitution Unigenitus*, Année 1786, Suite des Nouvelles ecclésiastiques du 11 Décembre 1786, p. 197 et s.

chanoine se fait en réalité « ennemi de la paix[2343] ». Le *Gazetier* affirme en effet que le jansénisme que voit l'abbé Pey dans la *Théologie de Lyon* n'est pas qualifié. Le période janséniste parle d'« accusation vague de jansénisme[2344] » de la part de Jean Pey. Pour l'auteur de l'article, le chanoine Pey rompt avec l'ordre public par son illégitime attaque. Le *Gazetier* l'affirme au regard des déclarations de 1754 et 1756 qui « imposent le silence absolu sur des questions qui ne peuvent être agitées sans nuire également au bien de la Religion et à la tranquillité de l'État[2345] ». L'enseignement, nécessité dogmatique chez Jean Pey, devient d'après les *Nouvelles ecclésiastiques* un vecteur de trouble à l'ordre public. Le chanoine « se déclare donc l'ennemi [des deux puissances][2346] ». Enfin d'appuyer l'idée d'une démarche infondée, le rédacteur des *Nouvelles ecclésiastiques* prend l'exemple des prêtres du second ordre. Pour lui, lorsque Jean Pey aborde cette thématique dans ses *Observations,* il ne peut être que dans l'erreur. Dans sa logique, il s'agit d'un exemple de la mauvaise foi du chanoine. Jean Pey fait de la place du clergé du second ordre comme « juges de la foi[2347] » une forme d'« adulation » : « Le Critique, pour prévenir nos Prélats contre le Théologien de Lyon, ne rougit point d'employer la vile ressource de l'adulation. Il lui fait un crime d'avoir mis les Pasteurs du second Ordre au nombre des juges de la foi. C'est, selon lui, un Dogme nouveau, inventé par les Jansénistes, *pour trouver dans le Clergé du second Ordre des réclamations suffisantes contre les Décrets qui condamnent leurs erreurs*[2348] ». L'argument que relève le *Gazetier* est l'ancienneté de cette doctrine déjà confirmée par l'apôtre Paul : « Prenez donc garde à vous-mêmes et à tout le Troupeau sur lequel le Saint-Esprit vous a établis Évêques, pour gouverner l'Église de Dieu, qu'il a acquise par son propre sang[2349] ». La tentative de fondement théologique repose sur un argument d'autorité, de sorte qu'elle ne résout pas les questionnements soulevés par l'abbé Pey. Cette citation n'exclut en rien que la démarche de

---

[2343] *Ibid.* : « Quelle a dû être l'indignation de nos Prélats assemblés, en voyant cet ennemi de la paix rallumer, autant qu'il est en lui, le feu des tristes disputes, qui ont si longtemps troublé l'Église et l'État, et que leur sagesse voudroit éteindre ! ».

[2344] *Ibid*.

[2345] *Ibid*.

[2346] *Ibid*., p. 197 à 198 : « Le Censeur se déclare donc l'ennemi de l'un et de l'autre, lorsqu'il a la témérité de dire : *Le Rédacteur voudroit-il s'excuser par la loi du silence ? Qu'il ne se mêle donc point d'instruire, puisqu'il craint de parler. Ignore-t-il qu'il n'est jamais permis aux Ministres de la Religion, de garder le silence, quand J.C. leur ordonne d'enseigner ?* ». L'extrait est tiré de l'ouvrage – que le *Gazetier* cite d'ailleurs – suivante : Jean PEY, *Observations sur la Théologie de Lyon*, 1785, p. 6.

[2347] *Les Nouvelles ecclésiastiques ou mémoires pour servir à l'histoire de la constitution Unigenitus*, Année 1786, Suite des Nouvelles ecclésiastiques du 11 Décembre 1786, p. 198.

[2348] *Ibid*. L'extrait des *Observations* est tiré de Jean PEY, *Observations sur la Théologie de Lyon, op. cit.*, 1785, p. 7.

[2349] *Les Nouvelles ecclésiastiques ou mémoires pour servir à l'histoire de la constitution Unigenitus*, Année 1786, Suite des Nouvelles ecclésiastiques du 11 Décembre 1786, p. 198. La citation de l'apôtre Paul est extraite des *Actes des Apôtres, 20 : 28.*

Joseph Valla puisse s'intégrer dans les mouvances richéristes. Aussi, les arguments d'autorité contenus dans l'article du 11 décembre 1786 se limitent-ils à n'être rien de plus. Il n'y a pas, à proprement parler, de démonstrations autres. La démarche tranche avec celle de la critique de *L'autorité des deux puissances* qui reposait aussi sur des arguments d'autorité, mais avait d'autres biais argumentatifs. Cette absence est comblée par le *Gazetier* avec le recours à la satire.

269. L'approche satirique et ironique de l'ouvrage. La critique de *L'autorité des deux puissances* par les *Nouvelles ecclésiastiques* n'était pas dénuée de formules mordantes par la satire ou l'ironie. Cependant, ici, le *Gazetier* adopte cette posture de façon si répétée dans son discours qu'elle en constitue presque l'essentiel. À titre d'exemple, Jean Pey exprime, dans ses *Observations,* la volonté de montrer aux ministres de la religion les erreurs contenues dans la *Théologie de Lyon* et rappelle que le jansénisme est une hérésie que les évêques doivent combattre. Il compare le refus d'agir au silence face à l'hérésie arienne à la suite du Concile de Nicée et utilise le terme, pour ceux qui refuseraient d'agir, de « prévarication[2350] ». Le *Gazetier* ironise, et commente : « Quelle justesse et quelle charité dans cette ingénieuse comparaison ! Écoutons encore les pieux gémissements de cette colombe pacifique[2351] ». Sur l'unanimité d'approbation des pasteurs de l'Église pour valider un dogme – idée que Jean Pey récuse[2352] – le rédacteur écrit comme seule réponse : « L'imagination échauffée du Censeur est toujours en garde contre des erreurs chimériques[2353] ». Le *Gazetier* n'apporte par la suite que deux citations d'autorité à l'appui de sa déclaration, sans plus de développements. Il parle encore de Jean Pey comme « aveuglé par les horribles préventions contre une Secte imaginaire[2354] », le présente comme « effarouché[2355] » par la *Théologie de Lyon,* il ironise sur la capacité d'interprétation de l'abbé par la mise en avant de ses « yeux perçants[2356] ». Plus surprenant, l'auteur de l'article du 11 décembre 1786 emploie à plusieurs reprises des références ésotériques pour qualifier le discours de Jean Pey. Le *Gazetier* ironise sur la comparaison que le chanoine fait entre l'ouvrage de Jansénius et celui de Joseph Valla : « Voilà une découverte

[2350] Jean PEY, *Observations sur la Théologie de Lyon,* o*p. cit*., p. 5 : « Après le concile de Nicée, c'étoit une prévarication de la part des Évêques, de garder le silence sur l'hérésie d'Arius, ou sur le symbole du concile ».
[2351] *Les Nouvelles ecclésiastiques ou mémoires pour servir à l'histoire de la constitution Unigenitus,* Année 1786, Suite des Nouvelles ecclésiastiques du 11 Décembre 1786, p. 197.
[2352] Jean PEY, *Observations sur la Théologie de Lyon,* o*p. cit*., p. 8 à 9.
[2353] *Les Nouvelles ecclésiastiques ou mémoires pour servir à l'histoire de la constitution Unigenitus,* Année 1786, Suite des Nouvelles ecclésiastiques du 11 Décembre 1786, p. 198.
[2354] *Ibid*., p. 199.
[2355] *Ibid*.
[2356] *Ibid*.

qui ne seroit pas moins étonnante que celle de la Pierre Philosophale[2357] ». Le rédacteur rajoute par la suite : « Une seule confrontation prouvera que sa lunette Théologique est en défaut[2358] ». Enfin, le rédacteur de l'article écrit : « Comme le Censeur veut absolument trouver la quintessence des V Propositions dans la *Théologie de Lyon,* il emploie une Chymie si subtile, que nous oserions défier la lumineuse Sorbonne d'en saisir le résultat[2359] ». Que le *Gazetier* ironise n'a rien d'étonnant. Comme dit plus haut, il l'a déjà fait dans sa critique de *L'autorité des deux puissances* et dans bien d'autres. Jean Pey lui-même n'est pas en reste quant à l'utilisation de cette rhétorique. Toutefois, la singularité de l'écrit du 11 décembre 1786 réside dans le fait que la satire et l'ironie soient omniprésentes et qu'elles représentent les principaux moyens pour le périodique janséniste de s'en prendre aux *Observations* de l'abbé Pey. L'accumulation et la surreprésentation dans le texte du *Gazetier* apparaissent comme tranchant avec sa démarche habituelle, bien plus riche et variée en arguments. Quant à l'explication de ce revirement argumentaire, il ne nous semble pas possible de formuler une réponse certaine. Peut-être que les *Nouvelles ecclésiastiques* ont souhaité rédiger un article qui ressemblerait sur la forme à des écrits des Lumières dans ce qu'ils ont de mordant. Peut-être l'auteur était-il mal à l'aise pour défendre un ouvrage que la postérité condamnera rapidement[2360].

II – Les *Nouvelles ecclésiastiques* et l'apologétique catholique.

Face aux critiques répétées du *Gazetier,* Jean Pey oppose une longue réponse dans laquelle il reprend tous les arguments du journal et entreprend d'en démontrer toute l'erreur qui s'y trouve contenue (A). Le cas des *Nouvelles ecclésiastiques* comme adversaire de l'apologétique catholique est un exemple qui permet de mettre en exergue l'échec des apologistes à se réunir en partie pour mener une lutte commune plus efficace (B).

A/ Les critiques des *Nouvelles ecclésiastiques*

270. La réponse de Jean Pey. L'abbé Pey propose, en 1787, une édition nouvelle de son ouvrage *Observations sur la Théologie de Lyon*[2361]. Il modifie l'ouvrage, corrige quelques

[2357] *Ibid*.
[2358] *Ibid*.
[2359] *Ibid*., p. 200.
[2360] En atteste, par exemple, la présence de cet ouvrage dans un article sur Antoine Malvin de Montazet, archevêque de Lyon, dans un dictionnaire des hérésies du XIX^e^ siècle ; « Montazet (Antoine Malvin de) » in Jacques-Paul MIGNE, *Encyclopédie théologique, ou Série de dictionnaires sur toutes les parties de la science religieuse, Tome douzième : Dictionnaire des hérésies, des schismes, des auteurs et des livres jansénistes, des ouvrages mis à l'index, des propositions condamnées par l'Église, et des ouvrages condamnés par les tribunaux français*, aux ateliers-catholiques du petit-montrouge, tome II, note de bas de page 2, p. 671 à 672 : « La théologie de Lyon est aujourd'hui abandonnée ; elle n'avait pas même le mérite d'une bonne latinité ».
[2361] Jean PEY, *Observations sur la Théologie de Lyon*, Liège, chez F. J. Desoer, 1787.

erreurs, mais surtout rajoute une lettre intitulée « Lettre au *Gazetier* ecclésiastique. Au sujet de mes observations sur la Théologie de Lyon[2362] ». La lettre de 65 pages est un droit de réponse que l'abbé s'octroie. Sur la forme, ce passage augmente considérablement la taille de l'ouvrage initial, qui passe de 127 à 247 pages[2363]. Certains biographes supposent que les articles des *Nouvelles ecclésiastiques* qui attaquent Jean Pey ont pu être rédigé par Joseph Valla lui-même[2364]. Il est aussi à noter que pour *L'autorité des deux puissances*, Jean Pey ne formule pas de réponse franche aux *Nouvelles ecclésiastiques* dans sa réédition augmentée de 1788.

271. Contre l'argumentaire du *Gazetier*. Le premier élément que met en avant l'abbé Pey est celui de l'argumentaire. Il entame sa lettre en écrivant : « Quant à moi, au lieu de vous dire des injures, je me bornerai à vous répondre[2365] ». La phrase est évocatrice. Elle relève à la fois l'aspect « injurieux » de l'article des *Nouvelles ecclésiastiques* – qui est en somme ce que nous avions relevé sous les termes d'ironie et satire – ainsi que l'absence de réponse argumentative. Lui répondra, contrairement au journal qui n'a fait que l'insulter ; c'est du moins l'idée de l'abbé Pey. Il confirme plus loin cette impression et rappelle au *Gazetier* que, au lieu de répondre quant à l'unanimité d'approbation des évêques sur les questions dogmatiques, le journal janséniste s'est contenté de le nommer « critique ombrageux[2366] ». Jean Pey constate encore que les citations faites dans le journal sont tordues et interprétées de manière « mensongère »[2367]. Il en est de même pour les arguments d'autorités. Il expose qu'après « avoir dit des injures[2368] », le *Gazetier* ne trouve comme argumentaire pour justifier ses positions sur l'unanimité nécessaire que l'autorité de saint Augustin. Or, l'abbé Pey explique que le père de l'Église n'aurait pas pu aller dans le sens des *Nouvelles ecclésiastiques*, en particulier à cause de la thématique de la validité du baptême des hérétiques. Augustin d'Hippone opposa aux réfractaires les décrets romains pour imposer cette validité. Si l'unanimité que mentionne Augustin devait s'entendre dans le sens de la *Théologie de Lyon* et du *Gazetier*, il n'y aurait aucune légitimité à la démarche du père de l'Église. Aussi Jean Pey conclut-il qu'elle ne peut être interprétée que comme lui l'a fait : une unanimité morale incompatible avec les revendications jansénistes[2369]. Ce que relève l'abbé Pey est une sorte de faiblesse argumentaire.

[2362] *Ibid*., p. 116 à 171.
[2363] L'auteur fait d'autres ajout, mais sa réponse aux *Nouvelles ecclésiastiques* est le plus notable.
[2364] Honoré FISQUET, *La France pontificale (gallia christina). Histoire chronologique et biographique des archevêques et évêques de tous les diocèses de France*, Paris, E. Repos, 1864, tome I, p. 525.
[2365] Jean PEY, *Observations sur la Théologie de Lyon*, *op. cit*., p. 116.
[2366] *Ibid*., p. 123 : « Au lieu de répondre à l'objection, vous m'appelez un *critique ombrageux* ».
[2367] *Ibid*.
[2368] *Ibid*., p. 125.
[2369] *Ibid*., p. 125 à 126 : « Qu'a entendu, en effet, ce Père, lorsqu'il a dit qu'il n'eût osé affirmer la validité du baptême des hérétiques, s'il n'y eût été déterminé par l'unanimité *très-concordante* de l'Église ? est-ce que

Il répond aux arguments du *Gazetier*, mais s'offusque que le journal n'ait pas opposé quelque chose de plus solide. Cet agacement se matérialise en particulier lorsqu'il écrit : « Laissons là, Monsieur, et la *lunette*, et la *chimie*, et raisonnons[2370] ».

272. Le jansénisme de la *Théologie de Lyon*. La principale accusation que formule Jean Pey dans ses *Observations* et qui est le cœur de son ouvrage, le jansénisme de la théologie de Joseph Valla, reste un point absent de l'article des *Nouvelles ecclésiastiques*. Le cas est particulièrement visible lorsque le journal accuse le chanoine de se battre contre une « secte imaginaire[2371] ». Le jansénisme est pourtant loin d'être une fabulation, il est condamné par Rome, ce que n'ignore pas les *Nouvelles ecclésiastiques* dont la bulle *Unigenitus* est mentionnée dans le nom même du périodique. L'abbé Pey s'indigne de l'absence de réponse du *Gazetier* quant au cœur du problème que le chanoine soulève dans l'ouvrage : « Vous répondez que les constitutions qui ont condamné Jansénius, *ne pouvoient fournir aucune lumière* ; que *leur obscurité n'étoit propre qu'à éterniser les contestations* ; et que *si le Théologien avoit voulu assortir son enseignement à la Bulle favorite du Critique, on en verroit éclore une morale horrible*[2372] ». L'absence volontaire de réponse de la part des *Nouvelles ecclésiastiques* est pour Jean Pey l'aveu de jansénisme de la *Théologie de Lyon*[2373]. Face au refus de son adversaire, l'abbé Pey décide d'exposer une comparaison entre les propositions de Jansénius et celles de Joseph Valla[2374]. Le chanoine reprend les arguments contre la *Théologie de Lyon* que nous avons rapportée : sans la grâce, les commandements de Dieu sont impossibles à accomplir même aux justes[2375], « pour mériter ou pour démériter, dans l'état de la nature

---

l'universalité presque absolue étoit nécessaire pour former une autorité infaillible ? Non, sans doute, puisqu'il y avoit alors en Afrique un grand nombre d'Évêques qui nioient la validité du baptême des hérétiques, puisque, dans le même temps, quoique les Pélagiens eussent encore dix-huit Évêques et un grand nombre de sectateur dans leur parti, S. Augustin leur déclaroit que le décret étant venu de Rome à l'appui du jugement, du plus grand nombre des Évêques d'Afrique, la cause étoit finie par un jugement irréformable de l'Église. Cette *universalité très-concordante*, qui donnoit à un décret la sanction de l'Église universelle, n'étoit donc, selon S. Augustin, qu'une universalité morale, et non pas cette universalité qui disparoît par la réclamation d'un petit nombre d'opposans comparé à l'universalité de la grande Église ».

[2370] *Ibid*., p. 129.

[2371] *Les Nouvelles ecclésiastiques ou mémoires pour servir à l'histoire de la constitution Unigenitus*, Année 1786, Suite des Nouvelles ecclésiastiques du 11 Décembre 1786, p. 199.

[2372] Jean PEY, *Observations sur la Théologie de Lyon*, *op. cit*., p. 118. Les citations proviennent de *Les Nouvelles ecclésiastiques ou mémoires pour servir à l'histoire de la constitution Unigenitus*, Année 1786, Suite des Nouvelles ecclésiastiques du 11 Décembre 1786, p. 197.

[2373] Jean PEY, *Observations sur la Théologie de Lyon*, *op. cit*., p. 118 : « Cette omission n'est donc pas l'effet de l'inadvertance, mais d'un dessin prémédité ; et dès lors, ce qui n'avoit d'abord été qu'un soupçon sur la catholicité du Théologien, devient une certitude ».

[2374] *Ibid*., p. 147 : « Vous poursuivez : *Le cerveau théologique du critique ne voit dans la Théologie (de* Lyon*) qu'un chef d'œuvre de ruses et d'artifices*. Mais le *cerveau théologique du critique* en a admiré la preuve ; et, puisque vous m'y forcez, il faut, Monsieur, vous la rendre encore plus sensible par un simple parallèle de la doctrine de Jansénius avec celle du Théologien de Lyon ».

[2375] *Ibid*.

corrompue, la liberté qui exclue la nécessité, n'est pas requise, il suffit d'une liberté qui exclue la contrainte[2376] », la grâce est irrésistible[2377] et la résistance possible d'un homme à la grâce est une proposition hérétique[2378]. Opposé à une grâce efficace au sens janséniste et plutôt optimiste quant au « nombre des élus[2379] », il ne pouvait que dénoncer les positions dogmatiques du *Gazetier*. De l'aveu même du chanoine, il ne s'agit que d'une reprise de ce qui a déjà été démontré. C'est ce qui lui permet de conclure sur ce sujet : « Or, tout cela ayant été prouvé dans mes lettres, vous étoit-il permis de dire, Monsieur, que le Jansénisme de la Théologie de Lyon n'étoit qu'*un fantôme qui avoit tracassé mon cerveau théologique*, et qu'il n'existoit que dans les visions d'une *imagination égarée par un effrayant spectre* ?[2380] ». Enfin, Jean Pey clôt son développement sur le jansénisme par un argument *ad hominem*. L'essence même des *Nouvelles ecclésiastiques* est le rejet de la bulle *Unigenitus*. Dans ce cadre, le journal encense les écrits à tendance jansénistes et combat ceux qui se rapprochent du jésuitisme. Jean Pey relève ultimement ce point pour conclure que, si la *Théologie de Lyon* est mise en avant par le *Gazetier ecclésiastique*, c'est en soi une preuve suffisante de son lien avec la pensée janséniste : « Quant à moi, je suis trop glorieux des insultes que vous me dites, pour m'en fâcher. On sait qu'il faut être de la petite Église, pour être mis au catalogue de vos Saints. L'apologie que vous faites de la Théologie est-elle seule la preuve la plus évidente de la justesse de ma critique ; et si vous vous avisiez un jour de faire mon éloge (j'espère pourtant de ne vous en inspirer jamais l'envie), je vous préviens, Monsieur, que j'en appellerois comme d'abus, et que je demanderois, en réparation d'honneur, que vous fissiez contre moi une satyre [*sic*][2381] ».

273. Le « molinisme[2382] » des *Observations*. Jean Pey profite de sa lettre de réponse pour s'attarder sur le reproche de « molinisme » contre son ouvrage. Sa démonstration se fait en deux temps. Le premier consiste à échapper à l'accusation. Il répond au journal janséniste qu'il n'a fait que tenir une position orthodoxe sur la grâce et que seule la mauvaise foi du rédacteur lui permet de prétendre le contraire :

[2376] *Ibid*., p. 149.
[2377] *Ibid*., p. 150.
[2378] *Ibid*.
[2379] Cette idée du « nombre des élus » et de sa présence dans les discours catholiques est exprimé in Guillaume CUCHET, « Une révolution théologique oubliée. Le triomphe de la thèse du grand nombre des élus dans le discours catholique du XIXe siècle », in *Revue d'histoire du XIX^e^ siècle*, n°41, 2010, p. 131 à 148.
[2380] Jean PEY, *Observations sur la Théologie de Lyon*, *op. cit*., p. 152.
[2381] *Ibid*., p. 162 à 163.
[2382] Pour reprendre le terme exact qu'utilise les *Nouvelles ecclésiastiques* ; voir de *Les Nouvelles ecclésiastiques ou mémoires pour servir à l'histoire de la constitution Unigenitus*, Année 1786, Suite des Nouvelles ecclésiastiques du 11 Décembre 1786, p. 197 et s.

> « Mais enfin, quelle preuve donnez-vous donc de la criminelle de prédilection de votre censeur pour le Molinisme ? Hélas ! il enseigne que, *sans le secours de la grâce, l'homme est dans l'impuissance réelle de vouloir le bien*. Fort bien. Il faut donc croire, selon vous, pour être orthodoxe, et non ignorant Moliniste, que *l'homme peut réellement vouloir le bien sans le secours de la grâce*. Certainement Pélage vous auroit pris, sous ce manteau, pour l'un des siens, s'il n'eût aperçu le petit bout de l'oreille. Ah ! que vous auriez bien voulu que le censeur eût lâché cette maxime dans ses ridicules observations ![2383] ».

L'abbé reconnaît la nécessité de la grâce pour faire le bien. En revanche, il considère que l'homme peut aller à l'encontre de la grâce par son libre arbitre et décider de faire le mal ; la grâce n'est donc pas efficace mais suffisante[2384]. Aussi, le *Gazetier* fait-il, selon Jean Pey, une torsion de son enseignement pour le qualifier de non orthodoxe. Du reste, la démonstration de Jean Pey, si elle est tout à fait orthodoxe, est malgré tout absolument jésuite[2385]. Sur ce point, le journal janséniste ne se trompe pas. Pourquoi alors ne pas assumer cette affiliation jésuite ? Pour la même raison que les *Nouvelles ecclésiastiques*, dont le jansénisme ne laisse pas de place au doute, ne se présentera jamais comme janséniste : pour l'orthodoxie de leur développement. Le jansénisme est une hérésie. Se dire janséniste revient donc à reconnaître l'hérésie dogmatique de sa démonstration et fait tomber tout le poids de l'argumentaire d'un auteur. Si les jésuites ne sont pas hérétiques, ils ont subi l'ire des parlements en 1763. La Compagnie est bannie de France après décision du parlement de Paris. Les expulsions des jésuites dans plusieurs pays d'Europe entraînent un questionnement théologique qui pousse le pape Clément XIV à supprimer, par le bref *Dominus ac Redemptor* du 21 juillet 1773, la Compagnie de Jésus[2386]. Dans un temps aussi trouble pour les jésuites, avouer ouvertement une affiliation avec la congrégation des jésuites serait, en soi, un argument suffisant pour faire tomber la démonstration de Jean Pey et espérer obtenir la censure de son livre. Cette situation n'empêche pas l'abbé Pey, dans son second temps de démonstration, de prendre la défense du molinisme qui n'est d'ailleurs pas éloignée de sa propre justification : « Mais heureusement les Molinistes n'ont jamais contesté à Dieu, ni *son indépendance*, ni *sa toute-puissance*, ni le pouvoir de sa grâce pour faire accomplir ce qu'il commandoit. Ils prétendent seulement que le pouvoir de la grâce laisse toujours à l'homme la pleine liberté de consentir ou de ne pas consentir, afin de le

[2383] Jean PEY, *Observations sur la Théologie de Lyon*, *op. cit.*, p. 129 à 130.
[2384] Sur la distinction « grâce suffisante / grâce efficace », voir Jean-Baptiste LECUIT, « Grâce et liberté : énigme résolue ou mystère insondable ? », in *Recherches de science religieuse*, vol. 102, n°1, 2014, p. 107 à 127 ; Barbara de NEGRONI, « Grâce et liberté : de la théologie à la morale », in *Cahiers philosophiques*, vol. 122, n°2, 2010, p. 89 à 92.
[2385] Jean-Pascal GAY, « Molinisme », in Pierre Antoine FABRE, Benoist PIERRE (dir.), *Les jésuites. Histoire et dictionnaire*, *op. cit.*, p. 881 à 884.
[2386] Pierre Antoine FABRE, Patrick GOUJON, *Suppression et rétablissement de la Compagnie de Jésus, 1773 – 1814*, Paris, Lessius, coll. Petite bibliothèque jésuite, 2014.

rendre capable de mériter[2387] ». Il s'agit du même argument que Jean Pey emploie pour défendre l'orthodoxie de sa doctrine dans ses *Observations*. Il se trouve ici toute l'essence de sa critique et réponse aux *Nouvelles ecclésiastiques*. L'abbé Pey n'a fait que tenir des propos orthodoxes, contrairement à Joseph Valla qui n'a fait qu'embrasser l'hérésie janséniste. Aussi, par la défense qu'il a prise de la *Théologie de Lyon*, le *Gazetier* n'a fait que démontrer tous ensemble son hérésie et celle de l'ouvrage en question. Jean Pey conclut d'ailleurs :

> « Mais qu'a donc enseigné le misérable censeur de la Théologie, pour exciter la sainte colère du Docteur ? Ce *méchant*, cet *artificieux Écrivain* a osé dire, contre le Théologien de Lyon, que l'homme avoit le pouvoir complet d'accomplir ce que Dieu lui commandoit : il a osé enseigner que l'homme avoit un véritable pouvoir, un pouvoir complet de consentir aux mouvements de la grâce, quand il y résistoit ; il a osé enseigner que pour mériter ou pour déméríter, il falloit être exempte, non seulement de toute contrainte extérieure, mais encore de toute nécessité provenant de la prépondérance actuellement invincible de la grâce ou de la concupiscence ; il a enseigné enfin que Jésus-Christ étoit mort véritablement, et *à proprement parler*, pour tout le monde. Or, cela me suffit pour montrer quelle est la doctrine du Théologien de Lyon et de ses Apologistes[2388] ».

B/ L'échec d'une réaction apologétique efficace

274. L'attaque de l'apologétique. Dans les années 1770 – 1780, l'apologétique catholique est menacée. Elle est attaquée par des mouvements laïques, comme les Lumières, mais aussi par des mouvances spirituelles, comme c'est le cas avec Febronius ou les *Nouvelles ecclésiastiques*. La question qui se pose est alors celle de la réaction : comment s'organiser face à la montée en puissance d'ennemis ? Plusieurs solutions à ce problème se présenteront. La première est la tentative de faire front commun par la création d'une sorte de parti apologétique catholique en 1775. Il s'agit du projet de création de l'Académie morale et religieuse[2389]. L'abbé Pey réunissait chez lui, de manière hebdomadaire, une partie éminente de l'apologétique catholique[2390]. Étaient regroupés autour de lui : l'abbé Bergier, l'abbé Duvoisin, l'abbé Guénée, l'abbé Crillon, l'abbé Gérard, l'abbé Martin et l'abbé Floris ainsi que des laïcs comme le prince de Wirtemberg, le comte d'Autrai, ou encore le chevalier d'Angard[2391]. Ils émettent ensemble l'idée de donner une teneur et un caractère officiel à leur société avec l'objectif de permettre une défense mieux organisée de la religion. Le projet est d'ailleurs approuvé par l'assemblée

---

[2387] Jean PEY, *Observations sur la Théologie de Lyon, op. cit.*, p. 168.
[2388] *Ibid*., p. 168 à 169.
[2389] Philippe-Louis GÉRARD, *Mélanges intéressants, précédés des Mémoires de ma vie*, Paris, Blaise, 1810, p. 70.
[2390] *Ibid*., p. 64 à 65 : « Mes liaisons avec plusieurs gens de lettres qui avoient publiés de très-bons ouvrages pour la religion, nous firent naître l'idée de nous rassembler, chaque semaine, chez l'un d'entre eux, l'abbé Pey, chanoine de Notre-Dame ».
[2391] Jean-Marie DU LAU D'ALLEMANS, *Procès-verbal de l'Assemblée Générale du Clergé de France, De l'année 1775*, Paris, chez Guillaume Desprez, 1777, p. 873 à 874.

du clergé en 1775 qui en témoigne « toute sa satisfaction[2392] ». Le roi semble *a priori* favorable à cette entreprise, au point d'ailleurs que l'abbé Crillon ait déjà désigné une salle au sein des Tuileries pour y tenir les réunions de la nouvelle société[2393]. L'abbé Gérard confirme d'ailleurs ce point et affirme que l'abbé Crillon l'avait amené visiter ladite salle[2394]. Pourtant, tout s'arrête rapidement. Le roi retire son consentement et l'entreprise meurt avant même d'exister. Il y a peu d'éléments disponibles qui traitent de la question, mais il semble que l'élément déterminant soit le garde des Sceaux Armand Thomas Hue de Miromesnil. Les *Mélanges de philosophes* laissent entendre que des « gens ombrageux » ont intrigué auprès du ministre pour le pousser à convaincre le roi de la dangerosité du projet[2395]. Une chose est néanmoins certaine : Miromesnil a bien agi auprès de Louis XV pour le convaincre de rejeter l'entreprise apologétique. L'abbé Gérard rapporte d'ailleurs le discours de Miromesnil, sans que nous ayons réellement de possibilité d'en confirmer la véracité :

> « Votre Altesse, dit-il à Monsieur, a-t-elle bien pesé dans sa sagesse tous les inconvénients qu'entraîne l'institution de cette nouvelle académie, dont le titre seul va effaroucher toutes les autres, et deviendra une semence de troubles et de discordes ? La Sorbonne elle-même jettera les hauts cris, et se plaindra, à juste titre, qu'on empiète sur ses droits. Je ne vois ici, de toute part, qu'une lutte dangereuse, et des querelles interminables[2396] ».

Il n'existe pas d'archives consultables sur le sujet de cette académie – du moins n'en avons-nous pas trouvé – en dehors des sources citées ici et de quelques ouvrages rapportant les faits. Il est donc assez difficile d'obtenir des éléments autour de ce projet. Ce qui est néanmoins certain c'est qu'il a existé – en témoignent les procès-verbaux de l'assemblée du clergé[2397] – et qu'il n'a pas abouti faute d'acceptation de la part des autorités temporelles. Pour autant, cet échec ne rend pas l'entreprise moins intéressante pour l'historien. Loin d'être, pour reprendre le terme des *Mélanges philosophiques*, la marque d'une « fatalité » d'une apologétique mourante, il nous semble qu'il faut davantage y voir toute sa vivacité. Les années 1770 et 1780 sont marquées par des élites et une partie du pouvoir gagnées par les idées libérales des

---

[2392] Jean-Marie DU LAU D'ALLEMANS, *Procès-verbal de l'Assemblée Générale du Clergé de France, De l'année 1775*, *op. cit.*, p. 874.
[2393] *Mélanges de philosophie, d'histoire, de morale et de littérature*, Paris, Adrien le Clere, 1810, tome IX, p. 74.
[2394] Philippe-Louis GÉRARD, *Mélanges intéressants, op. cit.*, p. 70.
[2395] *Mélanges de philosophie, d'histoire, de morale et de littérature, op. cit.*, tome IX, p. 74 : « La société eût porté le titre d'*académie morale et religieuse*. Mais ce projet tomba par la fatalité qui sembloit alors attachée à toutes les vues favorables à la religion. Des gens ombrageux agirent auprès du garde-des-sceaux, M. de Miromesnil, qui engagea Monsieur à renoncer à ce plan ».
[2396] Philippe-Louis GÉRARD, *Mélanges intéressants, op. cit.*, p. 71.
[2397] Jean-Marie DU LAU D'ALLEMANS, *Procès-verbal de l'Assemblée Générale du Clergé de France, De l'année 1775*, Paris, chez Guillaume Desprez, 1777, p. 873 à 874.

philosophes. Toutefois, les apologètes n'abandonnent pas pour autant. L'existence seule de ce projet témoigne de toute la vigueur de leur défense de la religion, mais aussi de leur volonté de se réunir pour gagner en efficacité.

275. Le « parti[2398] » apologétique catholique. L'apologétique catholique ne s'est jamais réunie dans une forme de « parti », néanmoins elle a fait des réunions. Dans la même mesure que l'expression « Lumières » est utilisée pour désigner le mouvement philosophique du XVIIIe siècle, il est possible de désigner cette apologétique catholique sous le nom de « parti dévot », se caractérisant en particulier par sa prise de position comme « adversaire du jansénisme et de la " philosophie "[2399] ». L'absence de formation d'un groupe apologétique tient à deux objets. Le premier est le formalisme structurel de l'Église catholique. Il n'est pas besoin de fonder un parti si une organisation est déjà existante. Pourtant, l'explication n'est pas suffisante. Si les défenseurs de la foi catholique œuvrent nécessairement, par l'orthodoxie de leur enseignement, dans un sens commun, la multiplication des ennemis rend insuffisante cette simple organisation. Ce constat explique d'ailleurs le projet de création d'une académie morale et religieuse. Le second est factuel. Il tient à la forme par laquelle l'apologétique lutte contre ses ennemis. Dans ce cadre, les *Nouvelles ecclésiastiques* sont un exemple remarquable. Le journal janséniste est un ennemi identifié de l'apologétique qui en s'en prend pas qu'à Jean Pey. Il suffit de prendre le réquisitoire du *Gazetier* contre les *Observations* de l'abbé Pey. L'archevêque de Beaumont est décrit comme incarnant « les ténèbres[2400] ». Sont attaqués, dans d'autres parutions du *Gazetier*, les apologètes Bergier[2401] et Duvoisin[2402]. Le journal reproche à l'abbé Bergier, dans la lignée du rigorisme janséniste, d'être trop conciliant dans son *Le Déisme réfuté par lui-même*[2403] avec les philosophes et de favoriser indirectement leur système[2404]. Le *Gazetier*

[2398] Nous empruntons ici une formule de Rousseau qui parle de « parti Catholique » ; in Jean-Jacques ROUSSEAU, *Lettres écrites de la montagne*, Amsterdam, chez Marc Michel Rey, 1764, p. 56.
[2399] Agnès RAVEL, « Construire un objet de recherche en histoire : le parti dévot au XVIIIe siècle », in *Genèses*, 2004/2, n°55, p. 109. Sur la question du « parti dévot », voir aussi Agnès RAVEL, *Le « parti dévot » à la cour de France sous Louis XIV, Louis XV et Louis XVI*, Paris, EHESS, Thèse de doctorat, sous la direction de Guy CHAUSSINAND-NOGARET, 2010 ; Émile APPOLIS, *Le " Tiers parti " catholique au XVIIIe siècle : entre jansénistes et Zelanti*, Paris, A. et J. Picard, 1960 ; Darrin M. McMAHON, *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, Oxford, Oxford University Press, 2001
[2400] *Nouvelles ecclésiastiques* ; voir de *Les Nouvelles ecclésiastiques ou mémoires pour servir à l'histoire de la constitution Unigenitus*, Année 1786, Suite des Nouvelles ecclésiastiques du 11 Décembre 1786, p. 197.
[2401] *Nouvelles ecclésiastiques* ; voir de *Les Nouvelles ecclésiastiques ou mémoires pour servir à l'histoire de la constitution Unigenitus*, Année 1770, Suite des Nouvelles ecclésiastiques du 12 Décembre 1770, p. 198 et s.
[2402] *Nouvelles ecclésiastiques* ; voir de *Les Nouvelles ecclésiastiques ou mémoires pour servir à l'histoire de la constitution Unigenitus*, Année 1786, Suite des Nouvelles ecclésiastiques du 12 juin 1786, p. 93 et s. ; *Ibid*., Suite des Nouvelles ecclésiastiques du 30 Octobre 1786, p. 173 et s.
[2403] Nicolas-Sylvestre BERGIER, *Le Déisme réfuté par lui-même ou Examen des principes d'incrédulité répandus dans les divers Ouvrages de M. Rousseau, en forme de lettres*, Paris, chez Humblot, 1765.
[2404] *Nouvelles ecclésiastiques* ; voir de *Les Nouvelles ecclésiastiques ou mémoires pour servir à l'histoire de la constitution Unigenitus*, Année 1770, Suite des Nouvelles ecclésiastiques du 12 Décembre 1770, p. 198 :

accuse l'abbé Duvoisin de faire preuve d'hétérodoxie dans son *De vera religione ad usum theologicæ candidatorum*[2405] en ce qu'il rejette les miracles liés au diacre janséniste François de Pâris[2406]. Rien de surprenant à cette dernière attaque. Duvoisin s'en prend à un point de ralliement du jansénisme français ; les *Nouvelles ecclésiastiques* ne pouvaient que s'en indigner. Face à pareil adversaire, l'apologétique catholique doit réagir. Toutefois, la création d'une entreprise commune n'a pas fonctionné, et il est nécessaire de trouver une alternative. Cette dernière se fait par le biais d'un front littéraire. L'apologétique catholique se caractérise alors par une tendance à ce que les apologètes en viennent à se « citer mutuellement[2407] ». Jean Pey confirme parfaitement cette logique. Il cite volontiers l'abbé Bergier, dont il peint un tableau particulièrement flatteur[2408]. Il mentionne encore l'abbé Duvoisin[2409], l'abbé Gérard[2410] ou, de façon moins habituelle, l'abbé Barruel[2411]. L'abbé Pey n'hésite d'ailleurs pas à faire référence à ses propres écrits, pour diffuser davantage la cause apologétique[2412]. Aussi, cet effort d'ensemble littéraire témoigne d'une volonté de cohésion d'ensemble de la part de l'apologétique catholique. Toutefois, si cette cohérence de groupe fonctionne – bien qu'insuffisante à contrer la montée des ennemis des apologètes catholiques – durant la fin de

« Certains faux principes avancés par M. l'abbé Bergier, dans des Ouvrages d'ailleurs très estimables, ne doivent pas être dissimulés. L'intérêt même de la cause qu'il défend avec tant d'avantage, à beaucoup d'égards, exigeoit qu'on fît voir que si de tems en tems ils donnent prise sur lui, et favorisent indirectement le système irréligieux de ceux qu'il combat ; c'est qu'alors il abandonne l'ancienne et indéfectible Tradition de l'Église, pour suivre des opinions nouvelles qu'elle réprouve. L'Auteur de la Lettre que nous annonçons se borne à relever seulement quelques-uns de ces écarts les plus dangereux ».

[2405] Jean-Baptiste DUVOISIN, *De vera religione ad usum theologicæ candidatorum*, Paris, chez Antoine Prevost, 1785.

[2406] *Nouvelles ecclésiastiques* ; voir de *Les Nouvelles ecclésiastiques ou mémoires pour servir à l'histoire de la constitution Unigenitus*, Année 1786, Suite des Nouvelles ecclésiastiques du 12 juin 1786, p. 93 : « M. Duvoisin y reproduit fort inconsidérément des calomnies usées, contre une multitude de personnes, souvent accusées, il est vrai, parce qu'elles ont affaire à des ennemis acharnés et infatigables, mais jamais convaincus, et toujours irrépréhensibles aux yeux de tous ceux que les préjugés et la passion n'ont point aveuglés. Que faisoit à la Dissertation sur les Miracles, l'injurieux et indécent hors-d'œuvre, où il lui prend fantaisie de parler des Miracles opérés aux tombeaux de plusieurs Appelants ».

[2407] Olivier BLOCH, « Traits protestants dans les lettres à Sophie » in *La Lettre Clandestine*, n°13, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2004, p. 167.

[2408] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne, prouvée à un déiste*, *op. cit.*, tome I, p. 18 : « Je n'ai besoin, Monsieur, que de vous citer ici les belles apologies de M. Bergier ».

[2409] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit*., p. 330.

[2410] *Ibid*., p. 435.

[2411] Jean PEY, *La Loi de Nature, développée et perfectionnée par la Loi Évangélique*, Montauban, chez Charles Crosilhes, 1789, p. 395.

[2412] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit*., p. 302, note 1 : « Ces preuves sont entr'autres amplement développés dans l'ouvrage intitulée : *La vérité de la Religion chr. Prouvée à un Déiste*, par M. l'Abbé Pey. A Paris, chez Humblot ». Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, Strasbourg, 1788, tome IV, p. 128 : « Qu'il nous soit permis de transcrire ici ce que nous avons dit là-dessus dans un autre ouvrage » ; ici l'abbé Pey fait référence à son ouvrage *La tolérance chrétienne*. Cette référence fait partie des ajouts de la seconde édition de *L'autorité des deux puissances*.

l'Ancien Régime, elle est bouleversée par la mort du système politique traditionnel français avec l'avènement de la période révolutionnaire.

Section 2 : La période révolutionnaire et les deux puissances

La Révolution de 1789 marque une rupture importante avec le système de l'Ancien Régime. Jean Pey en a conscience et il sait qu'il ne peut agir de la même manière que jusqu'alors. Il décide, tout en maintenant ses opinions sur le fond, d'adapter sa méthode. Ses écrits contiennent une doctrine similaire à celle d'avant 1789, mais connaissant des évolutions qui permettent au chanoine de porter une critique franche sur les nouvelles normes et principes mis en place par le gouvernement révolutionnaire (Paragraphe 1). Lorsque la Révolution durcit sa politique face à l'Église catholique, il adopte une position doctrinale nouvelle : le châtiment divin (Paragraphe 2).

Paragraphe 1 : Le changement politique face au paradigme peyien

La Révolution créer une rupture avec l'ordre de l'Ancien Régime. Face à ce contexte nouveau, l'abbé Pey réagit, du moins dans un premier temps, de façon calme dans ses ouvrages. Il ne change pas le fond de sa doctrine, qui reste fondamentalement la même, mais il l'adapte et change la forme de ses ouvrages (I). Convaincu que l'épisode révolutionnaire n'est qu'une passade, que la patience et la remise de soi à Dieu en sont la solution, l'abbé Pey propose de nouveaux types d'ouvrages à ses lecteurs : des recueils de prières (II).

I – Tolérance et souveraineté sous la Révolution

Les changements politiques menés par la Révolution bouleversent les considérations accordées à des notions majeures. La tolérance est balayée par la Révolution qui la remplace par la liberté (A). La conception d'un pouvoir qui trouve sa source dans le peuple induit également un changement d'approche de la souveraineté (B).

A/ Tolérance, liberté et Révolution

276. De la tolérance à la liberté. Sous l'Ancien Régime, Jean Pey reproche aux philosophes des Lumières d'allier « Liberté, vertus, plaisirs, tolérance[2413] » dans leurs dogmes.

[2413] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit.*, p. 435. Précisons que le mot « vertu » provient du discours fictif du Comte philosophe. Il n'est donc pas à attendre au sens chrétien du terme. L'abbé Pey les qualifies d'ailleurs par la suite de « vertus qui n'ont que la surface des bienséances » ; in *Ibid.*

Pour lui, la tolérance des Lumières n'est qu'une manière de parler à mots couverts de liberté. Loin de n'être qu'une revendication morale et philosophique, l'abbé Pey estime qu'il s'agit en réalité d'une revendication plus politique. Il accuse alors les Lumières d'« introduire la licence sous le nom de liberté[2414] » et de « renverser l'ordre public[2415] » et briser ainsi les fondations de l'Ancien Régime. L'esprit d'indépendance lié à une liberté licencieuse ne peut mener qu'à « la confusion, et aux désordres de l'anarchie[2416] » ainsi qu'à une situation de conflit permanent[2417]. Lorsque les évènements de 1789 se produisent et que les fondements de la monarchie traditionnelle s'effondrent, les révolutionnaires souhaitent construire un système dont les bases reposent désormais sur de nouvelles fondations. Il est possible de discuter du caractère du lien entre philosophie et Révolution. Cependant les Lumières n'en restent pas moins une source d'inspiration pour les révolutionnaires[2418]. Dans ce contexte, la liberté prend une place prépondérante dans les bases idéologiques de la Révolution française. Le nouveau régime opère une « remise en cause du principe de tolérance[2419] » qui se retrouve désavoué par les révolutionnaires dès 1789. Cette dernière est perçue comme trop attachée à la vision religieuse de l'Ancien Régime et éloignée de la prise en compte de l'homme[2420]. Ce qui est problématique avec la tolérance est que son acception juridique soit inchangée. Tolérer, c'est accepter à contrecœur une situation que l'on souhaite un jour pouvoir régler. Ce qui emporte que la tolérance soit, par nature, l'établissement d'un régime dérogatoire. Le législateur n'accorde pas un droit, il donne un privilège qui n'est que temporaire. Ce double caractère – exceptionnalité et temporalité de la tolérance – en fait une notion qui n'est par essence pas un droit et qui découle d'une logique opposée à celle d'une liberté de principe. Les discours de Mirabeau et Rabaud Saint-Étienne s'inscrivent dans cette logique. Le 22 août 1789, Mirabeau s'exprime sur

---

[2414] *Ibid*., p. 426.
[2415] *Ibid*.
[2416] Jean PEY, *La Loi de Nature, développée et perfectionnée par la Loi Évangélique*, Montauban, chez Charles Crosilhes, 1789, p. 321.
[2417] *Ibid*., p. 127 à 128 : « Un peuple mécontent, qui espère toujours d'améliorer son sort par le changement, se réveille aux premiers cris d'une liberté chimérique, et se divise. Une foule de citoyens enhardis au crime par l'impunité, une multitude de brigands avides de pillages, viennent grossir le nombre de mécontents, réclament contre les abus, et demandent la réforme. Bientôt l'incendie gagne de tous les côtés : la désolation et la mort marchent à la suite. La fureur des guerres civils fait taire les loix : la violence et la barbarie rompent toutes les digues : les campagnes sont ravagées, inondées de sang, les villes sont brûlées, les citoyens pillés, massacrés ; et si les rebelles triomphent, la tyrannie prend la place de l'autorité, la force seule exerce l'empire des loix ; le peuple après avoir cimenté de son propre sang la domination de ses despotes, gémissant sous son joug de fer, expie dans le plus cruel de tous les esclavages le fol espoir d'une fausse liberté, et la désolation est à son comble ».
[2418] Bernard BOURGEOIS, Jacques D'HONDT, *La philosophie et la Révolution française. Actes du Colloque de la Société française de philosophie, 31 mai, 1er et 2 juin 1989*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1993.
[2419] Paul CHOPELIN, « La tolérance des Lumières à l'épreuve de la Révolution française », in *Histoire, monde et cultures religieuses*, 2017/3, n° 43, p. 54.
[2420] Luc DAIREAUX, « De la tolérance à la liberté de religion : les pouvoirs face à la question protestante, France, 1685-1791 », in *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 2018/1, n° 125-1, p. 69 : « La notion de tolérance finit par ne plus avoir de sens dans un monde où priment désormais les droits individuels ».

la tolérance lors des débats autour de l'article 10 de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* et en fait un objet indésirable, car « l'existence de l'autorité qui a le pouvoir de tolérer l'atteinte à la liberté de penser, par cela même qu'elle tolère et qu'ainsi elle pourrait ne pas tolérer[2421] ». Le lendemain, Rabaud Saint-Étienne prononce à son tour un discours aux consonances similaires. La tolérance est un mot à « proscrire » car contraire par principe à la liberté de conscience[2422]. La distinction en termes de définition entre liberté et tolérance n'est pas véritablement faite par les députés, mais il n'en reste pas moins qu'il y a une volonté de dépasser une idée attachée à l'Ancien Régime. Le législateur révolutionnaire va ainsi au-delà de la tolérance et consacre la liberté pour principe ; on ne réclame plus la tolérance, mais la liberté[2423]. La *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* adopte ce principe et dispose : « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la Loi ». La liberté connaît toutefois une limite : l'ordre public. Liberté de culte par principe dont la manifestation publique n'est « pas totalement libre[2424] », mais son expression dans la sphère privée est garantie. Cette référence à l'« ordre public » est d'ailleurs perçue comme problématique. Par la « flexibilité[2425] » de la formule, il ne peut garantir une stabilité dans la compréhension de l'article 10. La *Constitution* de 1791 adopte un mode de raisonnement similaire, refuse de parler de tolérance, et fait de la thématique religieuse un domaine soumis par nature au principe de liberté[2426]. Ces mesures forment le socle de ce qui se manifeste par la suite, en particulier à travers le culte de l'Être suprême et la

[2421] Jérôme MADIVAL, Émile LAURENT (dir.) *Archives Parlementaires de 1787 à 1860*, Première série, Paris, Société d'imprimerie et Librairie administratives et des chemins de fer Paul Dupont, 1875, tome VIII, p. 473 : « Je ne viens pas prêcher la tolérance. La liberté la plus illimitée de religion est à mes yeux un droit si sacré que le mot tolérance, qui essaye de l'exprimer, me paraît en quelque sorte tyrannique lui-même, puisque l'existence de l'autorité qui a le pouvoir de tolérer attente à la liberté de penser, par cela même qu'elle tolère et qu'ainsi elle pourrait ne pas tolérer ». Source exposée in Luc DAIREAUX, « De la tolérance à la liberté de religion : les pouvoirs face à la question protestante, France, 1685-1791 », in *op. cit.*, p. 69.

[2422] Jérôme MADIVAL, Émile LAURENT (dir.) *Archives Parlementaires de 1787 à 1860*, Première série, Paris, Société d'imprimerie et Librairie administratives et des chemins de fer Paul Dupont, 1875, tome VIII, p. 479 : « La tolérance ! Je demande qu'il soit proscrit à son tour, et il le sera, ce mot injuste, qui ne nous présente que comme des citoyens dignes de pitié, comme des coupables auxquels on pardonne, ceux que le hasard souvent et l'éducation ont amenés à penser d'une autre manière que nous ». Source exposée *in* Luc DAIREAUX, « De la tolérance à la liberté de religion : les pouvoirs face à la question protestante, France, 1685-1791 », in *op. cit.*, p. 69.

[2423] Olivier FERRET, « Tolérance, Tolérantisme, Intolérance, et Intolérantisme », in Didier MASSEAU (dir.), *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes : (France, 1715-1815)*, Paris, Honoré Champion éditeur, 2017, tome II, p. 1504.

[2424] Arnaud de SOLMINIHAC, *La vie privée : les racines d'un concept juridique protéiforme*, Université Paris-Panthéon-Assas, École doctorale d'Histoire du droit, de philosophie et de sociologie du droit, Thèse de doctorat, sous la direction de François SAINT-BONNET, 2022, p. 217.

[2425] Christine MENGÈS-LE PAPE, « Vers l'article 10 de la déclaration des droits de l'homme et du citoyen », in Bernard CALLEBAT, Hélène de COURRÈGES (dir.), *Le contrôle des religions par l'État : hier et aujourd'hui*, Toulouse, Presses universitaires de Toulouse 1 Capitole, 2016, p. 53.

[2426] Luc DAIREAUX, « De la tolérance à la liberté de religion : les pouvoirs face à la question protestante, France, 1685-1791 », in *op. cit.*, p. 69.

Constitution civile du clergé : un domaine temporel qui empiète – voire l'emporte – sur le spirituel[2427]. Ce glissement vers une liberté tend à une sorte de concorde universelle et une liberté de conscience illimitée[2428] n'échappe pas à l'abbé Pey qui l'analyse comme le triomphe des idées novatrices du XVIII[e] siècle.

277. Constat de l'évolution par l'abbé Pey. Jean Pey voit dans l'évolution du régime français un accomplissement de ce qu'il avait écrit plus tôt. Pour lui, la philosophie libérale a triomphé et a permis l'avènement d'un gouvernement ennemi de l'ordre ancien. Il acte qu'il n'est désormais plus la peine de parler de tolérance, car la liberté est devenue le cœur du nouveau système politique. Dans *Le philosophe chrétien*[2429], dernier ouvrage rédigé sous la Révolution qui ne soit pas un recueil de prières, le mot tolérance y est très absent. Il apparaît une seule fois, pour montrer un lien de causalité entre la tolérance, la fin de la société d'Ancien Régime et les évènements révolutionnaires : « [La société d'Ancien Régime] n'existoit plus ; l'impiété s'étoit réunie à l'hérésie pour l'éteindre ; et toutes les deux continuant leur marche, avoient obtenu la tolérance de Religion, pour répandre leur poison avec une pleine sécurité[2430] ». La formulation de l'abbé Pey est d'ailleurs peu correcte et il aurait été plus opportun, pour l'épisode révolutionnaire, de parler de « liberté de Religion ». L'utilisation du terme « tolérance » nous fait ainsi penser que, loin d'être une erreur du chanoine, il s'agit d'une utilisation partisane pour, indirectement, qualifier d'injuste cette liberté de religion qui n'est, aux yeux de l'ancien ordre, qu'une tolérance. Le terme « intolérance » apparaît ensuite à deux reprises dans le même paragraphe, afin de manifester l'idée d'une intolérance nécessairement liée à l'essence de l'Église catholique[2431]. Il apparaît une ultime fois dans un paragraphe qui qualifie la *Constitution civile du clergé* d'« intolérance schismatique[2432] ». L'emploi du terme chez Jean Pey s'adapte donc à la réalité politique, sociale et juridique dans laquelle il écrit. Le mot « tolérance » disparaît progressivement de la sphère politique au profit de celui de « liberté ». L'abbé Pey en fait le constat et lui-même finit par faire de même au sein de ses ouvrages. Du reste, le changement de paradigme révolutionnaire et le rejet de l'utilisation du

[2427] Christine MENGÈS-LE PAPE, « Vers l'article 10 de la déclaration des droits de l'homme et du citoyen », in Bernard CALLEBAT, Hélène de COURRÈGES (dir.), *Le contrôle des religions par l'État, op. cit.*, p. 58.
[2428] *Ibid*.
[2429] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu, dans ses attributs et dans les mystères de sa religion*, Louvain, Imprimerie de l'Université, 1793.
[2430] *Ibid*., p. 207.
[2431] *Ibid*., p. 246 à 247 : « De l'unité de l'Église suit nécessairement son intolérance sur tout ce qui blesse la vérité de ses dogmes, les droits de sa constitution, et les maximes de sa morale. Il ne peut avoir rien de commun entre la lumière et les ténèbres, entre J. C. et Bélial. L'intolérance qu'on reproche à l'Église, loin de la déshonorer, constitue donc au contraire, l'un de ses plus beaux attributs, puisqu'elle est inséparable de son unité, de sa sagesse, de sa sainteté, de son intégrité ».
[2432] *Ibid*., p. 210.

mot « tolérance » entraînent une autre conséquence : la fin du lien entre tolérance et souveraineté.

