

## **L'Enseignement des Jésuites et les progrès du déisme en France aux dix-septième et dix-huitième siècles.**

Nous sommes partis de deux constatations.

La première est celle-ci :

Les principaux et les plus illustres des déistes français des dix-septième et dix-huitième siècle ont fait leurs études dans les collèges des Jésuites ; Jean Dehenault (1611-1682) et St-Evremond au collège de Clermont à Paris, Fontenelle au collège de Rouen, Voltaire à Louis le Grand (ancien collège de Clermont), ainsi que Choiseul, Malesherbes, Diderot, et Marmontel au Collège de Mauriac. Pour ne parler que des plus connus.

Certes, les Jésuites, sont, à cette époque avec leurs cent cinquante établissements, et leurs quelques soixante mille élèves (en 1700), la première congrégation enseignante de France. Il serait assez normal qu'ils produisent plus d'anciens élèves déistes que les autres congrégations enseignantes (Oratoriens, Doctrinaires et Barnabites). Il est par contre assez anormal que presque tous les déistes notoires sortent de chez eux (1).

On pourrait encore invoquer le hasard, providence des historiens. Le problème de la responsabilité des Jésuites n'en serait pas moins posé : depuis le milieu du seizième siècle, jusqu'en 1762, la Compagnie de Jésus, gardienne de l'orthodoxie, armée du pape, a enseigné environ la moitié des jeunes français qui faisaient des études. Pendant ce temps, le déisme, le naturalisme se sont répandus en

---

(1) Plusieurs déistes et « philosophes » connus sortiront des collèges des Oratoriens et des Doctrinaires. Mais ce sera à la veille de la Révolution.

France, ont converti de nombreux esprits à la fin du dix-septième siècle, et ont finalement façonné la mentalité de presque tous les français cultivés à partir de 1750. D'un côté, des éducateurs réputés très chrétiens, de l'autre, des élites et des notables formés par ces mêmes éducateurs, et pourtant déistes, quand ils ne sont pas athées (2). C'est notre deuxième constatation ; elle amène à s'interroger sur ces éducateurs, sur la nature de l'enseignement dispensé et sa valeur exacte.

Les Jésuites et le déisme, tel est donc notre propos. Mais le sujet embrasse deux siècles et demi. Pour le traiter avec l'exactitude requise et les précisions utiles, il nous a fallu le limiter par deux dates, 1680 et 1715, qui sont celles de la « crise de conscience européenne » (3) ; mais il eut été contraire à sa nature de l'enfermer rigoureusement dans ce cadre chronologique.

## **DEFINITION DU DEISME — LE DEISME EN FRANCE** **aux dix-septième et dix-huitième siècles**

Il faut d'abord rappeler ce qu'est le déisme, et ce qu'il a été en France aux dix-septième et dix-huitième siècles.

Les déistes sont d'abord des gens pour lesquels Dieu est indifférent aux hommes. Le déiste Chubb (4) le dit fort bien : « Dieu est un être qui n'a pas à s'occuper du bien ou du mal qui se font parmi les hommes ».

Ce principe a au moins deux conséquences :

1°) Si Dieu ne s'occupe pas des hommes, pourquoi les hommes s'occuperaient-ils de Dieu ?

2°) Si Dieu se désintéresse de l'humanité, il n'a pas envoyé son Fils unique. La Révélation chrétienne n'est qu'une fable. La Trinité n'est qu'une invention.

L'Angleterre est, dès la deuxième moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, grâce à l'influence de la philosophie de Bacon, la terre d'élection du

(2) Diderot serait plutôt à ranger dans le camp des athées.

(3) Tout le monde connaît l'ouvrage de Paul Hazard, qui porte ce titre. (Paris, Boivin, 1935).

(4) Chubb, déiste anglais. 1670-1746.

déisme. Herbert de Cherbury (1581-1648) dégage le noyau de toute religion qu'il appelle « religion naturelle », noyau doctrinal commun à tous les systèmes religieux et condition suffisante. Les héritiers de Cherbury, Collins, Chubb, Toland diffusent sa doctrine. A la fin du dix-septième siècle, et au début du dix-huitième, à l'occasion des séjours de St-Evremond et de Voltaire en Angleterre, le déisme anglais rencontre le déisme français. Il est indiscutable que le premier a influencé le second.

Il existe cependant un déisme français original.