B/ Souveraineté et Révolution

278. La souveraineté révolutionnaire et la tolérance. L'article 3 de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* dispose : « Le principe de toute Souveraineté réside essentiellement dans la Nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément ». La souveraineté bascule désormais entre les mains de la Nation et n'émane plus de Dieu. Cette évacuation de la divinité du monde politique implique, dans le même temps, une déconnexion de la souveraineté avec la tolérance. Dans le paradigme peyien, la société d'ordres ne peut se passer de l'association de ces deux termes. La légitimité du roi émane de Dieu et parler de tolérance revient à s'intéresser à la limite dans l'acceptation d'une religion non catholique qui pourrait, si la tolérance se meut en tolérantisme, saper les fondements de la monarchie française. En d'autres termes, dissocier la tolérance de la souveraineté c'est prendre le risque de dissocier Dieu du roi[2433]. La rupture qu'opère la Révolution détruit cette analyse. Il n'y a plus de souveraineté de droit divin, mais une souveraineté qui provient d'en bas, de la Nation. Le roi, en 1789, reste souverain dans une moindre mesure. Il faut y voir une sorte de « renversement de la logique[2434] » des deux corps du roi. « Ce n'est plus par le roi que la nation existe, c'est par la nation qu'il reçoit une fonction[2435] ». La marque visible de ce changement de détenteur de la souveraineté est exprimée, le 23 juillet 1789, par la mise en place d'un « crime de lèse-nation », qui consacre ce transfert[2436]. Le roi ne tient plus alors sa souveraineté que comme « représentant de la nation[2437] ». L'État ne se meut ainsi plus par la volonté de Dieu, mais par la volonté des hommes.

279. Paradigme nouveau. Face à l'épisode révolutionnaire, tout l'arsenal argumentatif de l'apologétique est ébranlé. À quoi bon parler de tolérance ou de souveraineté divine dans un monde où la liberté et le triomphe de l'individualisation des membres de la société triomphent ?

[2433] *Ibid*., p. 9 à 10 : « Sans [Dieu], plus de vérité qui éclaire la raison, et qui indique à l'homme la règle de ses devoirs ; plus de maître souverain au-dessus des Rois de la terre, qui leur prescrive la justice, et qui commande aux peuples l'obéissance ».

[2434] Pierre DARDOT, Christian LAVAL, *Dominer. Enquête sur la souveraineté de l'État en Occident*, Paris, La Découverte, 2020, p. 440.

[2435] *Ibid*.

[2436] Jean-Christophe GAVEN, *Le crime de lèse-nation : histoire d'une invention juridique et politique (1789-1791)*, Paris, Presses de Sciences Po, 2016.

[2437] Pierre DARDOT, Christian LAVAL, *Dominer. Enquête sur la souveraineté de l'État en Occident*, *op. cit*., p. 441.

Faut-il défendre le modèle traditionnel ou est-il déjà mort ? S'il est mort, faut-il tenter de faire des aménagements avec le paradigme nouveau – comme avaient fait certains clercs avec les Lumières[2438] – ou mourir avec l'ancien monde ? La plupart de l'apologétique reste silencieuse sur le plan littéraire. L'abbé Bergier est frappé par la mort en 1790. Il en est de même pour un certain nombre d'apologistes, comme l'abbé Guenée ou l'abbé Crillon qui meurent au début des troubles révolutionnaires le 26 juin 1789. L'abbé Gérard n'écrit pas durant la période révolutionnaire mais oppose au début du XIX^e^ siècle des ouvrages afin de continuer de nouveau le travail apologétique[2439]. L'abbé Duvoisin propose, en 1795, un livre dans lequel il s'adonne à une critique ouverte des politiques révolutionnaires[2440]. L'abbé Barruel est bien plus offensif et propose pas moins d'une quinzaine d'ouvrages entre 1789 et 1799, attaquant dès le début des évènements la Révolution naissante[2441]. Jean Pey fait partie des auteurs plutôt prolifiques de cette période. Il publie en 1791 les *Neuvaines à Saint-Joseph*[2442] et son *Dévouement à la Très-Sainte Vierge*[2443], puis en 1793 son *Philosophe chrétien*[2444]. Cette situation peut s'expliquer par la crainte du nouveau régime. En excluant Barruel, la diminution globale du nombre d'ouvrages et de polémiques apologétiques s'explique parce que la Révolution adopte une attitude de plus en plus menaçante envers ceux que le nouveau régime perçoit comme de potentiels ennemis[2445]. Dans ce cadre-là, les recueils de prières – moins engagés en apparence d'un point de vue politique – de l'abbé Pey ne constituent pas de véritables risques ou troubles pour l'ordre révolutionnaire. Le chanoine réserve les ouvrages plus polémiques à une publication d'exil. C'est le sort que connaît également Barruel. Les deux essayistes quittent le pays en 1792 – Barruel pour l'Angleterre, Pey pour la Belgique – et continuent leur travail apologétique en dehors des frontières françaises. L'exil leur donne la possibilité d'une rédaction plus libre,

[2438] Le cas de Antoine-Adrien Lamourette est particulièrement parlant. Son travail apologétique de combat de la philosophie par la tolérance religieuse le pousse a quelques aménagements avec la théologie traditionnelle. Lors des premiers évènements révolutionnaires, il embrasse la cause révolutionnaire et devient un de ses fervents défenseurs ; in Caroline CHOPELIN-BLANC, « L'apologétique en Révolution » in Didier MASSEAU (dir.), *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes*, *op. cit.*, tome I, p. 105 à 106.

[2439] Dès 1801, l'abbé Gérard recommence le travail apologétique. Il propose un ajout au *Comte de Valmont* intitulé *La Théorie du Bonheur*, dans lequel Philippe-Louis Gérard formule une critique du bonheur vain tel que théorisé par les philosophes et fait l'apologie du vrai bonheur : le bonheur chrétien ; in Philippe-Louis GÉRARD, « La Théorie du Bonheur », in *Le Comte de Valmont*, Paris, chez Bossange, 1801, tome VI.

[2440] Jean-Baptiste DUVOISIN, *Examens des principes de la Révolution française*, Wolfenbuttel, 1795. Il sera réédité dès 1798 sous un autre nom ; Jean-Baptiste DUVOISIN, *Défense de l'ordre social contre les principes de la Révolution française*, Londres, 1798.

[2441] Augustin BARRUEL, *Le patriote véridique ou Discours sur les vraies causes de la révolution actuelle*, Paris, chez Crapart, 1789.

[2442] Jean PEY, *Neuvaine à Saint Joseph, ou Médiations et entretiens affectifs sur ses grandeurs et ses vertus ; avec des Litanies en son honneur*, Paris, Imprimerie de Laillet, 1791.

[2443] Jean PEY, *Dévouement à la Très-Sainte Vierge*, Paris, Imprimerie de Guerbart, 1791.

[2444] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu*, *op. cit.*

[2445] Paul CHOPELIN, « La tolérance des Lumières à l'épreuve de la Révolution française », in *Histoire, monde et cultures religieuses*, 2017/3, n° 43, p. 51 à 64.

car défaite de la censure révolutionnaire. Ce contexte explique le changement de ton dans les écrits de Jean Pey en réponse à la Révolution. Il fait succéder aux longs ouvrages théologico-politiques deux courts ouvrages de prières.

II – La réponse immédiate : la prière

Face à une situation dégradée, Jean Pey en appelle à revenir vers Dieu, qui seul peut apporter une solution aux troubles révolutionnaires (A). Toutefois, les recueils de prières de l'abbé Pey ne sont pas uniquement des ouvrages pieux. Ils sont aussi un outil qui permet à Jean Pey de transmettre sa vision de la France révolutionnaire (B).

A/ Dieu comme réponse à la Révolution

280. Dieu et la Révolution. Les ouvrages de prières peuvent paraître n'appartenir exclusivement qu'à l'ordre de la vie catholique, il n'en est rien. Les ouvrages que propose Jean Pey en 1791 renferment un message politique et sont révélateurs de l'évolution de sa pensée et de son adaptation au monde révolutionnaire. L'objectif de ses ouvrages est de grossir les rangs de la chrétienté en proposant un modèle de vertu à imiter en la personne de saint Joseph : « Qu'elles soient heureuses [les personnes savantes qui ont fait les louanges de Saint Joseph] si ce petit ouvrage, en multipliant le nombre de ses serviteurs, pouvoit contribuer à le faire honorer, aimer et imiter ; s'il pouvoit sur-tout, en inspirant la dévotion envers ce parfait modèle de la vie intérieure, en inspirer l'amour dans le cœur des chrétiens[2446] ». L'abbé Pey y voit un moyen de « consoler l'Église dans l'extrême douleur qui l'afflige[2447] ». Le chanoine ne tarde alors pas à déployer son développement. Les malheurs soufferts en ce début de période révolutionnaire ne doivent leur réalisation qu'à l'oubli de Dieu[2448]. Jean Pey voit dans l'impiété la cause de tous les maux révolutionnaires. Les Français se sont laissé guider par les voix des philosophes et la quête chimérique de liberté et d'indépendance ; il y a maintenant un royaume en « extrême désolation[2449] ». La perte de Dieu a conduit le royaume à sa chute mais également les citoyens. Par l'abandon de la dévotion, ils ont adopté des principes contraires à ceux qui soutiennent la souveraineté et ont participé à la chute de l'Ancien Régime par leur attitude. L'effondrement du Trône amène alors une situation de « souffrance », dont ils ne pourront sortir qu'en recouvrant les principes au fondement de la puissance temporelle. De plus, comme ils se

[2446] Jean PEY, *Neuvaine à Saint Joseph, op. cit.*, p. i.
[2447] *Ibid*., p. ii.
[2448] *Ibid*. : « Ah ! ne cherchons point d'autre cause de ces malheurs que l'oubli de Dieu, de notre propre cœur, et des vérités du salut ».
[2449] *Ibid*., p. iii.

sont séparés de Dieu, ils se sont coupés d'eux-mêmes[2450]. L'abbé Pey réutilise la rhétorique qu'il avait déjà employée face aux protestants et aux philosophes : servir Dieu n'est pas uniquement souhaitable pour l'État, c'est aussi le cas pour les hommes et le rejet de Dieu ne peut entraîner que vers l'abîme[2451]. Jean Pey appelle donc, dans son ouvrage, les lecteurs à revenir vers Dieu pour leur propre salut. Aussi espère-t-il, dans un appel à Dieu, que son livre puisse au moins susciter quelques vocations :

> « Que leur foi ranimée par le souffle de la persécution qui s'élève avec impétuosité, réveille en eux le goût de la prière, les rappelle au recueillement, à l'amour de votre parole, à la pratique sincère et intérieure de votre loi divine ; et puisque vous avez dit que si dans une ville coupable vous trouviez un seul homme qui agisse selon la justice, et qui cherche la vérité, vous pardonneriez à cette ville, suscitez parmi nous non seulement une, mais plusieurs de ces âmes fidèles, ferventes et vraiment intérieures, afin que vous puissiez faire grâce et pardonner à votre peuple[2452] ».

Il y a, dans la conclusion de l'abbé Pey, l'expression d'un certain pessimisme. Ces précédents ouvrages avaient vocation à « pourfendre[2453] » l'hérésie et l'hétérodoxie. Il propose ici un humble appel à l'aide. Il suffirait de toucher quelques lecteurs, même peu, pour que la mission de l'ouvrage soit accomplie.

281. Dieu comme unique salut. Si l'oubli de Dieu est la cause des maux révolutionnaires, la solution est alors de revenir vers lui. Face à une France qui « soupire[2454] », il faut aspirer à la paix qui « ne peut venir que de J. C., qui seul est notre salut[2455] ». Les recueils de prières de l'abbé Pey s'inscrivent alors dans cette logique. Il est impossible d'agir contre ce qu'une grande partie de l'apologétique considère comme « un châtiment envoyé aux hommes pour épurer et fortifier leur foi[2456] ». Cette « punition » – au sens où le XVIIIe siècle entend le mot châtiment[2457] – est inéluctable. Il faut donc s'armer de patience et se tourner vers Dieu. Jean

---

[2450] *Ibid*. : « Ah ! c'est qu'il n'y avoit plus personne qui réfléchît, qui rentrât en soi-même, qui eût le cœur attentif à Dieu ».
[2451] *Ibid*. : « O Dieu, qu'il faut peu de temps lorsque vous nous abandonnez à nous-mêmes en punition d'une dissipation volontaire et d'un oubli criminel de votre loi, qu'il faut peu de temps pour franchir les barrières et tomber dans le gouffre le plus profond ».
[2452] *Ibid*., p. iv.
[2453] Monique COTTRET, « Les jansénistes juges de Jean-Jacques », in Catherine MAIRE (dir.), *Jansénisme et Révolution. Actes du colloque de Versailles tenu au Palais des congrès les 13 et 14 octobre 1989*, Paris, Chroniques de Port-Réal, Bibliothèque Mazarine, 1990, p. 82.
[2454] Jean PEY, *Dévouement à la Très-Sainte Vierge, op. cit.*, p. i.
[2455] *Ibid*.
[2456] Caroline CHOPELIN-BLANC, « L'apologétique en Révolution » in Didier MASSEAU (dir.), *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes, op. cit.*, tome I, p. 108.
[2457] Entrée « Châtiment » in *Dictionnaire de l'Académie française*, 4ème édition, Paris, Bernard Brunet, 1762, tome I, p. 287 : « Punition, correction, peine que l'on fait souffrir à celui qui a failli. *Léger châtiment. Rude, sévère, rigoureux, cruel châtiment. C'est un visible châtiment de Dieu. S'il a failli, il en a reçu, il en a souffert le châtiment.*

Pey propose également de se recueillir dans la prière à la Sainte Vierge. Elle servira de « refuge des affligés[2458] » et permettra aux fidèles de renforcer le poids de leurs prières[2459]. La foi apparaît, en particulier dans le court avertissement de son *Dévouement à la Très-Sainte Vierge*, ainsi non plus comme une ressource, mais presque comme l'unique ressource. Il faut s'en remettre à Dieu qui seul peut nous sauver. Cette pensée – si tant est qu'elle n'était pas déjà assez explicite – est exprimée clairement à la toute fin des avertissements : « Je suis dans une ferme confiance, que quand même il faudroit des miracles, [la Très-Sainte Vierge] les obtiendroit, si nous la prions avec une foi vive et persévérante[2460] ». Le théologien français se place ainsi sous le « manteau maternel[2461] » de cette « bonne Mère[2462] » et en appelle à sa protection contre « les afflictions » et « le Démon[2463] ». Au-delà de l'appel dévot à une protection contre la Révolution, il est possible que le jésuite est fait ici une référence au culte marial pour contrer les métaphores maternelles employées par le gouvernement révolutionnaire qui, entre autres choses, tente de substituer à la figure de la Vierge celle de la « mère patrie » ou de la Nature[2464].

Il y a, tout à la fois dans la démarche de l'abbé, un pessimisme qui cohabite avec un ardent optimisme. Le pessimisme est politique : il n'est plus en des moyens humains de régler la situation de la France. Toutefois, il est écrasé par un optimisme dévot : il faut s'en remettre à Dieu ; si notre foi est suffisamment forte, il nous viendra en aide, quand bien même il devrait accomplir des « miracles » pour renverser la situation. Cette conclusion est significative quant à la forme de ses ouvrages. Revenir vers Dieu est une nécessité et dans ce cadre, la prière est le moyen le plus efficace de se rapprocher de Lui et de Lui faire entendre les plaintes des fidèles. Aussi, Jean Pey n'écrit pas exclusivement pour les fidèles catholiques ainsi que pour les âmes en quête de spiritualité qui pourrait être converties. Il le fait aussi pour lui-même se rapprocher de Dieu.

Un pécheur qui s'endurcit au châtiment ». Les deuxièmes et troisièmes éditions du *Dictionnaire de l'Académie française* en donne une définition identique.

[2458] Jean PEY, *Dévouement à la Très-Sainte Vierge*, *op. cit.*, p. i.

[2459] *Ibid*.

[2460] *Ibid*.

[2461] Brigitte DEMEURE, *La figure maternelle dans la vie politique française : 1789-1914*, Avignon, éditions universitaires d'Avignon, coll. En-Jeux, 2023, p. 196.

[2462] Jean PEY, *Dévouement à la Très-Sainte Vierge*, *op. cit.*, p. i.

[2463] *Ibid*., p. 46.

[2464] Brigitte DEMEURE, *La figure maternelle dans la vie politique française : 1789-1914*, *op. cit*., p. 35 à 57. Voir encore Jean-Marie ROULIN, « Mères en révolution : Représentations politiques de la maternité de David à Hugo », in Sylvie TRIAIRE, Christine PLANTÉ, Alain VAILLANT (dir.), *Féminin/Masculin : écritures et représentations*, Montpellier, Presses universitaires de la Méditerranée, coll. Des littératures, 2003, p. 43 à 62.

B/ La vision de la France révolutionnaire dans les prières

282. Vertus catholiques. Le chanoine ambitionne que ses ouvrages renforcent ou ramènent vers la foi les fidèles. Outre le recours à Dieu par la prière, Jean Pey cherche à présenter au travers des figures de saint Joseph, de la sainte Vierge Marie et même de Jésus-Christ des modèles de vertus à imiter. Jean Pey met en avant « la sobriété, la prudence, la justice et la force[2465] » de saint Joseph ainsi qu'une « fidélité plus admirable encore[2466] ». Il loue l'humilité de Marie[2467]. Au-delà du tableau des multiples vertus catholiques de ces saintes figures, Jean Pey met en avant certaines vertus dont la présence n'est pas anodine. Trois retiennent particulièrement son attention. Alors qu'il énumère les nombreuses vertus de l'époux de la Vierge, il écrit : « Il seroit aisé de remarquer toutes ces vertus dans sa conduite ; mais attachons-nous à méditer l'obéissance parfaite, l'humilité profonde et la simplicité admirable qui le caractérise[2468] ». L'obéissance est exigée par Dieu dans les Saintes Écritures[2469] et elle est la « base » de toute la sainteté de Joseph[2470]. L'obéissance est un moyen de se rapprocher de Dieu car ce n'est que par ce biais qu'il est possible d'accomplir Sa volonté. Il s'agit encore de la reprise d'une longue tradition d'obéissance au roi durant l'Ancien Régime, qui trouve en partie sa source dans la figure paternelle qu'il incarne[2471], et qui avait été en partie mis à mal par les Lumières[2472]. Jean Pey donne la vie de Saint Joseph en exemple : « Parfait chrétien avant le christianisme, il méritera, par sa soumission sans réserve aux ordres de la providence que Dieu en sa faveur d'économie de ses voies ordinaires, et que, prenant un soin particulier de sa conduite, il ne lui laisse plus d'autres soins que de méditer ses merveilles[2473] ». Il en est de même pour Marie : « Il faut que chacun suive sa vocation. Les Apôtres étoient appelés à la prédication de l'Évangile, la Ste. Vierge étoit appelée au silence de la retraite. Là, tout occupée de son Bien-Aimé, étudiant les desseins de Dieu pour se conformer à sa volonté dans les actions les plus ordinaires de la vie commune, elle attiroit les bénédictions de Dieu par ses prières sur

[2465] Jean PEY, *Neuvaine à Saint Joseph, op. cit.*, p. 57.
[2466] *Ibid*.
[2467] Jean PEY, *Dévouement à la Très-Sainte Vierge, op. cit.*, p. 31.
[2468] Jean PEY, *Neuvaine à Saint Joseph, op. cit.*, p. 57 à 58.
[2469] *Proverbes, 15 : 28* : « L'âme du juste médite l'obéissance » ; cité in Jean PEY, *Neuvaine à Saint Joseph, op. cit.*, p. 58
[2470] Jean PEY, *Neuvaine à Saint Joseph, op. cit.*, p. 58 : « Toute la sainteté de Joseph a pour base l'obéissance, et la vie n'en est qu'une pratique perpétuelle ».
[2471] Aurélie du CREST, *Modèle familial et pouvoir monarchique (XVIe – XVIIIe siècles)*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2002.
[2472] Paul HAZARD, *La pensée européenne au XVIIIe siècle. De Montesquieu à Lessing*, Paris, Arthème Fayard, 1963, p. 28.
[2473] Jean PEY, *Neuvaine à Saint Joseph, op. cit.*, p. 58.

les fonctions mêmes de l'Apostolat[2474] ». À cette affirmation, il ajoute les vertus d'humilité et de simplicité. L'imitation vertueuse est souhaitée par Jean Pey qui y voit un moyen de se rapprocher de la vie et de la personne de Jésus-Christ : « Enfin je me donne à vous [Saint Joseph] pour que vous me donniez à Jésus ; conjurez-le d'allumer dans mon cœur et dans celui de tous les chrétiens, le feu de son pur amour, et d'y imprimer tous les traits de son adorable enfance, sa pureté, sa simplicité, son humilité, sa douceur. Attachez-moi toujours plus fortement à la personne auguste de sa très-sainte mère[2475] ». L'obéissance est un moyen de rapprocher directement le croyant de Dieu et l'énoncé de ces deux autres vertus s'explique par d'autres desseins. Le premier est de proposer un moyen de proximité différent entre le fidèle et Dieu. Le rapprochement ne consiste pas uniquement dans la prière, mais dans l'imitation des vertus, c'est-à-dire dans la matérialisation de ces dernières. Cette réflexion explique pourquoi l'abbé Pey parle de « pratique perpétuelle » pour les vertus de Saint Joseph[2476] ou qu'il écrit à propos de l'humilité de la Saint Vierge : « Tous les Saints ont marché par la même voie ; mais ce n'est point par des paroles d'humilité, c'est par la pratique, qu'on devient réellement humble, en supportant les humiliations et le mépris[2477] ». La vie chrétienne nécessite la mise en pratique et la concrétisation de ces vertus et quand bien même le chrétien se trouve dans un contexte difficile et fait face à l'« injustice des hommes[2478] ». Le contexte révolutionnaire met à l'épreuve ces vertus et c'est une bonne chose car il permettra à la foi d'en ressortir plus forte encore. L'exaltation de ces vertus est enfin un moyen de participer indirectement à une contre-révolution des idées. Ce que propose Jean Pey s'inscrit comme un contre-modèle de ce que la nouveauté révolutionnaire apporte. Il poursuit ici la tâche entreprise dans son *Philosophe catéchiste*, où il s'efforce de démontrer la supériorité des vertus chrétiennes sur celles des philosophistes – qu'il assimile aux vertus révolutionnaires comme le reste des apologistes catholiques[2479] – qui promeuvent une « fausse grandeur[2480] ». Peu importe que le pouvoir temporel en place soit opposé aux vertus chrétiennes, la piété des croyants n'en sera que renforcée. Le fait est particulièrement observable au sein de ses écrits à propos des femmes. Lorsque Jean Pey parle de la Vierge Marie qui a su obéir à la volonté de Dieu en restant dans le silence alors que les apôtres publiaient partout la parole de Dieu, le chanoine y voit

[2474] Jean PEY, *Dévouement à la Très-Sainte Vierge, op. cit.*, p. 40.
[2475] Jean PEY, *Neuvaine à Saint Joseph, op. cit.*, p. 11 à 12.
[2476] *Ibid*., p. 58.
[2477] Jean PEY, *Dévouement à la Très-Sainte Vierge, op. cit.*, p. 31.
[2478] *Ibid*.
[2479] Caroline CHOPELIN-BLANC, « L'apologétique en Révolution » in Didier MASSEAU (dir.), *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes, op. cit.*, tome I, p. 108.
[2480] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste, op. cit.*, p. ix.

l'expression du « modèle d'un sexe qui, n'étant pas destiné aux fonctions publiques, est appelé à remplir, dans l'intérieur des familles, des devoirs moins bruyants, et par là-même plus pénible à l'amour propre ; mais qui n'en sont pas moins précieux devant Dieu[2481] ». Il maintient ici son rejet de la mise en avant des femmes dans les sociétés de philosophes dont il dénonçait dans son *Philosophe catéchiste* le « ridicule des prétentions[2482] » et dont il maintient la critique face à la multiplication des revendications, comme l'illustre la même année la *Déclaration* d'Olympe de Gouges[2483]. Le contre-modèle que Jean Pey propose n'est pas un simple appel à revenir à un idéal d'Ancien Régime, mais bien une volonté de mettre en place ce retour, non par des actions politiques, mais par des actions individuelles. Si chaque fidèle prie, obéit à Dieu et se comporte de manière vertueuse, la salvation commune finira par arriver.

283. Lutte pacifique contre le modèle révolutionnaire. Pour autant, Jean Pey n'abandonne pas son combat apologétique. Ce serait une erreur d'analyser ses travaux de 1791 comme un refus de continuer à se battre. La pratique du combat change juste de forme. Les philosophes, les jansénistes, les protestants et tous les autres ennemis de l'apologétique de la fin d'Ancien Régime restaient des contradicteurs idéologiques. Ils n'avaient pas de pouvoir concret sur la société. Ils étaient dangereux, aux yeux de l'apologétique, car ils influaient sur les pouvoirs séculiers, mais ils ne les incarnaient pas directement[2484]. Avec la Révolution, les adversaires sont désormais au pouvoir. Une partie de l'argumentation apologétique, qui consiste à rappeler qu'il faut respecter l'alliance des deux puissances et les lois temporelles, tombe. Il n'y a plus d'union du Trône et de l'Autel et, plus encore, les lois séculières s'opposent aux revendications apologétiques. Comment concilier le devoir d'obéissance envers le gouvernement civil et le rejet de ces lois ? La réponse se trouve sous-entendue dans *L'autorité des deux puissances*. La situation révolutionnaire est comparable au cas du pouvoir tyrannique et de l'« injustice évidente[2485] ». Une autorité civile prend des actes normatifs illégitimes, c'est-

[2481] Jean PEY, *Dévouement à la Très-Sainte Vierge*, *op. cit.*, p. 40.
[2482] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit*., p. 425 : « Cette classe frivole, toute occupé de ses plaisirs ou de son oisiveté, s'imagine avoir acquis le mérite de l'esprit, quand, pour se mettre en liberté, elle est parvenue à n'avoir plus de principes, et qui prétend faire l'apologie d'une réputation équivoque, en se rangeant d'un parti qui les absout de leurs travers, pour les métamorphoser en héroïnes de roman, et leur donner encore le ridicule des prétentions ».
[2483] Olympe DE GOUGES, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, 1791. Voir aussi Louis DEVANCE, « Le féminisme pendant la Révolution française », in *Annales Historiques de La Révolution Française*, vol. 49, n°229, Armand Colin, 1977, p. 341 à 376.
[2484] Exception faite, dans une moindre mesure, du jansénisme parlementaire. Toutefois, à ceux-là, Jean Pey se contentait de rappeler que leur pouvoir n'en était pas véritablement un, car ils n'étaient que des lieutenants du roi qui seul détenait la réalité du pouvoir civil.
[2485] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome I, p. 60.

à-dire « qui force l'aveu de la conscience, et qui ne peut être excusée en aucune manière[2486] ». Dans ce cas-là, Jean Pey appelait dans son ouvrage à la désobéissance passive : rejeter les lois, ne pas y obéir tout en ne se révoltant jamais de peur de faire tomber l'ordre public[2487]. L'épisode révolutionnaire est très mal vécu par Jean Pey, mais il n'en reste pas moins fidèle à ses principes. La solution qu'il avait retenue dans *L'autorité des deux puissances* est celle à laquelle il appelle les fidèles. La Vierge Marie et Jésus-Christ sont, une fois encore, montrés comme exemple. Jean Pey rappelle que la vie du Christ a été pleine d'ennemis qui voulaient le tuer ; pourtant, ni lui ni Marie n'ont appelé le Ciel à s'abattre sur ces hommes :

> « À peine Marie a-t-elle fait le sacrifice de son Fils, qu'elle voit lever sur lui le glaive qui finira par l'immoler. Un prince barbare a conçu le dessein de le faire périr ; et ce divin Enfant, le même Dieu qui tonne dans le Ciel et brise le sceptre des forts, ne fera pas gronder la foudre pour l'écraser. On le verra dans la suite commander à la nature et aux puissances de l'Enfer, pour guérir les infirmités des hommes ; mais ayant pris lui-même les infirmités de l'homme pour obtenir miséricorde, tout-puissant pour leur faire du bien, il n'opposera que la douceur de l'agneau à la malice de ses ennemis ; il réprimera le zèle des Apôtres qui voudront faire descendre le feu du ciel, ou tirer l'épée pour le venger, et il se dérobera à la mort par la fuite lorsque son *heure ne sera pas encore venue*[2488] ».

Il faut, quoi qu'il arrive, respecter la volonté de Dieu, la puissance temporelle et l'ordre public. Comme seules la patience et l'aide de Dieu pourront amener le régime actuel à s'effondrer, Jean Pey en appelle à la paix. Cette paix n'est ni définitive, ni une « fausse paix[2489] » invoquée par les Lumières et décriée par l'apologétique[2490]. Le terme se retrouve d'ailleurs sous la Révolution, en particulier chez les clercs opposés à la *Constitution civile du clergé*[2491]. Il s'agit plutôt d'une paix qui se rapprocherait de la tolérance dans son acception originelle. Il y a un régime qui prend des lois manifestement illégitimes ; il faut attendre qu'il s'effondre et ne pas envenimer la situation en attendant. Cette attitude est ce qui explique l'oraison dans laquelle Jean Pey appelle à un retour à la paix au sein de l'Église[2492] et l'appel similaire à la Sainte

---

[2486] *Ibid*., p. 60 à 61.
[2487] *Ibid*., p. 62 : « Lors même que l'injustice évidente du commandement autorise la désobéissance elle ne justifie jamais la révolte ».
[2488] Jean PEY, *Dévouement à la Très-Sainte Vierge, op. cit.*, p. 11 à 12.
[2489] Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée, op. cit*., p. 321.
[2490] Nicolas-Sylvestre BERGIER, *Traité historique et dogmatique de la vraie religion, avec La Réfutation des erreurs qui lui ont été opposées dans les différens siècles*, Paris, chez Moutard, 1784, tome VIII, p. 142 : « Tel est le glaive que Jésus-Christ est venu apporter sur la terre, et qui troublera éternellement la fausse paix dont voudroient jouir les partisans du crime et de l'erreur ».
[2491] Augustin BARRUEL, *Collection ecclésiastique*, Paris, chez Crapart, 1791, vol. 10, tome IV, p. 379.
[2492] Jean PEY, *Neuvaine à Saint Joseph, op. cit.*, p. 87.

Vierge[2493]. La patience et la paix sont désormais les seuls recours envisageables. Il faut attendre un inévitable retour à l'ordre naturel des choses.

Paragraphe 2 : La Révolution comme châtiment inéluctable

À mesure que la Révolution avance, le pouvoir se durcit et les écrits apologétiques évoluent. Jean Pey prend conscience que la patience n'est plus suffisante et envisage d'autres méthodes. Pour lui, les troubles de 1789 n'ont pas pu survenir *ex nihilo*. Les coupables sont forcément les ennemis des deux puissances déjà déclarés avant la chute de l'Ancien Régime. Toutefois, dans l'impossibilité d'opposer seuls une force suffisante pour renverser le régime, ils ont forcément dû chercher à établir un plan de longue date (I). La prise en compte de cette donnée fait évoluer l'abbé quant à ses considérations sur la théorie du châtiment divin (II).

I – La conspiration révolutionnaire

Les théories de conspirations fleurissent sous la France révolutionnaire. Loin d'être un phénomène nouveau, elles sont l'aboutissement de réflexions déjà présentes sous l'Ancien Régime qui trouvent dans la Révolution une sorte de confirmation (A). Jean Pey n'échappe pas à cette démarche. Au fur et à mesure de l'évolution de la Révolution, il fait évoluer sa vision de la conspiration (B).

A/ Complots et Révolution

284. Origine de la thèse de la conspiration. La Révolution marque l'avènement de théories à propos de complots. Il s'agit de thèses qu'on peut définir comme « une attitude mentale qui consiste à imputer, avec suspicion ou certitude, tout ou partie du cours des évènements qu'on juge néfaste, à l'action d'une volonté hostile, très bien organisée, agissant dans l'ombre et sans scrupule à son profit (qui peut aller jusqu'à la domination mondiale) au service et au moyen du mal[2494] ». En 1779, l'abbé Pey pose les prémices d'une organisation philosophiste qui cherche à influer sur la politique européenne[2495]. Pour autant, nous avons parlé de « parti » plutôt que de « complot » car le développement de Jean Pey nous semble éloigné de cette seconde notion. Il n'y a pas à proprement parler, dans le *Philosophe catéchiste*, l'idée que les Lumières sont l'ennemi unique. Ils sont un parmi la légion d'adversaires du christianisme. Ils font des alliances par moment, mais elles ne sont que factuelles. Il n'y a pas

[2493] Jean PEY, *Dévouement à la Très-Sainte Vierge*, *op. cit.*, p. 23 à 24.
[2494] Philippe MARTIN, « Complot (Théorie du) » in Didier MASSEAU (dir.), *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes*, *op. cit.*, tome I, p. 369.
[2495] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit.*, p. 219 et s.

de grande conspiration. Cependant, le contexte est favorable au développement des idées liées au complot à la fin du XVIII[e] siècle. Les jansénistes ont parlé de complot jésuite, qui aurait visé à mettre en place une sorte de théocratie pontificale[2496]. Antoine-Louis Séguier, avocat au parlement de Paris, attaque en 1770 les philosophes dans un réquisitoire où il écrit :

> « Ne pouvons-nous pas aujourd'hui adresser les mêmes paroles aux écrivains de ce siècle, à la vue de cette espèce de confédération, qui réunit presque tous les auteurs en tout genre contre la Religion et le gouvernement ? Il n'est plus possible de se le dissimuler. Cette ligue criminelle a trahi elle-même son secret. Son but principal est de détruire l'harmonie établie entre tous les ordres de l'État, et maintenue par la relation intime qui a toujours subsisté entre la doctrine de l'Église et les loix politiques[2497] ».

Le réquisitoire contient plusieurs idées qui peuvent nourrir cette rhétorique de la conspiration : une « confédération » réunie dans le but d'anéantir les fondements de l'État. Aux écrits de Séguier s'ajoutent ceux de l'apologétique catholique, qui font du philosophe un homme qui cherche à faire insidieusement passer des idées inacceptables. Le déisme est une forme d'athéisme et leur reniement des fondements idéologiques de la monarchie de droit divin en fait des ennemis qui doivent chercher à attenter à la sécurité de l'État[2498]. Ces différents éléments permettent d'interpréter le passage à l'ère révolutionnaire comme un évènement qui relève d'éléments organisés dès l'Ancien Régime.

285. La Révolution et la recherche d'une conspiration. Parmi les contre-Révolutionnaires – catégorie générale dans laquelle s'inclut entre autres l'apologétique catholique – la thèse de la conspiration gagne les rangs dès 1789[2499]. Toutefois, il y a des dissensions autour de cette idée, en particulier quant à l'origine du complot. Certains envisagent le « complot personnel » : les absolutistes auraient provoqué la chute du régime avec l'intention de placer le duc d'Orléans au pouvoir à la place de Louis XVI[2500]. La Révolution ne serait alors qu'une mascarade temporaire. Le « complot maçonnique » : la franc-maçonnerie aurait tenté de faire adopter à tout prix les principes des philosophes des Lumières et dont l'objectif peut aller, en fonction des auteurs, jusqu'à la domination mondiale[2501]. Le « complot protestant » :

[2496] Catherine MAIRE, « L'Église et la Nation : Du dépôt de la vérité au dépôt des lois : la trajectoire janséniste au XVIII[e] siècle », *op. cit.*, p. 1196 à 1197.
[2497] Antoine-Louis SÉGUIER, *Réquisitoire*, 1771, p. 1 à 2.
[2498] Philippe MARTIN, « Complot (Théorie du) » in Didier MASSEAU (dir.), *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes, op. cit.*, tome I, p. 370 à 371.
[2499] Edmond DZIEMBOWSKI, *La main cachée. Une autre histoire de la Révolution française*, Paris, Perrin, 2023, édition numérique, p. 11.
[2500] Philippe MARTIN, « Complot (Théorie du) » in Didier MASSEAU (dir.), *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes, op. cit.*, tome I, p. 374 à 375.
[2501] *Ibid*., p. 376 à 378.

la Révolution est une conséquence de la liberté excessive demandée par les protestants qui ont utilisé les francs-maçons et les jansénistes pour gagner en influence. Leur esprit de révolte et leur présence dans toutes les strates de la société d'Ancien Régime en sont des marques visibles pour les tenants de cette théorie[2502]. D'autres y voient un « complot philosophique » : les philosophes des Lumières ont œuvré pour saper les fondements du Trône et de l'Autel[2503]. En somme, la Révolution n'est que la réalisation du projet des Lumières qui a corrompu tout le corps social[2504]. Une des caractéristiques de la grande majorité de ces théories est la présence de plusieurs « partis » d'Ancien Régime. Il s'agit soit d'une alliance secrète ourdie depuis longtemps, soit d'une manipulation d'un parti sur les autres. Ces théories traduisent la volonté de trouver dans les troubles de l'Ancien Régime un lien, plus ou moins artificiel, qui permette d'expliquer les troubles actuels. La Révolution n'arrive pas *ex nihilo,* elle doit donc forcément avoir une origine qui ne peut être que sombre. Cette recherche de l'origine de l'effondrement du Trône explique que la plupart des théories jettent l'opprobre sur des partis déjà peu appréciés – du moins par les tenants de ces théories – sous la société d'ordres. Dans ce contexte, la figure qui ressort de toutes ces théories est sans doute Augustin Barruel. Il voit, dans ses *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*[2505], un grand complot qui sévit en Europe. L'épisode révolutionnaire aurait été planifié depuis longtemps par une réunion de complots à la fois maçonniques, philosophiques et de la secte des Illuminés de Bavière[2506]. Tous ont en commun la mise à mort du Trône et de l'Autel par l'ébranlement de leur fondement doctrinal[2507]. Toutefois, la pensée des apologistes et des contre-révolutionnaires en Révolution ne saurait se résumer au complot ; les écrits de l'abbé Pey en témoignent.

B/ La recherche des causes de la Révolution

286. Les origines de la Révolution. Certains apologistes, comme l'abbé Barruel, trouvent dans l'existence d'un complot l'origine de la Révolution. La pensée de Jean Pey est plus nuancée. La situation de la France révolutionnaire et l'anéantissement de la religion comme alliée du gouvernement civil ne peuvent, pour l'abbé Pey, être des évènements arrivés *ex nihilo*. Il doit y avoir une explication et elle est à chercher dans le passé. Jean Pey revient sur l'histoire

[2502] *Ibid*., p. 378.
[2503] *Ibid*., p. 375 à 376.
[2504] Caroline CHOPELIN-BLANC, « L'apologétique en Révolution » in Didier MASSEAU (dir.), *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes, op. cit.*, tome I, p. 107.
[2505] Augustin BARRUEL, *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, Hambourg, chez P. Fauche, 2 vol., 1797.
[2506] Philippe MARTIN, « Complot (Théorie du) » in Didier MASSEAU (dir.), *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes, op. cit.*, tome I, p. 381.
[2507] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste, op. cit*., p. 381 et s.

de la religion en France durant l'époque moderne. Il considère que la première entrave à l'alliance des deux puissances est venue du protestantisme[2508]. Pourtant, si les protestants sont pour lui à l'origine des troubles de la chrétienté en Europe, ils n'en sont pas les principaux acteurs. Jean Pey parle d'une « secte née du même esprit [qui] a marché sur leurs traces[2509] ». Cette « secte » a repris les principaux traits du protestantisme : volonté de réforme, dénonciation d'abus au sein de l'Église et rigueur dogmatique[2510]. Bien qu'il n'en donne pas le nom, l'abbé Pey parle ici des jansénistes. Le premier indice qu'il donne tient à la pseudocatholicité du mouvement : « Mais plus astucieuse que les premiers, elle a pris des voies plus obliques. Quoique l'Église l'eût anathématisée, quoiqu'elle l'eût rejetée en son sein, elle a persisté à se dire encore catholique, pour séduire plus aisément les fidèles[2511] ». Le second indice tient cette fois-ci à deux caractéristiques du mouvement janséniste : la crainte de l'ultramontanisme et l'idée d'une puissance entre les mains des Évêques plutôt que du pape : « Elle a représenté le Pontife Romain comme un despote, qui usurpant une autorité odieuse, enlevoit aux Évêques les droits inaliénables de l'Épiscopat[2512] ». Le chanoine ajoute que la remise en cause de la souveraineté du pape est passée chez eux par la doctrine conciliariste[2513]. Ces développements s'expliquent par le paradigme prérévolutionnaire exposé par le chanoine dans ses écrits. La grande majorité des ennemis de l'apologétique catholique d'avant 1789 n'ont pas de capacité politique directe. Les protestants restent minoritaires en France. Les philosophes influencent mais n'ont pas de fonction gouvernementale, même si certains membres du gouvernement affichent une sympathie pour le mouvement. Les jansénistes sont toutefois une catégorie un peu à part. Le jansénisme religieux n'a, lui non plus, aucune véritable emprise directe sur le pouvoir. En revanche, ce n'est pas le cas du jansénisme parlementaire[2514]. Il y a, pour Jean Pey, une forme de début de réalisation du complot janséniste par le biais du magistrat. L'arme des juges séculiers fut alors l'appel comme d'abus :

> « Mais bientôt après, de pareils appels [devant les conciles] étant manifestement illusoires, le Magistrat est intervenu pour se saisir des appels, comme protecteur des saints canons. Les nouveaux sectaires qui vouloient

[2508] *Ibid*., p. 202 : « Dans les derniers tems, on avoit vu des sectaires audacieux, s'ériger en réformateurs de l'Église, secouer ouvertement le joug de son autorité, briser tous les liens de la subordination et embrasser presque l'Europe entière du feu de la discorde ».
[2509] *Ibid*.
[2510] *Ibid*.
[2511] *Ibid*.
[2512] *Ibid*., p. 203.
[2513] *Ibid*.
[2514] Monique COTTRET, *Histoire du jansénisme : XVIIe-XIXe siècle*, Paris, Perrin, coll. Pour l'histoire, 2016, p. 203 et s.

se faire de la magistrature, un boulevard contre l'autorité des Évêques, lui avoit persuadé qu'elle étoit en cette qualité, le tribunal suprême des causes ecclésiastiques pour réformer ce qu'elle jugeroit abusif[2515] ».

Le portrait de l'appel comme d'abus est ici plus noir que ce qu'il en dressait dans *L'autorité des deux puissances*. Jean Pey écrivait, avant la Révolution, que c'était une procédure abusive et que les parlementaires l'utilisaient avec l'objectif, sous prétexte de défendre le droit séculier, de faire rentrer des compétences ecclésiastiques dans le domaine civil[2516]. En revanche, il ajoute ici que ce n'est pas au nom de la justice du roi ou des intérêts du peuple[2517], en particulier au travers de la théorie des classes héritée de la Fronde[2518], mais bien en tant que « protecteur des saints canons ». Bien évidemment, ce titre n'a jamais été reconnu à un quelconque parlement français. En réalité, Jean Pey fait un amalgame. Il y a eu des juges influencés par un « gallicanisme parlementaire[2519] » qui ont voulu mettre en œuvre, par l'usage de l'appel comme d'abus, une protection des libertés gallicanes. Il n'y a pas d'idée d'une protection de la religion par les parlements, sauf peut-être par extension de la qualité du roi comme protecteur de l'Église.

Une autre expression de l'importance du jansénisme, pour l'abbé Pey, est l'importance qu'il prête à ce mouvement au sein de l'Assemblée nationale[2520]. L'influence des disciples de Jansénius n'est désormais plus comme celle dont le chanoine parlait dans ses *Observations*. Ils disposent d'une forme d'emprise sur le domaine législatif qui leur permet de nuire à un niveau politique. En ce sens, le théologien français rejoint l'abbé Barruel qui, dans la liste des multiples complots qu'il dévoile, fait cas du rôle des jansénistes, voyant dans leurs actions un « vaste complot contre les valeurs traditionnelles de la monarchie et de l'Église[2521] ». Toutefois, contrairement à Barruel, Jean Pey ne parle pas de complot. Pour lui, les jansénistes sont des ennemis du Trône et de l'Autel, et leur attitude sous la Révolution n'a rien de surprenant. Ils ne

[2515] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu*, *op. cit.*, p. 203 à 204.
[2516] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome II, p. 365 : « Nous avons vu que d'autres en attribuant à la jurisdiction séculière, tout ce qui intéresse l'ordre civil, soumettoient encore par un nouveau détour, toute la Religion aux tribunaux des magistrats ».
[2517] Jacques KRYNEN, *L'État de justice. France, XIII^e^-XX^e^ siècle. L'idéologie de la magistrature ancienne*, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Histoires », 2009.
[2518] Ahmed SLIMANI, *La modernité du concept de nation au XVIII^e^ siècle (1715 – 1789) : apports des thèses parlementaires et des idées politiques du temps*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, coll. d'histoire des institutions et des idées politiques, 2004, p. 290 et s.
[2519] Ludovic AZÉMA, « Le parlement de Toulouse et le gallicanisme sous Louis XV », in Bernadette SUAU, Jean-Pierre AMALRIC, Jean-Marc OLIVIER (dir.), *Toulouse une métropole méridionale : vingt siècles de vie urbaine : actes du 58e Congrès de la Fédération historique de Midi-Pyrénées*, Toulouse, Presses universitaires du Midi, coll. Méridiennes, 2009, p. 357 à 376.
[2520] Gérard PELLETIER, *Rome et la Révolution française : la théologie et la politique du Saint-Siège devant la Révolution française (1789-1799)*, Rome, École française de Rome, 2004, p. 199.
[2521] Monique COTTRET, « 1789-1791 : triomphe ou échec de la minorité janséniste ? », in *Rives nord-méditerranéennes*, 14, 2003, p. 1.

font qu'affirmer publiquement leurs positions, ce qui est permis par la Révolution et l'avènement de l'« impiété[2522] ». Pour autant, son analyse sur le jansénisme révolutionnaire est à nuancer : il n'y a ni une unanimité politique des jansénistes, ni une influence particulièrement importante. Ils semblent en effet trop « peu nombreux à l'assemblée, et incapables, même si l'on ne conteste pas leurs qualités, de dominer les comités ecclésiastiques[2523] ». Leurs moyens d'action sont donc restreints et ils sont loin d'une sorte de cabale organisée et influente[2524]. L'historiographie n'est toutefois pas unanime et certains auteurs prêtent aux jansénistes une implication légale bien plus importante[2525]. Il faut ajouter la diversité des opinions jansénistes quant à la Révolution et aux changements politico-religieux qu'elle entraîne. Pierre Augustin Robert de Saint-Vincent, janséniste convaincu sous l'Ancien Régime, s'exile dès 1789 et gagne les rangs des contre-révolutionnaires[2526].

Une fois les sources de la Révolution identifiées, il reste encore à se positionner. Pour Barruel la solution consiste à trouver et dénoncer le complot en cours. L'abbé Pey propose une réponse différente. Pour lui, le Révolution est une conséquence des errances du XVIII^e siècle. Il n'y a pas de complot mais il y a, en revanche, la réalisation du plan de Dieu.

II – Les conséquences de la Révolution

L'évolution de la vision de Jean Pey quant à l'idée d'une conspiration contre les deux puissances le pousse à adapter sa théorie du châtiment divin. Dieu ne fait pas que punir la France : il donne une leçon, une mise en garde au reste de l'Europe (A). L'abbé Pey adapte alors ses apologies. Dans ce contexte d'une Révolution purgatoire voulue par Dieu, l'abbé Pey exalte la figure du martyr (B).

[2522] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit.*, p. 208.

[2523] Monique COTTRET, « 1789-1791 : triomphe ou échec de la minorité janséniste ? », in *Rives nord-méditerranéennes*, *op. cit.*, p. 1.

[2524] Il s'agit de l'analyse qu'en donne Edmond Préclin qui considère qu'il est abusif de donner un trop grand rôle aux jansénismes dans l'œuvre révolutionnaire ; in Edmond PRÉCLIN, *Les jansénistes du XVIII^e siècle et la constitution civile du clergé : le développement du richérisme, sa propagation dans le bas clergé : 1713-1791*, Paris, Librairie universitaire J. Gamber, 1929, p. 463 et s.

[2525] Dale van Kley considère la position d'Edmond Préclin comme relevant d'un « tour de passe-passe » en ne retenant la qualification de « janséniste » que dans un cadre très stricte ; in Dale Kenneth VAN KLEY, *Les origines religieuses de la Révolution française : 1560-1791*, Paris, Éditions du Seuil, coll. L'Univers historique, 2002, p. 517, note 162.

[2526] Valérie GUITTIENNE-MÜRGER, Monique COTTRET, « Le journal d'un émigré : Robert de Saint-Vincent entre jansénisme et contre-Révolution », in *Annales historiques de la Révolution française*, n°373, vivre la Révolution (Juillet-Septembre 2013), p. 101 à 122.

A/ Châtiment divin et mise en garde

287. Le « Dragon déchaîné[2527] ». Dans ce contexte, Jean Pey ne fait pas figure d'exception. La radicalisation du gouvernement révolutionnaire qui le pousse à l'exil en 1792 fait évoluer son discours. Dans son *Philosophe chrétien* de 1793, l'abbé Pey reprend la théorie du châtiment divin et la développe. Il explique qu'il est de la nature de l'homme d'influer sur son environnement et de faire et défaire les choses de la terre. Cette façon de faire est naturelle et même souhaitée par Dieu. Elle fait partie d'un « plan » général :

> « Mais au milieu de tant de révolutions effrayantes, où tout paroîtra entraîné par l'impulsion des passions humaines, où les nations agitées par des mouvements convulsifs, s'entre-détruiront, se dissoudront comme d'elles-mêmes ; au milieu de ses agitations perpétuelles, lorsque la sagesse et la puissance humaine sembleront présider à tout, la puissance de Dieu seule ordonnera tout, pour tout conduire à ses fins[2528] ».

Il n'est pas le seul, durant la période révolutionnaire, à développer cette idée. Joseph de Maistre, en 1797, expose une idée similaire : il n'y a pas de complot mais des agissements humains qui s'inscrivent dans un plan guidé par la « main divine »[2529]. Jean Pey lie cette idée aux sources de la Révolution qui relèvent toutes de l'impiété. La rupture dans le respect des frontières entre les deux puissances, le développement de la philosophie des Lumières et des courants chrétiens déviants des dogmes romains sont autant de phénomènes qui ont contribué à « secouer le joug[2530] » du Trône. Jean Pey écrit :

> « Alors l'impiété a levé le masque : alors le Dragon déchaîné sortant du fond de l'abîme, a fait retentir dans toute l'Europe cette voix infernale : Rois, soyez libres, commandez aux ministres du fanatisme qui vous tiennent captifs au nom d'un Dieu qu'ils veulent vous faire adorer. Délivrez-vous des erreurs d'une vaine superstition qui gêne vos penchants, et vient troubler vos plaisirs […]. Il a crié à tous les sujets : peuples, soyez libres[2531] ».

L'abbé Pey expose ici une thèse qui se distingue du complotisme. L'impiété, trop présente au sein de la France, ne pouvait qu'entraîner une catastrophe terrible ; en ce sens, il rejoint

---

[2527] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu, op. cit.,* p. 208.
[2528] *Ibid*., p. 40.
[2529] Joseph DE MAISTRE, *Considérations sur la France,* Londres, 1797, seconde édition, p. 1 à 2 : « Nous sommes tous attachés au trône de l'Être suprême par une chaîne souple, qui nous retient sans nous asservir. Ce qu'il y a de plus admirable dans l'ordre universel des choses, c'est l'action des êtres libres sous la main divine. Librement esclaves, ils opèrent tout à la fois volontairement et nécessairement : ils font réellement ce qu'ils veulent, mais sans pouvoir déranger les plans généraux. Chacun de ces êtres occupe le centre d'une sphère d'activité, dont le diamètre varie au gré de l'éternel géomètre, qui sait étendre, restreindre, arrêter ou diriger la volonté, sans altérer sa nature ». Source commentée *in* Edmond DZIEMBOWSKI, *La main cachée. Une autre histoire de la Révolution française*, *op. cit*., p. 201 à 202.
[2530] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu, op. cit.,* p. 207 à 208.
[2531] *Ibid*., p. 208.

l'analyse de Jacob-Nicolas Moreau[2532]. La Révolution n'est ainsi pas le fruit d'un groupe qui manipule secrètement les rouages révolutionnaires mais simplement la conséquence de l'inaction – ou de l'insuffisance d'action – contre les adversaires des deux puissances sous l'Ancien Régime. Joseph de Maistre, en 1797, va plus loin dans cette idée et considère qu'il y a un « caractère satanique » attaché à la Révolution[2533]. Le caractère « incomparable » dans son côté destructeur « révèle clairement sa source démonique[2534] ». Toutefois, de cette impureté doit naître une pureté régénérée : l'œuvre révolutionnaire est « démonique », mais elle suit malgré tout le plan divin. Jean Pey offre au lecteur un discours assez proche. Il y a dans sa description de la période révolutionnaire toute une connotation démoniaque : il parle du « Dragon déchaîné sortant du fond de l'abîme », d'une « voix infernale » ou encore de « vaines superstitions ». L'abbé Pey, comme l'écrira quatre ans plus tard Maistre, est persuadé que, suivant un plan divin, la Révolution aura pour conséquence de permettre une « régénération[2535] » par le phénomène de « purge[2536] » qui aura lieu avec le châtiment divin.

288. Le châtiment divin. Ce châtiment doit « purger » la France et la ramener vers un ordre conforme à la volonté de Dieu. Dans son ouvrage de 1793, il ajoute que l'objectif n'est pas uniquement le renforcement de la foi des fidèles ; c'est aussi une leçon pour les rois. Les causes de la Révolution pour Jean Pey sont dues à l'impiété et l'« oubli de Dieu[2537] ». La faute aux adversaires des deux puissances : jansénistes, protestants, philosophes, etc. Or, les pouvoirs temporels avaient conscience de la présence de ces ennemis. Ils n'ont pourtant pas agi en conséquence. L'abbé Pey interprète alors la Révolution comme une intervention divine pour rappeler à l'ordre les rois, leur faire sentir la souffrance en dehors de la volonté de Dieu, mais aussi leur faire comprendre le risque d'effondrement pour leur gouvernement :

> « O vous, qui sommeillant sur le trône, voyez d'un œil tranquille, les outrages fait à J. C. et à son Église, vous ne saviez donc pas que l'hérésie et l'impiété, filles de l'orgueil, ennemies de toute subordination, étoient encore plus redoutable à vos empires, qu'à l'Église elle-même, qu'elles n'auroient jamais la puissance de

[2532] Edmond DZIEMBOWSKI, *La main cachée. Une autre histoire de la Révolution française*, *op. cit.*, p. 201 ; Blandine HERVOUËT, *Jacob-Nicolas Moreau, le dernier des légistes. Une défense de la constitution monarchique au siècle des Lumières*, *op. cit.*, p. 505.
[2533] Joseph DE MAISTRE, *Considérations sur la France*, *op. cit.*, p. 76. Source commentée *in* Edmond DZIEMBOWSKI, *La main cachée. Une autre histoire de la Révolution française*, *op. cit.*, p. 320.
[2534] Edmond DZIEMBOWSKI, *La main cachée. Une autre histoire de la Révolution française*, *op. cit.*, p. 320.
[2535] *Ibid*.
[2536] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu*, *op. cit.*, p. 219.
[2537] Jean PEY, *Neuvaine à Saint Joseph*, *op. cit.*, p. ii : « Ah ! ne cherchons point d'autre cause de ces malheurs que l'oubli de Dieu, de notre propre cœur, et des vérités du salut ».

détruire. Il falloit donc que l'éternel parlât lui-même ; et il l'a fait en Dieu, par des coups de tonnerre qui sont la leçon des rois[2538] ».

Le roi a été châtié pour la politique insuffisamment pieuse du XVIII[e] siècle. La multiplication des sectaires et la volonté d'emprise du pouvoir temporel sur le spirituel, en particulier par le biais du magistrat, n'ont fait que l'entraîner vers sa chute[2539]. Il a deux idées neuves qui ressortent du développement de l'abbé Pey sur ce point. La première est celle de l'Église survivante. Alors même qu'il décrit une France impie où la religion est mise à mal, il écrit pourtant que le gouvernement révolutionnaire et les forces qui l'animent n'auront « jamais la puissance de détruire » l'Église. La puissance épiscopale survivra à la Révolution, car elle est sous la protection directe de Dieu. Elle survivra comme elle a déjà fait, et elle portera le renouveau ordonné par Dieu[2540]. L'épisode révolutionnaire fait partie du plan de Dieu : il suffit de faire preuve de patience et de piété, puis la tempête passera et laissera place à un monde meilleur. Cette explication complète le tableau dressé dans ses ouvrages de 1791 par le chanoine et rend mieux compte du rôle de l'Église dans le plan de Dieu.

289. La « leçon[2541] » pour les rois. Jean Pey parle de la Révolution comme d'une leçon. Il n'y aura pas simplement un monde meilleur qui naîtra des cendres révolutionnaires. Ce retour à l'ordre divin se fera d'une part par la piété des fidèles, mais aussi par celle des rois. Dans son *Philosophe chrétien*, l'abbé Pey a pris en compte la question de la mort de Louis XVI et la fin de la monarchie constitutionnelle. Aussi, son avertissement aux rois s'adresse à deux catégories de souverain. La première concerne les souverains étrangers occidentaux. Ils ne sont pas moins coupables de la mort de la *res publica christiana* et de l'effondrement de l'alliance des deux puissances que le roi de France. Ils ont eux-mêmes laissé se développer en leur pays des doctrines qui ont influencé l'Europe et la France. Ils doivent regarder la France comme un exemple. Alors même qu'elle était le modèle de l'alliance des deux puissances, qu'elle avait une relation privilégiée avec l'Église[2542], elle s'est pourtant effondrée :

[2538] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu, op. cit.*, p. 207.
[2539] *Ibid*. : « Déjà le magistrat après avoir mis les pasteurs de l'Église à ses pieds, étoit poussé par les sectaires jusque sur les marches du trône. Dominant sur l'Église gallicane pour en réformer les abus, en qualité de protecteur, il étoit facile de lui persuader qu'il pouvoit comme défenseur des loix, s'ingérer aussi dans le gouvernement civil pour le réformer ».
[2540] *Ibid*., p. 214 : « Quand des nations féroces avoient inondées l'Europe, et répandu partout, le ravage et la barbarie, la Religion qui lui étoit restée, avoit tout sauvé ».
[2541] *Ibid*., p. 207 : « Il falloit donc que l'éternel parlât lui-même ; et il l'a fait en Dieu, par des coups de tonnerre qui sont la leçon des rois ».
[2542] Les gallicans utilisait cette idée pour justifier les libertés qu'ils revendiquaient ; voir en particulier Victor MARTIN, *Les origines du gallicanisme*, Paris, Bloud & Gay, 1939.

« Elle n'existoit plus cette société célèbre, dont on redoutoit les lumières, la piété, les talens et le zèle ; cette société, que sa destruction elle-même avoit justifiée de toutes les noirceurs de la calomnie, sans faire rougir toutefois ses calomniateurs. Elle n'existoit plus : l'impiété s'étoit réunie à l'hérésie pour l'éteindre ; et toutes les deux continuant leur marche, avoient obtenu la tolérance de Religion, pour répandre leur poison avec une pleine sécurité[2543] ».

Sa proximité est justement la raison pour laquelle le souverain français est le premier à tomber. Plus proche de Dieu, la France était plus responsable à ses yeux. Il y a un parallèle à faire avec le peuple juif qui, pour Jean Pey, a subi la colère de Dieu pour ne pas avoir embrassé le catholicisme alors même qu'il était son plus fidèle serviteur[2544]. La violence du courroux divin est justifiée par la hauteur de la trahison faite à son alliance. En ce sens, le théologien français rejoint à nouveau le juriste Moreau qui pense que « la main de la Providence interviendrait dans la Révolution afin de donner une leçon aux rois et aux peuples[2545] ». L'avertissement de l'abbé Pey appelle les rois à prêter également attention à la diffusion. Les feux de la Révolution se propagent et la France révolutionnaire, en guerre avec les monarchies limitrophes, ressort victorieuse. Elle incarne donc un danger qui n'est pas simplement idéologique mais bien tangible pour les autres puissances européennes, qui devraient se sentir menacées. L'abbé Pey s'adresse également aux futurs rois de France. Le châtiment de Dieu doit ramener l'ordre ; un roi reviendra donc sur le trône français. Comme les souverains étrangers, il n'aura qu'à regarder le cataclysme révolutionnaire pour comprendre la nécessité de vouloir l'alliance des deux puissances. Le nouveau modèle ne devra pas souffrir des mêmes maux que le précédent, faute de quoi le châtiment pourrait se reproduire.

B/ Les martyrs de la Révolution

290. La figure du martyr. À l'image du châtiment divin se juxtapose celle du martyr. Elle n'est pas nouvelle dans l'œuvre de l'abbé Pey. Il aborde déjà cette thématique avant 1789 pour mettre en avant la qualité de « martyr » comme une des preuves des vertus chrétiennes, en particulier face à la philosophie :

[2543] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu*, *op. cit.*, p. 207.
[2544] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, Paris, chez Humblot, 1771, tome II, p. 50 à 51 : « Je sais que les calamités publiques ne sont pas toujours un signe de réprobation ; mais si elles ont été annoncées aux Juifs en punition de leur endurcissement, […] si ce peuple, jusqu'alors le seul qui conservât la connoissance du vrai Dieu, s'est précipité, en même-temps, dans le plus grand aveuglement et dans les derniers malheurs ; ne faudra-t-il pas avouer que ses calamités sont une preuve de la vengeance divine qui le réprouve ? ».
[2545] Blandine HERVOUËT, *Jacob-Nicolas Moreau, le dernier des légistes. Une défense de la constitution monarchique au siècle des Lumières*, *op. cit*., p. 505.

> « Son Législateur réunit toutes les vertus, dans le plus haut degré de perfection ; citez-moi du moins un seul de vos sages, qui ait eu la force de faire du bien à ceux qui le persécutoient, qui ait ordonné à ses disciples de les aimer, et qui ait prié pour eux au moment qu'ils lui arrachoient la vie. La Religion chrétienne compte une infinité de Martyrs de tout âge, de toute condition ; des Martyrs éprouvés par tous les supplices […], sans que jamais la persécution ait altéré dans eux ces deux grandes vertus, dont J. C. leur avoit donné l'exemple, la charité envers leurs ennemis, et la soumission aux Puissances. Les Martyrs des autres religions ont-ils jamais réuni tous ces caractères ?[2546] ».

Ainsi, « celui ou celle qui a souffert la mort pour la véritable religion[2547] » est un modèle. En ce sens, Jean Pey rejoint la pensée de Thomas d'Aquin pour qui le martyr est « le plus parfait des actes de vertus[2548] » et « la démonstration par excellence d'une charité parfaite[2549] ». La présence de cette figure dans les ouvrages postérieurs à 1789 trouve une explication contextuelle. Toujours dans la continuité de la théorie du châtiment divin et des hommes qui doivent prier et se rapprocher de Dieu, le martyr incarne une figure héroïque. Si dans ses ouvrages de 1791 la prière et la souffrance des ennemis peuvent suffire, l'année 1792 est marquée par les « massacres de Septembre »[2550]. Ce contexte explique la présence particulièrement forte de cette figure dans son ouvrage *Le philosophe chrétien*. Désormais, la vivacité de la foi peut amener à la mort. Il présente ainsi le martyr comme un modèle pieux lorsqu'il nomme un de ses paragraphes : « Héroïsme des vertus qu'a fait éclater la persécution de l'Église catholique, en France[2551] ». Jean Pey compare directement les martyrs classiques de l'Église avec les catholiques qui ont subi les persécutions révolutionnaires[2552]. Ils sont des modèles du catholicisme car ils incarnent la foi inébranlable et le renouveau. Par leur vertu et leur piété face à l'adversité et aux persécutions, ils se rapprochent de l'« Église primitive » et forment ainsi des figures admirables :

> « Chassés, poursuivis dans les forêts comme des bêtes féroces, meurtris de coups, traînés dans les cachots, en attendant qu'on leur trouvât des crimes, ils sont demeurés inébranlables […]. On a vu comme autrefois,

---

[2546] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit*., p. 336.
[2547] Entrée « Martyr, re » in *Dictionnaire de l'Académie française*, 4ème édition, Paris, Bernard Brunet, 1762, tome II, p. 102.
[2548] Thomas D'AQUIN, Etienne GILSON (trad. et commentaires), *Textes sur la morale*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2011, p. 274.
[2549] *Ibid*., p. 275.
[2550] Frédéric BLUCHE, *Septembre 1792 : logiques d'un massacre*, Paris, R. Laffont, coll. Les hommes et l'histoire, 1986.
[2551] « Paragraphe 9 : Héroïsme des vertus qu'à fait éclater la persécution de l'Église catholique, en France », in Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu, op. cit.*, p. 214 à 218.
[2552] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu, op. cit.*, p. 214 à 215 : « Dès la naissance de l'Église, vous aviez [Dieu] confondu la sagesse et la puissance du siècle par ce qu'il avoit de plus abject et de plus foible. Vous aviez vaincu la violence des tyrans, la prudence des sages, la malice des impies, par le courage de douze pêcheurs, par l'héroïsme des martyrs, par les vertus éclatantes de vos Saints ; et vous employez aujourd'hui les mêmes moyens pour déconcerter la malice et les artifices de vos ennemis ».

> s'élever du milieu d'un monde redevenu payen, un nouveau peuple de chrétiens, qui professant hautement la foi de l'ancienne Église, ont redoublé de confiance et d'attachement pour leurs véritables pasteurs, qui ont partagé le mérite de leur persécution, et quelque fois leur persécution même, pour les assister, et à qui la charité a fait trouver jusque dans leur pauvreté, comme aux fidèles de la primitive Église, des richesses que le monde ne connoissoit point[2553] ».

Jean Pey exprime l'idée du martyr comme un modèle visible et profondément pieux. Quand il parle de « martyr », il l'entend en effet au sens chrétien du terme, bien que le mot soit parfois employé d'une façon plus large afin de désigner aussi les « victimes politiques » de la Révolution[2554]. L'abbé Pey insiste pour rassurer le catholique fidèle à sa foi qui doit faire face à la peur de la mort : il fait ce qui est le mieux en professant la foi de l'Église « en dehors de laquelle il ne pouvoit y avoir salut[2555] ». Il appelle à ne pas céder à la peur et à continuer de professer « hautement la foi ». Ce n'est que de cette manière qu'il sera possible d'atteindre « le retour heureux de ces beaux jours qui firent briller les premiers siècles[2556] » de l'Église. Pour lui, la France avait atteint un point de rupture. L'effondrement des principes fondamentaux de la souveraineté était tellement avancé qu'il fallait agir avec force[2557]. Aucun homme ne pouvant réaliser un tel miracle, seul Dieu pouvait le faire. Le châtiment divin, comme décrit par l'abbé Pey n'est plus seulement une fatalité avec un résultat positif ; il devient une nécessité pour l'humanité :

> « Le plus beau Royaume de l'univers couvert tout à coup de sang et de ruines, le trône abattu du même coup que les autels, […] tous les principes méconnus depuis qu'on avoit voulu tout réformer, apprendront à toute la terre, que le Dieu des chrétiens qui du haut de ses autels, prêche la justice, la charité, l'obéissance aux loix, le respect envers les puissances, la commisération envers les malheureux, protège bien plus efficacement les Empires qu'il n'en est protégé ; et que les rapines faites à son sanctuaire bien loin d'enrichir les peuples, deviennent au contraire, comme un feu dévorant, qui absorbe les richesses des États les plus florissants[2558] ».

À côté de cette figure du martyr et du châtiment, il y a un effet régénérant. Cette idée dresse un parallèle intéressant avec la Révolution qui, la même année, consacre la « fête de la

---

[2553] *Ibid*., p. 217 à 218.
[2554] Ivan GOBRY, *Les martyrs de la Révolution française*, Paris, Librairie Académique Perrin, 1989, p. 9.
[2555] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu*, *op. cit.*, p. 218.
[2556] *Ibid*., p. 219.
[2557] *Ibid*., p. 220 : « Il falloit mettre au grand jour par une dure expérience, la perfidie des insinuations qui sous prétexte de défendre les droits de l'épiscopat, tendoit à dissoudre les liens qui l'attachoient à la chaire de l'unité et en faisoient toute la force. Il falloit faire sentir que l'extension monstrueuse qu'on donnoit à des usages, quelques légitimes qu'ils fussent dans leurs origines, ne pouvoient manquer d'être funestes aux Églises nationales, quand ils les soustrayoient à l'autorité de leur chef ».
[2558] *Ibid*., p. 221 à 222.

Régénération[2559] », reprenant et galvaudant les codes du baptême pour faire de la Nature une force régénératrice pour l'humanité[2560]. De ce point de vue, le chanoine rejoint la pensée qu'exprime Joseph de Maistre durant la période révolutionnaire qui voit dans la « purge » provoquée par le châtiment divin un moyen de permettre une « humanité régénérée[2561] ».

291. La thématique du martyre. Le contexte général révolutionnaire ne suffit pas seul à expliquer la glorification du martyre dans *Le philosophe chrétien* ainsi que la présence d'un discours très incisive à l'encontre du gouvernement révolutionnaire. Il faut ajouter au contexte historique un contexte personnel. Si Jean Pey s'exile au début de l'année 1792, c'est parce qu'il sent que la Révolution se durcit à l'égard de ses ennemis et de ceux qui pourraient être ses ennemis. Il sait que son rejet constant de prêter serment à la *Constitution civile du clergé,* cette « révoltante entreprise[2562] », pourrait lui valoir une condamnation devant un tribunal révolutionnaire. Il arrive à fuir et à toujours voyager suffisamment loin pour éviter d'être rattrapé par l'avancée des troubles française, mais il connaît le malheur des purges révolutionnaires au travers de son neveu François Pey[2563]. Prêtre non-jureur, vicaire de Saint-Landry[2564], il fait partie des victimes des « massacres de Septembre » et meurt le 2 septembre 1792 dans la prison de l'Abbaye[2565]. La mort de son neveu a pu faire partie des influences dans le durcissement de l'écriture de Jean Pey.

[2559] Lucien JAUME, *Le religieux et le politique dans la Révolution française. L'idée de régénération,* Paris, Presses universitaires de France, coll. Léviathan, 2015, p. 82.
[2560] *Ibid*., p. 83.
[2561] Edmond DZIEMBOWSKI, *La main cachée. Une autre histoire de la Révolution française*, *op. cit*., p. 320.
[2562] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu*, *op. cit.*, p. 210.
[2563] Victor SAXER, *François-Joseph Pey martyr de la Révolution française ; 1759 – 1792*, 1959.
[2564] Aimé GUILLON, *Les martyres de la foi pendant la Révolution française*, Paris, chez Germain Mathiot, 1821, tome IV, p. 250.
[2565] Gérard PELLETIER, *Rome et la Révolution française*, *op. cit.*, p. 207. Il fait ainsi partie des martyrs béatifiés par Pie XI le 17 octobre 1926.

CONCLUSION DU CHAPITRE 1

292. Intrigue et Révolution. Jean Pey fait le lien entre les troubles idéologiques de l'Ancien Régime et la Révolution. Non par la considération qu'il s'agit d'un des phénomènes aboutissant à la fin de la monarchie absolue, mais par l'affirmation que c'est l'élément déterminant[2566]. Il en propose deux preuves : le lien et le résultat. Le lien c'est l'intrigue. Tous les secrets et les intrigues que le chanoine a dénoncées sous l'Ancien Régime trouvent leur réalisation dans la Révolution. Pour lui, il y a nécessairement un lien entre les anciens ennemis et les nouveaux. L'établissement de cette corrélation explique que le chanoine considère le jansénisme comme en particulier responsable des évènements de 1789. Plus insidieux que le protestantisme et avec une meilleure portée politique que la philosophie des Lumières, il était le mouvement le plus dangereux de l'Ancien Régime et est donc à la base des troubles révolutionnaires. Pour lui, tout découle d'une volonté d'affaiblir la religion catholique en France particulièrement présent au XVIII^e siècle. L'« impiété » a su s'établir et a précipité l'Ancien Régime vers sa chute. Le constat de l'abbé Pey est indéniable au niveau des élites de la monarchie absolue qui se détournent de la carrière religieuse, toutefois il est à relativiser[2567]. Sur la forme : les facteurs sont pluriels et il est difficile de considérer que les Lumières et les jansénistes sont les uniques coupables de cette évolution. Sur le fond : il y a, parmi le tiers-état, un fort attachement à la religion catholique et à son clergé. Pour une bonne partie du milieu paysan, il y a de réels avantages à la présence des institutions catholiques, en particulier les confréries – qui leur permettent d'obtenir des prêts avantageux – ou les locations de propriétés ecclésiastiques à des fins agricoles[2568]. La vivacité de la religion catholique, de l'aveu même de Jean Pey, se ressent encore par le nombre de martyrs religieux, avec des fidèles qui ont préféré mourir qu'abjurer leur foi[2569]. Elle se perçoit encore dans le maintien du clergé traditionnel face à l'application de la *Constitution civile du clergé* dans certaines régions avec l'appui des

[2566] La teneur du lien entre philosophie des Lumières et Révolution est une question dont l'historiographie moderne s'est largement emparée. Voir François FURET, Jean-Pierre POUSSOU, « 8 - La philosophie des Lumières et la culture révolutionnaire », in François CROUZET, *L'Europe dans son histoire*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Histoires », 1998, p. 153 à 167.
[2567] Philippe GOUJARD, *L'Europe catholique au XVIIIe siècle : entre intégrisme et laïcisation*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. Histoire (Rennes), 2004, p. 15.
[2568] *Ibid*., p. 226 à 228.
[2569] Paule LEROU, Raymond DARTEVELLE, Bernard PLONGERON (dir.), *Pratiques religieuses, mentalités et spiritualités dans l'Europe révolutionnaire 1770-1820 : actes du colloque, Chantilly, 27-29 novembre 1986*, Paris, Turnhout : Brepols, 1988, p. 188.

populations locales[2570]. Jean Pey ne nie pas le maintien d'une conscience catholique en France, mais elle est pour lui très minoritaire. Cependant, les études modernes démontrent que, si le constat de l'abbé est valable au niveau des élites, il est moins tranché quant aux populations qui conservent de manière générale la foi catholique.

293. L'adaptation de l'abbé Pey. Dans la pensée de Jean Pey, l'adaptation de son mode de combat contre ses adversaires occupe une place importante. D'une part parce qu'elle montre une évolution de la manière dont le chanoine mène son combat apologétique. Il est en particulier intéressant de voir comment il adapte son discours – en passant du traité au recueil de prières – au début de la période révolutionnaire. D'autre part parce que l'étude de ces changements est nécessaire à la compréhension du lien que l'abbé fait entre ennemis des deux puissances, la Révolution et la réalisation du « plan de Dieu ». Le chanoine ne peut pas réagir, une fois le processus révolutionnaire enclenché, comme il le faisait dans les années 1770 et 1780, en particulier à cause des pressions gouvernementales. Cette situation explique que le jésuite se contente, dans les premières années de la Révolution, de recueils de prières et finissent, une fois en exil, par proposé une attaque plus directe du nouveau régime. Toutefois, l'abbé Pey ne se contente plus d'écrire et, face aux troubles, il essaie à nouveau d'organiser une union dans la foi, mais cette fois-ci autour de la renaissance jésuite.

[2570] Patricia LUSSON-HOUDEMON, « La vie religieuse dans l'Ouest à travers les registres de catholicité clandestins », in *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*., tome 92, n°1, 1985, p. 45 à 62 ; Jean-Claude MEYER, *Le Statut des Ecclésiastiques dans le département de la Haute-Garonne pendant la Révolution*, Université Toulouse 1 Capitole, Mémoire, sous la direction de Paul OURLIAC, 1965, p. 28 et s.

CHAPITRE 2 : LA VOLONTÉ DE RÉHABILITER LES DEUX PUISSANCES SOUS LA RÉVOLUTION FRANÇAISE

L'année 1792 est, pour Jean Pey, marquée par deux évènements. Sa fuite hors du territoire français et la mort de son neveu durant les massacres de septembre. Le chanoine s'éloigne pour pouvoir sauver sa vie et continuer, sans souffrir la censure, la rédaction de ses ouvrages apologétiques. L'idée d'une nécessité de diffusion de la vérité est récurrente dès ses livres d'Ancien Régime, où il n'a de cesse de rappeler que l'enseignement fait partie des droits mais surtout des devoirs du clergé ; « la sentinelle doit avertir[2571] ». Il ne dit pas moins lorsqu'il écrit en 1793 dans *Le philosophe chrétien* :

> « Il n'est aucun prince sur la terre qui puisse lier cette puissance que J. C. a donnée à ses apôtres, et qui est passée à leurs successeurs avec toute la plénitude du sacerdoce que les apôtres ont reçue. Il n'est aucun Prince qui puisse empêcher les Évêques qui sont les successeurs des apôtres, d'instruire les fidèles de vive voix où par écrit, comme ont fait les apôtres ; aucun qui puisse leur fermer la bouche sur les vérités qu'ils sont chargés d'enseigner[2572] ».

Cette conviction pousse Jean Pey à continuer son travail apologétique même en exil. Cette détermination le pousse encore à se rapprocher de la compagnie naissante du Sacré-Cœur, dont le but est de permettre une renaissance de la pensée ignacienne. Il maintient, malgré la maladie et de nombreux déménagements du fait de l'avancée des forces révolutionnaire, ses efforts d'écriture jusqu'à sa mort le 15 septembre 1797. Néanmoins, l'œuvre apologétique du jésuite ne s'arrête pas à la toute fin du XVIII^e^ siècle. La nature de ses écrits intéresse les auteurs des autres pays européens ainsi que les théologiens du siècle qui suit. La pensée du chanoine connaît ainsi une forme de continuité au XIX^e^ siècle à travers les traductions, les dictionnaires et les rééditions.

Convaincu du besoin de mener à bien cette mission, l'abbé Pey propose aux lecteurs de ne pas abandonner l'alliance des deux puissances. Il puise dans ses écrits prérévolutionnaires toute la doctrine dont il rappelle au lecteur la nécessité. L'ordre ancien devient un moyen pour servir le renouveau (Section 1). Toutefois, la période révolutionnaire marque le chanoine. Il développe

[2571] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome III, p. 339.
[2572] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu*, *op. cit.*, p. 229.

donc une forme d'adaptation de sa doctrine, qui évolue face aux changements révolutionnaires (Section 2).

Section 1 : Le retour à l'apologétique classique

Jean Pey propose au lecteur, dans son dernier ouvrage publié de son vivant, de considérer à nouveau l'alliance des deux puissances comme nécessaire à la société. Il propose en 1793 une œuvre intitulée *Le philosophe chrétien* qui revient sur les principes évoqués dans *L'autorité des deux puissances*, mais d'une manière plus synthétique et plus adaptés aux enjeux (Paragraphe 1). Cette démarche le conduit à aborder la question de la Révolution et à revenir en détail sur la politique révolutionnaire (Paragraphe 2).

Paragraphe 1 : La nécessité des deux puissances face à la Révolution

Jean Pey souhaite ramener le lecteur aux fondements mêmes de la société. Aussi, il entreprend de rappeler le rôle central de Dieu (I) et de la religion (II).

I – Dieu au centre de la société

Les philosophes des Lumières avaient amorcé un mouvement, par leur critique systématique des dogmes de Rome, de relativisme : « de toutes les vérités, seules importantes sont celles qui contribuent à nous rendre heureux[2573] ». Toutefois, la Révolution marque une étape supplémentaire en faisant de la religion une matière appartenant strictement au domaine privé[2574]. Dans l'objectif de faire sentir au lecteur le besoin de revenir vers Dieu, Jean Pey rappelle qu'Il est la seule voie possible pour l'homme (A). L'abbé Pey appelle alors le lecteur à ne pas se laisser aveugler par les fausses promesses de la Révolution : il faut préférer Dieu aux hommes (B).

A/ Dieu comme seule voie

294. Dieu comme seule source de salut. Jean Pey rappelle les fondements qu'il développe dans *L'autorité des deux puissances* : Dieu est à l'origine du monde, source de toute chose, et il en est la seule chance de salut pour les hommes[2575]. Dieu est au-dessus de toute chose et il est le seul en mesure d'assurer une protection efficace contre « la malice » et les vicissitudes du

[2573] Paul HAZARD, *La pensée européenne au XVIII^e siècle*, *op. cit*., p. 24.
[2574] Arnaud de SOLMINIHAC, *La vie privée : les racines d'un concept juridique protéiforme*, *op. cit*., p. 218.
[2575] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu*, *op. cit.*, p. 19.

monde séculier[2576]. Le jésuite s'inscrit à nouveau dans la droite ligne de la tradition catholique[2577]. Ici, le rappel de Dieu comme source de création et de salut est à mettre en relation avec la théorie du châtiment que développe l'abbé Pey depuis la Révolution. L'objectif de Jean Pey n'est pas d'assommer le lecteur par la répétition mais de nourrir ses précédents arguments par le contexte dans lequel il écrit en 1793. Alors même que la période révolutionnaire entre dans un moment de grandes violences et de purges, le chanoine appelle, comme il l'a fait dans ses ouvrages de 1791, à s'en remettre à Dieu. Qu'importent les malheurs que subissent les fidèles, leur piété sera leur salut :

> « Que le mensonge, les terreurs de la mort m'environnent, que la jalousie et l'impiété frémissent, que les montagnes s'ébranlent et s'écroulent ; au milieu des ténèbres de la nuit, au milieu des orages et des tonnerres, mon Dieu sera avec moi ; il m'a protégé dès le levé de l'aurore, et il étendra sa main pour me sauver. Il a établi son tabernacle dans la cité sainte : un fleuve de volupté coule autour d'elle, la vivifie et la remplit d'une douce allégresse. Partout ailleurs les vents et les tempêtes grondent, la discorde déchaînée souffle la terreur et le désespoir. Ici le Dieu que j'adore m'ouvre un azile dans le lieu de son repos[2578] ».

La grande partie de son argumentation reprend le *Livre des Psaumes* de David, avec quelques différences de mots qui s'expliquent par le choix de traduction. Jean Pey le met en référence et cite le *Psaume 45* comme source de son écriture[2579]. En réalité, le cœur de son argumentation reprend le *Psaume 46* dans son intégralité[2580]. Sa citation du *Psaume 45* trouve son explication dans le fait qu'il emploie ici la numérotation grecque plutôt que l'hébraïque. Il y a dans son ouvrage une évolution dans l'appareil argumentatif du chanoine. Dans *L'autorité des deux puissances,* il cherchait à convaincre le lecteur avisé et citait en conséquence des autorités religieuses, politiques, philosophiques et juridiques. Ici, le discours religieux l'emporte largement. Il s'agit d'une sorte de retour aux sources de la part de l'abbé qui se ressent même dans le cœur de ses écrits. La source de son argumentaire est biblique et il ne cherche pas à

[2576] *Ibid*. : « Oui, Seigneur, vous seul vous êtes mon Dieu, vous seul vous serez mon salut et ma force ; et me reposant entre vos bras, je ne craindrai point les efforts des hommes ni la malice des enfers ».

[2577] Voir à titre d'exemple Thomas D'AQUIN, Etienne GILSON (trad. et commentaires), *Textes sur la morale, op. cit.*, p. 62 et p. 193 à 195.

[2578] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu, op. cit.,* p. 19.

[2579] *Ibid*., p. 20, note 1.

[2580] *Psaumes 46* : « Dieu est pour nous refuge et force, secours dans la détresse, toujours offert. Nous serons sans crainte si la terre est secouée, si les montagnes s'effondrent au creux de la mer ; ses flots peuvent mugir et s'enfler, les montagnes, trembler dans la tempête : Il est avec nous, le Seigneur de l'univers ; citadelle pour nous, le Dieu de Jacob ! Le Fleuve, ses bras réjouissent la ville de Dieu, la plus sainte des demeures du Très-Haut. Dieu s'y tient : elle est inébranlable ; quand renaît le matin, Dieu la secourt. Des peuples mugissent, des règnes s'effondrent ; quand sa voix retentit, la terre se défait. Il est avec nous, le Seigneur de l'univers ; citadelle pour nous, le Dieu de Jacob ! Venez et voyez les actes du Seigneur, comme il couvre de ruines la terre. Il détruit la guerre jusqu'au bout du monde, il casse les arcs, brise les lances, incendie les chars : " Arrêtez ! Sachez que je suis Dieu. Je domine les nations, je domine la terre. " Il est avec nous, le Seigneur de l'univers ; citadelle pour nous, le Dieu de Jacob ! ».

l'étayer davantage. D'ailleurs, si l'on s'intéresse au *corpus* de sources du chapitre de son ouvrage intitulé « Dieu unique en nature[2581] », toutes les notes de bas de page renvoient exclusivement à des passages bibliques : le *Livre de la Sagesse*[2582], l'*Ecclésiaste*[2583], le *Deutéronome*[2584] et le *Psaume 45*[2585]. L'abbé Pey conclut par une prière dans laquelle il demande à Dieu de l'aider à ne jamais se séparer de lui[2586]. La forme même de l'écrit de Jean Pey est un plaidoyer pour un retour vers Dieu et s'en rapprocher par les moyens les plus proches de sa volonté : les Écritures saintes et la prière.

295. Dieu comme seule source de toute autorité. Dieu est source de toute chose et donc nécessairement de toute forme de souveraineté. Là encore, Jean Pey reprend ce qu'il avait écrit dans *L'autorité des deux puissances* : « Quelle que soit la forme des divers gouvernemens, cette autorité a toujours sa source dans la conscience, par l'obligation qu'elle impose d'obéir : elle dérive toujours de la loi divine, qui commande l'ordre, et par conséquent la subordination sans laquelle l'ordre ne sauroit subsister[2587] ». Il emploie la même justification que dans le reste de son œuvre prérévolutionnaire. Pour que la société puisse promouvoir l'harmonie et l'unité, l'homme a besoin de lois qui le guident vers le « bien commun » et d'une autorité qui développe ces lois. Il ne peut s'agir que des lois divines qui seules dépassent – avec la loi de nature – l'homme[2588]. La souveraineté occupe une place primordiale dans *L'autorité des deux puissances,* et est ici cantonnée à un rappel. Jean Pey mentionne ce qu'il a déjà théorisé dans ses précédents ouvrages et ne s'étend pas davantage sur le sujet. Il n'y a pas de références à des docteurs en droit ni à des normes ou de la jurisprudence d'Ancien Régime. Il n'y a, d'ailleurs, pas de références. Il faut y voir une explication contextuelle. L'objet de *L'autorité des deux*

[2581] Jean PEY, « Dieu unique en nature » in *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu, op. cit.*, p. 15 à 21.
[2582] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu, op. cit.*, p. 15.
[2583] *Ibid*.
[2584] *Ibid*., p. 18.
[2585] *Ibid*., p. 20.
[2586] *Ibid*., p. 20 à 21 : « Ne permettez donc pas, ô Dieu de bonté, que je me sépare jamais de vous, que je mette jamais ma confiance hors de vous, que j'adresse jamais mes vœux aux divinités de la terre, à ces fausses divinités environnées de la gloire du siècle, qui après avoir séduit leurs esclaves par une apparence de bonheur, les entraînent dans le précipices et les y laissent tomber. Enchaînez mon cœur par les doux liens de votre amour, faites plier toutes les volontés sous votre volonté sainte. Dominez seul sur lui comme son unique maître : soyez vous-même ma force et mon appui ; et au milieu des ombres de la mort, je ne craindrais plus les efforts des hommes, et je braverai toute la puissance des enfers ».
[2587] *Ibid*., p. 71.
[2588] *Ibid*., p. 70 : « Le sentiment du besoin ne suffisoit pas encore pour opérer cette association : il falloit aussi la réunion des volontés qui empêchât les membres de la société de s'entre-choquer et de se nuire réciproquement, en les dirigeant au bien commun. Il falloit donc des loix qui leur servissent de guides ; il falloit une autorité qui les interprétât, qui développât ces loix, qui leur donnât plus ou moins d'extension, qui en déterminât l'application relativement aux circonstances, et qui eut enfin assez de puissance pour les faire exécuter. Les lois primitives existoient déjà gravées dans le cœur de l'homme. La voix de la conscience les avoit déjà promulgués ; et ces loix devoient servir de bases à toutes les loix humaines ».

puissances est de démontrer une théorie de la souveraineté qui s'appuie et conclut tout en même temps à la nécessaire alliance des deux puissances. Ici, il ne s'agit que d'un rappel qui doit servir un discours ultérieur sur la Révolution. Cette démarche explique un développement assez court – seulement deux pages non pleines – et qui amène à un paragraphe qui traite d'un sujet différent : les maux que Dieu inflige aux hommes[2589]. Cette thématique, qui peut sembler éloignée de celle de la souveraineté, y est en réalité bien rattachée. La mention de la souveraineté de droit divin n'est pas uniquement un rappel mais c'est aussi une mise en garde. Jean Pey écrit en effet que lorsque Dieu « veut punir les peuples ou les Princes, il n'a besoin que de retirer la main, pour faire tomber les peuples dans la confusion et les désordres de l'anarchie, en brisant les liens invisibles de la subordination[2590] ». Plus qu'un rappel, c'est une nouvelle mise en garde de la part de l'abbé Pey. L'éloignement de cette règle – Dieu comme source de toute souveraineté – entraîne nécessairement des troubles. Par sa description de la « punition » infligée par Dieu, le chanoine revient sur l'idée de châtiment divin. Il ne faut pas voir les maux de la société comme une fatalité mais comme un juste courroux à l'égard des errances de la société française au XVIII[e] siècle. Jean Pey conclut par un court paragraphe qui mérite d'être retranscrit dans son intégralité :

> « Ainsi gouverné sous l'empire de la raison dans un ordre particulier de providence, l'homme exerce encore sur les animaux les plus féroces, une supériorité de puissance, pour les terrasser, les dompter, les captiver par les moyens que la raison lui indique elle-même, et pour faire oublier au volatile même le plus léger, jusqu'à l'amour de sa propre liberté[2591] ».

Cet extrait peut sembler délié de l'idée d'une souveraineté qui trouve sa source dans la Divinité et l'origine des maux de la société ; toutefois, il n'en est rien. Le chanoine assoit ici la supériorité du modèle social humain sur le monde animal. Il s'agit d'une référence au discours philosophiste et à l'idéalisation du milieu sauvage[2592]. La « raison » qu'il invoque est rapportée à la religion, présentant les deux comme par essence compatibles, conformément à la pensée thomiste[2593]. Comme dans son ouvrage *De l'autorité des deux puissances*, il lie la religion aux

[2589] *Ibid*., p. 71 à 73.
[2590] *Ibid*., p. 71.
[2591] *Ibid*.
[2592] Paul HAZARD, *La pensée européenne au XVIII[e] siècle*, *op. cit*., p. 357 et s. Voir encore Monique COTTRET, « Aux origines du républicanisme janséniste: le mythe de l'Église primitive et le primitivisme des Lumières », in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 31, n°1, 1984, p. 99 à 115.
[2593] James LINDSAY, « La philosophie de saint Thomas », in *Revue néo-scolastique*, 11[e] année, n°41, 1904, p. 58 à 69.

« vérités de la foi[2594] », par opposition à l'alliance entre une raison « conquérante[2595] » et des passions « aiguillons de la connaissance[2596] » des philosophes mais aussi à la raison telle qu'elle est réutilisée par la Révolution. La raison sécularisée est un des apanages du gouvernement révolutionnaire qui se présente comme réalisant les principes de la « raison naturelle[2597] ». Jean Pey cherche ainsi à rappeler que ces mouvements sont animés par une fausse raison qui ne peut qu'être dans l'erreur par sa rupture avec la religion.

B/ Préférer Dieu aux hommes

296. L'homme, la Révolution et la souveraineté. Avec la destruction du système de l'Ancien Régime, la Révolution marque l'avènement de l'individualisme en faisant de l'homme le « centre[2598] » de la souveraineté[2599]. Dans ce cadre-là, il se voit attribuer, dans les limites de la loi, un rôle politique actif. Il devient un des acteurs de la souveraineté, conformément à ce qui est souhaité par le gouvernement révolutionnaire. Or, ce système est opposé au système que théorise Jean Pey. Pour le jésuite, il est « insensé » de placer sa confiance dans les hommes[2600]. L'homme ne s'épanouit, selon le chanoine, qu'en suivant Dieu en consultant « les lumières de sa raison[2601] ». L'argument n'est pas neuf, il en faisait déjà état dans *La Loi de Nature* comme seule borne à la charité[2602]. Toutefois, il prend une dimension plus politique en 1793. Placer les hommes au centre de la souveraineté et, de façon plus générale, des enjeux politiques, c'est exclure Dieu. Or, sans Dieu, il n'y a plus les lois divines qui, dans la logique peyienne, sont les seules capables de créer l'harmonie au sein de la société. Privé de ce guide spirituel, l'homme ne peut qu'errer. S'il n'écoute pas Dieu, l'homme ne peut pas être raisonnable et se laisse donc orienter par son arbitraire humain et ses passions ; « toute sagesse opposée à celle de la croix, n'étoit que folie[2603] ». Les hommes peuvent bien prétendre remettre leur destin entre leurs

---

[2594] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit*., tome III, p. 32.
[2595] Simone MAZAURIC, Pierre-François MOREAU (dir.), *Raison et passions des Lumières*, Paris, L'Harmattan, 2013, p. 10.
[2596] *Ibid*., p. 9.
[2597] Bertrand BINOCHE, « La théorie, la pratique et la Révolution », in *Archives de Philosophie*, vol. 68, n°4, 2005, p. 559 à 572.
[2598] François DE SINGLY, « L'individu au centre », in Joyce AÏN (dir.), *Familles. Explosion ou évolution ?*, Toulouse, Érès, Hors collection, 2008, p. 119 à 124.
[2599] Jean-Jacques CHEVALLIER, « La phase libérale de l'individualisme révolutionnaire (1789 – 1792) », in *Archiv Für Rechts - Und Sozialphilosophie*, vol. 44, n° 2, Franz Steiner Verlag, 1958, p. 233 à 240.
[2600] *Ibid*., p. 42.
[2601] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu*, *op. cit.*, p. 40.
[2602] Jean PEY, *La Loi de Nature développée et perfectionnée*, *op. cit*., p. 225 : « Mais la charité qui a l'amour de Dieu pour principe, prend aussi l'amour de Dieu pour règle ; et comme elle nous oblige d'aimer nos ennemis comme nous-même, elle nous défend aussi d'aimer nos amis plus que Dieu, de préférer l'estime, la protection des hommes, la bienveillance de ceux qui ont les droits les plus légitimes sur notre cœur, à l'amour inviolable que nous devons à Dieu, et nous avertit que *celui qui aime son père et sa mère plus que Dieu, n'est pas digne de lui* ».
[2603] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu*, *op. cit.*, p. 220

propres mains, il n'est reste pas moins que le seul qui garde l'essence de la souveraineté est Dieu : « Mais vous avez prévenu mes vœux ; et cet ami, ce maître, ce père, c'est vous-même, ô mon Dieu. Ces titres augustes vous vous les réservez à vous seul ; et votre souveraine puissance sur moi, qui est la puissance de votre bonté, de votre sagesse, de votre justice, cette puissance vous ne la cédez à nul autre[2604] ».

297. Fatalité liée à la nature de l'homme. L'impossibilité de faire confiance aux hommes vient d'une forme de fatalité due à son essence même d'être déchu. Par son rejet de Dieu, l'homme sombre dans le vice. Le premier de tous – qui n'est pas sans faire écho aux critiques que Jean Pey oppose à la philosophie – est l'orgueil :

> « Dieu remplit l'univers de sa présence ; mais l'homme qui n'occupe qu'un point dans l'univers désire cependant de s'agrandir, à la ressemblance de son auteur : et ce désir qui est dans le cœur de tous les hommes leur indique leur haute destinée. Le dernier de tous, l'homme même qui s'avilit par ses vices, répugne à son avilissement. C'est un Roi dégradé qui ne sauroit renoncer à la noblesse de son origine. Mais ce premier germe de grandeur, quand il est dévoyé de sa fin, le dégrade, et donne naissance à l'orgueil[2605] ».

Cette faiblesse ontologique est indépassable. Sans Dieu, l'homme ne peut, par nature, pas construire une société viable et harmonieuse. L'abbé Pey choisit de prendre comme exemple la mise en avant du principe de droit de propriété. Pour lui, il s'agit d'une des expressions de l'orgueil d'une société d'hommes. L'homme cherche à devenir Dieu. Il veut « multiplier les possessions[2606] » pour se donner « plus de circonférence[2607] ». Cet effort est pour le chanoine absolument vain : « plus il acquiert, plus ses désirs reçoivent de célérité : le vide qu'il trouve, ne fait que les enflammer[2608] ». Jean Pey réemploie ici une critique qu'il avait déjà formulée à l'égard de la philosophie[2609]. Il y a pourtant une différence importante dans sa démarche. Quand il employait cet argument pour l'opposer aux philosophes, ce que souhaitait l'abbé était de défaire la philosophie et son système par l'orgueil. Le chanoine voulait montrer la réalité d'une société qu'il juge oisive et orgueilleuse, mais surtout vaine et malheureuse par son propre aveuglement. Par leur éloignement de Dieu, les philosophes s'éloignent de leur nature même

[2604] *Ibid*., p. 42.
[2605] *Ibid*., p. 111 à 112.
[2606] *Ibid*., p. 112.
[2607] *Ibid*.
[2608] *Ibid*., p. 113.
[2609] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit*., p. 4 : « Enjoué dans les sociétés, je devenois un autre homme au moment que j'étois rentré chez moi. Semblable à un voyageur qui s'éveilleroit dans une vaste solitude, après avoir fait un beau rêve, j'étois surpris de me trouver tout seul avec moi-même. Les remords venoient à la suite : pour m'y dérober, je me replongeois les lendemains dans le tourbillon des sociétés. L'espoir revivoit tous les matins ; le dégoût et les regrets revenoient tous les soirs ».

d'homme et ne peuvent fatalement que sombrer dans le malheur par la faim par nature insatiable des passions. Dans le *Philosophe chrétien*, l'objectif a évolué pour s'adapter à la mutation du paradigme politique. L'abbé Pey réutilise donc ce concept d'humanité qui dévoie sa nature même pour montrer que l'œuvre de la Révolution, à travers d'un de ses grands principes[2610], perpétue cette logique dans sa réalisation politique. Par l'exclusion de Dieu de la vie politique, la Révolution ne peut porter que de mauvais fruits : « Apprécie la grandeur de ton être par les vertus, penses que tu ne peux rien que par son auteur, que tu n'es de toi-même que néant et péché. Alors appuyé sur le bras de Dieu seul, laisse à ton ambition tout son effort, sans craindre de surpasser jamais la hauteur de tes destinées[2611] ». Il ne peut en être autrement car il est par nature impossible de s'élever, de chercher à promouvoir les vertus morales sans Dieu et sans son instrument : la religion.

II – La religion et la société

Une fois démontré que Dieu est au fondement de la société et qu'on ne peut l'en détacher, Jean Pey entreprend de développer l'idée de nécessité de la religion (A). Se faisant, il rappelle que l'alliance des deux puissances implique un respect des puissances entre-elles et rend l'ingérence du temporel sur le spirituel inacceptable (B).

A/ La nécessité de la religion

298. Réaffirmation de l'alliance nécessaire des deux puissances. Dans l'optique que la confiance ne peut pas être placée dans la nature des hommes et qu'elle doit l'être dans la volonté de Dieu, la religion doit occuper un rôle majeur dans le système. Lorsque Jean Pey affirme qu'elle aide la société civile[2612], il ne surprend pas le lecteur. Il s'agit d'une conclusion logique de la nécessité de Dieu dans la société, déjà affirmé par Jean Pey dans *L'autorité des deux puissances*. Les hommes doivent préférer Dieu aux hommes et s'en remettre à Lui. Comme Dieu n'est pas matériellement présent sur terre, il faut placer sa confiance dans ceux qui incarnent sa volonté visible : l'Église.

[2610] Olivier LE COUR GRANDMAISON, « Chapitre 1 : Citoyenneté et propriété », in *Les citoyennetés en Révolution (1789 – 1794)*, Paris, Presses universitaires de France, coll. Recherches politiques, 1992, p. 25 à 38 ; Marcel GARRAUD, *La Révolution et la propriété foncière*, Paris, Sirey, 1958 ; Geneviève KOUBI (dir.), *Propriété et Révolution : actes du colloque de Toulouse, 12-14 octobre 1989*, Paris ; Toulouse : Éd. du Centre national de la recherche scientifique ; Université de Toulouse I, Service des publications (Impr. Paragraphic), coll. Sciences sociales, 1990.

[2611] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu*, *op. cit.*, p. 114.

[2612] *Ibid*., p. 199.

> « Princes de la terre, ne craignez point que la Religion sainte qu'ils prêchent, s'élève jamais sur les ruines de vos empires. Reine du ciel, elle vient exercer sur la terre un empire bien différent de celui des Rois ; un empire céleste qui ne peut appartenir qu'à Dieu seul ; et qui commande à la volonté, fera chérir le maître qui commande, et pratiquer les loix qu'il prescrit. Régnez, vous dit-elle, sur la terre ; moi, je régnerai du haut des cieux[2613] ».

La religion ne doit pas être envisagée comme un pouvoir concurrent mais comme une puissance alliée. Conformément à la séparation de compétence nécessaire au maintien des deux puissances, la religion n'est pas présente pour commander à la place des rois, mais bien à leur côté[2614]. Elle n'entre pas en conflit avec la puissance temporelle puisque sa compétence n'est que spirituelle ; en ce sens, elle n'est pas un adversaire pour le gouvernement civil. Bien au contraire, elle aide à la cohésion sociale par l'amour du souverain qu'elle inspire et le respect qu'elle commande de faire aux lois civiles. De plus, l'antériorité de la religion, que Jean Pey voit comme l'accomplissement matériel des lois naturelles et divines, possède une sorte de légitimité par l'antériorité[2615]. Comme la religion porte des normes qui présidaient au commencement du monde, il faut y obéir. La religion est présentée comme la volonté de Dieu incarnée sur terre. Cette puissance spirituelle est nécessaire au commandement car elle est la matérialisation terrestre de la volonté de Dieu. Elle procure autant d'avantages aux souverains de la terre, grâce à cette divinité liée à sa nature. La présence de la religion n'est pas juste avantageuse, elle est nécessaire : « J'exercerai sur [les coupables de crimes] pour la sûreté de votre trône, et pour le bonheur de vos peuples, cet empire suprême qui dominant également sur tous les hommes, ne peut s'exercer que par le souverain maître des Rois[2616] ».

299. La religion et la Révolution. L'analyse de la présentation que fait Jean Pey de la religion dans *Le philosophe chrétien* est conforme à celle qu'il développe dans ses ouvrages prérévolutionnaires. Le fait est logique car la Révolution ne change en rien le fondement même de l'analyse chrétienne de la société que fait l'abbé Pey. La présence de Dieu et de la religion sont des fondements ontologiquement liés à sa vision du monde, ils ne pouvaient bien évidemment pas disparaître de son discours. Deux éléments sont cependant remarquables quant au contexte et à la forme de son discours. Sur le contexte, l'ouvrage s'inscrit dans l'opposition

[2613] *Ibid*., p. 119.
[2614] *Ibid*.
[2615] *Ibid*., p. 200 : « Le Seigneur m'a placée [la religion] au commencement de ses voies, pour préparer à son fils unique, l'empire éternel, auquel devoit se rapporter toutes ses œuvres. Il avoit tout ordonné avec moi, avant que la terre fût ».
[2616] *Ibid*., p. 201.

aux développements des cultes révolutionnaires. La Nature, le culte de la « mère patrie »[2617] ou encore le culte de l'Être Suprême qui est utilisé dans la logique de « déchristianisation dans l'espace français[2618] ». Une raison révolutionnaire qui cherche à « abolir la religion chrétienne[2619] », dont la *Constitution civile du clergé*[2620], Robespierre[2621] et les martyrs chrétiens[2622] seront des avatars de cette volonté destructrice pour les contre-révolutionnaires. Cet appel à un retour vers la religion catholique du chanoine est encore à mettre en parallèle avec son discours sur la religion, la raison et la philosophie. Cette correspondance n'est pas surprenante : Jean Pey voit, dans la Révolution, un héritage de la philosophie des Lumières. Il propose ainsi une réponse similaire : rejeter ces cultes antichrétiens et revenir vers le catholicisme romain. Sur la forme du discours de l'abbé Pey, la religion est toujours présentée – et le théologien insiste là-dessous dans son développement – comme liée à la puissance spirituelle. Elle n'est jamais présentée comme un objet ou une compétence à la disposition des pouvoirs séculiers. Cette idée appuie la réflexion qui suit les propos de Jean Pey sur la nécessité de la religion : l'existence d'une volonté destructrice contre la religion qui s'exprime dans l'impiété normative du gouvernement révolutionnaire.

B/ Révolution et domination du temporel sur le spirituel

300. Prédominance du temporel et héritage des parlements. Jean Pey affirme qu'il s'agit des fondements de l'empiétement du pouvoir temporel sur le pouvoir spirituel. Les parlements ont, selon lui, souhaité adopter un modèle anglican mais il leur était impossible de le faire sans que leur plan en soit visible de tous. Aussi ont-ils choisi de déguiser leur système en faisant « changer la signification des termes[2623] ». Pour y arriver, ils ont eu recours à la définition des compétences par leur objet, selon qu'il soit extérieur ou intérieur : « En avouant que les matières

[2617] Brigitte DEMEURE, *La figure maternelle dans la vie politique française : 1789-1914*, *op. cit.*, p. 35 à 57. Voir encore Jean-Marie ROULIN, « Mères en révolution : Représentations politiques de la maternité de David à Hugo », in Sylvie TRIAIRE, Christine PLANTÉ, Alain VAILLANT (dir.), *Féminin/Masculin : écritures et représentations*, *op. cit.*, p. 43 à 62 ; Anne VERJUS, Jennifer HEUER, « Les mères de la patrie révolutionnaire. Entre représentation et incarnation du politique (1792-1801) », in *Les Cahiers de la MRSH*, n° 45, 2006, p. 259 à 270.

[2618] Michel VIVELLE, *La Révolution contre l'Église. De la raison à l'Être Suprême*, Bruxelles, éditions Complexe, 1988, p. 45 et s. Voir aussi Albert MATTHIEZ, *Les origines des cultes révolutionnaires (1789-1792)*, Paris, Société nouvelle de librairie et d'édition, coll. Bibliothèque d'histoire moderne, 1904.

[2619] François-Alphonse AULARD, *Le culte de la raison et le culte de l'Être Suprême (1793 – 1794). Essai historique*, Paris, chez Félix Alcan, 1892, p. v et s.

[2620] Claude GEFFRÉ, « Le culte catholique en français sous la Révolution », in *Annales historiques de la Révolution française*, vol. 2, n°9, 1925, p. 209 à 227.

[2621] Albert MATTHIEZ, « Robespierre et le culte de l'Être Suprême », in *Annales révolutionnaires*, vol. 3, n°2, 1910, p. 209 à 238.

[2622] Albert SOBOUL, « Sentiment religieux et cultes populaires pendant la Révolution. Saintes patriotes et martyrs de la liberté », in *Archives de sciences sociales des religions*, n°2, 1956, p. 73 à 87.