Aux dix-septième siècle, les déistes français, ce sont les libertins. Aux libertins « érudits » qu'inspire la philosophie stoïcienne, dont la bible est la « Sagesse » de pierre Charron (1601) et le meilleur représentant, le poète Jean Dehênault († 1682) (5), succède, à partir des années 80, une génération de libertins plus rationalistes, plus systématiques dans leur critique du christianisme. En font partie St-Evremond († 1703) et Fontenelle (1657-1757).

Dans sa « *Conversation du Maréchal d'Hocquingouurt avec le Père Canaye* », St-Evremond caricature un dévot imbécile, et lui fait dire ceci :

« Je me ferais crucifier pour la religion. Ce n'est pas que j'y vois plus de raison : mais je ne saurais que vous dire, je me ferais crucifier sans savoir pourquoi ». (page 64).

Pour Fontenelle, le christianisme ne serait qu'une fable parmi d'autres. Ces fables « il ne faut pas les détester, il faut s'en débarrasser doucement par l'efficacité de la raison » (6).

Voltaire est le chef de file d'une troisième génération de déistes, dont le trait dominant est l'antichristianisme. Les voltairiens ne sont pas seulement des sceptiques aimables et des humanistes rationalistes. Ils sont aussi, et surtout, ennemis de la religion du Christ. Le déisme de Voltaire — cela est symptomatique — est d'un côté moins déiste que celui des libertins érudits du siècle précédent, puisqu'il admet qu'un culte soit rendu à la Divinité. Dans sa *Profession de foi des théistes* de 1768, (« théistes » et non « déistes ») Voltaire écrit :

(5) Dehenault ne croyait pas à l'immortalité de l'âme. Il a écrit ce vers : « Tout meurt en nous quand nous mourons ».

(6) Fontenelle, *De l'origine des fables*, édition de 1766.

les théistes sont les « adorateurs d'un Dieu ami des hommes ». Mais, d'un autre côté, ce déisme est infiniment plus destructeur que le déisme libertin : il attaque personnellement Jésus Christ. Il blasphème : « Jésus n'est évidemment qu'un paysan grossier ». Il ironise sur l'Incarnation. Au fond, il refuse de s'incliner devant le mystère : la majesté divine est pour lui incompatible avec la condition humaine.

Telles sont les principales étapes de l'histoire du déisme en France aux six-septième et dix-huitième siècles.

On y voit d'abord que le déisme, loin de disparaître, n'a cessé de s'aggraver, et cela pourtant dans un milieu de plus en plus catholique, de mieux en mieux converti par la Contre Réforme.

Il est ensuite évident que le déisme français, si influencé qu'il soit par la pensée anglaise et par les thèses antitrinitaires de certaines sectes protestantes comme la secte des sociniens, est essentiellement le fait de **catholiques baptisés**.

Il y a donc un déisme des catholiques, de même qu'il y a un déisme des protestants.

Vu sous cet éclairage, notre sujet « des Jésuites et du déisme » prend son véritable sens : Il s'agit du problème de la désagrégation et de l'appauvrissement progressifs d'un catholicisme pourtant renouvelé et réformé par la Contre Réforme tridentine.

## L'HUMANISME DES JESUITES ET LE DEISME

Il nous semblerait excessif de mettre en cause l'humanisme des Jésuites.

Les Jansénistes leur ont reproché de faire jouer sur les scènes de leurs collèges des tragédies, des comédies et des ballets. Mais, au moins jusqu'en 1730, les autres congrégations enseignantes, les Oratoriens et les Doctrinaires, en font autant.

La seule différence est que les Jésuites mettent souvent en scène des personnages de femmes, et que les Oratoriens et Doctrinaires le font moins souvent.

Les sujets de ces actions sont quelquefois profanes, mais toujours choisis pour honorer la vertu ; tels sont par exemple le « Brutus » du P. Porée, ou le « Damoclès » du P. Lejay.

Tout au plus, pourrait-on s'étonner de certains rapprochements de mauvais goût entre les deux antiquités, comme celui que tente la tragédie pastorale jouée en 1701 à Reims et intitulée « La Mort de thysis, ou la mort du Bon Pasteur ».

Cependant l'humanisme des bons pères les conduit, à l'occasion, à rendre aux héros antiques un culte indû. Ardents à réhabiliter les païens, que les Jansénistes condamnaient avec abus, prétendant ôter toute valeur à leurs actes, ils se laissent emporter un peu plus loin, et font de leurs païens des chrétiens avant la lettre.

Ce faisant, ils se rassurent eux-mêmes, répétant volontiers, après sainte Thérèse, la formule conciliante du scoliste Ossuna : « Quo major est creatura, eo amplius eget Deo ». Mais peut-être oublient-ils qu'ils enseignent à des adolescents, et que, d'un enseignement, les jeunes gens ne savent pas toujours retenir les nuances.