[2623] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu*, *op. cit.*, p. 204.

simplement ecclésiastiques étoient de la jurisdiction de l'Église, il a prétendu que les matières ecclésiastiques devenoient matières mixtes, en ce qu'elles avoient d'extérieur ; et que sous ce rapport, elles appartenoient à la jurisdiction civile[2624] ». L'abbé fait ici référence à ce qu'il développe dans *L'autorité des deux puissances* : la détermination du domaine de compétence par l'objet et sa qualité intérieure ou extérieure[2625]. Il avait estimé que : « Si la compétence se déterminoit, selon que les objets sont intérieurs ou extérieurs, il y auroit dépendance et confusion entre elles[2626] ». Il tire la même conclusion en 1793 : « D'où il suivoit que tout le gouvernement de l'Église, quoique spirituel, étant aussi nécessairement extérieur et sensible dans ses fonctions, toutes les fonctions de son gouvernement, devoient être subordonnées à l'autorité civile[2627] ». Le modèle de l'Ancien Régime s'est effondré dans un de ses fondements essentiels. La politique religieuse du royaume passe entre les mains des magistrats et devient un simple objet civil[2628]. Ce changement illégitime a entraîné, pour le chanoine, l'« anéantissement[2629] » factuel de la puissance ecclésiastique en France et la chute du pays dans l'impiété[2630]. La société d'Ancien Régime brisée, Jean Pey conclut qu'il ne pouvait en être autrement que la marche vers la tenue des États généraux et la proclamation des libertés de 1789. Cette idée des Parlements comme « force motrice » de la Révolution fait partie des discours qui se développent au début de cette période[2631]. C'est en particulier le cas de l'avocat Linguet[2632], dont l'abbé Pey citait les œuvres antiphilosophiques dans son *Philosophe catéchiste*[2633], qui voit dans la position systématique d'opposition des Parlements l'expression d'une « mode anglomane[2634] ».

Paragraphe 2 : La Révolution et la liberté contre les deux puissances

Jean Pey voit dans la Révolution le triomphe de l'esprit de liberté et d'indépendance qu'il combattait sous l'Ancien Régime (I). Face à l'impossibilité pour ce modèle d'amener

[2624] *Ibid*.
[2625] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome II, p. 367 ; *Ibid*., p. 365 : « Certains auteurs, en changeant la signification des termes, réduisoient les objets spirituels à ce qui étoit purement intérieur, et rangeoient au contraire dans la classe des matières temporelles, tout ce qui étoit extérieur dans le gouvernement de l'Église et dans les fonctions sacerdotales ».
[2626] *Ibid*., p. 367 à 368.
[2627] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu*, *op. cit.*, p. 204.
[2628] *Ibid*., p. 205 : « Dès-lors, ça n'a plus était proprement sur les loix canoniques, mais sur les réquisitoires des procureurs généraux, sur les arrêts des Parlements interprètes suprêmes des ces loix, que s'est formé la jurisprudence ecclésiastique du Royaume, à laquelle les Évêques ont été obligés de se conforter ».
[2629] *Ibid*., p. 206 : « Cette autorité a été anéantie par le fait ».
[2630] *Ibid*., p. 206 à 207.
[2631] Edmond DZIEMBOWSKI, *La main cachée. Une autre histoire de la Révolution française*, *op. cit.*, p. 207.
[2632] Simon Nicolas Henri LINGUET, *La France plus qu'angloise*, Bruxelles, 1788.
[2633] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit.*, p. 415.
[2634] Edmond DZIEMBOWSKI, *La main cachée. Une autre histoire de la Révolution française*, *op. cit.*, p. 207.

l'harmonie dans la société, l'abbé Pey oppose le système des deux puissances qui seul peut fonctionner (II).

I – Le triomphe de la liberté et de l'indépendance

Jean Pey propose, dans son *Philosophe chrétien*, un rapide rappel des faits de 1789 à 1793. Il revient sur les évolutions des premières années de la Révolution et reproche aux politiques révolutionnaires d'avoir renversé l'ordre ancien et d'y avoir substitué le désordre (A). Pire encore, il voit dans la France révolutionnaire une volonté de mettre à mal la religion (B).

A/ Les « désordres[2635] » révolutionnaires

301. La convocation des états généraux. Jean Pey considère qu'il est nécessaire d'en venir aux détails de la Révolution pour mieux l'analyser. Aussi décide-t-il de commencer chronologiquement par les États généraux de 1789. Pour le chanoine, l'objectif initial – « secouer le joug qui pesoit sur [le roi][2636] » et « réformer les abus[2637] » – est tout à fait louable. Toutefois, l'entreprise du roi ne pouvait être que vaine car, l'erreur s'est propagée dans la société française durant tout le XVIIIe siècle et il n'est plus l'heure de « rétablir les bases d'un empire qui s'écrouloit, de faire entendre la voix de l'autorité, qu'on étoit plus disposé à reconnoître[2638] ». La tentative de résolution de la crise s'est encore avérée contre-productive. Il rejoint les contre-révolutionnaires qui voient dans la Révolution une entreprise permise par le « terreau fertilisé » durant le XVIIIe siècle par les Lumières[2639]. En revanche, si Voltaire[2640] ou encore Rousseau – expliqué en particulier par l'utilisation de ses écrits par les révolutionnaires dans leurs discours[2641] – reviennent régulièrement comme des figures coupables chez les contre-révolutionnaires, Jean Pey ne met pas en avant un philosophe en particulier. Il dénonce l'emprise générale du philosophisme. La société infectée par le « poison[2642] » des idées nouvelles du siècle ne pouvait qu'utiliser la levée des états généraux pour avoir une tribune et renverser les fondements de la monarchie française. Cette démarche s'inscrit dans la vision

[2635] Pour reprendre l'expression de Jean Pey ; in Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu, op. cit.*, p. 207.
[2636] *Ibid*., p. 207.
[2637] *Ibid*., p. 208.
[2638] *Ibid*.
[2639] Edmond DZIEMBOWSKI, *La main cachée. Une autre histoire de la Révolution française, op. cit.*, p. 25.
[2640] Jean-Clément MARTIN, *Idées reçues sur la Révolution française*, Paris, Le Cavalier Bleu, coll. Idées reçues, 2021, p. 17 à 21. Sur l'idée de « révolution » au sein des écrits de Voltaire, voir Thibaut DAUPHIN, *Le comparatisme dans l'œuvre politique de Voltaire*, Université de Bordeaux, École doctorale de droit 41 spécialité science politique, Thèse de doctorat, sous la direction de Patrick TROUDE-CHASTENET, 2020, p. 64 et s.
[2641] Robert KOPP, « La faute à Rousseau ? », *in Revue des Deux Mondes*, 2015, p. 65.
[2642] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu, op. cit.*, p. 207.

quasiment satanique, du fait du développement de l'impiété, que Jean Pey porte sur la Révolution. Une démarche si monstrueuse qu'elle a dû se cacher – en particulier derrière le mot tolérance[2643] – pour se répandre. La convocation des états généraux représente alors le moment favorable à l'aboutissement de cette entreprise. Suffisamment ancrée dans la société, l'impiété pouvait se développer au grand jour. Le chanoine voit plus dans ce fait une manifestation d'un plan divin global plutôt que d'un complot. Ce qui ne l'empêche pas de dépeindre la Révolution comme un évènement monstrueux, en particulier en ce qu'il est l'aboutissement d'une impiété globale. Les fausses doctrines initiées par les philosophes et reprises par les révolutionnaires ne visent pas à convertir uniquement les élites de la société pour prendre le pouvoir, mais l'intégralité de la population. La notion de liberté en est un des exemples. Assez présente dans les esprits, la Révolution a pu effacer progressivement le recours à la tolérance pour parler de liberté. Il est aussi à noter que, pour rendre la liberté désirable, ils la lient – ce qui rejoint les attaques que formulait Jean Pey avant la Révolution – aux plaisirs, entendu dans une acception sensuelle du terme.

302. Liberté et égalité. Cette liberté a entraîné pour lui un corollaire : la revendication de l'égalité. Ces deux notions sont parfois présentées comme contradictoires ou du moins comme relevant d'une alliance paradoxale[2644] ; ce n'est pas le cas pour l'abbé Pey. Il y a une hiérarchisation et un objectif similaire aux deux notions. Hiérarchisation par l'origine : il faut la liberté pour prêcher l'égalité. Cette déduction trouve son explication dans l'objectif qu'il prête à la liberté : la destruction de l'alliance des deux puissances. Or, comme cette destruction a nécessité le renversement des grands principes de l'Ancien Régime, l'égalité devient une arme supplémentaire pour le gouvernement révolutionnaire afin d'anéantir les fondements de la monarchie française. L'égalité est, pour l'abbé, un outil de réalisation de la liberté. L'égalité permet d'anéantir de la société d'ordres, dont l'essence est l'inégalité et les privilèges qui en découlent[2645]. Pire encore, elle a permis la liberté religieuse au travers de l'article 10 de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* : « La Religion n'est qu'une opinion qui captive la pensée. Qu'il soit libre à chacun d'embrasser la Religion qu'il voudroit suivre, d'en créer une pour lui seul, de professer l'alcoran, d'adorer Jupiter, de blasphémer J. C.[2646] ».

[2643] *Ibid*. : « L'impiété s'étoit réunie à l'hérésie pour éteindre [la société d'Ancien Régime] ; et toutes les deux continuant leur marche, avoient obtenues la tolérance de Religion, pour répandre leur poison avec une pleine sécurité ».
[2644] Frédéric GONTHIER, « La justice sociale entre égalité et liberté », in *Revue française de science politique*, vol. 58, n°2, 2008, p. 285 à 307.
[2645] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu*, *op. cit.*, p. 208 : « Il leur a dit : la nature vous a fait naître tous égaux : effacez toutes les distinctions, tous les signes de prééminence ».
[2646] *Ibid*.

Puisqu'il y a une égalité des conditions, il y a une égalité des valeurs qui sont de l'ordre de l'« opinion ». Aussi, la religion devient l'expression de la conscience d'un individu. Les hommes désormais déclarés tous égaux entre eux en droit, promouvoir une religion plutôt qu'une autre reviendrait à promouvoir des hommes plutôt que d'autres. Quant aux conséquences de ce nouveau système, elles sont la fin de tous les principes de l'Ancien Régime. Le roi, dépouillé de la souveraineté divine, n'est plus qu'un homme parmi les autres, enchaîné par les lois du gouvernement révolutionnaire qui finit par lui ôter toute souveraineté[2647].

Le système révolutionnaire conduit aussi à la fin de l'influence de la religion sur le système normatif français dont Jean Pey donne comme exemple – qui était déjà une thématique qu'il avait abordée avec la question de l'état civil des protestants – le mariage, désormais réglé par le droit civil[2648]. La conséquence immédiate est le chaos du pays. Jean Pey voit dans la fin de la société d'ordres et de ses fondements idéologiques un lien avec les troubles révolutionnaires, dont il dépeint le tableau de la Grande Peur[2649] :

> « Épris d'une égalité et d'une liberté chimérique, le peuple secouant le frein de la religion qui le tenoit sous la dépendance des loix, a oublié tous les principes ; et se livrant à la licence d'une pleine indépendance, il a pillé, il a incendié les domaines des riches, il les a massacrés eux-mêmes. Les pauvres, dans leur délire, ont porté la flamme dans ces mêmes châteaux, qui étoit leur dernière ressource dans l'indigence. La discorde secouant ses torches lugubres, a mis toute la France en combustion, elle a allumé de tous les côtés, le feu des guerres intestines ; et au milieu d'une nuit affreuse, sur les débris fumant des châteaux pillés, ensanglantés du sang de leurs anciens maîtres, le citoyen pacifique, errant, environné des terreurs de la mort, flottant dans les incertitudes et dans les allarmes, a cherché inutilement un azile assuré dans le sein de sa malheureuse patrie. On avoit appelé les brigands pour établir la liberté ; et les brigands armés ont établi sur les ruines du trône, de l'autel et de toutes les fortunes, le plus barbare de tous les despotismes. On avoit invoqué les loix pour détruire l'autorité qui les faisoit respecter ; et l'autorité étant détruite, les loix se sont tues, la justice s'est exilée, le foible a été la victime du délire, et il n'y a plus eu d'autre empire que celui de la force[2650] ».

B/ L'attaque de la religion

303. La *Constitution civile du clergé*. Une fois le gouvernement révolutionnaire établi et les forces d'opposition brisées, il ne lui restait plus qu'à achever la religion. Le premier coup

---

[2647] *Ibid*., p. 209 : « Les sujets ont voulu être libres, et ils ont mis un Roi dans les fers ».
[2648] *Ibid*. : « Les époux ont voulu être libres, et ils ont tenté de briser les liens de la fidélité conjugale qui gênoit leur liberté ».
[2649] La Grande Peur a nourri la crainte de troubles dans énormément de régions ; Henri VIGNOLLES, *La Grande Peur de 1789 dans le Quercy, l'Albigeois et le Midi Toulousain*, Université Toulouse-Jean Jaurès, Département histoire, Mémoire, sous la direction de Valérie SOTTOCASA, 2016 ; Pierre ARCHES, « La garde nationale de Saint-Antonin et les Fédérations du Rouergue et du Bas-Quercy (juillet 1789-juillet 1790) », in *Annales du Midi*, vol. 68, n°36, 1956, p. 375 à 390.
[2650] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu*, *op. cit.*, p. 209 à 210.

important fut la nationalisation des biens du clergé le 2 novembre 1789, vécu par l'abbé Pey comme un « pillage[2651] ». Toutefois, c'est un phénomène qui n'est rien comparé à la *Constitution civile du clergé* votée le 12 juillet 1790. Pour le théologien, la rupture de l'alliance des deux puissances est pleinement consommée. L'Assemblée nationale s'est « attribué le droit de réformer l'Église et de lui donner une constitution nouvelle[2652] ». La formulation est assez éloquente pour comprendre les deux points problématiques que soulève le chanoine : la confusion du civil et du religieux[2653]. Le problème est double. D'une part, cette nouvelle constitution introduit un « schisme[2654] » forcé avec Rome. Il reprend ici le terme utilisé par le pape Pie VI dans le bref du 10 mars 1791 *Quod Aliquantum* : « Enfin, nous avons tout fait et tout souffert pour empêcher, avec notre douceur et notre patience, un schisme déplorable et pour invoquer la paix pour vous et votre nation[2655] ». Si un clerc doit obéir au pouvoir civil plutôt qu'au pape, il se coupe de l'Église romaine et se trouve donc dans une situation schismatique imposée par les autorités séculières. D'autre part, cette norme confond le temporel et le spirituel car elle fait de l'Église un objet dont la compétence appartient à l'État. Jean Pey voit donc dans la *Constitution civile du clergé* la réalisation du dessein des ennemis « sectaires » des deux puissances : la domination du gouvernement civil sur la sphère ecclésiastique grâce aux parlements[2656]. À la suite de cette réflexion, le chanoine dénonce la répression des clercs catholiques qui, en vertu de leur conscience, refusent de jurer fidélité à la nouvelle constitution[2657]. Il voit comme une trahison la venue de nouveaux clercs, issus de l'élection, qui viennent en remplacement du clergé réfractaire : « À ces mots, les Pasteurs fidèles à la Religion de leurs pères, ont reculé d'horreur ; et sur leur refus, ils ont été expulsés. Un nouveau clergé, presque tout sorti de la lie des cloîtres, ou du rebut du sanctuaire, a paru tout à coup dans le Royaume[2658] ». Plusieurs choses sont à noter dans le discours du chanoine. Tout d'abord, il rejette en bloc le nouveau clergé jureur. Il s'agit pour lui – en opposition avec les prêtres réfractaires fidèles à la religion – de traîtres qui, par leur acceptation de la politique

[2651] *Ibid*., p. 210.
[2652] *Ibid*.
[2653] *Ibid*. : « Appuyés sur deux mots qui ne doivent jamais se trouver ensemble ».
[2654] *Ibid*.
[2655] « Infine abbiamo fatto e sofferto di tutto per evitare, con la Nostra dolcezza e la Nostra pazienza, un deplorabile scisma e per invocare la pace per voi e la vostra Nazione », in *Quod aliquantum*, 10 mars 1791.
[2656] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu*, *op. cit.*, p. 210 : « La secte perfide et barbare qui avoit préparé les voies à cette monstrueuse réforme, avoit aussi posé les bases du schisme, en mettant pour principe, que tout l'extérieur du gouvernement ecclésiastique étoit du ressort de la puissance civile ; et par ce moyen, elle avoit fait passer tout le gouvernement Ecclésiastique, entre les mains des Parlements ».
[2657] *Ibid*., p. 211 : « Jurez sur notre parole, jurez que vous croyez. Vous opposerez-nous votre conscience ? Eh bien nous vous punirons de ne vouloir pas trahir votre conscience ; et nous déclarerons dès à présent, vos places vacantes ».
[2658] *Ibid*.

révolutionnaire, propagent le modèle impie de la Révolution et cautionnent les destitutions et les politiques anticléricales :

> « Ils ont aiguisé eux-mêmes les poignards de ces assassins contre les anciens pasteurs dont ils avoient usurpés les sièges, qu'ils avoient dépouillés de leurs biens, qu'ils avoient chassés de leur demeure : ils les ont aiguisés contre les fidèles qui leur demeuroient attachés ; et ils ont achevé l'ouvrage de l'affreuse réforme par des scélératesses que les législateurs n'avoient pas osé commander, mais qu'ils avoient prévues, et qu'ils ont ensuite autorisé par leur silence[2659] ».

La trahison est alors totale : à la fois envers Rome, envers le clergé martyr et envers les fidèles qu'ils condamnent à l'erreur. Il est toutefois à noter que, dans sa dénonciation de la *Constitution civile du clergé*, Jean Pey n'aborde pas la question des membres religieux de l'Assemblée nationale – si ce n'est pour dire que leur présence ne fait pas de l'assemblée une institution religieuse[2660] – et de leur adhésion globale à ce projet. Il n'y a guère que l'abbé Goulard – dont l'abbé Pey n'est pas inconnu à l'entreprise – et l'abbé Maury qui prennent une position ouvertement défavorable au projet de constitution[2661]. Dans ce contexte, Jean Pey est lui-même fidèle à ses principes. Il refuse jusqu'à son exil le serment de la *Constitution civile du clergé*[2662].

II – L'appel au retour des deux puissances

Aux idéaux de liberté et d'égalité révolutionnaires, Jean Pey propose une vision alternative qui se veut plus proche des vertus chrétiennes (A). Une fois établie cette distinction, il en conclut que l'alliance des deux puissances est alors la seule possibilité pour assurer l'harmonie dans la société (B).

A/ La liberté et l'ordre de la nature

304. La liberté chrétienne contre la liberté révolutionnaire. Jean Pey propose alors, pour pallier la liberté licencieuse de la Révolution, une liberté plus conforme à « la Religion de J. C.[2663] ». Il écrit : « Vous devez être libres, mais vous ne sauriez être indépendant[2664] ». La formulation peut paraître étonnante compte tenu des positions prérévolutionnaires du chanoine. Il prônait un système dans lequel l'ordre était supérieur à la liberté perçue, dans son absolue, comme conduisant aux dérives de l'anarchie, du gouvernement du plus fort et de

[2659] *Ibid*.
[2660] *Ibid*., p. 210.
[2661] Dale Kenneth VAN KLEY, *Les origines religieuses de la Révolution française*, *op. cit.*, p. 533 à 534.
[2662] Aimé GUILLON, *Les martyres de la foi pendant la Révolution française*, Paris, chez Germain Mathiot, 1821, tome IV, p. 250, note 1.
[2663] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu*, *op. cit.*, p. 223.
[2664] *Ibid*.

l'insécurité[2665]. La liberté n'existe que d'une manière étriquée et conditionnée à la dépendance d'un souverain qui assure une sécurité qui garantit l'exercice de libertés individuelles[2666]. La liberté réside paradoxalement dans la dépendance. En ce sens, il se rapproche à nouveau des positions thomistes : une liberté dans la dépendance[2667]. Dans *Le philosophe chrétien*, Jean Pey ne tient pas, sur le fond, un discours différent. Pourtant, la forme évolue. Alors qu'il ne définit jusqu'en 1793 la liberté que par ses limites – ce en quoi elle ne réside pas – elle devient désormais une notion positive. L'homme doit être libre, la formulation fait désormais de cette capacité une nécessité, et il faut pour y arriver obéir à une autorité légitime. À la suite de cette affirmation, Jean Pey rappelle qu'il ne peut y avoir de liberté absolue et exprime en quoi consiste la dépendance qu'il évoque. Dépendance qui réside dans l'attachement inévitable à Dieu et directement à lui. Cette subordination ontologique réside dans la supériorité des lois de nature et lois divines qui s'imposent à l'homme. La loi de nature car il ne peut lutter contre le fonctionnement même de l'univers : la nécessité de manger, de boire, de vivre en société, etc. Cette loi régit toute la nature qui entoure l'homme, qui ne peut la modifier même s'il le souhaitait[2668]. L'homme est également subordonné aux lois divines. Outre leur expression dans les Écritures saintes, elles se manifestent dans la raison et la conscience des hommes[2669]. Ces lois s'expriment sur l'homme à travers les remords ; c'est d'ailleurs l'exemple que l'abbé Pey utilise pour faire sentir aux philosophes la vanité de leur système de liberté[2670]. Aussi, l'aspiration à la liberté ne peut être réalisée que si l'homme parvient à s'affranchir de ses passions terrestres pour se rapprocher de ce que les lois de Dieu lui font sentir. Il n'y a que de cette manière qu'il sera pleinement libre et d'atteindre le véritable bonheur : « Vous lui êtes subordonnés comme à votre unique bien, puisque le bonheur que vous désirez, ne peut venir que de lui seul. Et votre dépendance bien loin de vous avilir, fait au contraire votre gloire,

---

[2665] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit*., tome I, p. 153 : « On est nécessairement dépendant de la force, par là même qu'on est indépendant de l'autorité ; et on devient aussi successivement esclave et despote ».
[2666] *Ibid.* : « La véritable liberté ne consiste donc pas dans la faculté de faire ce qu'on veut ; mais dans une subordination légitime, qui, sans asservir le citoyen à des volontés arbitraires, lui ôte le pouvoir de nuire, et l'oblige de concourir au bien public ».
[2667] Jean-Marc GOGLIN, *La liberté humaine chez Thomas d'Aquin*, École pratique des hautes études - EPHE PARIS, Thèse de doctorat, sous la direction de Olivier BOULNOIS, 2011.
[2668] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu, op. cit.*, p. 223 : « Sortis des mains du créateur, vous êtes nécessairement subordonnés à sa puissance créatrice et conservatrice de tout ce qui existe ».
[2669] *Ibid.* : « Étant des êtres raisonnables, vous lui êtes encore spécialement subordonnés comme à la vérité suprême, puisque votre raison ne peut être éclairé que par elle ; vous lui êtes subordonnés comme à la justice éternelle, puisque vous ne pouvez être justes, qu'en vous conformant aux loix qu'il vous a imposées ».
[2670] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste, op. cit*., p. 271 à 272 : « Si vous désavouez dans la pratique ces maximes que vous enseignez dans vos livres, si vous en rougissez, si vous en frémissez d'horreur ; j'ai donc pour moi le cri de votre propre conscience contre vous-même : et si, malgré le cri de cette conscience, vous persistez dans vos maximes ; si vous les propagez par vos instituteurs et par vos livres ; si vous vous irritez contre ceux qui vous contredisent et qui vous démasquent ; allez, je vous livre à tous vos remords, et je n'ai plus rien à vous dire ».

puisqu'elle s'étend sur vous en raison de la dignité de votre nature[2671] ». Le système révolutionnaire est donc vain. Il propose un idéal de liberté qu'il ne peut réaliser et les hommes, avides de cette liberté qu'ils ne peuvent rassasier, doivent se tourner vers Dieu pour revenir dans le droit chemin. Jean Pey fait ici une analyse plus politique que juridique. Les réalisations libérales que dénonce l'abbé, en particulier en matière de religion, ne sont pas de l'ordre de la licence. Le fondement de la liberté religieuse, l'article 10 de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, précise que le principe de liberté de culte connaît une limite : l'ordre public et son expression telle que définie normativement[2672]. Aussi, dans l'exercice juridique du pouvoir, cette liberté de culte n'est pas licencieuse. Le pape Pie VI condamne d'ailleurs en 1791 la *Constitution civile du clergé* en la qualifiant de « fruit pourri » de l'article 10 de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*[2673]. Il regrette, dans le bref *Quod Aliquandum*, l'attitude schismatique et la « liberté effrénée » consacrée par la Révolution qui éloigne l'homme de la raison[2674]. En un sens, la période révolutionnaire marque un « premier seuil de laïcisation[2675] ».

305. De la subordination de Dieu à celle des souverains. L'obéissance qui est due à Dieu l'est par extension aux souverains, puisqu'ils ont été placés par Dieu pour commander sur la terre :

> « Vous devez obéir à deux qu'il a placé au-dessus de vous pour conserver l'ordre social, puisqu'il leur a donné le droit de vous commander. En sortant de cette subordination paternelle pour mettre vos penchants en liberté, vous allez tomber dans le plus cruel de tous les esclavages : vous serez les vils esclaves des infâmes plaisirs, vils esclaves de l'ambition, vils esclaves des richesses, vils esclaves de tout ce qui pourra satisfaire vos désirs. Continuellement emporté par l'instabilité naturelle de votre cœur, vous vous agiterez de tous côtés sans pouvoir trouver le bonheur, et vous ne vous reposerez nulle part[2676] ».

Jean Pey attaque ici la racine de la Révolution et le basculement de la souveraineté du roi dans la souveraineté de la nation. Il s'agit d'un transfert de souveraineté illégitime, car coupé de ce qu'a établi Dieu. Par le renversement de l'ordre de l'Ancien Régime, les révolutionnaires se sont eux-mêmes condamnés en tant qu'hommes à la recherche d'un idéal de liberté

[2671] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu, op. cit.*, p. 223 à 224.
[2672] *Art. 10 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen.*
[2673] Aude HENDRICK, Françoise MULLER, Bérengère PIRET, Pierre-Olivier DE BROUX (dir.), *Jean-Pierre Nandrin. Hommes et normes. Enjeux et débats du métier d'un historien*, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 2016, p. 579.
[2674] *Quod Aliquandum*, 10 mars 1791.
[2675] Jean BAUDÉROT, *Histoire de la laïcité en France*, Paris, Presses universitaires de France, coll. Que sais-je ?, 2013, p. 5 à 26.
[2676] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu, op. cit.*, p. 224.

inatteignable. L'abbé Pey fait ainsi une double mise en garde : à l'égard des révolutionnaires quant à l'essence du régime instauré et aux citoyens quant à la dérive d'un régime qu'ils ne doivent absolument pas suivre. Jean Pey oppose sa liberté à l'ambition d'une liberté licencieuse qu'il prête aux révolutionnaires et conclut : « Vous ne pouvez donc être véritablement libres, que comme il convient à la dignité de votre nature, et sous la dépendance de l'Être créateur infiniment juste[2677] ». Il ajoute qu'il n'y a rien d'humiliant ou de négatif à cette constatation. Le monde terrestre est rempli d'injustice mais il est nécessaire d'être soi-même conforme à la volonté de Dieu, seul moyen d'être véritablement libre[2678]. La liberté ne peut venir que de l'ordre.

306. L'ordre naturel contre l'égalité révolutionnaire. Le corollaire de la liberté est pour Jean Pey l'égalité. Par assimilation, le chanoine considère donc l'égalité comme vainement destructrice de l'ordre naturel qu'elle ne peut vaincre :

> « En vain voudriez-vous établir l'égalité des conditions : cette égalité résiste à l'ordre de la nature, et à l'ordre social. Quand même vous réussiriez à l'établir, bientôt elle seroit détruite, par la diversité de talens et d'inclinations, par le contraste des vertus et des vices ; et de cette égalité momentanée qui confondroit tous les états, naîtroit encore la fortune des hommes de néant, qui après vous avoir fait servir à leur propre élévation, par l'espoir d'une égalité imaginaire, domineroit ensuite sur vous en insultant à vos malheurs, avec tout le faste des despotes[2679] ».

L'égalité est donc impossible car elle reviendrait à lutter contre une nature par essence inégalitaire des hommes qui finirait par s'imposer d'une façon ou d'une autre. Là encore, l'analyse de Jean Pey relève plus d'une critique des principes politiques généraux de la Révolution que de leur application juridique. L'égalité des conditions est consacrée comme grand principe en 1789 dans la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* dès l'article 1 qui dispose : « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune[2680] ». L'égalité n'est donc pas une égalité de nature mais de droit. La Révolution n'entend pas gommer les distinctions physiques, intellectuelles, morales, etc., des citoyens, mais bien établir une égalité juridique des droits et devoirs contenus dans le statut de citoyen. De plus, l'article 1, dans sa lettre même, maintient

---

[2677] *Ibid*., p. 225.
[2678] *Ibid*. : « Ce n'est pas l'obéissance, mais le motif de l'obéissance qui la dégrade ; et l'esclave même qui s'élevant par la noblesse de son âme, au-dessus de l'esprit de servitude, n'obéit à l'homme que pour obéir à Dieu, l'esclave qui n'attend jamais sa récompense de l'homme, mais de celui à qui tout doit obéir, et qui récompense jusqu'à la volonté de bien faire, cet esclave jouira de la *parfaite liberté, de la liberté des enfans de Dieu* ».
[2679] *Ibid*.
[2680] *Art. 1 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen.*

une forme d'inégalité par les distinctions sociales qui permettent une élévation au mérite matérialisée par l'« utilité commune ». Pour autant, ce garde-fou pourrait, dans une certaine mesure, être utilisé pour dévier de la stricte égalité juridique par la transposition d'une inégalité sociale perçue au travers de critères factuels ou de pratiques en inégalité juridique. Il s'agit là d'un débat d'interprétation qui se maintient encore de nos jours[2681]. Pour Jean Pey, la proposition des révolutionnaires n'est pas satisfaisante et ils devraient accepter l'existence d'inégalités et s'en remettre à la charité. Seule cette vertu chrétienne peut permettre de rapprocher les sujets en leur montrant ce qui les unit en tant qu'hommes plutôt qu'en mettant l'accent sur des inégalités qui deviennent de plus en plus insoutenables[2682]. L'analyse de Jean Pey se fonde alors sur une pensée globalisante. Ce qui doit être mis en avant c'est la collectivité plutôt que l'individu. La communauté est pour l'abbé Pey synonyme de charité et d'élévation de l'homme par sa confrontation aux autres, le tout dans le respect des principes catholiques. Si l'on met, au contraire, l'individu au centre de la réflexion, le reste du monde ne peut lui apparaître qu'inégalitaire et insupportable. Penser la société comme communauté plutôt que comme une masse d'individualités est pour le chanoine le moyen de réaliser au mieux une forme d'égalité. Régulée par le prince, cette société reprend l'idée de « communauté parfaite » chez Thomas d'Aquin[2683]. Elle ne se fera pas dans l'égalité des conditions mais dans l'amour de l'autre. L'autre est fondamentalement différent de moi mais je reconnais en lui son humanité. Le caractère d'humanité engendre une nécessaire compassion. Aussi, ce n'est plus l'État qui force une inégalité impossible : ce sont les hommes qui se régulent et concourent ensemble à établir une société moins injuste[2684]. Il conclut que, dans une telle société, si des inégalités et des injustices se maintiennent, il ne faut pas s'en offusquer. Les hommes doivent prendre leur mal en patience car Dieu jugera les méchants et les injustes, et il le fera encore plus sévèrement si ces coupables avaient du pouvoir :

> « Que les peuples ne craignent point en obéissant, de se mettre sous le glaive du despotisme. Leurs maîtres sauront que la providence ne les a placés au-dessus d'eux, que pour être à leur égard, les ministres de sa bonté et de sa justice ; que le glaive ne leur ait confié que pour venger l'innocence opprimée, et pour effrayer le crime qui l'opprime ; qu'après avoir jugé les hommes, ils seront jugés à leur tour par le Souverain juge des

[2681] Anne LEVADE, « Discrimination positive et principe d'égalité en droit français », in *Pouvoirs*, vol. 3, n°4, p. 55 à 71.
[2682] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu, op. cit.*, p. 225 à 226 : « Recevez la charité de J. C., et sans confondre les conditions, elle les rapprochera, elle intéressera tous les membres de la société à leurs biens et à leurs maux réciproques, en faisant aimer tous les hommes ».
[2683] Thomas D'AQUIN, Etienne GILSON (trad. et commentaires), *Textes sur la morale, op. cit.*, p. 199 et s.
[2684] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu, op. cit.*, p. 226 : « Elle apprendra au riche, que son superflu est le patrimoine des pauvres ; que le serviteur auquel il commande, est comme lui, le cohéritier de J. C. ».

Rois ; et que leurs injustices seroient punies avec d'autant plus de rigueur qu'elles auroient fait un plus grand nombre de malheureux[2685] ».

B/ L'alliance des deux puissances comme seule possibilité

307. Retour au principe. Pour Jean Pey, la solution aux maux provoqués par la Révolution est de revenir à l'ordre antérieur. L'alliance des deux puissances est la seule qui puisse satisfaire aux besoins de la société. La religion et le domaine civil doivent redevenir des puissances indépendantes : « [L'homme] est soumis aux Princes dans l'ordre civil, et à l'Église dans l'ordre de la Religion. Tout ce qui regarde le bien temporel des peuples, est sous la puissance des Princes ; tout ce qui regarde directement le bien spirituel des fidèles, est sous la puissance de l'Église[2686] ». Le chanoine opère un retour au principe de base de la souveraineté qu'il exprimait dans *L'autorité des deux puissances*, dans son expression la plus simple et sans changement aucun. Il insiste sur la distinction nécessaire des deux puissances et sur le rôle positif de l'Église[2687]. L'Église aide les rois à l'acceptation de leurs normes séculières par le peuple, et l'État doit protéger l'Église sans faire d'ingérence sur les compétences spirituelles[2688]. Le système que propose Jean Pey est mis en valeur comme amenant à la fois un intérêt positif réciproque, mais surtout comme un système respectueux des domaines de compétence l'une de l'autre. Il met en garde le gouvernement séculier des abus qu'il pourrait faire de la protection pour la mouvoir en domination. Il expose de manière grave une mise en garde contre les souverains temporels. L'abus ne connaîtra peut-être pas de sanction sur terre ; mais Dieu ne manquera pas de les juger[2689]. La lutte entre les deux puissances est vaine et le plus grand perdant sera toujours le souverain séculier. Ainsi l'abbé écrit-il à propos des maîtres de la terre :

> « Quand même ils enfonceroient les portes du sanctuaire, jamais ils pourroient se saisir des clefs du ciel, qui reposent sur l'autel. J. C. seul *ouvre, et personne ne ferme : il ferme et personne n'ouvre*[2690]. Il n'y a que ceux qui ont hérité de ses clefs, qui puissent ouvrir et fermer après lui ; et J. C. ne les a données qu'à ses apôtres. Son Royaume qui s'est établi malgré tous les Princes de la terre, n'aura pas besoin d'eux pour se conserver ; mais les Princes ont besoin de J. C. et de sa religion pour affermir leur trône, et pour s'assurer de la fidélité

[2685] *Ibid*., p. 226 à 227.
[2686] *Ibid*., p. 241.
[2687] *Ibid*. : « Quoi que le gouvernement civil influe sur le bien de la Religion, quoi que le gouvernement de l'Église influe à son tour, sur le bien de l'état ; cette influence réciproque, bien loin d'autoriser les deux puissances à rien usurper sur leurs gouvernements respectifs, est au contraire un motif de plus pour les engager à se protéger ».
[2688] *Ibid*. : « L'Église protèges les Empires en faisant obéir à leurs loix, à leurs tribunaux, à leurs jugements, sans entreprendre de les diriger ni de les réformer. Les Princes doivent protéger de même, l'Église, sans s'immiscer dans la connoissance des affaires ecclésiastiques ».
[2689] *Ibid*., p. 242 : « [Si les Princes] les envahissent, [l'Église] laissera à celui qui juge les justices, le soin de venger un jour sa propre cause ; et se consolera des biens de la terre, par l'espérance de ceux qui lui sont promis pour une vie à venir ».
[2690] Jean Pey cite ici *Apocalypse 3 : 7*.

des peuples. Ils ont besoin de J. C. pour entrer dans un autre Royaume infiniment plus brillant que tous les Royaumes du monde, et hors duquel il n'y aura que pleurs et grincements de dents[2691] ».

Jean Pey exprime ici l'aboutissement de son développement sur l'Église survivante. L'enjeu de la Révolution pour l'Église n'est pas sa sauvegarde, mais le salut de l'âme des fidèles. La puissance spirituelle ne craint pas le glaive injuste des rois ; elle y survivra. En revanche, les rois de la terre ont besoin de l'Église temporellement afin d'assurer le respect de leurs lois et spirituellement afin d'assurer leur propre salut.

Section 2 : Évolutions et postérité des écrits de Jean Pey

Les écrits révolutionnaires de l'abbé Pey ne se limitent pas ni à une redite de ses œuvres d'Ancien Régime ni à une application des principes qui y sont évoqués à la période révolutionnaire. La confrontation de son modèle à celui de la France révolutionnaire le pousse à repenser certains points de son œuvre. Aussi, les écrits de Jean Pey connaissent, durant la Révolution, des évolutions majeures quant au fond (Paragraphe 1). Le travail de l'abbé ne passe pas inaperçu et connaît, durant cette période, une réception européenne (Paragraphe 2).

Paragraphe 1 : Les évolutions majeures dans l'œuvre de Jean Pey sous la Révolution

Les œuvres de Jean Pey connaissent d'importantes évolutions sous la Révolution, aussi bien sur le fond (I) que dans la méthode du chanoine pour rétablir l'autorité des deux puissances (II).

I – Évolutions littéraires

Les principales évolutions concernent des thématiques en lien avec la Révolution. La méfiance que l'abbé Pey développe contre les gallicans se retrouve dans ses ouvrages (A). Le triomphe de la liberté sous la Révolution et la disparition du mot « tolérance » des textes et discours de l'Assemblée nationale amène Jean Pey à prendre en considération cette donnée dans ses ouvrages (B).

A/ Le gallicanisme

308. Rejet. La position de Jean Pey quant au gallicanisme est ambiguë dès ses écrits prérévolutionnaires. Bien qu'il soit absolument en accord avec l'Église gallicane, il exprime toutefois une certaine forme de méfiance eut égard des positionnements de cette dernière qui tend parfois à se rapprocher de doctrines hérétiques. Sous la Révolution, ses positions se

[2691] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu*, *op. cit.*, p. 242 à 243.

présentent comme plus tranchées. Dans une moindre mesure, il attaque le gallicanisme en l'amalgamant avec le jansénisme et les parlementaires[2692]. L'idée que les parlements ont pu réutiliser le droit – en réalité le devoir pour l'abbé Pey – de protection du roi pour reprendre en main la puissance ecclésiastique ainsi que l'abus dans le rapprochement d'une partie des gallicans avec les dogmes richéristes ou jansénistes lui était déjà reproché. *Les Nouvelles ecclésiastiques* avaient d'ailleurs considéré que *L'autorité des deux puissances* faisait l'apologie de l'ultramontanisme et était une atteinte aux libertés gallicanes[2693]. Ce qu'il ajoute sous la Révolution est l'idée que, d'une façon qui n'est pas nécessairement consciente, les gallicans ont pu participer à la destruction de l'Ancien Régime. Sans le vouloir, par leur complaisance avec les principes jansénistes, ils ont permis à l'hérésie de se développer et d'anéantir les fondements de la monarchie française. La réalisation de cette démarche est la nationalisation des biens du clergé et la *Constitution civile du clergé*. Dans sa correspondance avec le cardinal Garampi, Jean Pey prend une position de retrait face à l'« esprit indépendant des évêques gallicans[2694] ». Il parle alors de « nos sotes opinions gallicanes[2695] ». Il faut ajouter à cela les commentaires des auteurs du XIX^e^ siècle. En effet, les abbés Migne et André commentent dans les années 1840 les œuvres de l'abbé Pey et s'intéressent plus particulièrement à *L'autorité des deux puissances*[2696]. Après avoir présenté l'ouvrage comme « très précieux », il nuance en écrivant que « cependant un peu de gallicanisme le dépare[2697] ». L'abbé André poursuit et affirme que l'abbé Pey s'était, dans ses années d'exil, reproché sa tolérance envers les dogmes gallicans et comptait faire des changements dans son ouvrage de 1780 au travers de ses *Additions au traité des deux puissances*. Le *Conservateur belge* rapporte de son côté que le théologien français, lors de son exil, faisait des remontrances aux « magistrats exilés et errants comme lui », leur reprochant leur « esprit d'opposition et leurs préventions contre l'autorité de l'Église[2698] ».

Bien que ces sources soient de seconde main, elles permettent, par regroupement d'informations, de retrouver la pensée de Jean Pey sur le gallicanisme. Elles doivent être mises

[2692] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu*, *op. cit.*, p. 203 : « Mais bientôt après, de pareils appels [devant les conciles] étant manifestement illusoires, le Magistrat est intervenu pour se saisir des appels, comme protecteur des saints canons ».

[2693] *Les Nouvelles ecclésiastiques ou mémoires pour servir à l'histoire de la constitution Unigenitus*, Année 1783, Suite des Nouvelles ecclésiastiques du 12 Décembre 1783, p. 197.

[2694] Gérard PELLETIER, *Rome et la Révolution française*, *op. cit*., p. 195.

[2695] *Ibid*., p. 198.

[2696] Michel ANDRÉ, *Cours alphabétique et méthodique de droit canon mis en rapport avec le droit civil ecclésiastique ancien et moderne*, Paris, chez l'abbé Migne, 1845, tome II, p. 1253 à 1255.

[2697] *Ibid*., p. 1254.

[2698] *Le conservateur belge, recueil ecclésiastique et littéraire, contenant le mémorial catholique et l'ami de la religion et du roi*, Liège, 1826, tome XIII, p. 210.

en corrélation avec la prudence dont fait part le chanoine lorsqu'il parle des gallicans dans ses écrits antérieurs à 1789. Il n'attaque pas directement, dans ses écrits d'après 1789, l'Église gallicane, et il ne l'aborde directement dans le *Philosophe chrétien* que pour parler du roi ayant la possibilité d'en réformer les abus[2699]. La tendance des gallicans à la méfiance envers l'autorité pontificale est une des racines de leur rupture, largement nourrie par le jansénisme et les mouvements attenants[2700]. Que ce soit à travers des propos du cardinal Garampi[2701], la politique pontificale[2702] ou les commentaires des théologiens du XIX^e^ siècle[2703], le gallicanisme est pointé comme une des sources ayant permis la domination du temporel sur le spirituel en France.

309. Apologétique et gallicanisme. Par comparaison avec les écrits de l'abbé Bergier sous l'Ancien Régime, nous avions constaté que Jean Pey entrait en opposition avec une partie importante de l'apologétique catholique française sur la question du gallicanisme. L'exemple de Bergier et sa comparaison avec l'abbé Pey permet de mettre en valeur une importante fracture du clergé français au XVIII^e^ siècle sur cette thématique. Nicolas-Sylvestre Bergier est la figure marquante de l'apologétique catholique. Pourtant, il est en rupture avec l'abbé Pey sur la question pontificale. Le chanoine considère que « le gouvernement de l'Église est monarchique[2704] » et qu'il est infaillible[2705] là où Bergier adopte une position plus conciliariste[2706]. Ce désaccord théologique montre l'évolution de la pensée gallicane et la manière dont elle s'ancre même au sein de la pensée des apologètes catholiques. Il met aussi en avant l'intérêt que Jean Pey avait de dissimuler ses positions et d'insister sur le fait qu'il n'est pas ultramontain. L'avènement de la Révolution et la cristallisation des conflits autour des thématiques religieuses marquent un moment d'affermissements des positions. L'attitude de

---

[2699] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu, op. cit.*, p. 207.
[2700] Gérard PELLETIER, *Rome et la Révolution française, op. cit*., p. 209 à 234 ; Maurice PLANTÉ, *Le gallicanisme et le jansénisme comparé, depuis 1682 jusqu'à nos jours*, Paris, Vaton frères, 1870.
[2701] Gérard PELLETIER, *Rome et la Révolution française, op. cit*., p. 195 et s.
[2702] André LATREILLE, *L'Église catholique et la Révolution française : Le pontificat de Pie VI et la crise française, 1775-1799*, Paris, Hachette, 1946.
[2703] Michel ANDRÉ, *Cours alphabétique et méthodique de droit canon, op. cit.*, tome II, p. 1253 à 1255 ; *Le conservateur belge, op. cit.*, 1826, tome XIII, p. 210.
[2704] L'abbé Pey expose cette idée lors de ses développements contre le gouvernement des évêques tel que théorisé par Febronius ; in Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, tome II, p. 121 : « J'arrête d'abord ici l'apologiste, et je lui dis : Vous voulez donc prouver contre le Jésuite que le gouvernement de l'Eglise n'est pas vraiment monarchique, et vous prétendez que le clergé de France est de votre avis ; il faut donc que vous souteniez que le clergé de France, en disant que le gouvernement de l'Église est monarchique, a voulu dire qu'il n'est pas vraiment monarchique ».
[2705] Ce qui est conforme aux dogmes de l'Église catholique comme le confirmera *a posteriori* le Concile Vatican I en 1870 dans la constitution dogmatique *Pastor æternus*.
[2706] Jean-Étienne PIERROT, Nicolas-Sylvestre BERGIER, *Œuvres complètes de Bergier. Quatrième Partie. Dictionnaire de théologie dogmatique, canonique et disciplinaire*, Paris, chez J.-P. Migne, 1859, tome III, p. 150.

rejet du gallicanisme par l'abbé Pey s'inscrit dans cette démarche-là. Quant à la question du gallicanisme comme source majeure de la Révolution, il est difficile de conclure avec certitude dans ce sens. Les contre-révolutionnaires qui font le lien entre l'Église gallicane et les évènements de 1789 fondent leur discours sur deux données : la proximité entre jansénisme et gallicanisme[2707] et sur les positions du clergé gallican quant à la *Constitution civile du clergé*[2708]. Cette opinion est reprise par l'abbé Pey. L'entremêlement du gallicanisme avec d'autres courants religieux français a amené à une division au sein de l'Église gallicane. Par cette division et par la diffusion des autres courants religieux qu'elle a permis, la pensée gallicane du XVIII[e] siècle est une des multiples sources qui ont amenées à la période révolutionnaire.

B/ Tolérance, intolérance et Révolution

310. Réaffirmation de l'intolérance nécessaire. Comme elle représente la volonté de Dieu sur terre, l'abbé Pey réaffirme que l'Église est nécessairement une[2709] et rassemblée autour du souverain pontife comme figure d'union[2710]. Conformément à sa définition prérévolutionnaire, il considère que l'unité de l'Église est ce qui justifie sa mission d'enseignement[2711]. L'unité est vectrice d'autorité. L'Église ne peut alors tolérer l'hérésie et le schisme qui, par leur nature, brisent l'unité de l'institution ecclésiastique[2712]. Jean Pey conclut : « De l'unité de l'Église suit nécessairement son intolérance sur tout ce qui blesse la vérité de ses dogmes, les droits de sa constitution, et les maximes de sa morale[2713] ». La tolérance est une thématique toujours présente dans le discours apologétique du chanoine, bien que son utilisation soit bien moindre que lors de la période prérévolutionnaire. Lorsqu'il en parle, c'est pour dire qu'elle a été

[2707] Maurice VAUSSARD, *Jansénisme et gallicanisme aux origines religieuses du Risorgimento*, Paris, Letouzey et Ané, 1959.
[2708] Albert MATHIEZ, *Rome et le clergé français sous la Constituante : la Constitution civile du clergé, l'affaire d'Avignon*, Paris, Librairie Armand Colin, 1911 ; Edmond PRÉCLIN, *Les jansénistes du XVIII[e] siècle, op. cit.* ; André LATREILLE, « Le gallicanisme et la Révolution », in *Revue historique de la Révolution française*, vol. 1, n°4, 1910, p. 493 à 506 ; Gérard PELLETIER, *Rome et la Révolution française*, *op. cit*., p. 105 à 130.
[2709] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu*, *op. cit*., p. 245 : « Je crois que l'Église, votre céleste Épouse est *une* ».
[2710] *Ibid*. : « Elle est une par sa divine hiérarchie, qui subordonne tous les fidèles à leurs pasteurs, et tous les fidèles et tous les pasteurs à leur chef, assis sur la chaire de S. Pierre qui est le centre de l'unité ».
[2711] *Ibid*. : « C'est en vertu de cette union, qu'on dit de l'Église, qu'elle enseigne, décide, ordonne ».
[2712] *Ibid*., p. 246 : « L'Église étant une dans sa foi et dans son gouvernement, l'hérétique rompt l'unité de sa foi, en refusant de croire à sa doctrine ; le Schismatique rompt l'unité de son gouvernement, en refusant de reconnoître son autorité ; et l'un et l'autre en se séparant ainsi de l'Église, encourent l'anathème de l'excommunication, qui ne peut être levé que par l'Église elle-même ».
[2713] *Ibid*.

galvaudée pour amener à la liberté[2714] ou pour justifier les positions romaines avec le terme intolérance. L'absence du mot tolérance et de ses variants s'explique par le contexte de l'écriture. Le terme est balayé par la Révolution qui y voit un reliquat de la pensée absolue de l'Ancien Régime[2715]. Jean Pey abandonne alors partiellement l'usage du mot dans ses écrits, préférant dénoncer les « libertés chimériques[2716] » qu'une fausse tolérance qui n'est plus d'actualité. Seuls le passé et les positions de l'Église, qui ne parle pas de liberté religieuse au sens des révolutionnaires, justifient l'emploi de ce terme. Il y a toutefois une particularité à relever qui est liée au terme « intolérance ». Il emploie dans ses écrits d'Ancien Régime l'expression « intolérance » comme l'opposé de la tolérance, mais il y ajoute ici une précision. L'intolérance est dogmatiquement nécessaire au maintien de l'Église et il précise que l'objectif est de ramener le fidèle vers la foi. L'abbé Pey regrette que ce terme soit assimilé à une image négative et il précise que l'intolérance « n'est inspirée, ni par la haine, comme on veut le faire croire, ni même par une justice de rigueur pareille à la justice humaine qui fait périr le criminel pour punir le crime[2717] ». Il rappelle que l'intolérance de l'Église n'est pas négative ni sanguinaire. Elle n'est que dogmatique. Lorsque l'abbé prône une intolérance religieuse, il n'en appelle jamais à la violence ni même à la conversion forcée. Il considère que les dogmes hérétiques sont par nature incompatibles avec ceux de l'Église catholique – sinon ils ne seraient pas hérétiques – et que Rome devant enseigner la vérité ne saurait accepter la présence de tels en son sein.

II – Les autres œuvres d'exil

Le travail de Jean Pey continue sous la Révolution et après son exil, mais il se diversifie. Animé d'une volonté de rétablir l'autorité des deux puissances, l'abbé Pey se rapproche de personnalité religieuse dans le but de rétablir la Compagnie de Jésus (A). Le chanoine continue également son travail d'écritures. Il rédige une série de manuscrits dont il espère une publication qui n'arrivera pas (B).

[2714] *Ibid.*, p. 207 : « Elle n'existoit plus : l'impiété s'étoit réunie à l'hérésie pour l'éteindre ; et toutes les deux continuant leur marche, avoient obtenue la tolérance de Religion, pour répandre leur poison avec une pleine sécurité ».

[2715] Luc DAIREAUX, « De la tolérance à la liberté de religion : les pouvoirs face à la question protestante, France, 1685-1791 », *op. cit.*, p. 69.

[2716] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu, op. cit.*, p. 209. Le chanoine reprend ici un terme qu'il a plusieurs fois utilisé dans le passé ; in Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.*, p. 217 ; Jean PEY, *La Loi de Nature, op. cit.*, p. 127.

[2717] *Ibid*., p. 247.

A/ L'importance de la renaissance jésuite

311. L'exil comme opportunité de contre-révolution. La fuite hors de France de Jean Pey s'inclut dans un grand mouvement d'exil général qu'il convient de préciser. Le nombre d'exilés durant la Révolution se situerait autour de 150 000 personnes[2718]. L'exil de l'abbé Pey s'inscrit bien dans les vagues migratoires de 1792 et pas dans les déportations des prêtres réfractaires. Les biographes de Jean Pey sont tous unanimes sur le fait qu'il quitte en début d'année 1792 et de son plein gré la France révolutionnaire. Ce mouvement de fuite hors du territoire français amènera le chanoine, lors de son exil, à croiser la route de Léonor de Tournely. L'abbé Tournely est un prêtre français ayant fait ses études au séminaire Saint-Sulpice. Sensible aux idées jésuites, il décide de quitter la France pour le Luxembourg en 1791 afin de « se mettre sur les traces de saint Ignace[2719] ». En 1793, Tournely décide de « fonder une nouvelle Société de prêtres[2720] » dans le but de rétablir la Compagnie de Jésus. Autour de lui commence à se constituer une petite compagnie, dont les membres sont tous volontaires pour participer au projet de Tournely. En 1794, l'abbé Tournely et sa compagnie quittent le Luxembourg pour la Belgique. Leur chemin croise alors celui de l'abbé Pey. Établi à Louvain, Jean Pey se charge de trouver un refuge à Léonor de Tournely et ses suivants[2721]. L'abbé Tournely consulte alors l'abbé Pey afin d'obtenir son avis sur son projet de recréation des jésuites[2722]. Jean Pey lui conseille de ne pas prendre le nom de jésuite, à cause de la suppression qui en a été faite par le Saint-Siège[2723]. En revanche, il l'invite à reprendre les règles de la Compagnie de Jésus[2724]. Tournely et sa compagnie naissante s'installèrent à Louvain le 8 mai 1794 dans une maison prêtée par un banquier de la ville[2725]. À la suite de l'entretien avec l'abbé Pey, deux décisions sont prises. L'approbation du chanoine et la prise en compte de ses mises en garde amènent à baptiser sa compagnie « Sacré-Cœur[2726] ». Il est également décidé que l'abbé Tournely en sera

[2718] Jacques GODECHOT, *La Contre-Révolution : doctrine et action (1789 – 1804)*, Paris, Presses universitaires de France, coll. Quadrige, 1984, p. 151 à 152.
[2719] Dominique SADOUX, Pierre GERVAIS, *La vie religieuse. Premières Constitutions des religieuses de la Société du Sacré-Cœur : texte et commentaire*, Paris, Beauchesne, 1986, p. 7.
[2720] *Ibid*.
[2721] Bernard HOURS, « Législation et exil congréganiste de l'Ancien Régime et à la République opportuniste », in Patrick CABANEL, Jean-Dominique DURAND (dir.), *Le grand exil des congrégations religieuses françaises 1901 – 1914*, Paris, Éditions du Cerf, 2005, p. 38.
[2722] Wladimir GUETTÉE, *Histoire des jésuites*, Paris, Bureau de l'Histoire des jésuites, 1859, tome III, p. 375.
[2723] Mathieu Richard Auguste HENRION, *Histoire des ordres religieux,* Bruxelles, Société nationale pour la propagation des bons livres, 1838, p. 243.
[2724] Louis Marie Joseph ROBIANO, *Continuation de l'Histoire de l'Église de Bérault-Bercastel, depuis 1721 jusqu'en 1830*, Paris, Chez Gauthier frère et C[ie], 1836, tome II, p. 552.
[2725] Article « Tournely », in ANONYME, *Biographie universelle ancienne et moderne*, Paris, chez Beck, 1857, tome LXXXIV, p. 226.
[2726] *L'ami de la religion et du roi, journal ecclésiastique, politique et littéraire*, Paris, chez Adrien le Clere, 1826, tome 49, p. 242.

le supérieur[2727]. Le mois suivant, les troupes françaises marchent sur la Belgique et la bataille de Fleurus, le 26 juin 1794, rend obligatoire pour les réfugiés religieux français de fuir pour échapper aux soldats[2728]. Tournely et sa compagnie se réfugient à Venlo, aux Pays-Bas, où ils sont rejoints par Joseph Varin et Jean Pey[2729]. L'abbé Pey les invite alors à se retirer à Augsbourg en Allemagne qu'il considère comme « un asile plus sûr[2730] ». Il les recommande à l'abbé François-Henri Beck[2731], ancien grand-vicaire de l'électeur de Trèves, afin qu'il puisse leur trouver un refuge convenable[2732]. Le chanoine les loge dans une maison de campagne près de Leitershofen[2733]. Le rude hiver de l'année 1794 frappe la jeune compagnie. La plupart des membres, dont l'abbé Tournely, tombent malades[2734]. Ils se tournent vers Jean Pey, qui leur recommande une religieuse émigrée pour leur prodiguer des soins[2735]. La Société du Sacré-Cœur consolide ses positions théologiques. L'abbé Tournely souhaite se rendre à Rome afin que le pape puisse valider leur projet de compagnie religieuse en 1796. Une fois encore, pour pouvoir réaliser cette démarche, il se tourne vers l'abbé Pey[2736]. Jean Pey, déjà à Venise, se charge de leur obtenir des passeports, qui leur seront remis à Turin[2737]. Il s'agit du dernier acte du chanoine en faveur de la compagnie avant son décès.

312. La renaissance jésuite. Lorsque Tournely décède le 9 juillet 1797, son entreprise n'est pas arrivée à son terme[2738]. Pourtant, il a posé les fondements de la recréation de la Compagnie de Jésus. Il a, dès 1796, la volonté de créer un ordre religieux féminin d'inspiration jésuite. Les fondements qu'il a mis en place permettront la création en 1800 de la société des Sœurs du Sacré-Cœur dirigée par Madeleine-Sophie Barat[2739]. Quant à la compagnie masculine autour de l'abbé Tournely, elle rejoindra la Compagnie de Jésus lors de sa recréation en 1814. Aussi, l'entreprise de Tournely ne doit pas être séparée de celle de l'abbé Pey. L'appui dont Jean Pey a fait preuve envers le Sacré-Cœur n'est pas anecdotique. Il se distingue par la récurrence, la

[2727] *Ibid*.
[2728] Louis Marie Joseph ROBIANO, *Continuation de l'Histoire de l'Église de Bérault-Bercastel, op. cit.*, p. 552.
[2729] Mathieu Richard Auguste HENRION, *Histoire des ordres religieux, op. cit*., p. 243.
[2730] *Ibid*.
[2731] *L'ami de la religion et du roi, journal ecclésiastique, politique et littéraire*, Paris, chez Adrien le Clere, 1828, tome 57, Seconde Partie, p. 105 à 107.
[2732] Wladimir GUETTÉE, *Histoire des jésuites, op. cit*., p. 377.
[2733] *Ibid*.
[2734] Marie-France CARREEL, Guy AVANZINI (dir.), *Le plan éducatif fondateur de la société du Sacré-Cœur de Jésus et ses formes actuelles*, Université Lumière Lyon II, 2001, p. 22.
[2735] *Ibid*.
[2736] Wladimir GUETTÉE, *Histoire des jésuites, op. cit*., p. 377.
[2737] *Ibid*.
[2738] Bernard HOURS, « Les Jésuites entre expulsions et sécularisation », in Pierre Antoine FABRE, Benoist PIERRE (dir.), *Les jésuites. Histoire et dictionnaire*, *op. cit.*, p. 201.
[2739] Phil KILROY, Pascale Dominique NAU (trad.), *Madeleine-Sophie Barat. Une vie (1779 – 1865)*, Paris, Éditions du Cerf, 2004.

diversité et l'importance de l'aide qu'il apporte. Le soutien apporté par le chanoine témoigne – si des doutes subsistaient encore – de sa filiation avec les jésuites. La portée de son rôle au sein de l'entreprise de l'abbé Tournely est encore un marqueur de l'importance de l'abbé Pey. Il l'est avant tout par ses relations, aussi bien par ses amitiés qui ont permis aux compagnons de Tournely de s'établir durant leur exil que par son influence romaine dans l'obtention de passeport en temps de guerre. L'importance la plus capitale est celle qui entoure la personne de l'abbé Pey. Il n'est pas le seul tenant d'une pensée jésuite ni le seul à vouloir la faire revivre. Ils avaient la possibilité de se rendre auprès de l'abbé Billy à Louvain pour que le chanoine leur dispense des enseignements jésuites ; ils refusèrent, souhaitant « rétablir la Compagnie dans sa singularité primitive[2740] ». Pourtant, ils allèrent voir Jean Pey. En réalité, il semble que l'abbé Pey ait joui d'une certaine réputation auprès du clergé français. Les ouvrages jésuites du XIX^e^ siècle qui traitent de son rôle dans l'entreprise de Tournely parlent d'ailleurs de lui en termes élogieux, comme « aussi pieux que savant[2741] ». Quant à la réalité du poids de l'abbé Pey sur la compagnie, il est difficile de fournir une réponse tranchée. Certaines sources tombent parfois dans l'exagération. Jacques Crétineau-Joly écrit par exemple en 1846 à propos du Sacré-Cœur : « L'abbé Pey, ancien Jésuite et chanoine de Paris, la dirigeait[2742] ». Ce qui est certain, c'est que Jean Pey a joué un rôle actif et important dans le processus de renaissance des jésuites en Europe.

B/ Les manuscrits disparus

313. État des lieux. La plupart des biographies de Jean Pey rédigé au XIX^e^ siècle mentionnent la présence d'écrits révolutionnaires non publiés. L'*Ami de la religion* en donne les titres exacts[2743] : *Additions au traité des deux puissances*, qui serait une troisième édition augmentée de son ouvrage *De l'autorité des deux puissances, la Divinité de la religion de J. – C., Défense de l'Église catholique contre les hérétiques et les schismatiques, les Sots dupes du charlatanisme philosophique*, et *Explication des prophéties de l'ancien et du Nouveau Testament, relativement au royaume de J. – C.* Le journal assure qu'à cette époque, les manuscrits sont entre les mains du cardinal italien Cesare Brancadoro à l'archevêché Fermo[2744]. Les ouvrages auraient été remis par un neveu de l'abbé Pey, Jean-Louis Pey, qui l'a accompagné

[2740] Wladimir GUETTÉE, *Histoire des jésuites*, *op. cit.*, p. 376.
[2741] Mathieu Richard Auguste HENRION, *Histoire des ordres religieux*, *op. cit.*, p. 243.
[2742] Jacques CRÉTINEAU-JOLY, *Histoire religieuse, politique et littéraire de la Compagnie de Jésus*, Paris, Librairie religieuse Mellier Frères, 1846, tome V, p. 399.
[2743] *L'ami de la religion et du roi, journal ecclésiastique, politique et littéraire*, Paris, chez Adrien le Clere, 1826, tome 48, p. 181.
[2744] *Ibid*.

dans son exil vénitien[2745]. Il souhaitait – pour répondre à la volonté de Jean Pey – faire soumettre les manuscrits au Saint-Siège en vue d'une publication *post-mortem*[2746]. À la suite de cette démarche, la trace des manuscrits se perd. La possession de ces livres par le cardinal Brancadoro a pu amener certains auteurs à s'interroger sur la présence de ces ouvrages au sein de la bibliothèque de l'archevêché de Fermo[2747]. Nos recherches n'ont toutefois pas permis de faire ressortir une archive allant dans ce sens. Il y a bien des ouvrages de l'abbé Pey qui y sont conservés, mais rien d'inédit. Les manuscrits sont donc, en l'état actuel des recherches, perdus ou détruits. Ils sont, à ce jour, introuvables.

314. Des ouvrages perdus. Une fois ce constat établi, il est possible de former deux commentaires sur ces ouvrages, en l'absence même de consultation. Il n'est pas possible de connaître avec certitude le nom, le nombre et encore moins le contenu exact de ces ouvrages. Toutefois, leur existence ne saurait être remise en question. L'abbé Pey mentionne lui-même, dans une lettre du 8 mai 1789, qu'il est en train de rédiger une correction de *L'autorité des deux puissances* ainsi qu'une « apologie de la foi chrétienne[2748] ». La consultation de ces ouvrages aurait permis de fournir une analyse critique de l'évolution de la pensée de Jean Pey en période révolutionnaire et en exil plus fine. Cependant, l'absence de consultation de ces manuscrits reste à relativiser. Si l'on suit l'histoire de ces ouvrages entre leur rédaction et leur perte, force est de constater que ces manuscrits n'ont eu aucune forme de publicité. Les personnes qui ont eu la possibilité de les consulter sont rares et ils n'ont pas fait de démarche qui aurait pu en permettre une diffusion même à un niveau local ou réduit. Le fait qu'il n'y ait pas eu de publication a entraîné une méconnaissance de ces ouvrages même pour les contemporains du chanoine Pey. Il découle de cette situation que ces manuscrits n'ont pu exercer aucune influence en leur temps.

Paragraphe 2 : La réception de l'œuvre de Jean Pey

L'accueil des ouvrages de l'abbé Pey ne saurait se limiter à la France. En effet, les livres du chanoine ont bénéficié d'une visibilité à l'échelle européenne, en particulier en Espagne et en Italie (I). La réception post-mortem, durant le début du XIX^e^ siècle, permet d'apprécier toute la

[2745] *Ibid*.
[2746] *Ibid*.
[2747] Magali LARIVE, *Le Chanoine Pey, apologiste (1720-1797)*, Mémoire de maîtrise, sous la direction de Jean-Pierre BARDET, 1999, p. 108.
[2748] Gérard PELLETIER, *Rome et la Révolution française, op. cit*., p. 194.

portée de l'œuvre de l'abbé Pey, plus particulièrement à travers les avant-propos des traducteurs (II).

I – Influence à l'échelle européenne

L'accueil des œuvres de Jean Pey, de son vivant, est principalement italien (A). Si ses écrits sont reçus avec attrait, il faut toutefois nuancer leur incidence (B).

A/ Traductions de son vivant

315. L'accueil italien. Les œuvres de Jean Pey ont circulé de son vivant partout en Europe. Toutefois, l'Italie a été l'endroit où les traductions ont été les plus importantes. Un ouvrage a fait en particulier l'objet d'une publication en terre italienne : *De l'autorité des deux puissances*. L'ouvrage a été traduit en 1788 par Cesare Brancadoro sous le titre *L'autorità delle due podestà*[2749]. Il s'agit d'une traduction complète de la seconde édition de *L'autorité des deux puissances* dans ses quatre parties. Le livre contient des « Brèves remarques[2750] » du traducteur, qui permettent de comprendre en partie l'utilisation étrangère des œuvres de l'abbé Pey. Brancadoro commence par brosser un portrait flatteur de l'écrit et de son auteur dont il ignore le nom : « L'œuvre, que je donne au public depuis le français dans ma langue, parle de lui-même. L'importance, la solidité, l'ordre, la nécessité des choses dont il traite justifient excellemment ma résolution[2751] ». Le traducteur semble trouver l'opportunité de la traduction dans la défense de l'Église et la mise en avant de l'alliance des deux puissances[2752]. Le tout est justifié par la nécessité de combattre les « nouveautés », en particulier celle venant d'Allemagne[2753]. Brancadoro écrit :

> « On veut faire revivre le système richériste après les proscriptions qu'il a subies ; et on prétend donner un nouveau crédit aux opinions fébroniennes, alors qu'elles ont eu leur tombeau presque en même temps qu'elles ont eu leur berceau. De très nombreux enfants attachés aux intérêts de l'Église eurent le courage et le mérite de réfuter ces deux écrivains dangereux ; mais je juge, et avec moi tous ceux qui liront cet Ouvrage le jugeront, que notre Auteur l'a rendu si victorieux qu'il ne laisse rien d'autre à désirer[2754] ».

[2749] Jean PEY, Cesare BRANCADORO (trad.), *L'autorità delle due podestà*, Fuligno, 6 vol., 1788 – 1789.
[2750] « *Avviso breve* » in Jean PEY, Cesare BRANCADORO (trad.), *L'autorità delle due podestà*, Fuligno, 1788, tome I, p. 7 à 12.
[2751] *Ibid*., p. 7.
[2752] *Ibid*.
[2753] *Ibid*.
[2754] « *Si vuol fare rivivere il sistema Richeriano dopo le proscrizioni, che ha subìto ; e si pretende dar nuovo credito alle opinioni Febroniane, dappoichè avevano avata la tomba quasi nel momento medesimo ch' ebber la culla. Moltissimi tra i figliuoli attaccari agl' interessi della Chiesa, ebbero il coraggio, ed il merito di confutare*

La traduction est motivée par une volonté de lutter contre le développement du fébronianisme. L'Italie traverse à la fin des années 1780 des problématiques religieuses qui ébranlent l'unité catholique, en particulier avec le Synode de Pistoia. Il vise d'ailleurs les mêmes ennemis que l'abbé Pey : le richerisme – et par extension le jansénisme et les courants environnants – et le fébronianisme. *De l'autorité des deux puissances* est alors envisagée par l'auteur comme un ouvrage utile à l'Italie pour lutter contre les hérésies montantes. Le traducteur voit d'ailleurs dans la multiplicité de références du chanoine français une richesse argumentative avec des « propriétés anti-poison pour se protéger contre les nouvelles théories qui se répandent en matière de discipline ecclésiastique[2755] ». Les craintes de Brancadoro rejoignent celles de l'abbé Pey : un basculement de la discipline ecclésiastique entre les mains du pouvoir temporel[2756]. *L'autorité des deux puissances* s'avère être un ouvrage intéressant à l'Italie à deux égards :

> « Quiconque comprend la difficulté de concilier pacifiquement les deux juridictions, sacrée et civile, ne peut manquer d'être frappé par l'ingéniosité ecclésiastique, et par la manière profonde et respectueuse avec laquelle il entreprend et accomplit une conciliation de tant de jalousie. Sans déplaire à l'Église, elle plaît à son roi. Il est proprement l'ami de Dieu et de César. Les limites qu'il met entre les deux compétences ne sont pas arbitraires. Avant lui, elles avaient été fixées par l'Antiquité ; et il ne fait qu'éclairer leurs sentiments et leur redonner de la vigueur[2757] ».

Ce que loue le cardinal, c'est avant tout la délimitation respectueuse des deux puissances. Comme elle est fondée dogmatiquement avec des principes de l'« Antiquité », elle est solide et ne saurait être attaquée de manière légitime. La théorie des deux puissances de l'abbé Pey est donc perçue par le traducteur comme respectueuse des deux puissances et permet de lever la difficulté de répartition des compétences.

B/ Réception nuancée

316. Limites de la réception. Malgré le tableau positif de l'ouvrage de Jean Pey brossé par Brancadoro, le cardinal émet une retenue. Pour lui, *L'autorité des deux puissances* contient des

---

quesci due pericolosi Scrittori ; ma io giudico, e meco lo giudicheranno tutti quelli, che leggeranno quest' Opera, che il nostro Autore lo ha fatto di una maniera sì vittoriosa, che non lascia altro a desiderarsi », in *Ibid*., p. 7 à 8.

[2755] « *Une propriisime antiveleno a cautelarsi contre le nuove teorie, che in fatto di disciplina ecclesiastica vanno spargendosi* », in *Ibid*., p. 8.

[2756] *« Io qui mi so coraggioso di proporre quest'egregio Autore a certi Scrittori, che affertendo un'aria di rivendicatori della disciplina discendono alla viltà di tenere un linguaggio di adulazione co'loro Pincipi, e perseguitando la Chiesa vogliono persuaderci, come si esprime il Vangelo, di prestare un' ossequio alla Religione* », in *Ibid*., p. 9.

[2757] « *Chi intende la difficoltà di conciliare pacificamente le due giurusdizioni, sacra, e civile, non può non esser colpito dall'ecclesiastica ingeniutà, e dalla profonda e rispettosa maniera, ond'egli imprende e conduce a fine una conciliazione di tanta gelosìa. Senza dispiacere alla Chiesa, piace al suo Re. Egli è propriamente l'amico di Dio, e di Cesare. I limiti, ch'egli pone tralle due competenze, non sono arbitrari. Prima du lui erano stati fissati dall'Antichità ; ed egli non fa, che rischiararne i sentimenti, e ridonarle vigore* », in *Ibid*.

« controverses[2758] ». Le traducteur le justifie en prétextant que ces opinions sont « accidentelles[2759] ». L'auteur mêle libertés et nation, de sorte qu'il est aisé de comprendre que ce qui le gêne dans le livre est son contenu gallican. Brancadoro porte pourtant un regard modéré sur ces passages et écrit : « L'air de considération qu'il passe prudemment sur le fond des opinions controversées, le justifie abondamment. Puisqu'il ne s'agit que de choses qui ne concernent pas l'essence de la religion, on peut rester dans son opinion sans reproche, et comme nous défendons la nôtre, il peut défendre la sienne[2760] ». Le traducteur estime ainsi que la défense des intérêts nationaux puisse justifier la prise de position de l'abbé, au même titre que le cardinal défend les intérêts italiens[2761]. Il ajoute que la controverse n'enlève rien au mérite de l'ouvrage puisqu'il s'agit d'opinions non tranchées au sein de l'Église. Aussi, cette qualité fait que les avis du chanoine ne sont pas propres à remettre en cause l'orthodoxie de l'auteur ou du livre.

Brancadoro décide pourtant de se réserver la possibilité d'amender le discours de Jean Pey. Non par la modification ou l'abrégé de certaines de ses réflexions, mais par la mise en place de notes de bas de page :

> « Mais comme la discussion et les notes ne sont pas du ressort d'un simple Traducteur, je me chargerai néanmoins de signaler, au moyen de quelques brèves annotations, les endroits où notre Auteur est en désaccord avec nous, et nous avec lui. J'espère que le savant Auteur dont j'honore infiniment l'érudition et la sagesse, et respecte infiniment ne le prendra pas mal ; car j'userai de ma liberté nationale avec un respect scrupuleux, comme il use de la sienne avec une égale modestie[2762] ».

La solution du traducteur lui permet de retranscrire le plus fidèlement possible le discours de Jean Pey sans pour autant se passer de donner son opinion. Pourtant, l'auteur s'en garde globalement. Comme mentionné dans l'ouvrage *Rome et la Révolution*, il n'y a qu'une seule note de ce type[2763] qui apparaît dans le quatrième tome de la traduction italienne dans lequel

---

[2758] *Ibid*., p. 10.
[2759] *Ibid*.
[2760] « *L'aria di riguardo, ond' egli passa prudentemente sopra il merito delle opinioni controverse, lo giustifica abbondantemente. Non trattandosi, che di cose, che non riguardano la essenzialità della religion, si può rimanere nella sua sentenza senza rimprovero, e come noi difendiamo la nostra, può egli difender la sua* », in *Ibid*., p. 10 à 11.
[2761] « Seulement que nous pensons en tant que bons italiens, il pense aussi en tant que fidèle françois, que cela ne convient pas » ; « *Sol che noi pensiamo da buoni Italiani, pensi egli pure da fedel Franzese, che ciò poco monta* », in *Ibid*., p. 11.
[2762] « *Ma comechè la discussione, e le note non sieno d'incombenza di une semplice Traduttore, m'incaricherò nondimeno di far osservare per mezzo di qualche breve annotazione que' luoghi, ne' quali il nostro Autore è in discrepanza con noi, e noi con lui. Confido, che non me ne vorrà mal il dottissimo Autore, la erudizione, e saviezza di cui io onoro infinitamente, e infinitamente rispetto ; piochè io con uno scrupoloso riguardo farò uso della mia libertà nazionale, come con una pari modestia egli fa uso della sua* », in *Ibid*., p. 12.
[2763] Gérard PELLETIER, *Rome et la Révolution française, op. cit*., p. 193.

l'auteur s'attaque directement à la pensée gallicane[2764]. Il transpose alors ce qu'il avait déjà annoncé dans ces « remarques ». Brancadoro considère la Déclaration des quatre articles de Bossuet comme sujette à controverses[2765]. Pour lui, elle n'est pas véritablement représentative de la pensée gallicane et son absence d'orthodoxie romaine conduit le traducteur à conclure que jamais l'Église ne regardera comme valides les propositions de Bossuet[2766]. Aussi, la réception de *L'autorité des deux puissances* en Italie est saluée par les défenseurs du Saint-Siège qui toutefois se mettent en retrait quant aux propos gallicans contenus dans l'ouvrage.

317. Réception erronée. Avant de clore la question de l'accueil des ouvrages de l'abbé Pey de son vivant, il est nécessaire de faire mention des erreurs faites par les traducteurs. Il s'agit d'ouvrages, souvent anonymes, qui ont été reçus et traduits à l'étranger et attribués faussement à Jean Pey. Un des cas typiques est l'ouvrage allemand *Bedenken über die Toleranz*[2767]. L'ouvrage est attribué, à tort, à Jean Pey. La mention « depuis le français avec des remarques[2768] » et le titre qui mentionne la tolérance ont pu faire penser à certains qu'il s'agissait d'une traduction allemande de *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*. Or, c'est absolument impossible pour une raison fort simple. L'ouvrage de Jean Pey est sorti en 1784. Il n'est donc pas possible que l'écrit en question soit de l'abbé Pey. Toutefois, il s'agit en réalité d'une compilation de passages traitant de la tolérances contenus dans *L'autorité des deux puissance*, de sorte que l'erreur est ici nuançable. La même logique se retrouve avec l'ouvrage *Il savio in solitudine, o sieno Religiose meditazioni di Eduardo Young sopra diversi soggetti*[2769]. La traduction italienne n'est pas une traduction de l'ouvrage de l'abbé Pey, mais de l'ouvrage original de Young. En effet, Jean Pey a rédigé sa propre traduction en 1787, et l'ouvrage italien est antérieur. Cependant, une version traduite du livre de l'abbé Pey existe bien. Une est rédigée du vivant du chanoine en 1789[2770] et une seconde, plus tardive, en 1828[2771]. Il n'y a, dans ces derniers cas, pas de doute sur le fait qu'il s'agisse bien d'une traduction des écrits de Jean Pey. Les deux ouvrages mentionnent le nom de l'auteur dans leur

[2764] « *Avviso breve* » in Jean PEY, Cesare BRANCADORO (trad.), *L'autorità delle due podestà*, Fuligno, 1789, tome VI, p. 372 à 378.
[2765] *Ibid*., p. 372 et s.
[2766] *Ibid*., p. 378.
[2767] Wolfgang FRÖLICH (trad.), *Bedenken über die Toleranz*, 1783. Titre qui peut se traduire comme « Réflexions autour de la tolérance ».
[2768] « *Aus dem französischen mit anmerkungen* », sous-titre de l'ouvrage, in *Ibid.*
[2769] Edouard YOUNG, Lodovico Antonio LOSCHI (trad.), *Il savio in solitudine, o sieno Religiose meditazioni di Eduardo Young sopra diversi soggetti*, Venise, 1783.
[2770] Jean PEY, ANONYME (trad.), *Il saggio nella solitudine. Imitato in parte dall'opera dell'Young che porta lo stesso titolo. Dal signor abate Pey Canonico della Chiesa di Parigi*, Fermo, 1789.
[2771] *Biblioteca cristiana ossia raccolta di opere religiose storiche, morali ed apologetiche scelte dai migliori autori italiani ed oltramontani. Il saggio nella solitudine dell' abate Pey*, Vérone, Presse Francesco Bernardi, 1828.

propre titre et traduisent même la préface que l'abbé Pey avait écrite. Il est toutefois possible de mentionner la traduction d'une traduction comme un processus plutôt curieux. Deux hypothèses peuvent être avancées. La première concerne la plus grande facilité de traduction du français que de l'allemand. Le traducteur a peut-être découvert l'ouvrage de Young au travers de la traduction de Jean Pey et il lui était alors plus facile de traduire de français à l'italien que de l'allemand à l'italien. Toutefois, cette théorie est insuffisante. Comme mentionné plus tôt, une traduction de l'ouvrage de Young était déjà en circulation depuis 1783 en Italie. Une autre hypothèse est que l'auteur italien a souhaité proposer la traduction de Young selon Jean Pey, en traduisant les quelques modifications et réflexions que le chanoine a rédigées dans sa propre traduction.

II – La réception *post mortem* des ouvrages de l'abbé Pey

La mort de Jean Pey s'accompagne d'une diffusion presque immédiate d'une partie de ses œuvres en Italie (A). Le reste du XIX^e^ siècle connaîtra également d'importantes publications au niveau européen des livres de l'abbé Pey (B).

A/ L'accueil italien presque immédiat

318. La diffusion italienne. Il existe trois ouvrages de Jean Pey traduits en italien dans les années qui suivirent sa mort. Il convient d'écarter le premier, *Il saggio nella solutide* de 1828[2772]. Reprise d'une traduction déjà existante en 1789, le livre ne contient pas d'avant-propos du traducteur ou de notes remarquables sur l'écrit original ou l'abbé Pey. Les deux autres traductions s'avèrent en revanche plus riches. Chronologiquement, la plus récente est la traduction de la *Loi de Nature* du chanoine. Elle intervient l'année suivant la mort de Jean Pey, en 1798, et bénéficie d'une publication sous le nom *La legge di natura*[2773]. Le traducteur propose six pages introductives et explique considérer ne pas avoir besoin, sur le principe, de proposer une préface tant l'ouvrage est en lui-même « clair et précieux[2774] ». Le traducteur italien annonce ensuite qu'il ne fera pas de digression biographique, comme il est parfois de rigueur. Il en donne la justification suivante : « Il est si connu, son nom est si célèbre, que ce serait perdre son temps que de s'y arrêter[2775] ». Le traducteur offre une information importante :

[2772] *Ibid*.
[2773] Jean PEY, ANONYME (trad.), *La Legge di natura sviluppata, e perfezionata dalla Legge evengalica del signor abbate Pey*, Venise, Presse Pietro Zerletti, 1798.
[2774] *Ibid*., p. 3 : « *Confesso, che l'opera da me tradotta non ha bisogno di alcuna prefazione, tanto è per se stessa chiara, e pregievole, tanto è l'interesse dimostrato dal solo titolo* ».
[2775] *Ibid*., p. 3 à 4 : « *Neppure farò parola dei meriti, e della dottrina dell'Autore. Egli è tanto conosciuto, è tanto celebre il di lui nome, che va a cosa sarebbe l'arrestarsi su quest'oggeto* ».

la reconnaissance intellectuelle de Jean Pey. Il parle de « célébrité ». Aussi le traducteur permet de nourrir l'hypothèse selon laquelle l'abbé Pey jouissait, à la fin du XVIII[e] siècle, d'une réputation, non seulement française, mais aussi européenne. Le traducteur mentionne ensuite l'opportunité de la traduction. Pour lui, elle est nécessaire par son actualité. La période révolutionnaire et son influence européenne sont encore des réalités brûlantes. L'écrivain fait le lien entre philosophie et Révolution et affirme qu'en période révolutionnaire, l'ouvrage est nécessaire pour combattre les ennemis du « trône, de l'autel et de la société[2776] ». À la suite de ce passage, l'auteur résume le contenu de l'ouvrage de manière générale. Deux éléments sont à relever. Le premier est la mention, pour l'ouvrage, d'une « solidité d'arguments, qui ne laissent rien à désirer[2777] ». L'écrivain italien confirme ici ce que nous avions évoqué quant à la solidité argumentaire de l'abbé Pey. Les écrits – du moins ceux prérévolutionnaires – contiennent une somme importante de sources mentionnées et soigneusement répertoriées. Il nous semble qu'il s'agit d'une particularité importante des écrits de Jean Pey, qui se distinguent des autres ouvrages apologétiques par la quantité et la qualité de ses notes de bas de page. L'importance de la vérité pour le chanoine le pousse à chercher la précision argumentaire pour rendre le plus solide possible son argumentation. Le traducteur italien semble partager cette impression. Il est également à noter que le traducteur conclut de la même manière qu'il a ouvert sa préface, par le rappel de la nécessité de la pensée contenue dans le livre : « Une esquisse aussi imparfaite de l'Œuvre, dont j'ai entrepris la traduction, ne peut que nous faire comprendre combien elle est excellente, intéressante, au regard des circonstances présentes[2778] ».

Le second ouvrage, traduit en 1799, est : *Le philosophe chrétien*[2779]. Le traducteur offre au lecteur une préface plus dense de dix pages. Scipione Bonifacio reprend, sur le fond, une partie des observations et motivations présentes dans la préface de *La legge di natura*. Comme le précédent traducteur, il relève l'opportunité de l'ouvrage, à savoir la lutte contre les « erreurs des sophistes[2780] » – entendre ici « des philosophes » – ainsi que la solidité de l'argumentaire

---

[2776] *Ibid*., p. 4 : « *Quanto essa è mai utile, quanto essa è necessaria, particolarmente nelle attuali circostanze d'Europa, e nei presenti tempi, in cui Autori infami, e malvagi, ma infelicemente troppo seducenti hanno cagionata una rivoluzione nelle idee degli uomini, e nelle massime della loro morale, che minaccia di rovesciare il trono, l'altare, e la società !* ».

[2777] *Ibid*., p. 7 : « *In questa guisa prosegue sempre avanti l'insigne Autore dell'opera, che io presento tradotta, con una evidenza, con una dottrina, con una forza, e con una solidità di argomenti, che nulla più lasciano a desiderare* ».

[2778] *Ibid*., p. 8 : « *Un tale benchè imperfetto abbozzo dell'Opera, di cui ho intrapresa, la versione, può solo far ben comprendere quanto ella sia eccellente, quanto interessante, quanto alle presenti circostanze adattata* ».

[2779] Scipione BONIFACIO (trad.), Jean PEY, *Il filosopho christiano occupato in considerare le grandezze di Dio*, Venise, Presse Francesco Tosi, 1799.

[2780] *Ibid*., p. 5 : « Il Filosofo Cristiano che conosca Dio , e consideri Dio *come glielo mostra questo libro, è sicuro di non cadere più negli errori de Sofisti , i nè di soccombere alli prestigi degli adoratori della natura* » ; « *Le*

de Jean Pey[2781]. Toutefois, il se distingue à plusieurs égards des précédentes traductions sur plusieurs points. L'auteur italien affirme qu'au-delà de l'intérêt de l'ouvrage par son contenu, il est nécessaire d'en louer la forme. *Le philosophe chrétien* a, selon lui, la force de n'être pas un ouvrage strictement théologique et de pouvoir toucher tout à la fois l'homme sensible à la philosophie qui cherche des réponses à ses questions et le fidèle chrétien convaincu[2782]. Il a ainsi une plus grande propension à se diffuser et à convaincre. Bonifacio ajoute à sa préface une biographie assez complète de l'abbé Pey[2783]. Elle se distingue par les éléments précis qu'elle met en avant ; il s'agit d'une des plus complètes biographies du XVIII^e^ et du XIX^e^ siècle. Il y mentionne les manuscrits non édités de l'abbé Pey et relève leur perfection irrégulière[2784]. Enfin, le traducteur décide de se positionner différemment d'autres par son choix de ne pas altérer le propos du chanoine français : « Je présente au bon lecteur Pey, et non pas mon œuvre : je veux que vous trouviez dans le *Philosophe chrétien* traduit ce que vous trouveriez dans le texte français[2785] ». L'écrivain italien ne propose pas de notes ou de remarques quant aux réflexions de l'abbé Pey sur le gallicanisme et aux libertés nationales, contrairement à d'autres traducteurs. Il est toutefois à noter que la bonne foi du traducteur n'est pas la seule explication à son approche. Le gallicanisme et le patronage de Bossuet étaient très présents dans certains des ouvrages de Jean Pey, comme dans *L'autorité des deux puissances*. En revanche, ce n'est pas le cas dans *Le philosophe chrétien*, bien au contraire. Par son choix de fidélité de transposition du texte français, Scipione Bonifacio ne court donc pas le risque qu'on lui oppose d'avoir retranscrit un propos dont une partie n'est pas absolument incontestable du point de vue de la doctrine catholique romaine.

319. L'intérêt italien de la traduction. La constante mention d'une « nécessité » des ouvrages de l'abbé Pey dans la lutte contre l'« incrédulité » et la diffusion des idées philosophiques nouvelles est à mettre en corrélation avec la rapidité de publication. Jean Pey décède le 15 septembre 1797 et les deux années suivantes sortent deux traductions. Il y a donc

---

Philosophe chrétien considérant la grandeur de Dieu tel que ce livre le montre, est sûr de ne pas tomber davantage dans les erreurs des sophistes, ni de succomber au prestige des adorateurs de la nature ».

[2781] *Ibid*., p. 4 : « *La più robusta dottrina, la vasta erudizione, l'abituale non ricercata eloquanza, che vi s'impastano* » ; « La doctrine la plus robuste, la vaste érudition, l'éloquence habituelle non sollicitée, qui s'y mêlent ».

[2782] *Ibid*., p. 4 : « *La verità, che vi trionfa in pien meriggio, la scienza umana non che divina, che vi si accopiano in perfetta armonia ; l'Uomo, e il Santo che parlano con una sola bocca ; un'anima tutta rapita in dio, e tutta effusa ne'suoi fratelli* » ; « La vérité, qui y triomphe en plein midi, la science humaine mais divine, qui s'y conjuguent en parfaite harmonie ; l'Homme et le Saint parlant d'une seule bouche ».

[2783] *Ibid*., p. 5 à 11.

[2784] *Ibid*., p. 10 à 11.

[2785] *Ibid*., p. 12 : « *Io vi presento cortese Lettore il Pey, non la mia opera : voglio che troviate nel Filosofo Cristiano tradotto, ciò che trovereste nel testo Francese* ».

un intérêt flagrant à la traduction dont la rapidité de la réalisation et publication est remarquable. La nature des ouvrages traduits est aussi révélatrice. *La Loi de Nature* et *Le philosophe chrétien* sont des manuscrits dans lesquels le théologien français cherche à ramener le lecteur vers l'alliance des deux puissances – ainsi que leur juste délimitation – et les dogmes catholiques. Cette démarche l'amène à attaquer les « novateurs » par la démonstration de la nature de leurs dérives. Aucune traduction des *Observations de la Théologie de Lyon* ou des ouvrages de prières. Dans les choix de traductions, aussi bien à travers les notes et remarques des traducteurs que par la nature même des livres concernés, on peut voir quel est l'intérêt d'un passage de ces ouvrages en langue italienne. Jean Pey est traduit pour servir la puissance spirituelle et lutter contre les mêmes ennemis dénoncés par le chanoine. Cette recherche d'une traduction utilitaire se retrouve encore dans le choix de faire des *compendium* – et ainsi de ne retenir que ce qui intéresse le traducteur – ou de prendre une certaine liberté quant à la traduction[2786].

320. Les autres réceptions européennes. Les ouvrages de l'abbé ne se sont pas diffusés que dans le sud de l'Europe. En 1783, une traduction déjà mentionnée de son « ouvrage sur la tolérance » est proposée en Allemagne[2787]. Elle retranscrit dans la langue germanique des morceaux choisis de la première édition de *L'autorité des deux puissances* à travers lesquels le traducteur propose d'examiner l'idée de tolérance « au regard des vrais principes chrétiens[2788] ». En 1789 paraît une traduction russe de son ouvrage *Le sage dans la solitude* qui, dans ses avant-propos, semble proposer une retranscription assez « libre » de l'ouvrage[2789]. En 1793, c'est en Allemagne qu'est proposée une traduction de son ouvrage *La Loi de Nature*[2790]. La diversité de ses traductions, dans les ouvrages choisis, dans la forme retenue, dans les différences entre les retranscriptions plus ou moins libres, et dans la diversité des langues montre l'importante diffusion de ses œuvres en Europe.

B/ La réception des ouvrages de Jean Pey au XIX^e^ siècle.

321. La réception espagnole. La diffusion des écrits de l'abbé Pey ne se limite pas à l'Italie et arrive par-delà les Pyrénées au début du XIX^e^ siècle. Les écrits de Jean Pey sont réutilisés en

[2786] Alfred Owen ALDRIDGE, « Le problème de la traduction au XVIII^e^ siècle et aujourd'hui », in *Revue belge de Philosophie et d'Histoire*, tome 39, fascicule 3, 1961, p. 747 à 758 ; Laurence MALL, « Traduction, langue-culture et langue-corps au XVIIIe siècle : Du Bos sur Virgile, Marivaux sur Thucydide et Diderot sur Térence », in *Revue de littérature comparée*, vol. 321, n°1, 2007, p. 5 à 19.
[2787] Jean PEY, ANONYME (trad.), *Bedenken über die Toleranz. Aus dem Französischen mit Anmerkungen*, 1783.
[2788] *Ibid*., p. 3.
[2789] Jean PEY, ANONYME (trad.), *Мудрый в уединении. Уподобленный частию сочинению Юнга, которое имѣет то же титло*, Moscou, 1789.
[2790] Jean PEY, ANONYME (trad.), *Das durch das evangelische Gesetz entwickelte und vollkommen gemachte natürliche Gesetz*, 1793.

Espagne où est proposée une traduction de *L'autorité des deux puissances* et de *La Loi de Nature*. La première date de 1822 et connaît une publication en deux tomes sous le nom : *Compendio de la obra intitulada la autoridad de las dos potestades*[2791]. Cette traduction a la particularité d'être un *compendium*, une version abrégée de l'ouvrage original. Ce choix est expliqué par le rédacteur espagnol. Comme les traducteurs italiens avant lui, il mentionne le progrès des pensées nouvelles opposées à l'alliance des deux puissances et sa volonté de traduire l'ouvrage pour lutter contre « les chicaniers sophismes qu'utilisent les ennemis de l'ordre et du bien public pour détruire toute autorité[2792] ». Dans cette optique, l'écrivain espagnol souhaite proposer au lecteur un livre plus court que l'original, plus adapté à « un siècle qui n'apprécie pas les œuvres volumineuses et prolixes » et a donc décidé de retenir « ce qu'il contient de plus intéressant[2793] ». Il ajoute qu'il a retiré de l'écrit original « certaines doctrines[2794] ». Quand on regarde en détail l'abrégé espagnol, les doctrines « purgées » sont les références au gallicanisme et aux libertés nationales. La différence de traitement de la traduction avec Scipione Bonifacio s'explique par le contexte. *De l'autorité des deux puissances* est une livre qui contient d'importantes mentions aux principes gallicans et à Bossuet. Le rejet espagnol du gallicanisme aurait pu nuire à une bonne réception en Espagne. Ces principes français seront, pour le lecteur, au mieux inutiles car inadapté à leur situation, au pire des propositions contraires à l'autorité de Saint-Siège. Ainsi, le traducteur propose d'« ignorer les prétentions particulières de certains royaumes[2795] ».

L'autre traduction, plus tardive, est celle de *La Loi de Nature*[2796]. Elle se distingue par une préface précédée d'une courte biographie et contient deux erreurs. La première est le lieu de décès de l'abbé Pey. L'ouvrage mentionne la ville de Constance, alors que le théologien est mort à Venise[2797]. À la décharge du traducteur, il n'est pas le seul biographe à relayer cette information erronée. La seconde erreur réside dans la liste des livres attribués à Jean Pey. Le rédacteur espagnol fait mention d'une première édition de *L'autorité des deux puissances* parue

[2791] Jean PEY, ANONYME (trad.), *Compendio de la obra intitulada la autoridad de las dos potestades*, 2 tomes, Bayona, Cluzeau, 1822.
[2792] *Ibid*., p. vi : « *Los capciosos sofismas de que se valen los enemigos del orden y bien piíblico para destruir toda Autoridad* ».
[2793] *Ibid*. : « *Consultando tambien el genio de nuestro siglo , que no gusta de obras volumi nosas y prolixas , la he compendiado , procurando en quanto me ha sido posible abrazar lo que contiene de mas interesante* ».
[2794] *Ibid*. : « *Al fin de que pueda ser útil á toda clase de personas, la he purgado de algunas doctrinas menos conformes con los principios de nuestros verdaderos sabios* » ; « Afin que cela puisse être utile à toute sorte de personne, je l'ai purgé de certaines doctrines moins conformes avec les principes de nos vrais savoirs ».
[2795] *Ibid*. : « *Desentenderse por consiguiente de las pretensiones particulares de algunos reynos* ».
[2796] Jean PEY, ANONYME (trad.), *Ley natural explicada y perfectionada por la ley evengelica : obra escrita en francés por el abate Pey, canonigo de la iglesia de Paris*, Madrid, Imprimerie de D. José Felix Palacios, 1845.
[2797] *Ibid*., p. 6.

en 1781 en trois tomes et d'une seconde édition de 1788 en deux tomes. L'édition de 1788 contient quatre tomes, mais il est possible que le traducteur ait confondu avec la version abrégée espagnole qui ne contient effectivement que deux tomes. La motivation de la traduction est ici la même que les autres : lutter la propagation de l'erreur des philosophes. L'édition espagnole choisit toutefois de préciser, à la différence de son homologue italien, qu'au-delà du combat général contre les erreurs des « novateurs » il s'intéresse à la démonstration de la perversion de la loi de la nature sous leur plume :

> « Ces nouveaux apologistes de la loi naturelle encensent l'excellence de leurs maximes, l'universalité de leurs préceptes et la complète analogie entre eux et les forces de l'homme dans son observation, suivant le code dans lequel se retrouvent décrits tous ses devoirs, et il doit exclusivement le consulter. Mais ce ne sont ici que des paroles pompeuses, des idées vagues, et une confusion qui a pour résultat d'enfermer l'homme dans ses caprices ou plus encore pour ceux inspirés par leurs prétendus savoirs, sans jamais chercher à connaître les obligations qu'il doit à Dieu, à lui-même et aux autres[2798] ».

En galvaudant l'idée de « loi naturelle », les philosophes rendent légitimes et acceptables leurs idées. Or, le traducteur veut, avec Jean Pey, démontrer qu'il n'y a pas de loi de nature en dehors de Jésus-Christ[2799]. Cette motivation est celle qui a motivé le traducteur à proposer une transposition en castillan de l'ouvrage de l'abbé Pey[2800].
Il est également à noter la parution, en 1853, d'une traduction en Allemagne du *Philosophe chrétien*[2801].

322. Les rééditions françaises. Les écrits *post-mortem* de Jean Pey n'ont pas uniquement été réédités sous la forme de traductions. Dès le début du XIX^e^ siècle, des ouvrages du chanoine commencent à être réédités. Les premières rééditions sont celles de *L'autorité des deux*

[2798] *Ibid*., p. 8 : « *Estos nuevos apologistas de la ley natural encarecen la excelencia de sus máximas, la universalidad de sus preceptos, y la completa analogía entre estos y las fuerzas del hombre para su observancia, siendo el código en que se encuentran descritos todos sus deberes, y al que exclusivamente deba consultarse. Pero aquí solo hay palabras pomposas, ideas vagas, y una confusión que daría por resultado el quedar el hombre a merced de sus caprichos, o mas bien a los que le inspirasen los pretendidos sabios, sin llegar jamás a conocer las obligaciones que tiene para con Dios, para consigo mismo y para con los demás* ».
[2799] *Ibid*., p. 9 : « *Propúsose de demostrar, y lo consiguió ventajosamente, que fuera del Evangelio no hay ley natural* » ; « Il propose de montrer, et le fait avantageusement, qu'en dehors de l'Église il n'y a pas de loi naturelle ».
[2800] *Ibid.* : « *Solo este objeto nos ha movido a emprender esta tarea, no sin gran pesar de nuestra alma, al reflexionar que la España tiene necesitad, y necesitad grande de semejantes remedios y preservativos ; porque el hombre enemigo logró sembrar en ella la cizaña, porque han alterado su creencia, han corrompido la sanidad de sus ideas, después de haber corrompido sus costumbres* » ; « Ce seul objet nous a motivé à entreprendre cette tâche, non sans un grand poids sur notre âme, à l'idée que l'Espagne en ait besoin, et a besoin de remèdes similaires et préventifs ; parce que l'homme ennemi réussi à semer en elle l'ivraie, parce qu'ils ont altérer ses croyances, corrompu la pureté de ses idées, après avoir dévoyé ses coutumes ».
[2801] Jean PEY, ANONYME (trad.), *Der christliche Philosoph, oder Glaube und Vernunft im Einklange über die Größe und Schönheit Gottes in seinen Eigenschaften und in den Geheimnissen seiner heiligen Religion*, Deiters, 1853.

puissances. La première a lieu en 1805[2802]. Elle se fonde sur une version publiée en 1791 qui n'est qu'une réédition de la seconde édition de *L'autorité des deux puissances* parue en 1788. Une autre publication a lieu en 1821 et n'est, elle aussi, qu'une nouvelle édition de l'ouvrage de 1788[2803]. Il est toutefois remarquable que, dès 1805, l'existence d'un manuscrit non édité de Jean Pey contenant une modification de *L'autorité des deux puissances* est connue mais qu'aucun éditeur ne semble avoir souhaité en proposer une publication inédite.

Un ouvrage d'une cinquantaine de pages paraît en 1814, attribué à l'abbé Pey, sous le nom *De la monarchie françoise*[2804]. Il s'agit, comme le mentionne l'ouvrage, d'un extrait de *L'autorité des deux puissances*[2805]. L'éditeur n'a souhaité publier que le chapitre V du premier tome comme un livre indépendant. Il n'y a aucune préface ni note qui viendrait justifier ce choix. Seule l'année peut permettre d'émettre une hypothèse. L'année 1814 est marquée par l'adoption de la Charte constitutionnelle du 4 juin 1814 qui marque le « retour des lys[2806] » et donc de la monarchie en France avec l'arrivée sur le trône de Louis XVIII. Il peut y avoir une volonté de renforcer la légitimité du nouveau monarque en publiant rapidement un livre bref qui soit facilement consultable et lisible par tous. En suivant cette hypothèse, l'impression serait le fruit d'une forme d'opportunisme politique.

[2802] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, Liège, chez Lemarié, 1805.
[2803] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, Avignon, chez les Libraires associés, 1821.
[2804] Jean PEY, *De la monarchie françoise*, Paris, Imprimerie d'A. Clo, 1814.
[2805] Jean PEY, « Chapitre V. De la Monarchie Françoise en particulier » in *De l'autorité des deux puissances*, Strasbourg, 1788, tome I, p. 285 à 317.
[2806] Bernard GOUJON, *Histoire de la France contemporaine. 2. Monarchies postrévolutionnaires. 1814 – 1848*, Paris, éditions du Seuil, coll. L'Univers historique, 2012, p. 15.

CONCLUSION DU CHAPITRE 2

323. Les deux puissances face à la Révolution. La théorie de l'alliance des deux puissances ne s'efface pas devant le paradigme révolutionnaire. Jean Pey continue, jusqu'à la fin de ses jours, à défendre sa position dont il est persuadé de l'orthodoxie, de la légitimité et surtout de la nécessité. Il continue à parler de la même manière que sous l'Ancien Régime de la souveraineté et donne les mêmes définitions des deux puissances. Son ouvrage révolutionnaire majeur, *Le philosophe chrétien*, reprend majoritairement et de manière plus synthétique *L'autorité des deux puissances*. Les principales évolutions résident dans des paragraphes qui attaquent les nouveautés législatives et les « désordres[2807] » révolutionnaires. Elles sont intéressantes mais ne constituent pas pour autant pas un changement dans la pensée de l'abbé Pey, mais sa stricte application au contexte révolutionnaire. En revanche, une première mutation apparaît vis-à-vis du gallicanisme. Le chanoine semble acter à l'écrit l'assimilation qu'il fait de l'Église gallicane aux déviances jansénistes. Il se montre plus dur avec la pensée gallicane dont il juge l'éloignement avec le catholicisme romain sous couvert de « libertés nationales » en partie responsables de la Révolution. Quant à la tolérance, elle s'efface de son discours mais ne disparaît pas. L'abbé Pey continue à employer ce mot et l'associe à l'idée d'« impiété[2808] » et à la liberté de culte. Il défend à nouveau la position d'intolérance religieuse de l'Église catholique qu'il associe à la « vérité de ses dogmes[2809] ». L'utilisation du mot « tolérance » et des termes proches dans ses écrits d'après 1789 sont utilisés pour rendre visible le lien entre tolérance et liberté. En effet, la liberté est pour lui l'aboutissement logique de la tolérance du XVIII^e^ siècle. Il peut alors montrer le lien entre les troubles de l'Ancien Régime et le gouvernement révolutionnaire.

324. L'héritage peyien. Jean Pey poursuit le travail de rédaction et cherche, comme le démontre son rôle dans la « restauration[2810] » jésuite, à faire tout ce qui est en son pouvoir pour rendre possible un retour à l'alliance des deux gouvernements. Ses ouvrages et ses idées continuent de se répandre durant la Révolution et après sa mort à travers les rééditions françaises

[2807] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu*, *op. cit.*, p. 207.
[2808] *Ibid*.
[2809] *Ibid*., p. 246.
[2810] Bernard HOURS, « Les Jésuites entre expulsions et sécularisation », in Pierre Antoine FABRE, Benoist PIERRE (dir.), *Les jésuites. Histoire et dictionnaire*, *op. cit.*, p. 197.

de ses ouvrages et les traductions. Ces retranscriptions auront lieu de son vivant et rapidement après sa mort, de sorte qu'elles démontrent l'utilité et le caractère « très précieux[2811] » des travaux du jésuite français. La reconnaissance par les théologiens du XIX^e^ siècle, dans les dictionnaires ou dans les cours[2812], de la pertinence et de l'intérêt de ses écrits permet à son travail de se perpétrer même après sa mort.

[2811] Michel ANDRÉ, *Cours alphabétique et méthodique de droit canon*, *op. cit.*, tome II, p. 1254.
[2812] Henry MARET, *L'Église et l'État. Cours de Sorbonne inédit (1850 – 1851)*, Paris, Beauchesne, 1979, p. 67. Il est cité afin de définir les compétences des deux puissances et, en particulier, la nature des « objets mixtes ». Jean Pey apparaît aussi dans certains renvois.

CONCLUSION DU TITRE II

325. Le triomphe des ennemis des deux puissances. La fin de l'Ancien Régime a fait comprendre à l'abbé Pey qu'un changement se préparait. Jean Pey est préoccupé par une montée en puissance et une acceptation progressive de la doctrine des adversaires du Trône et de l'Autel. Plus encore par l'évolution de leurs moyens d'action. C'est en particulier le cas avec le jansénisme revivifié du XVIII^e^ siècle. Le chanoine observe un changement plus insidieux et plus efficace dans les méthodes utilisées par les ennemis des deux puissances. Les évènements de l'année 1789 et l'avènement de la période révolutionnaire amènent Jean Pey à revoir ses positions. La fin de l'Ancien Régime n'est pas l'objet d'un hasard, c'est une conséquence directe de la montée en puissance des ennemis du Trône et de l'Autel. Mus par une volonté concomitante, ces adversaires ont poursuivi un objectif de concert sans pour autant former une société commune. Néanmoins, leurs actions convergent vers une même conséquence : la Révolution. Les lois de nationalisation des biens du clergé, la *Constitution civile du clergé*, les massacres de septembre ou encore la mort du roi sont autant de preuves pour le chanoine de la réalisation de leur plan. Les changements gouvernementaux accompagnent alors une mutation de la nature des contradicteurs visés par les écrits du théologien. Ces opposants doctrinaux, qui n'exerçaient leur influence que dans le domaine de la philosophie ou des idées politiques en général, sont désormais politiques. Cette situation explique une nécessité pour l'abbé Pey d'adapter ses actions durant la Révolution. Le chanoine appelle dans un premier temps à la prière, convaincu que la situation fait partie du plan de Dieu et que des temps meilleurs viendront. Le durcissement de la répression révolutionnaire le pousse à l'exil. Il rédige alors *Le philosophe chrétien* en 1793. Cet ouvrage réaffirme le système peyien des deux puissances, sa nécessité et son caractère absolu.

326. La pensée absolutiste dans l'œuvre de Jean Pey. La Révolution conforte le chanoine dans sa pensée. Alors que le système absolutiste de droit divin est balayé en France, Jean Pey continue à affirmer la nécessité de ce régime. Il voit dans la situation révolutionnaire une parenthèse historique. L'alliance des gouvernements temporel et spirituel est tellement nécessaire que la France ne pourra se maintenir dans le régime révolutionnaire. Il ajoute que les évènements font partie du plan de Dieu qui a châtié la France. Cette idée de « châtiment divin » justifie pour lui la situation. Dieu a retiré sa main protectrice de la France et purge le pays de son impiété. La réussite des ennemis des deux puissances n'est qu'un feu de broussaille. Ils

pensent avoir triomphé mais ils ne font qu'accomplir, sans le savoir, la volonté de Dieu. La situation retournera donc, à terme, à celle d'avant 1789. La Révolution devient alors une preuve supplémentaire que Dieu est toujours à l'origine de la société. Il est décisionnaire du changement social révolutionnaire. Paradoxalement, la Révolution renforce donc son paradigme. Jean Pey y trouve, en grande partie grâce à la théorie du châtiment divin, une validation de sa démonstration de l'autorité des deux puissances. La Révolution lui permet encore de prouver, à ses lecteurs, la validité de ses développements sur la tolérance.

327. La tolérance en période révolutionnaire. La situation révolutionnaire consolide, dans son esprit, l'idée que la tolérance est une arme utilisée par les ennemis des deux puissances. Elle leur a permis de développer des théories libérales et de rendre, par l'exaltation de l'esprit d'indépendance, insupportable le maintien de la société d'ordres et de tout le système d'Ancien Régime. Le rejet de la notion de tolérance dans les premiers temps révolutionnaires en est, pour lui, la preuve. Les révolutionnaires souhaitent ne pas employer le terme de tolérance et y préfèrent celui de liberté, ce que l'abbé Pey perçoit comme l'aboutissement des théories des adversaires du Trône et de l'Autel. S'ajoutent les politiques hostiles à l'Église catholique, que le chanoine estime comme étant une confirmation de ce qu'il affirmait à la fin de l'Ancien Régime : la tolérance qui n'est jamais réciproque. Les tenants de la tolérance veulent être tolérés, mais pas tolérer les autres. Aussi, la tolérance ne disparaît-elle pas des écrits de Jean Pey en 1789. Elle se maintient car elle incarne pour lui le combat auquel il est attaché depuis ses premiers écrits : promouvoir la nécessaire alliance des deux puissances contre les systèmes tolérantistes qui veulent l'anéantir.