## L'ENSEIGNEMENT DE LA PHILOSOPHIE ET LE DEISME

L'année de rhétorique achevée, les élèves des Jésuites accédaient à la classe de philosophie.

Celle-ci durait deux ans. La Logique occupait la plus grande partie de la première année ; la « Physique » et la Morale se partageaient le reste du temps. Cette disproportion s'explique par le fait que la physique comprenait la métaphysique.

Le régent dictait la totalité de son cours. Les élèves apprenaient donc sur leurs cahiers. On a conservé certains de ces cahiers.

Tous les élèves n'entraient pas en philosophie ; un tiers d'entre eux environ, parfois plus, parfois moins selon les époques, quittaient le Collège à la fin de la rhétorique.

Les autres, c'est-à-dire le plus grand nombre, recevaient l'empreinte profonde d'un enseignement philosophique, dispensé au cours de deux années par des maîtres souvent solides et talentueux.

Voltaire, lui-même, n'a pu manquer de recevoir cette influence.

Si l'on en croit deux de ses lettres à Fyot de la Marche (7), il accomplit au moins une année de philosophie, à Louis le Grand (en 1711).

Il nous paraît donc utile de connaître la philosophie enseignée à leurs élèves dans les collèges des Jésuites, au temps où Voltaire était lui-même un potache.

L'enseignement philosophique des Jésuites conserve les apparences de la scolastique traditionnelle, mais, en substance, il ne ressemble guère à la philosophie de l'Ecole.

Rien d'étonnant à cela : le dix-septième siècle est, pour la scolastique, une période de décadence. Les grands commentateurs se font rares, et, avec eux, les efforts de rajeunissement.

Le thomisme, surtout, connaît la défaveur des philosophes. Les éditions critiques d'Aristote publiées au seizième siècle par les humanistes italiens, et l'engouement de certains rationalistes de la Renaissance pour l'aristotélisme ont desservi la cause de saint Thomas, plus qu'ils ne l'ont favorisée.

C'est en France, que les thomistes sont les moins nombreux. Sur cinq cents théologiens, commentateurs de saint Thomas morts entre 1660 et 1740, trente seulement sont français (8).

Et sur les trente, six Jésuites seulement.

Un historien de la Compagnie de Jésus, le P. Desautels, l'avouait clairement dans une thèse récente : « A partir de 1655, l'on n'entend plus parler du thomisme » (9).

Le maître des Jésuites n'est donc plus saint Thomas, mais un des leurs, Suarez (1548-1617).

Les grands théologiens jésuites du dix-septième siècle, qui sont des espagnols, Arriaga, Hurtado, Oviedo, Lossada, sont des disciples de Suarez. En plusieurs endroits de leurs cours et commentaires, ils adoptent des thèses nominalistes (10).

(7) Edition Bestermann, lettres 2 et 3.

(8) Nous avons fait ce compte grâce à Hurter, « *Nomenclator litterarius theologiae catholicae* », 1903-1913.

(9) Alfred R. Desautels, « *Les Mémoires de Trévoux et le mouvement des idées au XVIII<sup>e</sup> siècle* », Rome, 1956, page 179.

(10) Le nominalisme est une philosophie pour laquelle les universaux et les relations ne sont pas des réalités mais seulement des termes. De ce fait la critique nominaliste de la connaissance diffère radicalement de la critique thomiste.

De ce fait, les Jésuites se trouvent moins protégés que les théologiens thomistes contre la désagrégation de la scolastique ; ils accueillent avec intérêt les thèses des philosophes modernes, ceux qu'on appelle les « recentiores ».

A partir de 1680 environ, l'influence des « recentiores » fait des progrès rapides au sein de la Compagnie.

En 1682, la XV<sup>m</sup>e Congrégation Générale de l'Ordre condamne plusieurs propositions de physique extraites de Descartes et de Malebranche.

L'année suivante, le P. Delaistre, Provincial de la province de Paris, se plaint de ce que plusieurs Pères « donnent hautement dans la nouveauté » (11).

En 1690, dans son *Voyage du Monde de M. des Cartes*, le Père Gabriel Daniel, S.J., écrit :

« On n'imprime quasi plus de Cours de Philosophie selon la méthode de l'école [scolastique], et presque tous les ouvrages de cette espèce, qui paraissent maintenant en France, sont des Traités de Physique qui supposent les principes de la nouvelle philosophie (...). La Philosophie des classes a changé de face... » (12).