CONCLUSION DE LA PARTIE II

328. Combat apologétique contre les ennemis des deux puissances. L'objectif de Jean Pey est de mettre en exergue les erreurs de ses contradicteurs doctrinaux dont il pense qu'ils représentent un danger pour la société et les deux puissances. Les détracteurs du Trône et de l'Autel, qu'ils soient laïcs ou religieux, sont des ennemis de l'intérieur. Ils proposent une doctrine attrayante pour leurs lecteurs ou leurs fidèles mais qui est en réalité destructive de l'harmonie sociale et de l'ordre public. Dans ce cadre, la tolérance est une clef de compréhension. Les adversaires que pointe l'abbé Pey utilisent, selon lui, la tolérance pour parler à demi-mot de la notion de liberté. Il s'agit d'un moyen pour eux de justifier leur « licence[2813] ». Les deux puissances incarnent, dans ce modèle de pensée, des freins à la liberté qui ne peuvent être maintenus. La tolérance devient ainsi un moyen de justifier les velléités d'indépendance et de liberté au détriment de l'autorité des puissances temporelle et spirituelle. Toutefois, la nature de ces ennemis évolue. Les protestants et les philosophes sont des ennemis de premier choix pour l'abbé Pey, mais il se méfie également de ceux qui pourraient représenter un danger bien supérieur par leur emprise sur la sphère politique. Ces ennemis sont les jansénistes – et les courants qui s'y rattachent – dont le chanoine juge que leur réception au sein des milieux parlementaires et gallicans les rend particulièrement inquiétants et dangereux. Ce qu'il considère comme une « secte[2814] », un « parti[2815] » durant l'Ancien Régime prend une allure différente avec l'avènement de la période révolutionnaire. La rupture franche que la Révolution représente ne peut, pour Jean Pey, qu'être liée aux manœuvres des adversaires déjà présents sous l'Ancien Régime. Il y a forcément une volonté de nuire aux deux puissances qui est corrélée à une logique de parti. Il y a une conspiration contre le Trône et l'Autel dont la réalisation a débuté dès l'ingérence des tribunaux séculiers sur le domaine spirituel[2816] et qui se manifeste réellement avec les évènements de 1789. Pour Jean Pey, il est donc nécessaire d'établir ce lien et d'y apporter la même réponse que sous l'Ancien Régime : le rappel de la nécessité des deux puissances.

[2813] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.,* p. iv.
[2814] Jean PEY, *Observations sur la Théologie de Lyon*, o*p. cit*., p. 25.
[2815] *Ibid*.
[2816] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu, op. cit.,* p. 203 à 204.

329. Le paradigme des deux puissances et la Révolution. La Révolution ne fait que renforcer les convictions du chanoine. Convaincu qu'il s'agit là d'un châtiment de Dieu en vue de purger la France de son impiété, Jean Pey propose d'opposer au gouvernement révolutionnaire la patience – au travers de la prière – et de revenir aux fondamentaux : l'alliance nécessaire des deux puissances. Pour autant, l'abbé ne laisse pas sa théorie inchangée. Il l'adapte aux vicissitudes de la Révolution. Il cible de nouveaux adversaires – en particulier les gallicans – et propose aux lecteurs des alternatives chrétiennes aux valeurs révolutionnaires. En ce sens, il adopte une démarche assez similaire à celle qu'il avait embrassée à propos des questions sur la tolérance. Il proposait, contre le tolérantisme, une « tolérance chrétienne[2817] », qui n'était en réalité qu'une image pour parler de la charité. Dans la même mesure, il propose, face à la liberté révolutionnaire, une liberté conforme « à la Religion de J. C.[2818] ». Il adapte aussi les moyens par lesquels il lutte contre ces ennemis. Il continue le travail scriptural durant son exil mais le complet par un volet plus factuel. L'abbé Pey se rapproche d'une compagnie d'hommes volontaires pour rétablir les congrégations jésuites en Europe. Sa part, dont l'importance ne doit pas être négligée, au sein de cette société, lui permet d'agir plus directement. Par cette association, il agit politiquement en faveur de la puissance spirituelle. La réception des œuvres du chanoine est un élément important, en particulier à travers les préfaces des traducteurs. Ils fournissent un témoignage de la perception de l'ouvrage de l'abbé Pey. Il en ressort une réception qui met l'accent sur l'orthodoxie de la doctrine de Jean Pey et l'utilité que ses livres peuvent représenter pour des contemporains ou des quasi-contemporains.

[2817] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, op. cit.*
[2818] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu, op. cit.*, p. 223.

CONCLUSION GÉNÉRALE

330. L'importance du paradigme du Trône et de l'Autel. L'autorité et l'« analogie[2819] » nécessaires des deux puissances constituent le fondement intellectuel des développements de Jean Pey. Leur rôle est central car il permet de replacer de Dieu au centre de la société, même civile. L'autorité trouve sa source dans la Divinité, de sorte que les souverains ne peuvent connaître d'autres fins que l'exécution de Sa volonté. Ce fondement divin dirige ainsi la conduite et la politique des détenteurs de la souveraineté, mais induit aussi leur alliance. Loin de penser une concurrence du Trône et de l'Autel, le modèle peyien pose au contraire leur complémentarité. Ces deux types de gouvernement emploient des moyens et agissent sur des domaines différents mais doivent « se réunir par la considération de leurs intérêts communs[2820] ». Il découle de cette affirmation que les princes temporels et le souverain pontife se doivent une protection réciproque. Cette défense commune poursuit un double objectif. Le premier est l'exécution de la volonté de Dieu facilité par l'entraide. Par leur protection mutuelle, les gouvernements temporel et spirituel pourront « faire exécuter leurs loix respectives, se concilier le respect et l'amour des peuples dans la personne de leurs ministres, se conserver dans la possession de leurs domaines, et dans la jouissance des privilèges qu'elles se sont communiqués[2821] ». Il y a un intérêt pragmatique à cette protection. En agissant en faveur d'une entraide, les souverains de l'ordre temporel et spirituel gagnent une meilleure assise et exécution de leurs commandements. Cette recherche d'alliance induit le second objectif : la défense contre les ennemis communs[2822]. En effet, pour l'abbé Pey, les ennemis du pouvoir temporel ou spirituel ne sont jamais exclusivement les adversaires d'un seul des deux gouvernements. Pour pouvoir attaquer les fondements d'une des deux puissances, il faut s'en prendre à la volonté de Dieu. Par cette action, les ennemis d'un des deux gouvernements deviennent nécessairement les adversaires de l'autre qui se trouve dans le même temps blessé dans son essence[2823]. En s'attaquant à la source de la puissance – temporelle comme

[2819] Expression employée par l'abbé Pey qui souhaite montrer les rapprochements des deux puissances « par la considération de l'analogie qu'elles ont entre elles, et des motifs qui doivent les unir » ; Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, Strasbourg, 1781, tome I, p. lxxiv.
[2820] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome III, p. 284.
[2821] *Ibid*., p. 347 à 348.
[2822] Il s'agit ici d'ennemis intellectuels. Jean Pey ne considère pas qu'une rivalité entre deux puissances de la Terre soit, par nature, une attaque contre les fondements idéologiques de la monarchie de droit divin.
[2823] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome III, p. 347 : « Ces prétendus zélateurs du bien public, qui s'efforcent de jeter de l'odieux sur les chefs du peuple ; de désunir l'Église d'avec l'État ; de séparer

spirituelle – les détracteurs s'en prennent nécessairement à l'essence même de l'autorité. Dans cette conception, l'entraide n'est plus pensée de façon exclusive pour consolider les positions des souverains du Trône et de l'Autel, mais pour qu'ils se protègent d'un danger mutuel. Les deux puissances « président au monde moral » et leur autorité repose sur des « principes qui sont communs » et qui induise une unité qui est remise en cause en particulier par à travers la tolérance[2824].

331. Tolérance et souveraineté. Dans un discours très marqué par l'importance de la souveraineté, il est possible de s'interroger sur la pertinence de la notion de tolérance. Pourquoi en parler et surtout avec tant de récurrences ? Elle incarne le fer de lance des ennemis des deux puissances. L'utilisation du terme « tolérance » est un moyen, pour les adversaires qu'il désigne, de revendiquer la liberté et l'indépendance contre l'ordre et l'autorité ; « la tolérance est diamétralement contraire à l'ordre de l'un et l'autre gouvernement, parce qu'elle l'est à leur unité[2825] ». Il voit dans la polysémie du mot – constatable au travers des dictionnaires du XVIII[e] siècle – une des preuves de ce qu'il avance. La torsion du mot pour lui faire gagner une seconde acception positive – la « tolérance-acceptation » – brouille progressivement le sens du mot tolérance. Il prend à la fois un sens positif – « tolérance-acceptation » – et négatif « tolérance-souffrance ». C'est un marqueur qui permet de se rendre compte d'une progressive évolution des consciences de plus en plus favorable à un idéal de liberté, une des « vertus » de la « morale nouvelle[2826] ». La tolérance n'est plus la souffrance d'une position négative mais devient – ou plutôt tente de devenir – une vertu d'acceptation de l'autre. Loin de n'être qu'une question théorique, elle justifie des raisonnements pratiques. En particulier, cette idée s'illustre avec la question de la tolérance des protestants et de leur état civil. Pour Jean Pey, l'édit de 1787 s'ancre dans cette logique. Il y voit un recul de la part du roi qui consacre, par cette norme, une reconnaissance du mariage protestant à travers une procédure non religieuse. Conformément à la lettre du concile de Trente, seule l'Église a en sa possession la possibilité de considérer qu'un mariage est valide ou non[2827]. L'abbé pense le mariage comme un sacrement par essence

---

l'intérêt des citoyens, du bien de la Religion ; l'intérêt des sujets, de celui des Princes ; l'intérêt commun, des droits de l'autorité, ne sont ni les amis du Prince, ni les amis de l'Église ».

[2824] *Ibid*., p. 285.

[2825] *Ibid*.

[2826] Paul HAZARD, *La pensée européenne au XVIII[e] siècle. De Montesquieu à Lessing*, Paris, Arthème Fayard, 1963, p. 171 à 172.

[2827] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome III, p. 174 : « Le concile de Trente a défini, comme nous l'avons déjà observé, que les matières matrimoniales étoient de la compétence de l'Église. Or, il n'y a rien dans le mariage qui soit plus spirituel, que son essence du sacrement : donc le contrat, qui est la matière du sacrement, est de la compétence de l'Église : donc le prince ne peut rien statuer sur ce contrat ; donc le contrat, qui est la matière du sacrement, est le contrat naturel, non le contrat civil » ; Emmanuel TAWIL, « Les revendications

spirituel dont le pendant civil n'en est que la reconnaissance. Le mariage civil est alors une façon pour les penseurs favorables à une « tolérance universelle » de soustraire à l'Église une de ses compétences. Aussi, la tolérance revêt les traits d'un contre-système. Il rejoint en ce sens les jésuites auteurs du *Dictionnaire de Trévoux* qui voit, dès le début du XVIII[e] siècle, dans la tolérance une essence protestante « par principe[2828] », en particulier à travers la figure de Pierre Bayle[2829]. Elle est un moyen de passer outre l'alliance du Trône et de l'Autel pour favoriser l'impiété. Dans cette entreprise, la tolérance devient un moyen, par la voie légale, d'anéantir l'autorité spirituelle :

> « Car bientôt, à l'abri de cette tolérance, il s'élèvera, dans le sein de la Religion, une infinité de sectes indépendantes, qui formeront chacune autant de sociétés séparées. S'il a été permis à Calvin de le soustraire à l'autorité de l'Église pour fonder la Réforme, il le fera à d'autres qui voudront réformer à leur tour. Si l'on peut réclamer contre un jugement dogmatique de l'Église universelle, toutes les hérésies réclameront à la fois. L'Église ne pourra plus, sans se contredire, refuser aux uns la condescendance qu'elle aura eue pour les autres, et il n'y aura plus de moyens pour ramener l'unité. Elle doit donc, pour conserver cette unité, conserver l'autorité, en proscrivant tout systême d'indépendance[2830] ».

La réflexion de l'abbé Pey, par la nature même de l'interdépendance des deux puissances, est valable pour la puissance temporelle. Les « sectes[2831] » qui agissent contre l'autorité de l'Église cherchent en réalité à lutter contre le principe même de l'autorité. Aussi, quand bien même le souverain de l'ordre civil ne se soucierait pas de la question religieuse, il aurait intérêt à défendre l'Église dans l'assise de son autorité. Cet objectif commun explique les intérêts concordants – qui ne sont pour l'heure qu'une alliance factuelle dans la pensée de l'auteur – des protestants et des philosophes. Le lien de causalité est en particulier visible dans l'ouvrage *Le philosophe catéchiste*[2832]. Par l'intermédiaire d'un faux dialogue entre un chevalier catholique et un comte philosophe, Jean Pey établit la volonté du « parti » philosophiste d'utiliser la tolérance contre la religion[2833]. Il conclut ensuite à la volonté, par l'intermédiaire de la destruction de la religion, de l'anéantissement de toute forme d'autorité :

---

concurrentes de compétence de l'Église et de l'État en matière matrimoniale : perspective canonique », in *RDC*, n°53, tome 1, 2003, p. 135 à 136.

[2828] Olivier FERRET, « Tolérance, Tolérantisme, Intolérance, et Intolérantisme », in *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes : (France, 1715-1815)*, Paris, Honoré Champion éditeur, 2017, p. 1499.

[2829] Didier BOISSON, « Apologies et affrontements religieux en France (XVI[e]-XVIII[e] siècle) », in Didier BOISSON, Élisabeth PINTO-MATHIEU (dir.), *L'apologétique chrétienne. Expressions de la pensée religieuse, de l'Antiquité à nos jours*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. Histoire, 2012, p. 215 à 225.

[2830] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances*, *op. cit.*, tome III, p. 327.

[2831] *Ibid*.

[2832] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste ou Entretiens sur la religion, entre le comte de *** et le chevalier de ****, Paris, chez Humblot et Volland, 1779.

[2833] Jean PEY, *Le philosophe catéchiste*, *op. cit.*, p. 390 : « Vous aviez d'abord demandé permission d'être impie, et vous ne permettez plus aux autres d'être Chrétiens. Voilà où est enfin venue aboutir cette tolérance que vous aviez invoquée ».

> « Le résultat de vos opérations a été jusqu'ici de renverser l'ordre public, d'introduire la licence sous le nom de liberté, et d'élever le système affreux de l'anarchie sur les ruines de tous les gouvernemens. Pour créer un nouveau système de législation, vous saper les fondements de toutes les loix, en détruisant la religion. Car si les citoyens n'ont appris de leur religion à respecter la vertu, à modérer leurs désirs, à faire céder leurs intérêts personnels au bien public, leurs inclinations à leurs devoirs ; les loix laisseront toujours subsister dans le cœur, le germe de tous les crimes ; et ce germe se développera tôt ou tard dans les momens de fermentation et de crise. Les loix mêmes supposent au premier législateur, qui donne aux Rois le droit de commander, et qui impose aux sujets l'obligation d'obéir. Il n'y aura donc plus de loix, s'il n'y a plus de religion, parce qu'elles n'auront plus de principes dans une justice commune[2834] ».

La citation fait sentir ce que l'abbé Pey développe dans son œuvre générale à propos du rapport de la société à la religion. Il y a une impossibilité ontologique de dépasser l'alliance et l'entraide des deux puissances, parce que cela reviendrait à mettre en cause l'existence même de Dieu. Il n'y a donc aucune possibilité d'envisager un système alternatif. Jean Pey ne s'attarde pas vraiment sur les différents niveaux de tolérances que proposent les philosophes des Lumières. Ainsi, qu'elle soit modérée ou licencieuse, la tolérance est par nature mauvaise puisqu'elle promeut la liberté contre l'ordre naturel souhaité par Dieu. Cet écart face à la vérité ne peut être souffert, car il finirait inévitablement par déborder et conduire à un système où la liberté serait au centre des attentes. Dans *La tolérance chrétienne,* Jean Pey emploie, à plusieurs reprises, le terme de « système » pour décrire l'organisation des penseurs de la tolérance et parle même de « parti[2835] ». Le front commun en faveur de la tolérance serait le fruit d'une volonté organisée. S'il n'est pas possible, dans les écrits de Jean Pey, de parler de théorie du complot, on trouve ici les ferments de l'idée d'une conspiration organisée par les philosophes des Lumières et dont les méthodes « secrètes » sont un exemple remarquable.

332. La Révolution française. La confrontation des idées de Jean Pey à la période révolutionnaire est intéressante en ce qu'elle permet de voir une évolution de sa pensée. Loin de remettre en question les fondements dogmatiques de la théorie peyienne des deux puissances, la Révolution en est une confirmation. Les gouvernements révolutionnaires proposent un système fondé sur la souveraineté nationale et sur les principes de liberté et d'égalité citoyenne, qui se traduit par la destruction de l'ordre social de l'Ancien Régime. Les lois sur le clergé, en particulier l'ouverture vers une liberté de culte[2836] « tant préconisée par l'impie

[2834] *Ibid*., p. 426 à 427.
[2835] *Ibid*., p. 158 : « Notre parti étant devenu plus fort, nous avons élevé la voix ».
[2836] *Article 10 DDHC* : « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la Loi ».

philosophie[2837] », la nationalisation des biens du clergé et la Constitution civile du clergé, sont pour le chanoine une « horreur[2838] ». Il y voit l'aboutissement des troubles de son siècle : un anéantissement de l'autorité spirituelle et temporelle. C'est la fin de l'alliance du Trône et de l'Autel en France et le triomphe d'un gouvernement illégitime et dangereux :

> « On avoit appelé les brigands pour établir la liberté ; et les brigands armés ont établi sur les ruines du trône, de l'autel et de toutes les fortunes, le plus barbare de tous les despotismes. On avoit invoqué les loix pour détruire l'autorité qui les faisoit respecter ; et l'autorité étant détruite, les loix se sont tues, la justice s'est exilée, le foible a été la victime du délire, et il n'y a plus eu d'autre empire que celui de la force[2839] »

Une telle fracture politique ne peut trouver qu'une explication : une conspiration ayant conduit à l'effondrement de l'Ancien Régime. La chute de l'Ancien Régime ne peut qu'être due à l'effort commun des ennemis du Trône et de l'Autel, il n'est pas possible qu'un tel changement gouvernemental arrive *ex nihilo*. Ce qui n'était jusqu'alors qu'une convergence factuelle devient une volonté commune et préméditée. Convaincu que l'impiété cumulée à l'inaction a conduit la France vers la Révolution et le triomphe du « Dragon déchaîné[2840] ». Le chanoine expose les causes de la chute de l'Ancien Régime, et consacre des coupables. Dans *La tolérance chrétienne* les instigateurs du mal sont les philosophes, mais la Révolution apporte au chanoine une lecture différente des événements. Pour lui les Lumières, inspirées par la pensée protestante, ont permis la Révolution de 1789, mais elles n'en sont désormais plus les maîtres. Il désigne des adversaires qu'il perçoit comme plus redoutables : les jansénistes. Sous ce terme, il englobe en réalité un assez grand nombre de courants qui vont du jansénisme français – paradoxalement revivifié par la bulle *Unigenitus* – et des courants qui gravitent idéologiquement autour du jansénisme tel que le richerisme ou le fébronianisme. Ils représentent un danger plus grand que les philosophes à plusieurs égards. Les penseurs des Lumières s'attaquent de front à l'autorité spirituelle, ce qui n'est pas absolument le cas des jansénistes. S'il est vrai que, eu égard aux développements de Jean Pey sur l'autorité spirituelle, les jansénistes ruinent l'unité de la foi en refusant de voir dans le pape le monarque de l'Église catholique, ils refusent cependant de se séparer de Rome. Ils prétendent être catholiques et ne formuler qu'une opinion prétendument justifiée par les conciles. En ce sens, ils ne sont pas en franche rupture – comme le sont les protestants – et leur parole peut donc avoir une plus grande réception auprès des fidèles catholiques. Ce sont les raisons qui expliquent que, dans ses *Observations*, Jean Pey emploie à

[2837] François-Marie BIGEX, *Le missionnaire catholique, ou Instructions familières sur la religion*, 1796, p. 18.
[2838] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu, dans ses attributs et dans les mystères de sa religion*, Louvain, Imprimerie de l'Université, 1793, p. 211.
[2839] *Ibid*., p. 209 à 210.
[2840] *Ibid*., p. 208.

plusieurs reprises le terme de « poison » pour condamner une doctrine dont il juge qu'elle se cache derrière une « apparence spécieuse d'une morale plus sévère, d'une charité plus parfaite[2841] » pour justifier sa légitimité. Jean Pey renvoie ici le lecteur à la notion de tolérance, comme justificatif aux « sectaires » pour se présenter comme plus désirables que l'Église catholique. Il voit un rapprochement entre le jansénisme et le gallicanisme, en particulier sur les questions conciliaristes. Toutefois, les jansénistes sont plus dangereux car ils détiennent des moyens d'action supérieurs aux philosophes. Par l'intermédiaire de la figure du magistrat, les jansénistes obtiennent une complaisance du pouvoir temporel sans passer par celui qui en détient l'autorité. De plus, le jansénisme devient un moyen d'agir contre le pouvoir temporel en étant utilisé comme un outil par les parlementaires afin d'entrer en conflit avec le pouvoir royal, comme lors de la promulgation en France de la bulle *Unigenitus*[2842]. Aussi, Jean Pey considère-t-il que les jansénistes doivent, aidés par la complaisance d'une partie du clergé gallican, être à la source d'une conspiration ayant mené de la Révolution française. Toutefois, cette entreprise, si elle est le fait d'hommes, trouve une origine plus élevée. La source primaire serait la volonté de Dieu Lui-même. Il s'agit de la théorie du châtiment divin, que l'abbé Pey commence à présenter dans ses ouvrages de prières et qu'il réalise pleinement en 1793. Il est impossible que Dieu ait pu laisser faire un tel affront à sa volonté dans la France du Roi Très-Chrétien. Si les faits se sont produits, c'est que telle était la volonté de Dieu :

> « Mais au milieu de tant de révolutions effrayantes, où tout paroîtra entraîné par l'impulsion des passions humaines, où les nations agitées par des mouvements convulsifs, s'entre-détruiront, se dissoudront comme d'elles-mêmes ; au milieu de ses agitations perpétuelles, lorsque la sagesse et la puissance humaine sembleront présider à tout, la puissance de Dieu seule ordonnera tout, pour tout conduire à ses fins[2843] ».

La raison de ce changement est l'idée d'une « purge[2844] ». Dieu châtie la France qui a délaissé sa volonté. La multiplication des ennemis des deux puissances et la complaisance des pouvoirs civils à leurs égards ont été trop grandes. Il faut donc réformer le royaume de l'impiété. Jean Pey avertit que ce n'est pas, un mal : c'était une nécessité. Le châtiment divin doit amener à une société meilleure, à un retour à l'alliance des deux puissances :

[2841] Jean Pey, *Observations sur la théologie de Lyon*, Liège, chez F. J. Desoer, 1787, p. 7 : « Vous savez l'adresse avec laquelle les sectaires tâchent de se déguiser, pour insinuer plus facilement leur poison sous l'apparence spécieuse d'une morale plus sévère, d'une charité plus parfaite ».
[2842] Michel LE GERN, « Le Jansénisme : une réalité politique et un enjeu de pouvoirs », in Recherches de Science religieuse, n°3, 2003, tome 91, p. 483.
[2843] Jean PEY, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu, op. cit.*, p. 40.
[2844] *Ibid*., p. 219.

« Le plus beau Royaume de l'univers couvert tout à coup de sang et de ruines, le trône abattu du même coup que les autels, toutes les fortunes ruinées, les citoyens accablés d'impôts, les pauvres restés sans ressources depuis qu'on avoit pillé les biens du clergé pour secourir les pauvres et soulager les citoyens, ces biens aussitôt engloutis qu'enlevés, toutes les loix foulées au pied depuis qu'on avoit anéanti l'autorité pour faire régner les loix, tous les principes méconnus depuis qu'on avoit voulu tout réformer, apprendront à toute la terre, que le Dieu des chrétiens qui du haut de ses autels, prêche la justice, la charité, l'obéissance aux loix, le respect envers les puissances, la commisération envers les malheureux, protège bien plus efficacement les Empires qu'il n'en est protégé ; et que les rapines faites à son sanctuaire bien loin d'enrichir les peuples, deviennent au contraire, comme un feu dévorant, qui absorbe les richesses des États les plus florissants[2845] ».

La théorie du châtiment chez Jean Pey entraîne des modifications dans sa doctrine. Persuadé que le triomphe de l'impiété est dû à une complaisance coupable du clergé – réflexion qui rejoint celles de Barruel ou de Moreau[2846] – il commence à afficher une méfiance plus ouverte, voire une critique du gallicanisme. Ses développements restent toutefois inchangés quant à la question de la tolérance. Elle est pour lui le fer de lance des ennemis du Trône et de l'Autel. Le triomphe de la liberté révolutionnaire est alors la preuve de la véracité de son analyse. Les ennemis des deux puissances ont rendu légitime l'idée d'un recours à la tolérance. Une fois leurs forces suffisantes, ils ont pu faire aboutir leur complot avec la Révolution. Comme il n'est alors plus besoin de se cacher, ils ont pu pleinement réaliser leur plan en faisant triompher la liberté de principe et en anéantissant la puissance spirituelle pour mieux écraser la puissance temporelle.

333. La spiritualité jésuite. Les sources montrent aussi que l'abbé Pey ne s'est pas contenté d'une défense apologétique par l'écrit. Il a, en particulier, participé à la recréation de la Compagnie de Jésus. Que Jean Pey cherche à rejoindre cette entreprise n'est en rien surprenant. Il est présenté comme « jésuite » par tous ses adversaires et – contrairement à l'accusation d'ultramontanisme – il ne nie jamais ce fait. Plus encore, l'empreinte de la pensée jésuite est très présente dans ses ouvrages. Dans ses *Observations*, il oppose à la *Théologie de Lyon*, qui prône la grâce efficace, – seuls les hommes à qui Dieu décide d'accorder la grâce seront sauvés – la grâce suffisante – la grâce a été donnée à tous les hommes et leurs actions leur permettront de la conserver ou de la perdre. L'abbé reprend exactement l'essence des conflits entre jésuites et molinistes sur la question de la grâce tout en s'inscrivant en faveur de la grâce suffisante et de l'analyse de Luis de Molina. Se retrouve ainsi dans ses écrits l'idée ignacienne d'un libre

[2845] *Ibid*., p. 221 à 222.
[2846] Blandine HERVOUËT, *Jacob-Nicolas Moreau, le dernier des légistes. Une défense de la constitution monarchique au siècle des Lumières*, Paris, L.G.D.J. Lextenso éditions, coll. Bibliothèque de droit public, 2009, p. 506.

arbitre, d'une liberté nécessaire à l'homme pour recevoir la grâce. Le chanoine défend l'idée d'une liberté nécessaire à l'accomplissement de l'homme pour, dans un autre temps, condamner le principe de liberté que prônent les philosophes. En réalité, Jean Pey considère que l'homme doit avoir sa liberté pour pouvoir mériter ou démériter la grâce. Il est, pour lui, incohérent que Dieu choisisse de sauver certains et pas d'autres, sans que ces derniers aient une possibilité de s'élever[2847]. Ce qu'il dénonce dans la liberté des philosophes, en particulier par le prisme de la tolérance, c'est de promouvoir un système de liberté contre Dieu. Au contraire, Jean Pey considère qu'il n'y a pas de liberté en dehors de Dieu. L'homme ne sera jamais essentiellement libre. Quand même il choisirait de vivre en dehors de la société dans le modèle du « sauvage[2848] », l'homme serait nécessairement soumis à la Loi de Nature : il devra manger, boire, etc. Loin d'être libre, il sera alors l'esclave des besoins de son corps. Aussi le chanoine voit-il dans cet appel l'« appas d'une fausse liberté[2849] ». La liberté ne peut se trouver qu'à travers l'obéissance à Dieu. Seule cette démarche peut permettre à l'homme de s'élever au-dessus de l'esclavage des passions. L'homme suit alors non plus les désirs du corps mais les désirs de l'âme par nature spirituelle. Il ne peut s'épanouir pleinement que dans cette voie. La liberté peyienne passe par l'obéissance. Or, obéir à Dieu c'est chercher à être en accord avec sa volonté. Comme Il a voulu donner aux hommes des maîtres dans l'ordre séculier et spirituel, l'homme doit respecter l'autorité des deux puissances.

Au-delà de la liberté, la thématique de l'enseignement – chère aux jésuites[2850] – est omniprésente chez l'abbé Pey. Le fondement théologique justifiant le droit d'enseigner a été remis par Jésus-Christ à l'apôtre Pierre[2851]. Toutefois, il ne s'agit par pour le chanoine d'un simple droit, mais avant tout d'un devoir. Cette idée de nécessité d'enseigner est transversale au sein de son œuvre. « La sentinelle doit avertir[2852] ». Il y a doublement l'idée d'une nécessité et d'un danger à ne pas le faire. La salvation des fidèles est en jeu. Aussi la notion d'amour est-elle également au cœur des développements de l'auteur. Lorsqu'il dirige des attaques

[2847] Jean PEY, *Observations sur la Théologie de Lyon, op. cit.,* p. 64 : « Dieu peut-il exiger de l'homme ce qu'il n'est pas en son pouvoir de faire, et lui refuser en même temps les forces qui lui en donneroient le pouvoir ? ».
[2848] Jean PEY, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, Paris, chez Humblot, 1771, tome I, p. 35 : « Écoutons les Apologistes des plaisirs, gémir de se voir gênés par les bienséances, ou contraints par la nécessité ; se plaindre de la raison et des remords ; vanter les mœurs des sauvages, en qui la réflexion absorbée, pour ainsi dire, par les besoins journaliers de la nature, laisse une pleine liberté à leurs penchans ; envier la destinée des animaux ; se proposer leur instinct pour loi, leur modération pour modèle ; et se dégrader ainsi par le désir d'être heureux comme eux ».
[2849] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, tome I, p. 133.
[2850] Dominique BERTRAND, « Pourquoi et comment les jésuites ont pris en charge l'enseignement en Europe », in *Cahiers du GADGES*, n°4, 2006, p. 151 à 165.
[2851] *Matthieu 16 : 18* : « Et moi, je te dis que tu es Pierre, et que sur cette pierre je bâtirai mon Église ».
[2852] Jean PEY, *De l'autorité des deux puissances, op. cit.*, tome III, p. 339.

dogmatiques contre les protestants ou les philosophes, il ne l'envisage pas comme un acte de vengeance ou comme un combat personnel. Le chanoine est persuadé d'agir pour le bien des huguenots. Il affirme, à plusieurs reprises dans ses différents écrits, qu'il ne veut pas l'usage de la force contre les réformés mais qu'il veut leur conversion. Les laisser dans l'erreur c'est les condamner à la damnation. Il veut sincèrement les ramener vers la foi catholique afin qu'ils puissent être sauvés. Il les aime comme ses frères même s'ils le voient comme un ennemi[2853]. Cette motivation et l'impératif de sa réalisation sont à lier avec l'impossibilité de dépasser le modèle des gouvernements temporel et spirituel. Seul ce système peut aboutir à la volonté de Dieu et au salut des hommes.

Cet objectif et les enjeux qu'il recouvre poussent le chanoine à chercher à réaliser sa démarche avec sérieux et solidité scientifique. C'est ce qui explique l'abondance de notes de bas de page, parfois particulièrement détaillées. La grande variété dans ses notes en fonction des sujets abordés témoigne tout à la fois de la maîtrise d'un important arsenal doctrinal mais aussi d'une volonté de cohérence. Jean Pey propose alors un ouvrage qui n'est pas un simple exposé de ses impressions. Il cherche à convaincre par la démonstration et propose un important *corpus* de sources au lecteur. Quant à la qualité formelle des citations, l'étude que nous avons menée confirme que les sources que l'abbé Pey mentionne sont, dans la grande majorité des cas, bien référencées, correctement contextualisées et exactes jusqu'à la pagination. Cette rigueur lui permet de contrer les attaques de ces adversaires – comme il le fait avec les *Nouvelles ecclésiastiques* – et de présenter ses écrits comme plus sérieux et rigoureux.

334. L'importance de son œuvre. Ses actions au sein de la tentative de recréation des congrégations jésuites ainsi que les consultations qu'il a données auprès des fondateurs de la compagnie du Sacré-Cœur montrent qu'il était précieux aux yeux des instigateurs de cette renaissance. Les sources jésuites permettent ainsi de se rendre compte de l'implication et de la renommée dont pouvait jouir l'abbé Pey à la fin du siècle. Les différentes traductions et rééditions dont ses œuvres ont fait l'objet sont encore un moyen de confirmer cette affirmation. Leur importance de son vivant ainsi qu'après sa mort sont autant de signes de la renommée internationale dont le théologien français jouissait. Les abrégés de ses œuvres permettent d'en montrer les limites perçues à l'étranger – en particulier sur le gallicanisme – mais aussi de

[2853] Jean PEY, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique*, *op. cit.*, p. 280 : « Comment, Monsieur, la religion de J. C. rend l'homme insensible ? Eh ! cette religion est, pour ainsi dire, tout cœur, toute âme, tout sentiment : aimer Dieu, aimer ses parens, aimer ses amis, aimer ses concitoyens, aimer ses ennemis, aimer les malheureux, aimer tous les hommes ; voilà ma loi ».

percevoir en quoi ses ouvrages étaient considérés comme « précieux ». Toutefois, la réception contemporaine de ses œuvres est quasiment inexistante. Pourquoi Jean Pey est-il, de nos jours, un auteur quasiment inconnu ? Il existe plusieurs explications qui, ensemble, permettent de proposer une réponse à cette question.

L'échec de l'apologétique est une première piste. Afin de complètement l'explorer, il faut avant tout en chercher les raisons. Si durant le Grand Siècle le catholicisme semble sortir vainqueur des guerres de religion, le XVIII^e^ siècle montre, au contraire, une période de remise en question. Les causes en sont multiples : économiques, politiques, juridiques, etc. Il est aisé de dresser un lien de corrélation entre la diminution pour l'attrait de la religion catholique et l'impasse dans laquelle s'enfonce l'Ancien Régime tout au long du siècle. Toutefois, nous nous intéressons ici plus particulièrement au point de vue des idées. Y a-t-il véritablement une perte de vitesse du catholicisme et, si oui, pourquoi ? Plusieurs études ont été menées sur la question et il semble que, si c'est une affirmation à nuancer[2854], on peut effectivement constater une perte d'influence de religion catholique au XVIII^e^ siècle en France, une « déchristianisation » progressive dont la Révolution marque un tournant important[2855]. Cette situation doit être mise en relation avec la montée des courants dissidents au sein de l'Église – comme le jansénisme ou le richerisme – et la critique de l'institution – en particulier par les philosophes des Lumières. Le développement de ses critiques est en partie dû à l'échec des politiques publiques à les endiguer, malgré la censure d'État. Si elle est pratiquée dans le cadre de « raisons d'État[2856] » et que certains penseurs des Lumières la subissent, comme Voltaire et son *Dictionnaire philosophique*[2857], elle devient de plus en plus favorable à la modernité et le « plaidoyer » de Malesherbes en est la parfaite illustration[2858]. De sorte que les écrits en question trouvent progressivement un accueil favorable auprès d'une partie de l'élite d'Ancien Régime, qu'il s'agisse des nobles, des parlementaires ou des bourgeois. Certains clercs essayeront de proposer une réception chrétienne des Lumières[2859]. L'échec des politiques de censures, la réception progressive de ces

[2854] Paule LEROU, Raymond DARTEVELLE, Bernard PLONGERON (dir.), *Pratiques religieuses, mentalités et spiritualités dans l'Europe révolutionnaire 1770-1820 : actes du colloque, Chantilly, 27-29 novembre 1986*, Paris, Turnhout : Brepols, 1988, p. 188.

[2855] Michel VIVELLE, *La Révolution contre l'Église. De la raison à l'Être Suprême*, Bruxelles, éditions Complexe, 1988, p. 45.

[2856] Laurie CATTEEUW, Censures et raisons d'État : une histoire de la modernité politique, XVI^e^-XVII^e^ siècle, Paris, Albin Michel, coll. L'Évolution de l'humanité, 2013.

[2857] Thibaut DAUPHIN, *Le comparatisme dans l'œuvre politique de Voltaire*, Université de Bordeaux, École doctorale de droit 41 spécialité science politique, Thèse de doctorat, sous la direction de Patrick TROUDE-CHASTENET, 2020, p. 55.

[2858] Raymond BIRN, *La censure royale des livres dans la France des Lumières*, Paris, Odile Jacob, coll. Travaux du Collège de France, 2007, p. 95 et s.

[2859] Didier MASSEAU, *Les ennemis des philosophes : l'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris, Albin Michel, 2000, p. 257 à 260.

idées – qu'il s'agisse des Lumières ou des hérésies – au sein du clergé gallican et leur réception politique – en particulier par le biais du jansénisme parlementaire ou de l'édit de tolérance de 1787 – sont autant de raison de l'échec de l'apologétique à s'imposer face à ce que Jean Pey nomme les « novateurs ». L'arrivée de la Révolution s'accompagne d'une mise en valeur des Lumières, ne serait-ce que dans les références faites par certains révolutionnaires à Rousseau[2860], au détriment de l'apologétique qui représente une élite et une vision attachée à l'Ancien Régime. Comme nous l'avons évoqué, les écrits apologétiques diminuent sous la Révolution. À partir de l'avènement de Napoléon, ils connaissent une petite renaissance, avec quelques anciens apologistes qui proposent des écrits contre-révolutionnaires, des rééditions d'ouvrages apologétiques et la glorification des martyrs de la Révolution. À partir du XIX^e^ siècle, l'apologétique mute et s'exprime à travers le mouvement romantique, en particulier dans les écrits de Chateaubriand[2861]. Aussi, l'apologétique telle qu'elle existe au XVIII^e^ siècle, favorable à l'alliance des deux puissances et dans une démarche offensive envers leurs ennemis, n'est plus. Joseph de Maistre incarne peut-être un dernier soubresaut de cette défense absolutiste de l'Ancien Régime. Il propose un combat contre la tolérance qu'il assimile à une liberté excessive qui « fait le lit de l'incroyance et de l'esprit de rébellion[2862] ». Le parallèle n'est pas forcé puisque Joseph de Maistre lui-même cite l'abbé Pey par exemple pour reprendre l'idée d'impossible résistance à l'autorité souveraine[2863]. L'apologétique catholique d'Ancien Régime tombe donc progressivement dans l'oubli. Elle est peu étudiée même si elle a connu d'importantes études récentes[2864] et elle nécessiterait une étude de grande ampleur sur plusieurs années[2865].

335. Apologétique et théorie générale de l'État. L'absence d'étude jusqu'à récemment ne présume pas d'une pensée apologétique faible ou inintéressante. Elle permet de se rendre compte de la réalité des combats idéologiques au XVIII^e^ siècle mais permet encore de mieux comprendre. D'un point de vue juridique, elle permet de s'intéresser à la fois à la vision de la souveraineté et de l'État à la fin de l'Ancien Régime. Dans cette optique, le lien entre religion

[2860] Robert KOPP, « La faute à Rousseau ? », in *Revue des Deux Mondes*, 2015, p. 65.
[2861] Brigitte WACHÉ, « L'apologétique chrétienne du début du XIX^e^ siècle aux années 1950. De la défensive au dialogue », in Didier BOISSON, Élisabeth PINTO-MATHIEU (dir.), *L'apologétique chrétienne. Expression de la pensée religieuse, de l'Antiquité à nos jours*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. Histoire, 2012, p. 365 à 380.
[2862] Pierre GLAUDES (dir.), Joseph DE MAISTRE, *Œuvres suivies d'un Dictionnaire Joseph de Maistre*, Lonrai, Bouquins, 2020, p. 1189.
[2863] Joseph DE MAISTRE, *Quelques réflexions sur un ouvrage de l'abbé Baston*, Lyon, chez Rusand, 1822, p. 8.
[2864] En particulier Didier MASSEAU (dir.), *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes*, *op. cit.*
[2865] Didier MASSEAU, *Les ennemis des philosophes*, *op. cit.*, p. 14. Il est à noter qu'une étude dirigée par Didier Masseau a depuis été menée sous la forme d'un dictionnaire ; Didier MASSEAU (dir.), *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes*, *op. cit.*

et État occupe encore une place importante. La question de la tolérance en est un exemple flagrant. Elle montre à la fois toute l'impossibilité de dépasser le principe d'alliance des deux puissances et les conséquences qui en découlent, en particulier à propos de l'état civil pour les protestants. À travers la tolérance, on observe le glissement progressif d'une société fondée sur la légitimité divine vers une société de plus en plus favorable à la reconnaissance des libertés individuelles. Toutefois, l'apologétique montre la difficile compatibilité de ces deux visions. La singularité des écrits des apologètes du XVIII^{e} siècle réside dans ce changement de paradigme. Loin de ne faire que reprendre les discours religieux et absolutiste du Grand Siècle, les auteurs de ce courant essayent de s'adapter afin de pouvoir combattre plus efficacement leurs adversaires. Jean Pey offre un parfait exemple de ce phénomène. En associant la tolérance et la souveraineté, il offre un regard sur la conception apologétique de l'État, de son rapport à l'Église et à la religion, ainsi que ses limites.

SOURCES

1) Ouvrages de Jean Pey

PEY Jean, *De l'autorité des deux puissances*, Strasbourg, 3 volumes, 1780.

PEY Jean, *De l'autorité des deux puissances*, Strasbourg, 4 volumes, 1788.

PEY Jean, *De l'autorité des deux puissances*, Liège, Lemarié, 4 volumes, 1805.

PEY Jean, *De l'autorité des deux puissances*, Liège, Lemarié, 4 volumes, 1821.

PEY Jean, *De la monarchie françoise*, Paris, Imprimerie d'A. Clo, 1814.

PEY Jean, *Dévouement à la Très-Sainte Vierge*, Paris, Imprimerie de Guerbart, 1791.

PEY Jean, *La Loi de Nature, développée et perfectionnée par la Loi Évangélique*, Montauban, chez Charles Crosilhes, 1789.

PEY Jean, *La tolérance chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, ou Lettres d'un patriote au soi-disant curé sur Son Dialogue au sujet des Protestants*, Fribourg, chez les libraires associés, 1784.

PEY Jean, *La vérité de la religion chrétienne prouvée à un déiste*, Paris, chez Humblot, 2 volumes, 1771.

PEY Jean, *Le philosophe catéchiste ou Entretiens sur la religion, entre le comte de *** et le chevalier de ****, Paris, chez Humblot et Volland, 1779.

PEY Jean, *Le philosophe chrétien considérant les grandeurs de Dieu, dans ses attributs et dans les mystères de sa religion*, Louvain, Imprimerie de l'Université, 1793.

PEY Jean, *Le sage dans la solitude. Imité en partie, de l'Ouvrage d'Young, qui porte le même titre*, Paris, chez Guillot, 1787.

PEY Jean, *Lettre pastorale de S. A. R. Monseigneur l'archevêque électeur de Trèves, évêque d'Ausbourg, Prince d'Euwangen, à son église d'Ausbourg*, Paris, Laporte, 1782.

PEY Jean, *Neuvaine à Saint Joseph, ou Médiations et entretiens affectifs sur ses grandeurs et ses vertus ; avec des Litanies en son honneur*, Paris, Imprimerie de Laillet, 1791.

PEY Jean, *Observations sur la Théologie de Lyon*, 1785.

PEY Jean, *Observations sur la théologie de Lyon*, Liège, chez F. J. Desoer, 1787.

2) Traductions d'ouvrages de Jean Pey

ANONYME (trad.), *Bedenken über die Toleranz. Aus dem Französischen mit Anmerkungen*, 1783.

ANONYME (trad.), *Biblioteca cristiana ossia raccolta di opere religiose storiche, morali ed apologetiche scelte dai migliori autori italiani ed oltramontani. Il saggio nella solitudine dell' abate Pey*, Vérone, Presse Francesco Bernardi, 1828.

ANONYME (trad.), *Compendio de la obra intitulade La autoridad de los dos potestades, sacado de la que escribio en francés el Señor Abate Pey, Canónigo de N. S. de Paris, Lo da á luz un Amigo del órden et del bien público*, Bayonne, 2 vol., 1822.

ANONYME (trad.), *Das durch das evangelische Gesetz entwickelte und vollkommen gemachte natürliche Gesetz*, 1793.

ANONYME (trad.), *Der christliche Philosoph, oder Glaube und Vernunft im Einklange über die Größe und Schönheit Gottes in seinen Eigenschaften und in den Geheimnissen seiner heiligen Religion*, Deiters, 1853.

ANONYME (trad.), *Il saggio nella solitudine. Imitato in parte dall'opera dell'Young che porta lo stesso titolo. Dal signor abate Pey Canonico della Chiesa di Parigi*, Fermo, 1789.

ANONYME (trad.), *La Legge di natura sviluppata, e perfezionata dalla Legge evengalica del signor abbate Pey*, Venise, Presse Pietro Zerletti, 1798.

ANONYME (trad.), *Ley natural explicada y perfectionada por la ley evengelica : obra escrita en francés por el abate Pey, canonigo de la iglesia de Paris*, Madrid, Imprimerie de D. José Felix Palacios, 1845.

ANONYME (trad.), *Мудрый в уединении. Уподобленный частию сочинению Юнга, которое имѣет то же титло*, Moscou, 1789.

BONIFACIO Scipione (trad.), *Il filosopho christiano occupato in considerare le grandezze di Dio*, Venise, Presse Francesco Tosi, 1799.

BRANCADORO Cesare (trad.), *L'autorità delle due podestà*, Fuligno, 6 vol., 1788 – 1789.

FRÖLICH Wolfgang (trad.), *Bedenken über die Toleranz*, 1783.

3) Ouvrages antérieurs au XVIII^e siècle

Dictionnaire de l'Académie Française, 1ème édition, Paris, chez Jean-Baptiste Coignard, 1694, tome II.

ANNAT François, *La Bonne Foi des jansénistes en la citation des auteurs reconnue dans les lettres que le secrétaire du Port-Royal a fait courir depuis Pâques*, 1656.

ANONYME, *Du tolérantisme et des peines auxquels il peut donner lieu, suivant les lois de l'Église et de l'État*, Paris, 1789.

ANONYME, *Les grands hommes du jour*, 1791, tome III.

ANONYME, *Vrais principes de la constitution de l'Église catholique, opposées Aux spéculations modernes destructrices de la Hiérarchie & de la Jurisprudence canonique*, 1787.

Dictionnaire de l'Académie française, 1ère édition, Paris, chez Jean Baptiste Coignard, 1694, tome I.

BODIN Jean, *Colloquium heptaplomeres de abditis rerum sublimium arcanis*.

BODIN Jean, *Les Six Livres de la République*, Paris, chez Jacques du Puy, Librairie Juré, à la Samaritaine, 1576.

DUBOURG Moïse, *Le Jansénisme foudroié par la bulle du pape Innocent X, et l'histoire du jansénisme, contenant sa conception, sa naissance, son accroissement, et son agonie, le tout divisé en deux parties*, Bordeaux, I. Mongiron Millanges, 1658.

GAULTIER Jacques, *Table chronographique de l'estat du christianisme depuis la naissance de Jésus-Christ iusques à l'année 1672*, Lyon, chez Laurent Arnaud et Pierre Borde, 1673.

GROTIUS Hugo, « Votum pro pace ecclesiastica », in *Operum theologicorum*, Amsterdam, chez Joannis Blaev, tome III.

HOBBES Thomas, *Léviathan, ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, Paris, Éditions Gallimard, 2000.

HOFFREUMONT Servais, *La faillibilité des papes dans les décisions dogmatiques démontrée par toute la tradition*, 1720, tome II.

LOCKE John, LE CLERC Jean (trad.), *Lettre sur la tolérance et autres textes*, Paris, GF Flammarion, 2007.

MACHIAVEL Nicolas, *Le Prince*, 1532.

MENAGE Gilles, *Observation de Monsieur Menage sur la langue françoise*, Paris, chez Claude Barbin, 1676, tome II.

RICHELET César-Pierre, *Dictionnaire françois, contenant les mots et les choses, plusieurs nouvelles remarques sur la langue françoise*, Genève, chez Jean Herman Widerhold, 1680.

RICHER Edmond, *De la puissance ecclésiastique et politique*, Paris, 1612.

4) Ouvrages XVIIIe siècle

Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux-arts, Trévoux, chez les Frères Bruyset, 1722.

ANONYME, *Anecdotes du dix-huitième siècle*, Londres, 1783.

ANONYME, *Conférence entre le Frère Pancrace, Capucin ; le Docteur Hoth-man, Ministre Protestant, et M^e Robino, avocat au Parlement de Paris ; sur la question : Est-il avantageux à la France de donner l'état civil aux Protestant ?*, Fribourg, 1788.

BABIN François, *Conférences ecclésiastiques du diocèse d'Angers, sur les loix ; Tenues dans les années 1748 et 1749*, Angers, chez Pierre-Louis Dubé, 1771, tome I.

BARRUEL Augustin, *Collection ecclésiastique*, Paris, chez Crapart, 1791, vol. 10, tome IV.

BARRUEL Augustin, *Le patriote véridique ou Discours sur les vraies causes de la révolution actuelle*, Paris, chez Crapart, 1789.

BAUDRAND Barthélemy, *L'Âme affermie dans la foi, et prémunie contre la séduction de l'erreur ; ou Preuves abrégées de la Religion... Par l'Auteur de l'Âme élevée à Dieu*, Lyon, chez les Frères Périsse, 1776.

BAUDRAND Barthélemy, « Réflexions sur le Tolérantisme en matière de religion » in WALMESLEY Charles, *Histoire abrégée de la naissance, des progrès, de la décadence, et de la dissolution prochaine de la réforme de Luther*, Malines, chez P.J. Hanicq, 1819.

BERGIER Nicolas-Sylvestre, *Le Déisme réfuté par lui-même ou Examen des principes d'incrédulité répandus dans les divers Ouvrages de M. Rousseau, en forme de lettres*, Paris, chez Humblot, 2 volumes, 1765.

BIGEX François-Marie, *Le missionnaire catholique, ou Instructions familières sur la religion*, 1796.

BOSSUET Jacques-Bénigne, *Politiques tirées des propres paroles de l'Écriture sainte*, Seconde Partie, Paris, chez Pierre Cot, 1709.

BOSSUET Jacques-Bénigne, *Politiques tirées des propres paroles de l'Écriture sainte*, Versailles, Imprimerie de J. A. Lebel, 1818.

BOUDIER DE VILLEMERT Pierre-Joseph, *L'Irreligion dévoilée, ou la philosophie de l'honnête homme*, 1779.

BRUNET Jean-Louis, *Histoire du droit canonique et du gouvernement de l'Église*, Paris, chez Antoine Warin, 1720.

BRUNET Louis, *Histoire du droit canonique et du gouvernement de l'Église,* Londres, 1750, tome II.

CASTEL Charles-Irénée, *Ouvrages de morale et politique*, Rotterdam, chez Jean Daniel Beman, 1737, tome XIII.

CASTEL DE SAINT-PIERRE Charles-Irénée, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, Utrecht, chez Antoine Schouten, 1713, tome I.

COURT Antoine, *Le patriote impartial et français*, 1751.

COURT Antoine, *Lettre d'un patriote français sur la tolérance civile des protestants de France. Et sur les avantages qui en résulteroient pour le royaume*, 1756.

CRILLON Louis Athanase des Balbes de Berton de Crillon dit l'abbé de, *Mémoires philosophiques du baron de* ***, Paris, chez Berton, 1777.

DOMAT Jean, *Les loix civiles dans leur ordre naturel, le droit public, et legum delectus*, Paris, chez Regnard, 1767, tome I.

DREUX DU RABIER Jean-François, *L'Europe illustrée. Contenant l'histoire abrégée des souverains, des Princes, des Prélats, des Ministres, des grands Capitaines, des Magistrats, des Savans, des Artistes, et des Dames célèbres en Europe. Dans le XV^e Siècle compris, jusqu'à présent*, Paris, chez Nyon, 1777, tome V.

DUVOISIN Jean-Baptiste, *De vera religione ad usum theologicæ candidatorum*, Paris, chez Antoine Prevost, 1785.

DUVOISIN Jean-Baptiste, *Examens des principes de la Révolution française*, Wolfenbuttel, 1795.

FEVRET Charles, *Traité de l'abus, et du vrai sujet des appellations qualifiées du nom d'abus*, Lyon, Deville Frères et Chalmette, 1736.

GÉRARD Philippe Louis, *Le comte de Valmont ou Les égarements de la raison*, 1776.

GOGUET Antoine-Yves, *De l'origine des loix, des arts, et des sciences ; et de leurs progrès chez les anciens peuples*, Paris, Desaint et Saillant, 1758.

GROTIUS Hugo, *Traité du pouvoir du magistrat politique sur les choses sacrées*, Londres, 1751.

GUENÉE Antoine, *Lettres de Quelques Juifs Portugais, Allemands et Polonais, à M. de Voltaire*, Paris, 1769.

GUIDI Louis, *Dialogue entre un évêque et un curé, sur les Mariages des Protestants*, 1775.

HÉRICOURT DU VATIER Louis d', *Les loix ecclésiastiques de France dans leur ordre naturel, et une analyse des livres du droit canonique conférés avec les usages de l'Église gallicane. Troisième partie. Des choses saintes*, Paris, chez les Libraires associés, 1771.

HOLBACH Paul Henri Thiry d', *Système de la nature*, Première partie, Londres, 1770.

HONTHEIM Johann Nikolaus von, dit Justinus Febronius, *Justini Febronii Juris consulti de Statu Ecclesiæ et legitima potestate Romani Pontificis Liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione christianos compositus*, Bullioni apud Guillelmum Evrard, 1763.

HUME David, *Dialogues sur la religion naturelle*, Édimbourg, 1779.

JARENTE DE SENAC D'ORGEVAL Alexandre de, LA ROCHEFOUCAULD BAYERS Pierre Louis de, *Rapport de l'agence, contenant les principales affaires du Clergé, qui se sont passées depuis l'année 1775, jusqu'en l'année 1780*, Paris, chez Guillaume Desprez, 1785.

LE COURAYER Pierre-François, *Dissertation sur la validité des ordinations des Anglais et sur la succession des évêques de l'Église anglicane, avec les preuves justificatives des faits avancés*, Bruxelles, 2 volumes, 1723.

LE GROS Nicolas, *Du renversement des Libertés de l'Église Gallicane. Dans l'affaire de la Constitution Unigenistus*, 2 volumes, 1716.

LEPRINCE DE BEAUMONT Marie, *Magasin des adolescentes*, Londres, John Nourse, 1760.

LINGUET Simon Nicolas Henri, *La France plus qu'angloise*, Bruxelles, 1788.

MAISTRE Joseph de, *Considérations sur la France*, Londres, 1797, seconde édition.

MASSON DES GRANGES Daniel, *Le philosophe moderne ; ou, L'incrédule condamné au tribunal de sa raison*, Paris, chez Despilly, 1759.

NONNOTTE Claude-Adrien, *Supplément aux erreurs de Voltaire, ou Réfutation complète de son Traité sur la tolérance, précédé d'une Lettre polémique sur la tolérance chrétienne ; ouvrage destinée à prémunir les esprits contre les esprits philosophiques*, Liège, chez J. J. Tutot, 1779.

NOVI DE CAVEIRAC Jean, *L'Apologie de Louis XIV et de son conseil sur la révocation de l'Édit de Nantes,* 1758.

PLUQUET François-André-Adrien, *Mémoires pour servir à l'histoire des égaremens de l'esprit humain par rapport à la religion chrétienne, ou Dictionnaire des hérésies, des erreurs et des schismes*, Paris, chez Nyon, 1764, tome I.

POSTEL Henri, *L'incrédule conduit à la religion catholique. Partie II. La vérité de la religion catholique, démontrée contre toutes les sectes*, Tournay, chez Adrien Serré, 1772.

POULLAIN-DUPARC Auguste-Marie, *Principes du droit françois, suivant les maximes de Bretagne*, Rennes, chez François Vatar, 1770, tome X.

PUFENDORF Samuel von, *Jure naturæ et gentium*, Amsterdam, Davidem mortier, 1715.

PUFENDORF Samuel von, BARBEYRAC Jean (trad.), *Le droit de la nature et des gens*, Amsterdam, chez Henri Schelte, 1706.

RÉAL DE CURBAN Gaspard de, *La science du gouvernement*, Paris, Les libraires associés, 1763, tome IV.

RÉAL DE CURBAN Gaspard de, *La science du gouvernement*, Paris, chez Briasson, 1765, tome IV.

RICHER François, *De l'autorité du clergé et du pouvoir du magistrat politique sur l'exercice des fonctions du ministère ecclésiastique*, Amsterdam, chez Arkstée et Merkus, 2 vol., 1766.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du contrat social, ou Principes du droit politique*, Amsterdam, Marc-Michel Rey, 1762.

SAINTE-CROIX Guillaume Emmanuel Joseph Guilhem de Clermont-Lodève, *Examen critique des anciens historiens d'Alexandre-le-Grand, Paris*, chez Dessain, 1775.

SCHEFFMACHER Johann Jakob, François TERRISSE (trad.)Christophe, *Lettres d'un docteur catholique à un protestant, sur les principaux points de controverse*, Rouen, chez Pierre Boquer, 1769.

SÉGUIER Antoine-Louis, *Réquisitoire*, 1771.

SERVAN Michel Joseph Antoine, *Discours de Mr Servan, avocat-général au Parlement de Grenoble, dans la Cause d'une Femme Protestante*, Grenoble, chez J.S. Grabit, 1767.

VALLA Joseph, *Institutiones theologicæ*, Lyon, 1784.

VOLTAIRE François-Marie Arouet dit, *Œuvres complètes de Voltaire*, tome XLIX, Basle, Imprimerie de Jean-Jaques Tourneisen, « Dictionnaire philosophique. Tome V », 1786.

VOLTAIRE François-Marie Arouet dit, *Traité sur la tolérance*, Genève, 1763.

WOLFF Christian, *Principes du droit de la nature et des gens*, Amsterdam, chez Michel Rey, 1758.

5) Dictionnaires et encyclopédies du XVIII^e^ siècle

Abrégé du Dictionnaire universel françois et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux, Paris, chez Les Libraires Associés, 1762, tome III.

Dictionnaire de l'Académie Française, 3ème édition, Paris, chez Jean-Baptiste Coignard, 1740, tome II.

Dictionnaire de l'Académie française, 4ème édition, Paris, Bernard Brunet, 2 volumes, 1762.

Dictionnaire de l'Académie Française, 5ème édition, Paris, chez J. J. Smits et C^ie^, 1798, tome II.

Dictionnaire universel françois et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux, Nancy, chez Pierre Antoine, 1740, tome I.

Dictionnaire universel françois et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux, Paris, La compagnie des libraires associés, 1752, tome IV.

Nouveau Dictionnaire de l'Académie française, 2ème édition, Paris, chez Jean-Baptiste Coignard, 1718, tome II.

BERGIER Nicolas-Sylvestre, *Encyclopédie méthodique. Théologie*, Paris, chez Panckoucke, 1788, tome I.

BERGIER Nicolas-Sylvestre, *Encyclopédie méthodique. Théologie*, Paris, chez Panckoucke, 1789, tome II.

BERGIER Nicolas-Sylvestre, *Dictionnaire de théologie*, Toulouse, chez Jean-Matthieu Douladoure, 1819, tome IV.

FERRIÈRE Claude-Joseph, *Dictionnaire de droit et pratique*, Paris, Chez Babuty Fils, 1762, tome I.

FURETIERE Antoine, *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois*, La Haye, chez Pierre Husson, 1728, tome II.

LE ROND D'ALEMBERT Jean, DIDEROT Denis, *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, chez Briansson, 1780, tome III.

LE ROND D'ALEMBERT Jean, DIDEROT Denis, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Neufchastel, chez Samuel Faulche, 1751 - 1765, tome XVI.

LE ROND D'ALEMBERT Jean, DIDEROT Denis, *Table analytique et raisonnée des matières contenues dans les XXXIII Volumes in-folio du Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, et son supplément*, Paris, chez Panckoucke, 1780, tome II.

6) Journaux, périodiques et procès-verbaux du XVIIIe siècle

Bibliothèque Raisonnée des Ouvrages des Savans de l'Europe. Pour les Mois de juillet, août & septembre 1728, Amsterdam, chez J. Wetstein, 1742

Dictionnaire de l'Académie française, 6ème édition, Paris, Imprimerie et Librairie de Firmin Didot Frères, Imprimeurs de l'Institut de France, 1835.

Les Nouvelles ecclésiastiques ou mémoires pour servir à l'histoire de la constitution Unigenitus, Année 1777, Suite des Nouvelles ecclésiastiques du 9 janvier 1777.

Les Nouvelles ecclésiastiques ou mémoires pour servir à l'histoire de la constitution Unigenitus, Année 1783, Suite des Nouvelles ecclésiastiques du 5 décembre 1783.

Les Nouvelles ecclésiastiques ou mémoires pour servir à l'histoire de la constitution Unigenitus, Année 1784, *Suite des Nouvelles ecclésiastiques*, 11 juin 1784.

Les Nouvelles ecclésiastiques ou mémoires pour servir à l'histoire de la constitution Unigenitus, Année 1786.

Les Nouvelles ecclésiastiques ou mémoires pour servir à l'histoire de la constitution Unigenitus, Année 1790, Suite des Nouvelles ecclésiastiques du 6 novembre 1790.

BOISGELIN DE KERDU Thomas-Pierre-Antoine de, *Procès-verbal de l'Assemblée générale extraordinaire du clergé de France, tenue à Paris, au couvent des Grands-Augustins, en l'année mil sept cent quatre-vingt-deux,* Paris, chez Guillaume Desprez, 1783.

BORDES Charles, *Supplément au Traité dogmatique et historique des édits et des autres moïens spirituels et temporels dont on s'est servi dans tous les tems pour maintenir l'Unité de l'Eglise Catholique*, Paris, Imprimerie royale, 1703.

CICÉ Jérôme Champion de, *Procès-verbal de l'Assemblée générale du clergé de France tenue en à Paris, au couvent des grands-augustins, en l'année mil sept cent soixante-dix,* Paris, chez Guillaume Desprez, 1776.

DU LAU D'ALLEMANS Jean-Marie, *Procès-verbal de l'Assemblée générale du Clergé de France, De l'année 1775*, Paris, chez Guillaume Desprez, 1777.

FÉRAUD Jean François, *Dictionnaire critique de la langue française*, Marseille, chez Jean Mossy, 1788, tome III.

LA ROCHEFOUCAULD Dominique de, *Procès-verbal de l'Assemblée générale du clergé, de l'année M. DCC. LXXX*, De l'imprimerie de Guillaume Desprez, 1782.

LIVOY Timothée de, *Dictionnaire de synonymes françois*, Paris, chez Nyon, 1788.

7) Ouvrages et dictionnaires du XIX^e^ siècle

L'Ami de la religion et du roi, journal ecclésiastique, politique, et littéraire, Paris, chez Adrien le Clere, 1826, tome 48.

Le conservateur belge, recueil ecclésiastique et littéraire, contenant le mémorial catholique et l'ami de la religion et du roi, Liège, 1826, tome XIII.

ANONYME, *Biographie universelle ancienne et moderne*, Paris, chez Beck, 1857, tome LXXXIV.

ANONYME, *Quelques réflexions sur un ouvrage de M. l'abbé Baston, ayant pour titre : Réclamation pour l'Église de France et pour la vérité*, Lyon, chez Rusand, 1822.

AQUIN Thomas d', PERONNE Joseph-Maxence (trad.), *Explication suivie des quatre Évangiles par saint Thomas d'Aquin*, Paris, Librairie de Louis Vivès, 1868

ANDRÉ Michel, *Cours alphabétique et méthodique de droit canon mis en rapport avec le droit civil ecclésiastique ancien et moderne*, Paris, chez l'abbé Migne, 1845, tome II.

ANDRÉ Michel, *Cours alphabétiques et méthodiques de droit canon dans ses rapports avec le droit civil ecclésiastique*, Paris, 3e éd., Librairie catholique de F. Boullotte, 1860, tome 6.

ASSÉZAT Jules, *Œuvres complètes de Diderot revues sur les éditions originales comprenant ce qui a été publié à diverses époques et les manuscrits conservés à la bibliothèque de l'Ermitage*, Paris, Garnier Frères libraires-éditeurs, 1876, tome XV.

AULARD François-Alphonse, *Le culte de la raison et le culte de l'Être Suprême (1793 – 1794). Essai historique*, Paris, chez Félix Alcan, 1892.

BAUDRAND Barthélemy, *L'âme affermie dans la foi, et prémunie contre la séduction de l'erreur*, Lyon, Imprimerie d'Amable Leroy, 1804.

BOSSUET Jacques-Bénigne, *Œuvres complètes de Bossuet*, Paris, chez Lefèvre, Libaire-éditeur, 1836, tome VI, tome X.

BOULOGNE Étienne-Antoine de, *Sermons et discours inédits de M. de Boulogne évêque de Troyes précédés d'une notice historique sur ce prélat*, Paris, chez Adrien le Clere, 1826, tome I.

BEUCHOT Adrien-Jean-Quentin, *Œuvres de Voltaire*, « Correspondances », Paris, chez Lefèvre, 1832, tome 56.

CAMUS Armand Gaston, *Lettres sur la profession d'avocat et bibliothèque choisie des livres de droit*, Paris, chez Gilbert et compagnie, 1805, tome II.

CRÉTINEAU-JOLY Jacques, *Histoire religieuse, politique, et littéraire de la Compagnie de Jésus*, Paris, Deuxième édition, Librairie religieuse MELLIER FRÈRES, 1846, tome 5.

CROUSAZ-CRÉTAT Paul de, *L'Église et l'État ou les deux puissances au XVIIIe siècle (1715 – 1789)*, Paris, Victor Retaux et fils, 1893.

CROUSLÉ Léon, *La vie et les œuvres de Voltaire*, Paris, Honoré Champion, 1899, tome II.

DAMIRON Jean-Philibert, *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIIIe siècle*, Paris, Librairie philosophique de Ladrange, 1858, tome II.

FELLER François-Xavier, *Mélanges de politique, de morale et de littérature*, Louvain, Chez Vanlinthout et Vandenzande, 1822, Tome I.

Honoré FISQUET, *La France pontificale (gallia christina). Histoire chronologique et biographique des archevêques et évêques de tous les diocèses de France*, Paris, E. Repos, 1864, tome I.

GÉRARD Philippe-Louis, *Mélanges intéressants, précédés des Mémoires de ma vie*, Paris, Blaise, 1810.

GOETHALS Félix-Victor, *Lecture relative à l'histoire des sciences, des arts, des lettres, des mœurs et de la politique en Belgique, et dans les pays limitrophes*, Bruxelles, 1838, tome III.

GUETTÉE Wladimir, *Histoire des jésuites composée sur des documents authentiques en partie inédits*, tome III, Paris, Bureau de l'histoire des jésuites, 1859.

GUIDÉE Achille, *Vie du R. P. Joseph Varin*, Paris, Charles Douniol libraire-éditeur, 1860.

GUILLON Aimé, *Les martyres de la foi pendant la Révolution française*, Paris, chez Germain Mathiot, 1821, tome IV.

HENRION Mathieu Richard Auguste, *Histoire des ordres religieux*, Bruxelles, Société nationale pour la propagation des bons livres, 1838.

ISAMBERT François-André, TAILLANDIER Alphonse-Honoré, *Recueil général des anciennes lois françaises, depuis l'an 420 jusqu'à la Révolution de 1789*, Paris, Berlin-Leprieur, 1829, tome XIII.

ISAMBERT François-André, TAILLANDIER Alphonse-Honoré, *Recueil général des anciennes lois françaises, depuis l'an 420 jusqu'à la Révolution de 1789*, Paris, Belin-Leprieur, 1829, tome XV.

ISAMBERT François-André, TAILLANDIER Alphonse-Honoré, *Recueil général des anciennes lois françaises, depuis l'an 420 jusqu'à la Révolution de 1789*, Paris, Belin-Leprieur, 1830, tome XX.

ISAMBERT François-André, TAILLANDIER Alphonse-Honoré, *Recueil général des anciennes lois françaises, depuis l'an 420 jusqu'à la Révolution de 1789*, Paris, Belin-Leprieur, 1830, tome XXI.

ISAMBERT François-André, TAILLANDIER Alphonse-Honoré, *Recueil général des anciennes lois françaises, op. cit.*, Paris, Belin-Leprieur, 1829, tome XIX.

KÜNTZIGER Jacques, *Febronius et le fébronianisme, étude historique sur le mouvement réformateur provoqué dans l'Église catholique au XVIII^e siècle*, Bruxelles, Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique, 1891.

MADIVAL Jérôme (dir.), LAURENT Émile (dir.) *Archives Parlementaires de 1787 à 1860*, Première série, Paris, Société d'imprimerie et Librairie administratives et des chemins de fer Paul Dupont, 1875, tome VIII.

MADIVAL Jérôme (dir.), LAURENT Émile (dir.) *Archives Parlementaires de 1787 à 1860*, Première série, Assemblée nationale constituante du 31 mai 1790 au 8 juillet 1790,

Paris, Société d'imprimerie et Librairie administratives et des chemins de fer Paul Dupont, 1883, tome XVI.

MAISTRE Joseph de, *Quelques réflexions sur un ouvrage de l'abbé Baston*, Lyon, chez Rusand, 1822.

MARET Henry, *L'Église et l'État. Cours de Sorbonne inédit (1850 – 1851)*, Paris, Beauchesne, 1979.

MIGNE Jacques-Paul, *Œuvres complètes de Bergier docteur en théologie, chanoine de la métropole de Paris, confesseur de Mesdames de France, etc., Augmentées d'un grand nombre d'ouvrages inédits, savoir Traités divers, dissertations, discours, lettres, etc., et reproduits d'après les manuscrits autographes*, Paris, chez J.-P. Migne, aux ateliers catholiques, 1855, tome VI, tome VI.

MIGNE Jacques-Paul, *Première Encyclopédie théologique, ou première série de dictionnaires sur toutes les parties de la science religieuse*, Paris, Ateliers catholiques, 1846, tome X

MIGNE Jacques-Paul, *Première Encyclopédie théologique, ou première série de dictionnaires sur toutes les parties de la science religieuse*, Paris, Ateliers catholiques, 1862, tome X.

PICOT Michel Pierre Joseph, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le dix-huitième siècle*, Paris, Librairie d'Adrien le Clere, 1816, tome IV.

PICOT Michel Pierre Joseph, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le dix-huitième siècle*, Paris, Librairie d'Adrien le Clere, 1855, tome V.

REMY Joseph, *Œuvres complètes de Jean Domat*, Paris, Firmin Didot père et fils, 1828, tome I.

REMY Joseph, *Œuvres complètes de J. Domat. Nouvelle édition revue, corrigée et précédée d'une notice historique sur Domat*, Paris, Alex-Gobelet, 1835, tome III.

ROBIANO Louis Marie Joseph François de Sales, dit Aloïs de, *Continuation de l'Histoire de l'Église, de Bérault-Bercastel, de 1721 jusqu'en 1830*, Paris, chez Gauthier Frères et C^{ie}, 1836, tome II.

SCHELER Auguste, *Dictionnaire d'étymologie française d'après les résultats de la science moderne*, Paris, Librairie de Firmin Didot, frères, fils, et C^{ie}, 1862.

VERHAEGEN Arthur, *Notice biographique sur Pierre-Théodore Verhaegen, avant dernier recteur magnifique de l'ancienne université de Louvain*, Gand, typographe S. Leliaert, 1884.

VOLDER Joseph Guislain De, *L'autel et le trône, ou Les droits et les devoirs des deux puissances, en égard à la situation de l'Église Belgique*, 1817.

WALSH Joseph-Alexis, GLAIRE Jean-Baptiste (dir.), *Encyclopédie catholique : répertoire universel et raisonné des sciences, des lettres, des arts et des métiers, formant une bibliothèque universelle*, Paris, Parent-Desbarres, 1846, tome IX.

BIBLIOGRAPHIE

1) Ouvrages

ABITBOL Michel, *Histoire des Juifs. De la genèse à nos jours*, Paris, Perrin, 2013.

ADAMS Geoffrey, *The Hugenots and the French Opinion. 1685 – 1787. The enlightenment Debate on Tolerance*, Toronto, Wilfrid Laurier University Press, 1991.

ALBERTAN-COPPOLA Sylviane, MCKENNA Anthony, *Christianisme et Lumières*, Paris, Presses universitaires de France, 2002.

ALBERTAN-COPPOLA Sylviane, *L'abbé Nicolas-Sylvestre Bergier, 1718-1790. Des Monts-Jura à Versailles, le parcours d'un apologiste du XVIIIe siècle*, Paris, Champion, 2010.

ANGOULVENT Anne-Laure, *Hobbes et la morale politique*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1994.

APPOLIS Émile, *Le " Tiers parti " catholique au XVIIIe siècle : entre jansénistes et Zelanti*, Paris, A. et J. Picard, 1960.

ATGER Frédéric, *Essai sur l'histoire des doctrines du contrat social*, Nîmes, 1906.

BARBICHE Bernard, *Les institutions de la monarchie française à l'époque moderne. XVIe-XVIIIe siècle*, sous la direction de Barbiche Bernard, Presses Universitaires de France, 2012.

BASTIDE Charles, *John Locke : Ses théories politiques et leur influence en Angleterre. Les libertés politiques - L'église et l'état - La tolérance*, Paris, E. Leroux, 1907.

BASTIEN Pascal, *L'exécution publique à Paris au XVIIIe siècle : une histoire des rituels judiciaires*, Seyssel, Champ Vallon, coll. « Époques », 2006.

BAUDÉROT Jean, *Histoire de la laïcité en France*, Paris, Presses universitaires de France, coll. Que sais-je ?, 2013.

BAUDÉROT Jean, *Histoire du protestantisme*, Paris, Presses universitaires de France, 2013.

BEAUD Olivier, *État et souveraineté : éléments pour une théorie de l'État*, Lille, ANRT, coll. « Lille thèses », 1989.

BELAVAL Yvon (dir.), Dominique BOUREL (dir.), *Le siècle des Lumières et la Bible*, Paris, Beauchesne, coll. Bible de tous les temps, 1986.

BERGEAL Catherine, *Protestantisme et tolérance en France au XVIII^e siècle. De la révocation à la Révolution (1685 – 1789)*, Paris, « La Cause », 1988.

BERLIN Isaiah, *À contre-courant, essais sur l'histoire des idées*, trad. de l'anglais par André Berelowitch, Paris, Albin Michel, 1988.

BERLIN Isaiah, *La liberté et ses traîtres : six ennemis de la liberté*, Laurent Folliot (trad.), Paris, Payot & Rivages, coll. « Rivages poche. Petite bibliothèque », 2009.

BERNARD Bénédicte, *Laïcité française et sécularité chrétienne*, Paris, L'Harmattan, 2016.

BIRN Raymond, La censure royale des livres dans la France des Lumières, Paris, Odile Jacob, coll. Travaux du Collège de France, 2007.

BLOT Thierry, *Le curé, pasteur des origines à la fin du XXe siècle ; étude historique et juridique*, Paris, Pierre Téqui, 2000.

BLUCHE Frédéric, *Septembre 1792 : logiques d'un massacre*, Paris, R. Laffont, coll. Les hommes et l'histoire, 1986.

BOISLISLE Arthur de, *Les conseils du roi sous Louis XIV*, Genève, Slatkine Reprints, 1977.

BOISSON Didier, PINTO-MATHIEU Élisabeth (dir.), *L'apologétique chrétienne. Expressions de la pensée religieuse, de l'Antiquité à nos jours*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012.

BOISSON Didier, KRUMENACKER Yves (dir.), *Justice et protestantisme*, Lyon, Laboratoire de recherche historique Rhône-Alpes, coll. Chrétiens et sociétés. Documents et Mémoires, 2011.

BONNEY Richard, *L'absolutisme*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 1994.

BORELLA Jean, *Amour et vérité. La voie chrétienne de la charité*, Paris, L'Harmattan, 2011.

BORRELLI Gianfranco, *Le côté obscur du Léviathan : Hobbes contre Machiavel*, Paris, Classiques Garnier, 2016.

BOUCHILLOUX Hélène, *Pascal. La force de la raison*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2004.

BOULAD AYOUM Josiane, *L'abbé Grégoire apologète de la république*, Paris, Champion, 2005.

BOULAD-AYOUB Josiane (dir.), DELIA Luigi, GROFFIER Éthel, *La vision nouvelle de la société dans l'Encyclopédie méthodique*, Volume 1 : Jurisprudence, Québec, Presses de l'université de Laval, 2012.

BOULET-SAUTEL Marguerite, *Vivre au Royaume de France*, Paris, Presses universitaires de France, 2010.

BOURDIN Bernard, SAPIR Jacques, *Souveraineté, nation, religion : dilemme ou réconciliation ?*, Paris, Éditions du Cerf, 2017.

BOURGEOIS Bernard, HONDT Jacques d', *La philosophie et la Révolution française. Actes du Colloque de la Société française de philosophie, 31 mai, 1er et 2 juin 1989*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1993.

BRANCOURT Isabelle (dir.), PLAS Pascal (dir.), *Henri François d'Aguesseau. Magistrat, chancelier et législateur*, Paris, Mare et Martin, coll. Grands personnages, 2022.

CABANEL Patrick, *Histoire des protestants en France (XVI^e^-XXI^e^ siècle)*, Paris, Fayard, 2012.

CABANEL Patrick, *Juifs et protestants en France, les affinités électives : XVI^e^-XXI^e^ siècle*, Paris, Fayard, 2004.

CABANEL Patrick (dir.), DURAND Jean-Dominique (dir.), *Le grand exil des congrégations religieuses françaises 1901-1914*, Colloque international de Lyon Université Jean-Moulin-Lyon-III 12-13 juin 2003, Paris, Édition du CERF, 2005.

CAHEN Léon, *Les querelles religieuses et parlementaires sous Louis XV*, Paris, Hachette, 1913.

CAILLÉ Alain, SENELLART Michel, LAZZERI Christian (dir.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique : le bonheur et l'utile. Tome II. Des Lumières à nos jours*, Paris, Flammarion, 2007.

CAMBRONNE Patrice, *Saint Augustin, un voyage au cœur du temps : une introduction à " La cité de Dieu ", XI-XVI, XI. 2. Le temps des commencements*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, coll. « Imaginaires et écritures », 2011.

CARREEL Marie-France, AVANZINI Guy (dir.), *Le plan éducatif fondateur de la société du Sacré-Cœur de Jésus et ses formes actuelles*, Université Lumière Lyon II, 2001.

CATTEEUW Laurie, Censures et raisons d'État : une histoire de la modernité politique, XVI^e^-XVII^e^ siècle, Paris, Albin Michel, coll. L'Évolution de l'humanité, 2013.

CHARTIER Roger, MARTIN Henri Jean (dir.), *Histoire de l'édition française. Tome 2. Le livre triomphant (1660 – 1830)*, Paris, Fayard, Cercle de la Librairie.

CHAUNU Pierre, *Église, culture et société : Essais sur Réforme et Contre-Réforme : 1517-1620*, 2e édition revue et augmentée, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, coll. Regards sur l'histoire. Histoire moderne, 1984.

CHAUNU Pierre, *Au cœur religieux de l'histoire*, Paris, Perrin, coll. Pour l'histoire, 1986.

CHAUSSIGNAN-NOGARET Guy, *Le citoyen des Lumières*, Bruxelles, Complexe, coll. Historiques, 1994.

COGNET Louis, *Le jansénisme*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 1961.

COMITÉ DU BICENTENAIRE DE L'ÉDIT DE TOLÉRANCE, *La tolérance, République de l'esprit : actes du colloque « Liberté de conscience, conscience des libertés », tenu à Toulouse du 26 au 28 novembre 1987*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1988.

CORNETTE Joël, *Histoire de la France : 1652-1783. Absolutisme et Lumières*, 8e édition revue et augmentée, Paris, Hachette, coll. « Carré d'histoire », 2016.

COTTRET Bernard, COTTRET Monique, *L'Europe des Lumières : 1680-1820*, Paris, Perrin, 2023.

COTTRET Monique, *Histoire du jansénisme : XVIIe-XIXe siècle*, Paris, Perrin, coll. Pour l'histoire, 2016.

COTTRET Monique, *Jansénismes et Lumières. Pour un autre XVIIIe siècle*, Paris, Albin Michel, coll. Bibliothèque Albin Michel de l'histoire, 1998.

COTTRET Monique, *La Bastille à prendre*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Histoires », 1986.

COTTRET Monique (dir.), GUITTIENNE-MURGER Valérie (dir.), *Les nouvelles ecclésiastiques : une aventure de presse clandestine au siècle des Lumières (1713 – 1803)*, Paris, Beauchesne, coll. Bibliothèque Beauchesne, 2016.

COUTARD Jean-Pierre, *Le vivant chez Leibnitz*, Paris, L'Harmattan, 2007.

CREST Aurélie du, *Modèle familial et pouvoir monarchique (XVIe – XVIIIe siècles)*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2002.

CURATOLA Giovanni, PELLOSO Yseult (trad.), *L'art seldjoukide et ottoman*, Paris, Imprimerie nationale, 2010.

DANTO Ludovic, *Le pouvoir des évêques en matière de dispense matrimoniale. Étude historico-canonique du Concile de Trente au Code de Droit Canonique de 1983*, Rome, Pontificia università gregoriana, 2012.

DARDOT Pierre, LAVAL Christian, *Dominer. Enquête sur la souveraineté de l'État en Occident*, Paris, La Découverte, 2020.

DEDEREN Raoul, *Un réformateur catholique au XX^e^ siècle. Eugène Michaud (1839 – 1917). Vieux-catholicisme – Œcuménisme*, Genève, Librairie Droz, 1963.

DEMEURE Brigitte, *La figure maternelle dans la vie politique française : 1789-1914*, Avignon, éditions universitaires d'Avignon, coll. En-Jeux, 2023.

DERRIDA Jacques, *Force de loi : le « fondement mystique de l'autorité »*, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 1994.

DESMETTE Philippe, MARTIN Philippe (dir.), *Orare aut laborare ? Fêtes de précepte et jours chômés du Moyen Âge au début du XX^e^ siècle*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, coll. Histoires et civilisations, 2017.

DOMENECH Jacques, *L'éthique des Lumières. Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIII^e^ siècle*, Paris, Vrin, 1989.

DOUNOT Cyrille, *L'œuvre canonique d'Antoine Dadine D'Auteserre (1602-1682)*, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse Capitole, LGDJ – Lextenso éditions, coll. Thèses de l'IFR, 2013.

DOUNOT Cyrille, WAREMBOURG Nicolas, BARNABÉ Boris (dir.), *La déposition du pape hérétique : lieux théologiques, modèles canoniques, enjeux constitutionnels*, Paris, Presses universitaires de Sceaux, coll. Mare & Martin, 2019.

DU RUSQUEC Emmanuel, *L'affaire La Chalotais*, Rennes, Ouest-France, 1997.

DUBY Georges, *Histoire de la France. Des origines jusqu'à nos jours*, Paris, Bibliothèque historique Larousse, 2011.

DURAND Bernard, *Arbitraire du juge et consuetudo delinquendi : la doctrine pénale en Europe du XVI^e^ au XVIII^e^ siècle*, Paris, Société d'histoire du droit et des institutions des anciens pays de droit écrit, 1993.

DZIEMBOWSKI Edmond, *La main cachée. Une autre histoire de la Révolution française*, Paris, Perrin, 2023, édition numérique.

EKANGA Basile, *Les fondements éthiques de la bioéthique*, Livre numérique, Bloomington, iUniverse LLC, 2013.

ERARDH Jean, *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e^ siècle*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l' " Évolution de l'Humanité " », 1994.

FABRE Pierre Antoine, MAIRE Catherine (dir.), *Les Antijésuites. Discours, figures, et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. Histoire, 2010.

FABRE Pierre Antoine (dir.), PIERRE Benoist (dir.), *Les jésuites. Histoire et dictionnaire*, Paris, Bouquins éditions, 2022, édition numérique.

FABRE Pierre Antoine, GOUJON Patrick, *Suppression et rétablissement de la Compagnie de Jésus, 1773 – 1814*, Paris, Lessius, coll. Petite bibliothèque jésuite, 2014.

FARRACHI Armand, *Rousseau ou l'état sauvage*, Paris, Presses universitaires de France, coll. Perspectives critiques, 1997.

FEJTÖ François, *Joseph II, un Habsbourg révolutionnaire*, Paris, Perrin, 2004.

FERTÉ Louise (dir.), REY Lucie (dir.), *Tolérance, liberté de conscience, laïcité*, Paris, Classique Garnier, coll. Constitution de la modernité, 2018.

FUX Pierre-Yves, ROESSLI Jean-Michel, WERMELINGER Otto, *Augustinus Afer, Acte du colloque international Alger-Annaba 1-7 avril 2001*, Fribourg, Éditions Universitaires de Fribourg, coll. Paradosis, 2003.

GARNIER Florent, CAZALS Géraldine (dir.), *Les décisionnaires et la coutume : contribution à la fabrique de la norme*, Presses de l'Université Toulouse 1 Capitole, coll. « Étude d'Histoire du Droit et des Idées Politiques », 2017.

GARRAUD Marcel, *La Révolution et la propriété foncière*, Paris, Sirey, 1958.

GARRIGUES Jean, *Histoire du Parlement de 1789 à nos jours*, Paris, Armand Collin, 2007.

GARRISSON Janine, *L'Édit de Nantes et sa révocation : histoire d'une intolérance*, Paris, Édition du Seuil, 1985.

GAUSSENT Jean-Claude, *Les protestants et l'église réformée de Sète*, C. Lacour, 1993.

GAVEN Jean-Christophe, *Le crime de lèse-nation : histoire d'une invention juridique et politique (1789-1791)*, Paris, Presses de Sciences Po, 2016.

GAXOTTE Pierre, *Paris au XVIII^e siècle*, Paris, Arthaud, 1982.

GAZIER Augustin, *Histoire générale du mouvement janséniste depuis ses origines*, Paris, Librairie ancienne Honoré Champion, Edouard Champion, 1924, tome I.

GÉLY-GHEDIRA Véronique (dir.), *Mythe et récit poétique*, Clermont-Ferrand, Université Blaise Pascal, Association des publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines, coll. « Littératures », 1998.

GÉNESTAL Robert, *Les origines de l'appel comme d'abus : Notes de cours publiées par les soins de Pierre TIMBAL*, Paris, 1951.

GILSON Etienne (trad. et commentaires), AQUIN Thomas d', *Textes sur la morale*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2011.

GIRLY-DELOISON Charles (dir.), METTAM Roger, *Patronages et clientélismes 1550-1750 (France, Angleterre, Espagne, Italie)*, Lille, Publications de l'Institut de recherches historiques du Septentrion, coll. Histoire et littérature du Septentrion, 1995.

GLAUDES Pierre (dir.), MAISTRE Joseph de, *Œuvres suivies d'un Dictionnaire Joseph de Maistre*, Lonrai, Bouquins, 2020.

GOBRY Ivan, *Les martyrs de la Révolution française*, Paris, Librairie Académique Perrin, 1989.

GODECHOT Jacques, *La Contre-Révolution : doctrine et action (1789 – 1804)*, Paris, Presses universitaires de France, coll. Quadrige, 1984.

GOUGUENHEIM Sylvain, *La réforme grégorienne : de la lutte pour le sacré à la sécularisation du monde*, Paris, Temps présent, coll. Racines et ruptures, 2010.

GOUJARD Philippe, *L'Europe catholique au XVIIIe siècle : entre intégrisme et laïcisation*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. Histoire (Rennes), 2004.

GOUJON Bernard, *Histoire de la France contemporaine. 2. Monarchies postrévolutionnaires. 1814 – 1848*, Paris, éditions du Seuil, coll. L'Univers historique, 2012.

GOYARD-FABRE Simone, *Jean Bodin et le droit de la république*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Léviathan », 1989.

GOYARD-FABRE Simone, *Les embarras philosophiques du droit naturel*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2002.

GRANDJEAN Michel, ROUSSEL Bernard, BOS François, PERREGAUX ALLISSON Béatrice (dir.), *Coexister dans l'intolérance : l'Édit de Nantes (1598)*, Paris, Société de l'histoire du protestantisme français, 1998.

GRENOUILLEAU Olivier, *Christianisme et esclavage*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des histoires, 2021.

GROSCLAUDE Pierre, *Un audacieux message. L'Encyclopédie*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1951.

GUILLEMIN Bernard, *Machiavel. L'anthropologie politique*, Genève, Librairie Droz, 1977.

HAAG Henri, *Les origines du catholicisme libéral en Belgique, 1789-1839*, Bruxelles, Bibliothèque de l'Université, Bureaux du recueil, 1950.

HAROUEL Jean-Louis, BARBEY Jean, BOURNAZEL Éric, THIBAUT-PAYEN Jacqueline (dir.), *Histoire des institutions de l'époque franque à la Révolution*, Paris, 11e éd., PUF, 2009.

HART Herbert Lionel Adolphus, *Le concept de droit*, Facultés universitaires Saint-Louis, 2005.

HAZARD Paul, *La crise de la conscience européenne*, Paris, Fayard, Librairie générale française, 1994.

HAZARD Paul, *La pensée européenne au XVIIIe siècle. De Montesquieu à Lessing*, Paris, Arthème Fayard, 1963.

HENDRICK Aude, MULLER Françoise, PIRET Bérengère, BROUX Pierre-Olivier de (dir.), *Jean-Pierre Nandrin. Hommes et normes. Enjeux et débats du métier d'un historien*, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 2016.

HERMON-BELOT Rita, *L'abbé Grégoire, la politique et la vérité*, Paris, Éditions du Seuil, coll. l'Univers historique, 2000.

HERVOUËT Blandine, *Jacob-Nicolas Moreau, le dernier des légistes. Une défense de la constitution monarchique au siècle des Lumières*, Paris, L.G.D.J. Lextenso éditions, coll. Bibliothèque de droit public, 2009.

HILDESHEIMER Françoise, *Le jansénisme : l'histoire et l'héritage*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. Petite encyclopédie moderne du christianisme, 1992.

ISRAEL Jonathan, *Une révolution des esprits. Les Lumières radicales et les origines intellectuelles de la démocratie moderne*, Marseille, Agone, coll. Banc d'essais, 2017.

JACOBSEN Mogens Chrom, *Jean Bodin et le dilemme de la philosophie politique moderne*, Museum Tusculanum Press, University of Copenhagen, 2000.

JAUME Lucien, *Le religieux et le politique dans la Révolution française. L'idée de régénération*, Paris, Presses universitaires de France, coll. Léviathan, 2015.

JESTAZ Philippe, *Les sources du droit*, Paris, Dalloz, coll. « Connaissance du droit », 2015.

JOURNET Charles, *L'Église du Verbe incarné : La hiérarchie apostolique*, *Volume 1 : La hiérarchie apostolique*, Fribourg, Saint-Augustin, 1998.

JOUSLIN Olivier, *« Rien ne nous plaît que le combat ». La campagne des* Provinciales *de Pascal : étude d'un dialogue polémique*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, coll. CERHAC, 2007, tome I.

KANTOROWICZ Ernst Hartwig, *Les deux corps du roi : essai sur la théologie politique au Moyen âge*, Paris, Gallimard, 1989.

KILROY Phil, NAU Pascale Dominique (trad.), *Madeleine-Sophie Barat. Une vie (1779 – 1865)*, Paris, Éditions du Cerf, 2004.

KOUBI Geneviève (dir.), *Propriété et Révolution : actes du colloque de Toulouse, 12-14 octobre 1989*, Paris ; Toulouse : Éd. du Centre national de la recherche scientifique ; Université de Toulouse I, Service des publications (Impr. Paragraphic), coll. Sciences sociales, 1990.

KRYNEN Jacques, *L'empire du roi : idées et croyances politiques en France, XIIIe-XVIe siècle*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des histoires, 1993.

KRYNEN Jacques, *L'État de justice. France, XIIIe-XXe siècle. L'idéologie de la magistrature ancienne*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Histoires », 2009.

KRYNEN Jacques, *L'idéologie de la magistrature ancienne. L'état de justice : France, XIIIe-XXe siècle*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 2009.

KRYNEN Jacques (dir.), *Le droit saisi par la morale*, Toulouse, Presses de l'Université des sciences sociales de Toulouse, coll. « Les Travaux de l'IFR Mutation des normes juridiques », 2005.

KRYNEN Jacques, *Le théâtre juridique : une histoire de la construction du droit*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Histoires », 2018.

LABROUSSE Elisabeth, *Essai sur la Révocation de l'édit de Nantes : « une foi, une loi, un roi ? »*, Genève, Labor et Fides, coll. Histoire et société (Genève), 1985.

LABROUSSE Élisabeth, *Pierre Bayle. Hétérodoxie et rigorisme*, Paris, Albin Michel, coll. Bibliothèque de « L'Évolution de l'Humanité », 1996.

LAGRÉE Jacqueline, *La religion naturelle*, Paris, Presses universitaires de France, coll. Philosophie, 1991.

LATREILLE André, *L'Église catholique et la Révolution française : Le pontificat de Pie VI et la crise française, 1775-1799*, Paris, Hachette, 1946.

LE COUR GRANDMAISON Olivier, *Les citoyennetés en Révolution (1789 – 1794)*, Paris, Presses universitaires de France, coll. Recherches politiques, 1992.

LE ROUX Nicolas, *La roi, la cour, l'État. De la renaissance à l'absolutisme*. Seyssel, Champs Vallon, coll. Époques, 2013.

LE TOURNEAU Dominique, *Le droit canonique*, Paris, Presses universitaires de France, 2002.

LECLER Joseph, *Histoire de la tolérance au siècle de la réforme*, Albin Michel, 2013.

LEMAIRE André, *Les lois fondamentales de la monarchie française d'après les théoriciens de l'ancien régime*, Paris, Albert Fontemoing, 1907.

LÉONARD Émile Guillaume, *Histoire générale du protestantisme : 1564-1700. Tome II. L'établissement*, Paris, Presses universitaires de France, 1961.

LÉONARD Émile Guillaume, *Le problème du mariage civil et les protestants français au XVIII^e siècle*, Paris, Librairie Fischbacher, 1942.

LEROU Paule, DARTEVELLE Raymond, PLONGERON Bernard (dir.), *Pratiques religieuses, mentalités et spiritualités dans l'Europe révolutionnaire 1770-1820 : actes du colloque, Chantilly, 27-29 novembre 1986*, Paris, Turnhout : Brepols, 1988.

LESSAY Frank, *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, Paris, Presses universitaires de France, coll. Léviathan, 1988.

MACMAHON Darrin M., *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

MAIRE Catherine, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des histoires, 1998.

MAIRE Catherine, *L'Église dans l'État. Politique et religion dans la France des Lumières*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des histoires, 2019.

MAIRE Catherine, *Les convulsionnaires de Saint-Médard. Miracles, convulsions et prophéties à Paris au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard / Julliard, coll. Archives, 1985.

MAIRET Gérard, *Les six livres de la République : un abrégé du texte de l'édition de Paris de 1583*, Paris, Librairie générale française, coll. Le Livre de poche, 1993.

MARTIN Jean-Clément, *Idées reçues sur la Révolution française*, Paris, Le Cavalier Bleu, coll. Idées reçues, 2021.

MARTIN Victor, *Les origines du gallicanisme*, Paris, Bloud & Gay, 2 volumes, 1939.

MASSEAU Didier, *Les ennemis des philosophes : l'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris, Albin Michel, 2000.

MATHIEU Martial, MATHIEU Patricia, *Histoire des institutions de la France avant 1789*, Fontaine, PUG, coll. Le droit en plus, 2021.

MATTHIEZ Albert, *Les origines des cultes révolutionnaires (1789-1792)*, Paris, Société nouvelle de librairie et d'édition, coll. Bibliothèque d'histoire moderne, 1904.

MATHIEZ Albert, *Rome et le clergé français sous la Constituante : la Constitution civile du clergé, l'affaire d'Avignon*, Paris, Librairie Armand Colin, 1911.

MAZAURIC Simone (dir.), Pierre-François MOREAU (dir.), *Raison et passions des Lumières*, Paris, L'Harmattan, 2013.

MINNERATH Roland, *La primauté de l'Évêque de Rome et l'unité de l'Église du Christ*, Paris, Beauchesne, 2010.

MOLINIÉ-BERTRAND Annie, DUVIOLS Jean-Paul, *Philippe II et l'Espagne*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, coll. Iberica, 1999.

MOURALIS Bernard, *Montaigne et le mythe du bon Sauvage de l'Antiquité à Rousseau*, Bordas, 1989.

MOSSÉ Claude, *Histoire d'une démocratie : Athènes : Des origines à la conquête macédonienne*, Paris, Éditions du Seuil, 1971.

NEEDHAM Joseph, SIMION Eugène (trad.), *La science chinoise et l'Occident*, Paris, Éditions du Seuil, Points, Série Sciences, 1977.

NEGRONI Barbara de, *Intolérances. Catholiques et protestants en France, 1560 – 1787*, Paris, Hachette, 1996.

NEGRONI Barbara de, *Lectures interdites. Le travail des censeurs au XVIII^e siècle. 1723 – 1774*, Paris, Albin Michel, coll. Bibliothèque Albin Michel de l'histoire, 1995.

OSSIPOT William, *La transformation du discours politique dans l'Église*, Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. Pratiques des sciences de l'homme, 1979.

OURLIAC Paul, GAZZANIGA Jean-Louis, *Histoire du droit privé français : de l'An mil au Code civil*, Paris, Albin Michel, coll. L'Évolution de l'humanité, 1985.

PAQUET Louis-Adolphe, *Droit public de l'Église. Tome III : L'organisation religieuse et le pouvoir civil*, Québec, La compagnie de l'évènement, 1912.

PAQUET Louis-Adolphe, *Droit public de l'Église. Tome IV : L'action religieuse et la loi civile*, Québec, Laflamme et Proulx, 1915.

PAQUIER Jules, *Le jansénisme. Étude doctrinale d'après les sources*, Paris, Librairie Bloud et C^ie, 1909.

PAUVERT Bertrand, *Droit constitutionnel. Théorie générale, Ve République*, Paris, Studyrama, 2004.

PELLETIER Gérard, *Rome et la Révolution française : la théologie et la politique du Saint-Siège devant la Révolution française (1789-1799)*, Rome, École française de Rome, 2004.

PERREAU-SAUSSINE Émile, *Catholicisme et démocratie : une histoire de la pensée politique*, Paris, Éditions du Cerf, coll. La Nuit surveillée. Philosophie politique et morale, 2011.

PICQ Jean, *Une histoire de l'État en Europe. Pouvoir, justice et droit du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Presses de Sciences Po, coll. « Les Manuels de Sciences Po », 2009, p. 181 à 195.

PITASSI Maria-Cristina, *De l'orthodoxie aux lumières. Genève 1670-1737*, Genève, Labor et Fides, 1992.

PLONGERON Bernard, *Théologie et politique au siècle des Lumières (1770-1820)*, Genève, Droz, coll. « Travaux d'histoire éthico-politique », 1973.

POLIN Raymond, *Hobbes, Dieu et les hommes*, Paris, PUF, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1981.

POLIN Raymond (dir.), *L'ordre public*, Paris, PUF, coll. « Politique d'aujourd'hui », 1996.

POLIN Raymond, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, Presses universitaires de France, 1953.

POPPER Karl, *The open society and its ennemies*, 2 vol., Londres, Logic and Scientific Method in the University of London, 1945.

POUMARÈDE Jacques, LACANETTE-POMELLE Christine (dir.), *La famille dans les Pyrénées : de la coutume au code Napoléon : Béarn 1789-1840*, Estadens, PyréGraph, coll. « Universatim », 2003.

PRÉCLIN Edmond, *Les jansénistes du XVIII^e siècle et la constitution civile du clergé : le développement du richérisme, sa propagation dans le bas clergé : 1713-1791*, Paris, Librairie universitaire J. Gamber, 1929.

PUJOL Stéphane, *Le dialogue d'idée au dix-huitième siècle*, Oxford, Voltaire foundation, 2005.

QUASTANA François, *Voltaire et l'absolutisme éclairé, 1736 – 1778*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, faculté de droit et de science politique, coll. Histoire des institutions et des idées politiques, 2003.

RIGAUDIÈRE Albert, *Histoire du droit et des institutions dans la France médiévale et moderne*, 4 éd., Paris, Économica, « Corpus. Histoire du droit », 2010.

ROME Catherine, *Les bourgeois protestants de Montauban au XVII^e siècle : une élite urbaine face à une monarchie autoritaire*, Paris, Honoré Champion, coll. La vie des huguenots, 2002.

ROUSSET Bernard, BOVE Laurent, *La Recta Ratio. Criticiste et spinoziste ? Hommage en l'honneur de Bernard Rousset*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999.

SABATIER Auguste, *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, Paris, Librairie Fischbacher, 1904.

SADOUX Dominique, GERVAIS Pierre, *La vie religieuse. Premières Constitutions des religieuses de la Société du Sacré-Cœur : texte et commentaire*, Paris, Beauchesne, 1986.

SAGUEZ-LOVISI Claire, *Les Lois fondamentales au XVIII^e siècle : recherches sur la loi de dévolution de la couronne*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Travaux et recherches de l'Université de droit, d'économie et de sciences sociales de Paris », Série Sciences historiques, 1984.

SAXER Victor, *François-Joseph Pey martyr de la Révolution française ; 1759 – 1792*, 1959.

SILD Nicolas, *Le gallicanisme et la construction de l'État (1563 – 1906)*, Clermont-Ferrand, Institut universitaire Varenne, coll. Collection des Thèses (Fondation Varenne), 2016.

SLIMANI Ahmed, *La modernité du concept de nation au XVIII^e siècle (1715 – 1789) : apports des thèses parlementaires et des idées politiques du temps*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, coll. d'histoire des institutions et des idées politiques, 2004.

SOLÉ Jacques, *Les origines intellectuelles de la Révocation de l'Édit de Nantes*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, coll. Renaissance et âge baroque, 1997.

STROEV Alexandre, *Voltaire - Catherine II. Correspondance 1763-1778*, Paris, Collection « Lettres ouvertes », 2006.

SWIEŻAWSKI Stefan, *Les tribulations de l'ecclésiologie à la fin du Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 1997.

TAVENEAUX René, *La vie quotidienne des jansénistes aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Hachette Littérature, 1973.

THIBAUT-PAYEN Jacqueline, *Les morts, l'Église et l'État dans le ressort du Parlement de Paris aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Fernand Lanore, coll. « Institution – Société – Histoire », 1977.

TONNELIER Constant, *La mission culturelle et éducatrice de l'Église*, Tours, CLD, 1982.

TROUSSON Raymond, *Voltaire*, Paris, Tallandier, 2015.

VAN DEURSEN Arie Theodorus, *Professions et métiers interdits : un aspect de l'histoire de la révocation de l'Édit de Nantes*, Groningue, 1960.

VAN KLEY Dale K., *Les origines religieuses de la Révolution française : 1560-1791*, Paris, Seuil, 2002.

VAN KLEY Dale K., *Les origines religieuses de la Révolution française : 1560-1791*, Paris, Seuil, 2006.

VAUSSARD Maurice, *Jansénisme et gallicanisme aux origines religieuses du Risorgimento*, Paris, Letouzey et Ané, 1959.

VERGNE Arnaud, *La notion de constitution d'après les cours et assemblées à la fin de l'Ancien Régime (1750-1789)*, Paris, De Brocard, 2006.

VIGUERIE Jean de, *Histoire et dictionnaire du temps des Lumières,* Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 1995.

VIVELLE Michel, *La Révolution contre l'Église. De la raison à l'Être Suprême*, Bruxelles, éditions Complexe, 1988.

WANEGFFELEN Thierry, *L'édit de Nantes : une histoire européenne de la tolérance du XVI^e^ au XX^e^ siècle*, Paris, Librairie générale française, 1998.

YARDENI Myriam, *Le Refuge huguenot. Assimilation et culture*, Paris, Honoré Champion, 2002.

YUVA Ayşe, *Transformer le monde ? L'efficace de la philosophie en temps de révolution. France-Allemagne, 1794-1815*, Paris, éditions de la Maison des sciences de l'homme, coll. Bibliothèque allemande, 2016.

ZANCARANI Jean-Claude, *Le droit de résistance. XII^e^-XX^e^ siècle*, Lyon, ENS Éditions, coll. Theoria, 1999.

2) Articles

ALBERTAN-COPPOLA Sylviane, « L'apologétique catholique française à l'âge des Lumières », in *Revue de l'histoire des religions*, tome 205, n°2, 1988, p. 151 à 180.

ALDRIDGE Alfred Owen, « Le problème de la traduction au XVIII^e^ siècle et aujourd'hui », in *Revue belge de Philosophie et d'Histoire*, tome 39, fascicule 3, 1961, p. 747 à 758.

ATKINS Dorothy, « La philosophie de Spinoza selon George Eliot : traduction et transfiguration », in *Les cahiers de Fontenay*, Spinoza entre lumière et romantisme, ENS Fontenay-aux-Roses, 1985.

ARCHES Pierre, « La garde nationale de Saint-Antonin et les Fédérations du Rouergue et du Bas-Quercy (juillet 1789-juillet 1790) », in *Annales du Midi*, vol. 68, n°36, 1956, p. 375 à 390.

BARRETT William, « Art, Aristocracy and Reason », in *Partisan Review*, vol. 16, n°6, juin 1949, p. 649 à 665.

BASDEVANT-GAUDEMET Brigitte, « Des *Églises nationales* aux temps modernes ? », in *L'année canonique*, vol. LI, n°1, 2009, p. 69 à 92.

BASDEVANT-GAUDEMET Brigitte, « L'épiscopat français et le centenaire de la Révolution », in *Les catholiques français et l'héritage de 1789. Actes du Colloque de l'Institut catholique de Paris 9-10-11 mars 1989*, Paris, Beauchesne, 1989.

BASDEVANT-GAUDEMET Brigitte, « Puissance publique et Fonction publique chez Charles Loyseau », in *Revue Historique De Droit Français Et Étranger (1922-)*, vol. 80, n°3, 2002.

BÉRENGER Jean, « Joseph II et la tolérance confessionnelle », in *Échecs et réussites du joséphisme*, Société française d'étude du XVIII^e^ siècle, Presses universitaires de Bordeaux, 2007.

BÉRENGER Jean, « L'Empire des Habsbourg de 1526 à 1918 », in *Revue Historique*, vol. 260, n°1 (527), Presses universitaires de France, 1978.

BERTRAND Dominique, « Pourquoi et comment les jésuites ont pris en charge l'enseignement en Europe », in *Cahiers du GADGES*, n°4, 2006, p. 151 à 165.

BINOCHE Bertrand, « La théorie, la pratique et la Révolution », in *Archives de Philosophie*, vol. 68, n°4, 2005, p. 559 à 572.

BLOCH Olivier, « Traits protestants dans les lettres à Sophie » in *La Lettre Clandestine*, n°13, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2004.

BONNET Jean-Claude, « Le culte des grands hommes en France au XVIII^e^ siècle ou la défaite de la monarchie », in *MLN*, vol. 116, n°4, 2001.

BOST Hubert, « Religion et contagion : variations huguenotes », in *Éphéméride*, numéro spécial COVID-19, 2020.

BOURDIN Bernard, « De Thomas d'Aquin à Luther : le renoncement à un savoir du bien commun », in *Transversalités*, vol. 131, n°3, 2014, p. 15 à 29.

BOUSQUET Georges-Henri, « Voltaire et l'islam », in *Studia Islamica*, n°28, 1968.

CAPITAN Colette, « Propriété privée et individu-sujet-de-droits : La genèse historique de la notion de citoyenneté », in *L'Homme*, n°153, 2000.

CASTEL Jean-Pierre, « Fanatisme et tentation de l'absolu », in *Topique*, vol. 140, n°3, 2017.

CHANTEUR Janine, « La loi naturelle et la souveraineté chez Jean Bodin », in *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne. Actes de la table ronde de Rome (12-14 novembre 1987)*, Rome : École Française de Rome, 1991, p. 283 à 294.

CHAREYRE Philippe, « Le Roi, Les Protestants et l'édit : Applications, Variations », in *Bulletin de La Société de l'Histoire Du Protestantisme Français (1903-2015)*, vol. 145, 1999.

CHEVALLIER Jean-Jacques, « La phase libérale de l'individualisme révolutionnaire (1789 – 1792) », in *Archiv Für Rechts - Und Sozialphilosophie*, vol. 44, n° 2, Franz Steiner Verlag, 1958, p. 233 à 240.

CHOPELIN Paul, « La tolérance des Lumières à l'épreuve de la Révolution française », in *Histoire, monde et cultures religieuses*, 2017/3, n° 43.

COLLANGE Jean-François, « " Rendez à Cesar ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu ". Sept thèses pour une théologie du politique », in *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n°47, 1995, p. 20 à 24.

COTTRET Monique, « 1789-1791 : triomphe ou échec de la minorité janséniste ? », in *Rives nord-méditerranéennes*, 14, 2003.

COTTRET Monique, « La justification catholique du tyrannicide », in *Parlement[s], Revue d'histoire politique*, vol. hs 6, n°3, 2010, p. 107 à 117.

COTTRET Monique, « Le catholicisme face au déisme. Autour de L'Émile (1762-1770) », in *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 79, n°203, 1993, p. 301 à 319.

CUCHET Guillaume, « Une révolution théologique oubliée. Le triomphe de la thèse du grand nombre des élus dans le discours catholique du XIXe siècle », in *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, n°41, 2010, p. 131 à 148.

DAIREAUX Luc, « De la tolérance à la liberté de religion : les pouvoirs face à la question protestante, France, 1685-1791 », in *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 2018/1, n° 125-1.

DAUSSY Hugues, « Sully et les assemblées politiques huguenotes », in *Albineana, Cahiers d'Aubigné*, 26, 2014.

DÉFOURNEAUX Marcelin, « Jansénisme et régalisme dans l'Espagne du XVIII^e siècle », in *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, n°11, Presses Universitaires du Midi, 1968.

DESMONS Éric, « Réflexions sur la politique et la religion, de Rousseau à Robespierre », in *RFHIP*, 2009, volume 19, n°1, p. 77 à 93.

DESNÉ Roland, « Voltaire et les Juifs. Antijudaïsme et antisémitisme. À propos du *Dictionnaire philosophique* », in *Pour une histoire quantitative : études offertes à Sven Stelling-Michaud*, Genève, Presses universitaires romandes, 1975, p. 131 à 145.

DEVANCE Louis, « Le féminisme pendant la Révolution française », in *Annales Historiques de La Révolution Française*, vol. 49, n°229, Armand Colin, 1977.

DOUNOT Cyrille, « Le bien commun dans la législation royale (XIIIe-XVIIIe siècle) », in *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, n° 472, tome CXVIII-4, 2017, p. 99 à 114.

DRUT-HOURS Marie, « Les espaces de la communication intellectuelle dans l'Allemagne des Lumières » in *Histoire, Économie et Société*, vol. 23, n°1, Armand Colin, 2004, p. 69 à 80.

FAHMY-EID Nadia, « Ultramontanisme, idéologie et classes sociales », in *Revue d'histoire de l'Amérique française*, volume 29, n°1, 1975.

FALCÓN Y TELLA María José, « La désobéissance civile », in *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, vol. 39, n°2, 1997, p. 27 à 67.

FÉLIX Aubert, « Les lois fondamentales de la monarchie française d'après les théories de l'ancien régime », in *Bibliothèque de l'école des chartes*, 1908, tome LXIX, p. 663 à 667.

FOISIL Madeleine, NOIRFONTAINE Françoise de, FLANDROIS Isabelle, « Un journal de polémique et de propagande. Les nouvelles Ecclésiastiques », in *Histoire, économie et société*, 10e année, n°3, Prière et charité sous l'Ancien Régime, 1991.

FOSSIER Arnaud, « *La contagion des péchés (XIe-XIIIe siècle). Aux origines canoniques du biopouvoir* », in *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 21/2, 2011, p. 23 à 39.

FRANCESCHI Sylvio Hermann de, « Le molinisme congruiste face au thomisme jansénisant. La correspondance entre le prince de Conti et le P. Agard de Champs (août-septembre 1664) », in *Dix-septième siècle*, vol. 259, n° 2, 2013.

GAINOT Bernard, DORIGNY Marcel, EHRARD Jean, SEPINWALL Alyssa Goldstein, « Lumières et esclavage », in *Annales Historiques de La Révolution Française*, n°380, 2015.

GANDER Georges, « Le sens des mots : Πέτρος-Πέτρα / KIPHÂ-KIPHÂ / אפיכ-אפיכ dans Matthieu XVI : 18a », in *Revue de Théologie et de Philosophie*, vol. 29, no°118/119, 1941, p. 5 à 29

GARNOT Benoît, « Justice, infrajustice, parajustice et extrajustice dans la France d'Ancien Régime », in *Crime, Histoire & Sociétés/Crime, History & Societies*, Vol. 4, n°1, 2000, p. 103 - 120.

GARRISSON Janine, « Réflexions sur l'Édit de Nantes », in *Bulletin de La Société de l'Histoire Du Protestantisme Français (1903-2015)*, vol. 145, 1999.

GAUSSENT Jean-Claude, « Tolérance et intolérance en Bas Languedoc dans la seconde moitié du XVIII^e siècle », in *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903-2015), Juillet-Août-Septembre 2007*, vol. 153 (Juillet-Août-Septembre 2007), 2007.

GEFFRÉ Claude, « Le culte catholique en français sous la Révolution », in *Annales historiques de la Révolution française*, vol. 2, n°9, 1925, p. 209 à 227.

GILLON Louis-Bertrand, « Charité et amour universel de l'être », in *Angelicum*, vol. 59, n°1, 1982.

GOUDOT Jean-Philippe, « La restauration de l'unité visible de l'Église au Concile de constance (1414/1415-1418) », in *Nouvelle revue théologique*, vol. 128, n°4, 2006.

GANDT François de, « La réception de Newton : philosophes et géomètres », in *Revue du Nord*, n°312, octobre-décembre 1995, tome 77, p. 845 à 857.

GRINBERG Martine, GEOFFROY-POISSON Simone, LACLAU Alexandra (dir.), « Rédaction des coutumes et territoires au XVI^e siècle : Paris et Montfort-L'Amaury », in *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, vol. 59-2, n°2, 2012, p. 7 à 55.

GUITTIENNE-MÜRGER Valérie, COTTRET Monique, « Le journal d'un émigré : Robert de Saint-Vincent entre jansénisme et contre-Révolution », in *Annales historiques de la Révolution française*, n°373, vivre la Révolution (Juillet-Septembre 2013), p. 101 à 122.

GUSDORF Georges, « L'Europe protestante au siècle des Lumières », in *Dix-huitième Siècle*, n°17, Le protestantisme français en France, 1985.

KOPP Robert, « La faute à Rousseau ? », *in Revue des Deux Mondes*, 2015.

KRUMENACKER Yves, « Le XVIII^e siècle : éveil protestant et déclin catholique ? », in *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires [En ligne]*, mis en ligne le 25 janvier 2008.

KRYNEN Jacques, « De la représentation à la dépossession du roi : les parlementaires " prêtres de la justice " », in *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age*, n°1. 2002, tome 114, p. 95 à 119.

KRYNEN Jacques, « Le roi très chrétien et le rétablissement de la Pragmatique Sanction. Pour une explication idéologique du *gallicanisme parlementaire* et de la politique religieuse de Louis XI », in *Église et pouvoir politique. Actes des journées internationales d'histoire du droit à Angers,* 1985, Angers.

LABROUSSE Roger, « Hobbes et l'apologie de la monarchie », in *Revue française de science politique*, 3e année, n°3, 1953, p. 471 à 490.

LANDOWSKI Éric, « Vérité et véridiction en droit », in *Droit et société*, n°8, 1988, Le discours juridique. Langage, signification et valeurs, sous la direction de Éric LANDOWSKI, p. 45 à 60.

LATREILLE André, « Le gallicanisme et la Révolution », in *Revue historique de la Révolution française*, vol. 1, n°4, 1910, p. 493 à 506.

LAURIOL Claude, « L'Édit de 1787 », in *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903-2015)*, vol. 134, 1988.

LE GERN Michel, « Le Jansénisme : une réalité politique et un enjeu de pouvoirs », in Recherches de Science religieuse, n°3, 2003, tome 91.

LE MAÎTRE Alain J., « La Chalotais et l'État : questions sur le despotisme/l'absolutisme éclairé », in *Parlement[s], Revue d'histoire politique*, vol. 15, n°1, 2011, p. 75 à 91.

LECUIT Jean-Baptiste, « Grâce et liberté : énigme résolue ou mystère insondable ? », in *Recherches de science religieuse*, vol. 102, n°1, 2014, p. 107 à 127.

LEGRAND Hervé, « Les évêques, les Églises locales et l'Église entière. Évolutions institutionnelles depuis Vatican II et chantiers actuels de recherche », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2001/3, tome 85.

LEVADE Anne, « Discrimination positive et principe d'égalité en droit français », in *Pouvoirs*, vol. 3, n°4, p. 55 à 71.

LINDSAY James, « La philosophie de saint Thomas », in *Revue néo-scolastique*, 11e année, n°41, 1904, p. 58 à 69.

LODS Armands, « L'abbé Bergier et l'Édit de Tolérance de 1787 », in *Bulletin historique et littéraire (Société de l'Histoire du Protestantisme Français)*, vol. 41, n°7 (15 juillet 1892), 1892.

LOTTIN Odon, « La preuve de la liberté humaine chez saint Thomas d'Aquin », in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, juillet-décembre 1956, vol. 23, 1956, p. 323 à 330.

LUSSON-HOUDEMON Patricia, « La vie religieuse dans l'Ouest à travers les registres de catholicité clandestins », in *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*., tome 92, n°1, 1985, p. 45 à 62.

MACLEAN James, « Rousseau et les droits des animaux », in *Dalhousie French Studies*, vol. 64, Littérature et éthique, 2003, p. 93 à 99.

MAIRE Catherine, « Gallicanisme et sécularisation au siècle des Lumières », in *Droits*, volume 58, n°2, 2013, p. 133 à 166.

MAIRE Catherine, « L'Église et la Nation : Du dépôt de la vérité au dépôt des lois : la trajectoire janséniste au XVIII^e siècle », in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Septembre – Octobre, n°5, 1991.

MAIRE Catherine, « Quelques mots piégés en histoire religieuse moderne : jansénisme, jésuitisme, gallicanisme, ultramontanisme », in *Annales de l'Est*, Association d'historiens de l'Est, 2007, p. 13 à 43.

MALL Laurence, « Traduction, langue-culture et langue-corps au XVIIIe siècle : Du Bos sur Virgile, Marivaux sur Thucydide et Diderot sur Térence », in *Revue de littérature comparée*, vol. 321, n°1, 2007, p. 5 à 19.

MASAI François, « Les controverses sur la philosophie chrétienne. Remarques historiques et critiques », in *Logique et Analyse*, Nouvelle série, vol. 6, n°21/24, La théorie de l'argumentation : perspectives et applications, 1963.

MATTHIEZ Albert, « Robespierre et le culte de l'Être Suprême », in *Annales révolutionnaires*, vol. 3, n°2, 1910, p. 209 à 238.

METZ René, « Pouvoir, centralisation et droit : La codification du droit de l'Église catholique au début du XX^e siècle », in *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 26, n°51.1, EHESS, 1981.

MÖRNER Magnus, « Los motivos de la expulsión de los jesuitas del imperio español », in *Historia Mexicana*, vol. 16, n° 1, El Colegio de Mexico, 1966.

MOUNIER Hélène, « Les témoins de la Vérité. Martyrs chrétiens et politique impériale des origines au V^e siècle », in *Revue Historique de Droit Français et Étranger*, vol. 91, n°2, 2013.

NEGRONI Barbara de, « Grâce et liberté : de la théologie à la morale », in *Cahiers philosophiques*, vol. 122, n°2, 2010, p. 89 à 92.

NEGRUZZO Simona, « Loin de Rome, près du Christ. L'Université de Pavie de la fin du XVIIIe siècle entre jansénisme et juridictionalisme », in *Droits antiromains XVIe-XXIe siècles. Juridictionnalisme catholique et romanité ecclésiale*, Paris, LARHRA, coll. Chrétiens et Sociétés. Documents et Mémoires/33, 2017, p. 169 à 200.

NICOLAS Michel, « Les registres des baptêmes, mariages et décès des protestants de Montauban, du 17 décembre 1564 à la fin de 1792 », in *Bulletin historique et littéraire (Société de l'Histoire du Protestantisme Français)*, vol. 23, n°11, 1874.

O'BRIEN Charles H., « Ideas of Religious Toleration at the Time of Joseph II. A Study of the Enlightenment among Catholics in Austria », in *Transactions of the American Philosophical Society*, vol. 59, n°7, American Philosophical Society, 1969.

PAILLARD Christophe, « Voltaire entre tolérance et laïcité », in *Histoire, monde et culture religieuse*, n°43, 2017.

PAILLER Jean-Marie, « Les Bacchanales : du scandale domestique à l'affaire d'État et au modèle pour les temps à venir », in *Politix*, n°71, 2005, p. 39 à 59.

PÉRONNET Michel, « L'Assemblée du Clergé tenue en France en 1788 », in *Annales historiques de la Révolution française*, n°273, 1988.

PEYRAT A., « Bossuet et la révocation de l'édit de Nantes », in *Bulletin de La Société de l'Histoire Du Protestantisme Français (1852-1865)*, vol. 9, n°9/10, 1860.

PLONGERON Bernard, « Aux sources d'une notion faussée : les langages théologiques de la tolérance au XVIIIe siècle », in *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903 – 2015), op. cit.*, vol. 134.

PLONGERON Bernard, « Une image de l'Église d'après les " Nouvelles ecclésiastiques " (1728-1790) », in *Revue d'histoire de l'Église de France*, n°151, 1967, tome 53.

PROUST Jacques, « L'invention de la liberté au siècle des Lumières », in *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, n°25, 1990.

RAVEL Agnès, « Construire un objet de recherche en histoire : le parti dévot au XVIIIe siècle », in *Genèses*, 2004/2, n°55.

REFOULÉ François, « Primauté de Pierre dans les évangiles », in *Revue des sciences religieuses*, tome 38, fascicule 1, 1964, p. 1 à 41.

RICŒUR Paul, « Tolérance, intolérance, intolérable », in *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903-2015), Avril- Mai-Juin 1988*, vol. 134, Actes des Journées d'étude sur l'Édit de 1787 (Paris 9 et 10 octobre 1987), 1988.

ROSMARIN Léonard, « Voltaire et les Juifs », in *Man and Nature / L'homme et la nature*, vol. 11, 1992, p. 151 à 158.

SAINT-BONNET François, « La notion d'exécution chez Bodin », in *Revue française d'Histoire des Idées Politiques*, vol. 34, n°2, 2011, p. 231 à 244.

SAINT-BONNET François, « Le pouvoir normatif des anciens juges. Le contrôle juridictionnel *a priori* des lois du roi », in *Cahier du Conseil constitutionnel*, n°24, 2008, p. 86 à 89.

SAINT-BONNET François, « Un droit constitutionnel avant le droit constitutionnel », in *Droits. Revue française de théorie, de philosophie et de culture juridique*, n°32, 2001.

SANDIER Alain, « Les catéchismes au temps des " philosophes" », in *Dix-huitième siècle*, vol. 39, n°1, 2007.

SÉE Henri, « Les idées politiques de Voltaire », in *Revue Historique*, vol. 98, n°2, 1908.

SILD Nicolas, « La construction de l'État, processus de sécularisation », in *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 2e semestre 2019, n°50, Le cœur politique à la Renaissance, p. 197 à 230.

SOBOUL Albert, « Sentiment religieux et cultes populaires pendant la Révolution. Saintes patriotes et martyrs de la liberté », in *Archives de sciences sociales des religions*, n°2, 1956, p. 73 à 87.

TAWIL Emmanuel, « Les revendications concurrentes de compétence de l'Église et de l'État en matière matrimoniale : perspective canonique », in Revue de Droit Canonique, n°53, tome I, 2003, p. 135 à 158.

TIPPELSKIRCH Xenia von, « Le double circuit. Les enjeux de l'anonymat dans les textes mystiques féminins à la fin du XVIIe siècle », in *Littérature classiques*, vol. 80, n°1, 2013, p. 191 à 206.

TURCHETTI Mario, « " Concorde Ou Tolérance ? " de 1562 à 1598 », in *Revue Historique*, vol. 274, n°2 (556), 1985.

TURCHETTI Mario, « Religious concord and political tolerance in sixteenth - and seventeenth - century France », in *The Sixteenth Century Journal*, Spring, Vol. 22, n°1, 1991.

VERJUS Anne, HEUER Jennifer, « Les mères de la patrie révolutionnaire. Entre représentation et incarnation du politique (1792-1801) », in *Les Cahiers de la MRSH*, n° 45, 2006, p. 259 à 270.

VOOGHT Paul de, « Les controverses sur les pouvoirs du concile et l'autorité du pape au Concile de Constance », in *Revue théologique de Louvain*, 1e année, fascicule 1, 1970, p. 45 à 75.

WEIL Françoise, « L'anonymat du libraire-éditeur à la fin du XVIIIe siècle », in *Littératures classiques*, vol. 80, n°1, 2013, p. 63 à 68.

WINLING Raymond, « Péché originel et rédemption dans l'œuvre de N.S. Bergier : contribution à l'histoire des idées au XVIIIe siècle », in *Revue des Sciences Religieuses*, tome 66, fascicule 3-4, 1992, p. 297 à 317.

ZAGANIARIS Jean, « Qu'est-ce que les « Contre-Lumières » ? », in *Raisons politiques*, vol. 35, n° 3, 2009, p. 167 à 183.

3) Dictionnaires et chapitres d'ouvrages

ARDURA Bernard, *Dictionnaire d'histoire de l'Église*, Paris, éditions du Cerf, 2022, édition numérique.

AZÉMA Ludovic, « Le parlement de Toulouse et le gallicanisme sous Louis XV », in SUAU Bernadette, MALRIC Jean-Pierre, OLIVIER Jean-Marc (dir.), *Toulouse, une métropole méridionale : vingt siècles de vie urbaine : actes du 58e Congrès de la Fédération historique de Midi-Pyrénées*, Toulouse, Presses universitaires du Midi, 2009, p. 357 à 376.

BASDEVANT-GAUDEMET Brigitte, « Histoire du droit ecclésiastique en Europe », in HOLLERBACH Alexander, GONZÀLEZ DE VALLE José María (dir.), *The Teaching of Church-State Relations in European Universities – L'enseignement du droit ecclésiastique de l'État dans les universités européennes*, Leuven – Paris – Dudley, Peeters, 2005.

BERNARD Guillaume, « Les édits de pacification au temps des guerres de religion : une politique de tolérance ? », in DUPONT Martin (dir.), *Coexistences confessionnelles en Europe à l'époque moderne. Théories et pratiques, XVIe-XVIIe s.*, Paris, Éditions du Cerf, coll. Patrimoines, 2016.

BOISSON Didier, « Apologies et affrontements religieux en France (XVIe-XVIIIe siècle) », in BOISSON Didier, PINTO-MATHIEU Élisabeth (dir.), *L'apologétique chrétienne. Expressions de la pensée religieuse, de l'Antiquité à nos jours*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. Histoire, 2012, p. 215 à 225.

BOST Hubert, « Le Refuge huguenot, un laboratoire de la tolérance ? », in PIQUÉ Nicolas, WATERLOT Ghislain (dir.), *Tolérance et réforme : éléments pour une*

généalogie du concept de tolérance, Paris, L'Harmattan, Collection « La philosophie en commun », 1999.

BOUYER Louis, *Dictionnaire théologique*, Paris, Desclée, 2014.

BRANCOURT Isabelle, « D'Aguesseau à l'heure de "l'alliance du Trône et de l'Autel" », in BRANCOURT Isabelle, PLAS Pascal (dir.), *Henri François d'Aguesseau. Magistrat, chancelier et législateur*, Paris, Mare et Martin, coll. Grands personnages, 2022.

BRUCKER Nicolas, « PEY, Jean (1720 – 1797) », in MASSEAU Didier (dir.), *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes : (France, 1715-1815)*, Paris, Honoré Champion éditeur, 2017, tome II, p. 1193 à 1196.

BRUMONT Francis, « La question de la dîme dans la France moderne », in VIADER Roland (dir.), *La dîme dans l'Europe médiévale et moderne : actes des XXXes Journées internationales d'histoire de l'abbaye de Flaran, 3 et 4 octobre 2008*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, coll. Flaran, 2010.

CANO Edouardo Hernández, « Notes sur la collection littéraire dans l'édition catholique en Espagne (1842-1939) », in RIVALAN GUÉGO Christine, NICOLI Miriam (dir.), *La Collection. Essor et affirmation d'un objet éditorial*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. Interfaces, 2014, p. 145 à 161.

CHALINE Olivier, « Des parlementaires jansénistes ? », in AUBERT Gauthier, CHALINE Olivier (dir.), *Les Parlements de Louis XIV. Opposition, coopération, autonomisation ? Actes du colloque de Rennes, 13-15 novembre 2008*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Histoire », 2010.

Sébastien CHARLES, « La Porte (ou Laporte), Joseph de (1714-1779) », in MASSEAU Didier (dir.), *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes, : (France, 1715-1815)*, Paris, Honoré Champion éditeur, 2017, tome II, p. 868 à 871.

CHOPELIN-BLANC Caroline, « L'apologétique en Révolution » in MASSEAU Didier (dir.), *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes, : (France, 1715-1815)*, Paris, Honoré Champion éditeur, 2017, tome I, p. 105 à 111.

COGNE Olivier, « Coupable d'être protestant. La justice à l'encontre des religionnaires dauphinois sous les règnes de Louis XV et Louis XVI, d'après l'examen des procédures criminelles du parlement de Grenoble », in BOISSON Didier, KRUMENACKER Yves (dir.), *Justice et protestantisme*, Lyon, Laboratoire de recherche historique Rhône-Alpes, coll. Chrétiens et sociétés. Documents et Mémoires, 2011, p. 129 à 154.

COTTRET Monique, « La querelle janséniste », in MAYEUR Jean-Marie, PIETRI Lice, VENARD Marc (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours. Tome IX. L'âge de raison (1620/30 – 1750)*, Paris, Desclée, 1997.

COTTRET Monique, « Les jansénistes et le combat antiphilosophique », in MASSEAU Didier (dir.), *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes : (France, 1715-1815)*, Paris, Honoré Champion éditeur, 2017, tome I.

COTTRET Monique, « Jésuites (Les) et le combat antiphilosophique », in MASSEAU Didier (dir.), *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes : (France, 1715-1815)*, Paris, Honoré Champion éditeur, 2017, tome I, p. 787 à 793.

COTTRET Monique, « Les jansénistes juges de Jean-Jacques », in MAIRE Catherine (dir.), *Jansénisme et Révolution. Actes du colloque de Versailles tenu au Palais des congrès les 13 et 14 octobre 1989*, Paris, Chroniques de Port-Réal, Bibliothèque Mazarine, 1990.

DEPRUN Jean, « Les Anti Lumières », in BELAVAL Yvon (dir.), *Histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade »,1973, vol. 2 « De la Renaissance à la révolution kantienne ».

DINET-LECOMTE Marie-Claude, « La " cléricalisation " du personnel hospitalier en France aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles », in DELPAL Bernard (dir.), FAURE Olivier (dir.), *Religion et enfermements. XVII^e^ - XX^e^ siècles*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. Histoire, 2005, p. 115 à 129.

DUBUISSON Daniel, *Dictionnaire des grands thèmes de l'histoire des religions : de Pythagore à Lévi-Strauss*, Bruxelles, Complexe, coll. Bibliothèque complexe, 2004.

FABRE Pierre Antoine, « Antijésuitismes », in FABRE Pierre Antoine, PIERRE Benoist (dir.), *Les jésuites. Histoire et dictionnaire*, Paris, Bouquins éditions, 2022, édition numérique.

FERRET Olivier, « Tolérance, Tolérantisme, Intolérance, et Intolérantisme », in MASSEAU Didier (dir.), *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes (France, 1715-1815)*, Paris, Honoré Champion éditeur, 2 volumes, 2017, p. 1495 à 1505.

FURET François, POUSSOU Jean-Pierre, « 8 - La philosophie des Lumières et la culture révolutionnaire », in CROUZET François, *L'Europe dans son histoire*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Histoires », 1998, p. 153 à 167.

GAFFIOT Félix, FLOBERT Pierre (dir.), *Le grand Gaffiot : dictionnaire latin-français*, Paris, Hachette, 2000.

GAY Jean-Pascal, « Molinisme », in Pierre FABRE Antoine, PIERRE Benoist (dir.), *Les jésuites. Histoire et dictionnaire*, Paris, Bouquins éditions, 2022, édition numérique.

GÉHANNE-GAVOTY, Stéphanie « Libraires de l'antiphilosophie », in MASSEAU Didier (dir.), *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes (France, 1715-1815)*, Paris, Honoré Champion éditeur, 2 volumes, 2017, p. 944 à 951.

GOULEMOT Jean M., MASSEAU Didier, « Rousseau, Jean-Jacques », in *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes (France, 1715-1815)*, Paris, Honoré Champion éditeur, 2 volumes, 2017, p. 1371 à 1380.

GUÉRY Alain, « Le roi est Dieu. Le roi et Dieu », in BULST Neithard, DESCIMON Robert, GUERREAU Alain (dir.), *L'État ou le roi. Les fondations de la modernité monarchique en France (XIV^e^ – XVII^e^ siècles)*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1996.

HAROUEL Jean-Louis, « Officiers et commissaires », in RIALS Stéphane (dir.), *Le miracle capétien*, Paris, Perrin, 1987, p. 208 à 212.

HOURS Bernard, « Le siècle des Lumières », in FABRE Pierre Antoine, PIERRE Benoist (dir.), *Les jésuites. Histoire et dictionnaire*, Paris, Bouquins éditions, 2022, édition numérique.

HOURS Bernard, « Les Jésuites entre expulsions et sécularisation », in FABRE Pierre Antoine, PIERRE Benoist (dir.), *Les jésuites. Histoire et dictionnaire*, Paris, Bouquins éditions, 2022, édition numérique.

HOURS Bernard, « Législation et exil congréganiste de l'Ancien Régime et à la République opportuniste », in CABANEL Patrick, DURAND Jean-Dominique (dir.), *Le grand exil des congrégations religieuses françaises 1901 – 1914*, Paris, Éditions du Cerf, 2005.

HUNTING Claudine, « Paradoxe sur " les Américains " dans l'*Encyclopédie* », in BALCOU Jean (dir.), *L'Amérique des Lumières. Partie littéraire, du colloque du bicentenaire de l'indépendance américaine (1776 – 1976)*, Genève-Paris, Librairie Droz, coll. Histoire des idées et critique littéraire, 1977.

JOUANNA Arlette, « 30. Le combat des monarchomaques pour la souveraineté du peuple », in JOUANNA Arlette (dir.), *La France du XVI^e^ siècle, 1483-1598*, Presses universitaires de France, 2012, p. 479 à 491.

KAISER Wolfgang, « Quelle Europe ? », in KAISER Wolfgang (dir.), *L'Europe en conflits. Les affrontements religieux et la genèse de l'Europe moderne vers 1500-vers 1650*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008.

KULESSA Rotraud von, « Marie Leprince de Beaumont : éducatrice éclairée, femme philosophe ou apologiste catholique ? », in PRÉYAT Fabrice (dir.), *Femmes des anti-Lumières, femmes apologistes*, Bruxelles, éditions de l'université de Bruxelles, 2019.

LACHENICHT Susanne, « Conclusions », in BOISSON Didier (dir.), *Tolérance et intolérance des religions en Europe, XVI^e^-XVIII^e^ siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2018, p. 151 à 159.

LE BRAS Hervé, « Origines du peuple. Le sol, le sang et l'État », in WIEVIORKA Michel (dir.), *Le peuple existe-t-il ?*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, coll. Les entretiens d'Auxerre, 2012.

LOPEZ VELA Roberto, MANTECÓN Tomás A. et SAUPIN Guy, « Chapitre VIII. En marge de la religion : exclus et persécutés », in ANTOINE Annie, MICHON Cédric (dir.), *Les sociétés au XVII^e^ siècle : Angleterre, Espagne, France*, Paris, Presses universitaires de Rennes, coll. Histoire (Rennes), 2006, p. 203 à 218

MAIRE Catherine, « Le Fébronianisme est-il un gallicanisme ou inversement ? », in BOURDIN Bernard, MAIRE Catherine, GUENIFFEY Patrice (dir.), *Le « gallicanisme », une singularité française ?*, Paris, Éditions du Cerf, coll. Droit canonique, 2023.

MARKOVITS Francine, « Entre croire et savoir », in SAHEL Claude (dir.), *La tolérance. Pour un humanisme hérétique*, Paris, Éditions autrement, 1991, p. 121 à 137.

MARTIN Philippe, « Apologétique catholique », in MASSEAU Didier (dir.), *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes : (France, 1715-1815)*, Paris, Honoré Champion éditeur, 2017, tome I.

MARTIN Philippe, « Complot (Théorie du) » in MASSEAU Didier (dir.), *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes : (France, 1715-1815)*, Paris, Honoré Champion éditeur, 2017, tome I.

MASSEAU Didier (dir.), *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes : (France, 1715-1815)*, Paris, Honoré Champion éditeur, 2 volumes, 2017.

MENGÈS-LE PAPE Christine, « Vers l'article 10 de la déclaration des droits de l'homme et du citoyen », in CALLEBAT Bernard, COURRÈGES Hélène de (dir.), *Le contrôle des religions par l'État : hier et aujourd'hui*, Toulouse, Presses universitaires de Toulouse 1 Capitole, 2016.

MÉNIEL Bruno, « *Le roi source de justice dans " La République " de Jean Bodin* », in MENEGALDO Silvère, RIBÉMONT Bernard (dir.), *Le Roi fontaine de justice. Pouvoir justicier et pouvoir royal au Moyen Âge et à la Renaissance*, Klincksieck, coll. Circare, 2012, p. 279 à 296.

MONTÈGRE Gilles, « Préface. De l'harmonie des Anciens et des Modernes », in CAVALIERI Marco, LATTEUR Olivier (dir.), *Antiquitates et Lumières. Étude et réception de l'Antiquité romaine au Siècle des Lumières*, Louvain, Presses universitaires de Louvain, coll. « FERVET OPUS », 2019.

NAYA Emmanuel, « Sextus à Genève : la Réforme du doute », in INSTITUT CLAUDE LONGEON, *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle. 8. Protestants, hérétiques, libertins*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, coll. Renaissance et âge baroque, 2004.

NIJENHUIS Andreas, « Les Pays-Bas au prisme des Réformes (1500-1650) », in KAISER Wolfgang (dir.), *L'Europe en conflits. Les affrontements religieux et la genèse de l'Europe moderne vers 1500-vers 1650*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008.

PELLETIER Gérard, « Constitution dogmatique et contexte historique : regards croisés sur *Autorem fidei* », in AMADIEU Jean-Baptiste, ICARD Simon (dir.), *Du jansénisme au modernisme. La bulle* Autorem fidei, *1794, pivot du magistère romain*, Paris, Beauchesne, coll. Théologie historique, 2020, p. 87 à 112.

PITASSI Maria-Cristina, « Apologétique protestante » in MASSEAU Didier (dir.), *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes : (France, 1715-1815)*, Paris, Honoré Champion éditeur, 2017, tome I, p. 121 à 127.

PLANTEY Alain, « Définition et principes de l'ordre public », in POLIN Raymond (dir.), *L'Ordre public*, Paris, Presses universitaires de France, 1996.

QUANTIN Jean-Louis, « Jansénisme », in FABRE Pierre Antoine, PIERRE Benoist (dir.), *Les jésuites. Histoire et dictionnaire*, Paris, Bouquins éditions, 2022, édition numérique.

RADICA Gabrielle, « Trois interprétations de la notion de " lois fondamentales " au XVIII^e siècle », in MOREAU Isabelle (dir.), *Les Lumières en mouvement : la circulation des idées au XVIII^e siècle*, Lyon, ENS Éditions, coll. La Croisée des chemins, 2009.

ROULIN Jean-Marie, « Mères en révolution : Représentations politiques de la maternité de David à Hugo », in TRIAIRE Sylvie, PLANTÉ Christine, VAILLANT

Alain (dir.), *Féminin/Masculin : écritures et représentations*, Montpellier, Presses universitaires de la Méditerranée, coll. Des littératures, 2003, p. 43 à 62.

RUGGIU François-Joseph, « Religion et cultures de la Réforme aux Lumières », in LEBECQ Stéphane (dir.), *Histoire des îles britanniques*, Paris, Presses universitaires de France, coll. Quadrige, 2013, p. 573 à 606.

RYRIE Alec, Ó HANNARÁCHAIN Tadhg, « Les îles Britanniques et l'Irlande », in KAISER Wolfgang (dir.), *L'Europe en conflits. Les affrontements religieux et la genèse de l'Europe moderne vers 1500-vers 1650*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008.

SAINT-BONNET François, « Louis XIV, les parlements et la souveraineté », in AUBERT Gauthier, CHALINE Olivier (dir.), *Les Parlements de Louis XIV. Opposition, coopération, autonomisation ? Actes du colloque de Rennes, 13-15 novembre 2008*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Histoire », 2010, p. 173 à 183.

SANDRIER Alain, « Tolérer [selon] l'athéisme. Les leçons du baron d'Holbach », in FERTÉ Louise, REY Lucie (dir.), *Tolérance, liberté de conscience, laïcité. Quelle place pour l'athéisme ?*, Paris, Classiques Garnier, coll. Constitution de la modernité, 2018.

SINGLY François de, « L'individu au centre », in AÏN Joyce (dir.), *Familles. Explosion ou évolution ?*, Toulouse, Érès, Hors collection, 2008, p. 119 à 124.

SUIRE Éric, « L'agonie de la *respublica christiana* médiévale », in SUIRE Éric (dir.), *Pouvoir et religion en Europe. XVI^e^-XVIII^e^ siècle*, Paris, Armand Colin, 2013, p. 19 à 54.

TURCHETTI Mario, « Réforme et tolérance, binôme polysémique », in PIQUÉ Nicolas, WATERLOT Ghislain (dir.), *Tolérance et réforme : éléments pour une généalogie du concept de tolérance*, Paris, L'Harmattan, Collection « La philosophie en commun », 1999.

VISMARA Paola, « L'influence de la France, de Pistoia à *Auctorem Fidei* », in MEYER Frédéric, MILBACH Sylvain (dir.), *Les échanges religieux entre l'Italie et la France, 1760-1850. Regards croisés-Scambi religiosi tra Francia e Italia, 1760-1850. Sguardi incrociati*, Chambéry, Presse Université de Savoie, 2010, p. 43-58.

WACHÉ Brigitte, « L'apologétique chrétienne du début du XIX^e^ siècle aux années 1950. De la défensive au dialogue », in BOISSON Didier, PINTO-MATHIEU Élisabeth (dir.), *L'apologétique chrétienne. Expression de la pensée religieuse, de*

l'Antiquité à nos jours, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. Histoire, 2012, p. 365 à 380.

4) Mémoire et thèses

BRUN Emmanuelle, *L'apologétique conciliatrice française et le dialogue de l'Aufklärung chrétienne avec le « parti philosophique »*, Centre de la Méditerranée moderne et contemporaine, école doctorale numéro 86 : Lettres, sciences humaines et sociales, Thèse de doctorat en histoire, sous la direction de BEAUREPAIRE Pierre-Yves, 2014.

DAUPHIN Thibaut, *Le comparatisme dans l'œuvre politique de Voltaire*, Université de Bordeaux, École doctorale de droit 41 spécialité science politique, Thèse de doctorat, sous la direction de TROUDE-CHASTENET Patrick, 2020.

GOGLIN Jean-Marc, *La liberté humaine chez Thomas d'Aquin*, École pratique des hautes études - EPHE PARIS, Thèse de doctorat, sous la direction de BOULNOIS Olivier, 2011.

LARIVE Magali, *Le Chanoine Pey, apologiste (1720-1797)*, Mémoire de maîtrise, sous la direction de BARDET Jean-Pierre, 1999.

MEYER Claude, *Le Statut des Ecclésiastiques dans le département de la Haute-Garonne pendant la Révolution*, Université Toulouse 1 Capitole, Mémoire, sous la direction de OURLIAC Paul, 1965.

RAVEL Agnès, *Le « parti dévot » à la cour de France sous Louis XIV, Louis XV et Louis XVI*, Paris, EHESS, Thèse de doctorat, sous la direction de CHAUSSINAND-NOGARET Guy, 2010.

SOLMINIHAC Arnaud de, *La vie privée : les racines d'un concept juridique protéiforme*, Université Paris-Panthéon-Assas, École doctorale d'Histoire du droit, de philosophie et de sociologie du droit, Thèse de doctorat, sous la direction de SAINT-BONNET François, 2022.

VIGNOLLES Henri, *La Grande Peur de 1789 dans le Quercy, l'Albigeois et le Midi Toulousain*, Université Toulouse-Jean Jaurès, Département histoire, Mémoire, sous la direction de SOTTOCASA Valérie, 2016.

5) Articles en ligne

BRUCKER Nicolas, « Un roman social catholique au siècle des Lumières : Le Comte de Valmont de l'abbé Gérard », in TREMBLAY Isabelle, *Les Lumières catholiques et le roman français*, Oxford, Voltaire Foundation, coll. Oxford University studies in the

Enlightenment, 2019, in https://hal.science/hal-02484698 (consulté le 24 novembre 2023).

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS **5**

SOMMAIRE **7**

INTRODUCTION **9**

PARTIE I LA NOTION DE SOUVERAINETÉ SELON JEAN PEY : LE REJET DE LA TOLÉRANCE EN FAVEUR DE L'ORDRE PUBLIC **39**

TITRE I LA PENSÉE SYSTÉMATIQUE DE JEAN PEY : LA SOUVERAINETÉ NÉCESSAIRE AUX DEUX PUISSANCES **41**

CHAPITRE 1 : LA NOTION DE SOUVERAINETÉ : L'AUTORITÉ NÉCESSAIRE AU MAINTIEN DE L'ORDRE PUBLIC **43**

Section 1 : La souveraineté de droit divin 43

Paragraphe 1 : Dieu, fondement de la souveraineté 43

I – Le caractère divin de la souveraineté 44

A/ La notion de souveraineté selon Jean Pey 44

B/ Dieu à l'origine de la notion de souveraineté 48

II – Les instruments sociétaux de la souveraineté : le peuple et la religion 51

A/ Le peuple et la souveraineté 51

B/ Religion et souveraineté : l'instrument divin de légitimité 55

Paragraphe 2 : La souveraineté absolue 59

I – Le souverain, seul dans l'expression de l'autorité 59

A/ Le souverain détenteur de tous les pouvoirs nécessaires au gouvernement de la société 59

B/ Le souverain seul à régner 63

II – La légitimité incontestable du souverain 69

A/ Absolutisme et despotisme, deux notions asymétriques 70

B/ L'arbitraire, expression de la volonté du souverain 74

Section 2 : Le souverain et les lois : l'encadrement de l'autorité 77

Paragraphe 1 : Souveraineté et normes : des lois humaines aux lois de Dieu 78

I – L'encadrement de la loi : la création législative 78

A/ La publication de la loi 78

B/ Les largesses dans l'adoption de la loi 83

II – Les limites à la loi : la primauté du droit « du sommet » 87
A/ Les limites venant de Dieu : lois divines et loi naturelle 87
B/ Les limites temporelles : les lois fondamentales 91
Paragraphe 2 : Autorité et ordre : l'absolutisme face à la révolte 94
I – L'illégitimité de principe de la révolte 94
A/ L'abus du souverain insuffisant à justifier la révolte 95
B/ La désobéissance légitime : le souverain tenu par les lois divines et de nature 97
II – L'ordre public et le souverain 102
A/ Le devoir d'obéissance : les officiers 102
B/ Ordre public, une notion clef pour une société harmonieuse 106
CONCLUSION DU CHAPITRE 1 109
CHAPITRE 2 : CONCURRENCE ET COMPLÉMENTARITÉ DES AUTORITÉS RELIGIEUSES ET CIVILES 113
Section 1 : L'application de la notion de souveraineté à travers les deux puissances 113
Paragraphe 1 : Le Trône et l'Autel au service de la société 114
I – La distinction des deux puissances 114
A/ L'établissement de deux domaines de compétence 114
B/ Le critère téléologique de distinction des domaines de compétence 117
II – Le cas particulier de la figure du magistrat 121
A/ L'ingérence par la procédure d'appel comme d'abus 121
B/ Le magistrat dans l'œuvre peyienne 125
Paragraphe 2 : La puissance ecclésiastique comme institution 126
I - L'indépendance absolue des deux puissances 127
A/ L'indépendance des deux puissances comme principe 127
B/ La justification de l'indépendance par l'unité 130
II – La puissance spirituelle comme autorité compétente 136
A/ Le souverain spirituel : le pape 136
B/ Les compétences générales de la puissance spirituelle 140
Section 2 : De la nature particulière du pouvoir spirituel à la nécessaire entente entre le Trône et l'Autel 145
Paragraphe 1 : Éléments particuliers de la puissance ecclésiastique 145
I – Les compétences particulières de l'Église 146
A/ La fonction d'enseignement 146

B/ Le pouvoir disciplinaire 149
II – De l'Église et de ses pasteurs 152
A/ Les obligations particulières des pasteurs 152
B/ Les obligations des pasteurs dans le respect des deux puissances 156
Paragraphe 2 : L'alliance nécessaire de la puissance temporelle et de la puissance spirituelle 160
I – L'alliance naturelle : deux institutions voulues par Dieu 160
A/ Deux puissances ne pouvant exister l'une sans l'autre 160
B/ L'indivisibilité des deux puissances 163
II – L'alliance nécessaire : la protection réciproque des deux puissances 165
A/ Une protection réciproque 165
B/ Les limites de la protection 170
CONCLUSION DU CHAPITRE 2 173
CONCLUSION DU TITRE I 175
TITRE II LA TOLÉRANCE : DE LA CONCEPTION IDÉOLOGIQUE À LA CONSÉCRATION JURIDIQUE 179
CHAPITRE 1 : L'ENJEU DE LA DÉFINITION D'UNE NOTION POLYSÉMIQUE ET DE SON ÉVOLUTION 181
Section 1 : La dualité sémantique de la notion de tolérance 181
Paragraphe 1 : La définition classique de la tolérance maintenue au XVIII^e siècle. 182
I – La tolérance : de la souffrance à l'indifférence 182
A/ L'évolution du mot tolérance 183
B/ Tolérance, indifférence et liberté 186
II – Tolérance et droit 188
A/ L'édit de 1598 : entre concession et droits 188
B/ Tolérance et abus 193
Paragraphe 2 : Le double sens de la notion de tolérance 196
I – Vers une tolérance acceptation promue par Lumières 196
A/ De l'idée de souffrance à l'idée d'acceptation 197
B/ La tolérance universelle 201
II – Le rejet de la dualité sémantique par l'apologétique catholique 205
A/ La contre-offensive apologétique : charité et tolérance chrétienne 205
B/ Tolérance et charité : l'incompatibilité sémantique 209

Section 2 : La réappropriation du concept de tolérance : le néologisme comme arme idéologique 212
Paragraphe 1 : Tolérance, Lumières et apologétique : le tolérantisme face à l'intolérance 212
I – La notion de tolérantisme 212
A/ Une invention dans les écrits des apologistes catholiques 212
B/ Une arme sémantique contre les philosophes 214
II – La notion d'intolérance 217
A/ Une nouveauté du XVIIIe siècle 217
B/ Une arme idéologique contre l'apologétique catholique 219
Paragraphe 2 : Intolérance et intolérantisme : la réaction apologétique 222
I – L'intolérance vertueuse face à la tolérance des Lumières 222
A/ L'intolérance et rejet de la tolérance-acceptation 223
B/ L'intolérance vertueuse face à l'erreur 225
II – L'intolérantisme : justifier l'intolérance catholique par l'intolérance des protestants 229
A/ L'intolérantisme au service de l'apologétique 229
B/ L'intolérance contre l'intolérantisme 232
CONCLUSION DU CHAPITRE 1 235
CHAPITRE 2 : LA TOLÉRANCE DANS LE MONDE JURIDIQUE DU XVIIIe SIÈCLE 237
Section 1 : La tolérance en droit : la situation des protestants 238
Paragraphe 1 : L'insécurité juridique des protestants 238
I – La problématique de l'état civil 238
A/ L'absence d'état civil 239
B/ L'évolution en droit 245
II – Le mariage comme matière mixte 249
A/ La distinction de l'aspect civil et religieux du mariage 250
B/ La fausse problématique de l'état civil 254
Paragraphe 2 : Les aspirations des protestants à la liberté 256
I – La liberté de culte 256
A/ Les revendications protestantes 257
B/ Les revendications des Lumières 259
II – L'association des protestants à la vie du royaume 262

A/ L'accès aux fonctions 262
B/ La nécessité de la conversion 265
Section 2 : L'édit de Versailles : la conception nouvelle de la tolérance dans une victoire nuancée 267
Paragraphe 1 : Vers l'adoption de l'édit de 1787 268
I – Les prémices de l'adoption d'un système de tolérance 268
A/ L'échec de la politique de l'édit de Fontainebleau 268
B/ Le rejet de l'insuffisance de la révocation 270
II – De la tolérance de fait à la tolérance de droit 273
A/ De la tolérance devant les tribunaux 273
B/ Les conséquences de l'écart 274
Paragraphe 2 : L'édit de Versailles face à l'apologétique 278
I – Réception et commentaires des nouvelles dispositions légales 278
A/ La réception de l'édit de 1787 279
B/ La réaction à l'édit de 1787 280
II – Les nouvelles problématiques 285
A/ La réaffirmation des principes 285
B/ Famille et responsabilité 287
CONCLUSION DU CHAPITRE 2 291
CONCLUSION DU TITRE II 293
CONCLUSION DE LA PARTIE I 297
PARTIE II TOLÉRANCE ET ORDRE PUBLIC : JEAN PEY FACE AUX ENNEMIS DES DEUX PUISSANCES 299
TITRE I LES ENNEMIS DE LA TOLÉRANCE CHRÉTIENNE : LA CONCEPTION APOLOGÉTIQUE AU SERVICE DE L'ORDRE PUBLIC 301
CHAPITRE 1 : LUMIÈRES ET ORDRE PUBLIC : LE « PHILOSOPHISME » FACE AUX DEUX PUISSANCES 303
Section 1 : La doctrine des philosophes face à la souveraineté apologétique 304
Paragraphe 1 : Les Lumières et leurs « fausses philosophies » face à l'autorité ... 304
I – La liberté et le peuple 304
A/ L'« apologie des passions » 304
B/ Le bonheur terrestre 309
II – La liberté « chimérique » contre la société 314

A/ L'impossible indépendance de l'homme 315
B/ Peuple, liberté et pouvoir 317
Paragraphe 2 : La réponse apologétique : combattre la philosophie par ses propres arguments 319
I – Méthode et science au service de l'apologétique catholique 320
A/ La présentation de la méthode philosophique 320
B/ Contenu de la méthode 323
II – L'essence argumentaire de la philosophie 326
A/ La religion, une nécessité pour la société et la philosophie 327
B/ La vanité des sources de la philosophie du XVIIIe siècle 332
Section 2 : La dérive philosophique : le déisme 336
Paragraphe 1 : Philosophie et déisme 336
I – Le déisme, religion illégitime 336
A/ La pensée déiste 336
B/ L'illégitimité fondamentale du déisme 339
II – L'illégitimité de la philosophie des Lumières face à la vérité de la religion 342
A/ L'illégitimité d'autorité des philosophes sur le domaine spirituel 342
B/ La vérité de la foi catholique 345
Paragraphe 2 : Philosophie et déisme : le danger de l'incrédulité 347
I – Philosophie et individualisme : l'amour de soi contre l'humanité 347
A/ De l'amour de soi à la haine de l'autre 347
B/ De la destruction de l'autre à la destruction de soi 351
II – La fin du déisme : retour à la religion ou athéisme 354
A/ La religion comme solution au déisme 354
B/ La finalité de l'incrédule : l'athéisme 357
CONCLUSION DU CHAPITRE 1 361
CHAPITRE 2 : RELIGION ET ORDRE PUBLIC : LE BOUILLONEMENT RELIGIEUX DE LA FIN DU XVIIIe SIÈCLE 363
Section 1 : Les dangers extérieurs : les religions en dehors de l'Église 364
Paragraphe 1 : Le protestantisme, un danger permanent pour les deux puissances 364
I – Protestantisme et troubles 364
A/ Le danger de la proximité 364
B/ Division et violences 369

II – Le protestantisme ennemi des deux puissances 371
A/ Le protestantisme et l'esprit de révolte 371
B/ Le protestantisme et le mythe de l'ennemi intérieur 376
Paragraphe 2 : Judaïsme et islam 378
I – La défense du judaïsme 379
A/ Le judaïsme dans le paradigme peyien 379
B/ Une défense orientée 383
II – Le culte mahométan : l'appréhension particulière de l'islam 385
A/ Religion de Mahomet et enjeu politique 385
B/ Mahométisme, spiritualité et philosophie 387
Section 2 : Les dangers internes : les courants religieux déviants des dogmes catholiques 390
Paragraphe 1 : Le conflit janséniste : le danger d'une corruption de la théologie . 390
I – Le danger interne du « poison » janséniste 391
A/ La proximité doctrinale 391
B/ Conséquences des positions sur la grâce 395
II – Jansénisme et danger pour l'autorité 398
A/ Expression de la souveraineté au sein de l'Église. 398
B/ La méthode au service d'un jansénisme discrédité 400
Paragraphe 2 : Gallicanisme et réponse apologétique 404
I – Le cas particulier du gallicanisme 404
A/ Le gallicanisme légitime 404
B/ Défense de la souveraineté pontificale et ultramontanisme 406
II – Gallicanisme, souveraineté et abus 408
A/ Le gallicanisme et ses dérives 409
B/ La récupération du jansénisme 411
CONCLUSION DU CHAPITRE 2 415
CONCLUSION DU TITRE I 417
TITRE II DE LA RÉDACTION À LA RÉACTION : JEAN PEY ET L'APOLOGÉTIQUE CATHOLIQUE À LA FIN DE L'ANCIEN RÉGIME 423
CHAPITRE 1 : JEAN PEY ET L'APOLOGÉTIQUE CATHOLIQUE À L'AUBE DE LA RÉVOLUTION FRANÇAISE : L'ORGANISATION DU COMBAT CONTRE LES ENNEMIS DES DEUX PUISSANCES 425
Section 1 : Jean Pey face aux ennemis de l'Autel 426

Paragraphe 1 : La solidarité apologétique face à Febronius 426
I – L'identité de la doctrine de Febronius 426
A/ Doctrine de Febronius et influence politique 426
B/ Diffusion du fébronianisme 429
II – Febronius et sa place particulière dans les écrits apologétiques 432
A/ Le rejet du fébronianisme 433
B/ Fébronianisme et gallicanisme 435
Paragraphe 2 : Les *Nouvelles ecclésiastiques* et l'apologétique catholique 440
I – Les *Nouvelles ecclésiastiques* face à Jean Pey 440
A/ Ultramontanisme et jansénisme 441
B/ Les *Observations de la Théologie de Lyon* et les *Nouvelles ecclésiastiques* 444
II – Les *Nouvelles ecclésiastiques* et l'apologétique catholique. 447
A/ Les critiques des *Nouvelles ecclésiastiques* 447
B/ L'échec d'une réaction apologétique efficace 452
Section 2 : La période révolutionnaire et les deux puissances 456
Paragraphe 1 : Le changement politique face au paradigme peyien 456
I – Tolérance et souveraineté sous la Révolution 456
A/ Tolérance, liberté et Révolution 456
B/ Souveraineté et Révolution 460
II – La réponse immédiate : la prière 462
A/ Dieu comme réponse à la Révolution 462
B/ La vision de la France révolutionnaire dans les prières 465
Paragraphe 2 : La Révolution comme châtiment inéluctable 469
I – La conspiration révolutionnaire 469
A/ Complots et Révolution 469
B/ La recherche des causes de la Révolution 471
II – Les conséquences de la Révolution 474
A/ Châtiment divin et mise en garde 475
B/ Les martyrs de la Révolution 478
CONCLUSION DU CHAPITRE 1 483
CHAPITRE 2 : LA VOLONTÉ DE RÉHABILITER LES DEUX PUISSANCES SOUS LA RÉVOLUTION FRANÇAISE 485
Section 1 : Le retour à l'apologétique classique 486

Paragraphe 1 : La nécessité des deux puissances face à la Révolution 486
I – Dieu au centre de la société 486
A/ Dieu comme seule voie 486
B/ Préférer Dieu aux hommes 490
II – La religion et la société 492
A/ La nécessité de la religion 492
B/ Révolution et domination du temporel sur le spirituel 494
Paragraphe 2 : La Révolution et la liberté contre les deux puissances 495
I – Le triomphe de la liberté et de l'indépendance 496
A/ Les « désordres » révolutionnaires 496
B/ L'attaque de la religion 498
II – L'appel au retour des deux puissances 500
A/ La liberté et l'ordre de la nature 500
B/ L'alliance des deux puissances comme seule possibilité 505
Section 2 : Évolutions et postérité des écrits de Jean Pey 506
Paragraphe 1 : Les évolutions majeures dans l'œuvre de Jean Pey sous la Révolution 506
I – Évolutions littéraires 506
A/ Le gallicanisme 506
B/ Tolérance, intolérance et Révolution 509
II – Les autres œuvres d'exil 510
A/ L'importance de la renaissance jésuite 511
B/ Les manuscrits disparus 513
Paragraphe 2 : La réception de l'œuvre de Jean Pey 514
I – Influence à l'échelle européenne 515
A/ Traductions de son vivant 515
B/ Réception nuancée 516
II – La réception *post mortem* des ouvrages de l'abbé Pey 519
A/ L'accueil italien presque immédiat 519
B/ La réception des ouvrages de Jean Pey au XIX^e^ siècle 522
CONCLUSION DU CHAPITRE 2 527
CONCLUSION DU TITRE II 529
CONCLUSION DE LA PARTIE II 531

CONCLUSION GÉNÉRALE 533

SOURCES 545

BIBLIOGRAPHIE 559

TABLE DES MATIÈRES 591