Lorsque Voltaire est en cinquième, ou en quatrième à Louis le Grand, en 1706, (13), le préfet des pensionnaires est un sectateur fanatique de Descartes, le P. André. D'après la remarquable étude du P. Sortais sur le cartésianisme dans la Compagnie de Jésus (...), le P. André fut à la fin de 1706 envoyé à la Flèche comme professeur de philosophie. Son cours « cartésien et malebranchiste... était si clair et si bien ordonné qu'il se répandit dans les principaux collèges de la province de Paris : il fut dicté à Amiens par les P.P. Saint Cyr et Merlin, à la Flèche, par le P. Dutertre » (14).

Peu avant de quitter Louis le Grand, le P. André écrivait au Général des Jésuites, le P. Michel Ange Tamburini : « Cette année même, les deux professeurs de philosophie, et principalement celui

(11) Cité par Sortais G. *Le cartésianisme chez les Jésuites français au XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècles*, dans *Archives de philosophie*.

(12) III<sup>e</sup> Partie, page 267.

(13) L'élève Arouet entra en sixième à Louis le Grand en 1704. Il y resta sept ans.

(14) Sortais, article cité, page 44.

de physique ont publiquement enseigné et soutenu beaucoup d'opinions de Descartes et de Malebranche » (15).

Les témoignages concordent : de toutes les parties du cours, la Physique est la plus atteinte par la philosophie nouvelle. D'autre part, la philosophie nouvelle reçue par les régents n'est pas seulement celle de Descartes, mais aussi, à l'occasion, celle de Malebranche.

En étudiant les cours manuscrits des bons pères, on s'aperçoit même, que dans un cas sur deux, la physique mécaniste supprime celle de Descartes ou de Malebranche.

En définitive, le mécanisme et même l'occasionalisme de Malebranche ont beaucoup plus influencé les Jésuites que les théories des tourbillons, ou de la matière subtile de Descartes.

Or, la physique mécaniste et le système de Malebranche contiennent, à notre point de vue, des éléments favorables au développement du déisme.

Le mécanisme (inventé par le P. Mersenne entre 1620 et 1650) est essentiellement une physique, et ne veut même être que cela. Le mérite du P. Mersenne est d'avoir dégagé la notion de « phénomène », fondant ainsi les bases de la science expérimentale moderne.

Mais au moment même où la science de Mersenne conquiert la notion de phénomène, du même coup, par une sorte de réflexe aveugle, elle affecte de se désintéresser de l'essence des choses, tenant toute recherche spéculative vers cet objet comme inutile ou vaine.

Mersenne écrit en effet : « Ce nous est assez de savoir les choses selon qu'elles sont proportionnées ».

Et Pascal, en bon disciple de Mersenne, ironise :

« Composer la machine, cela est ridicule ».

On appréhende ici facilement le lien avec le déisme. Ces savants — qui sont par ailleurs des hommes de foi — répudient toute métaphysique. Parce qu'ils ont réussi à isoler la physique de la spéculation philosophique, et à émanciper la science expérimentale de la tutelle de la métaphysique, ils se croient en droit de reléguer la méta-

(15) *ibidem*, page 273, lettre du 29 Septembre 1706.



physique, et de la mépriser. L'ontologie, par exemple, c'est-à-dire la philosophie de l'être, n'est pour eux que rêverie d'imaginatifs.

Ils ont ainsi, quoiqu'ils en aient voulu, coupé en deux la vérité. Pour eux, il y a d'un côté Dieu, de l'autre les phénomènes. Ils ne nient pas que des rapports existent entre les deux, mais ils prétendent que l'homme ne peut les percevoir, pas plus le philosophe que le savant.

Robert Lenoble écrit donc justement à propos de Mersenne (16) : « ... la vérité, dont il a si souvent affirmé qu'elle est une, de fait, malgré tous ses efforts reste double, scientifique et religieuse ».

Très influencée par le mécanisme, l'apologétique chrétienne du dix-septième siècle finissant et du dix-huitième siècle se trouvera réduite à un seul argument, celui des causes finales. Le Dieu qu'elle démontrera ne sera plus source d'être et de vie mais une sorte de mécanicien suprême.

L'occasionalisme de Malebranche — cela a été prouvé abondamment — aboutit à peu près au même résultat.

Voici deux des propositions de Malebranche, coindamnées par la Congrégation générale de 1682 :

« **Proposition 19** : Il n'appartient qu'à Dieu de mouvoir les corps.

**Proposition 20** : Les créatures ne sont cause efficiente d'aucun effet, mais Dieu seul produit chaque effet. » (17).

Pour les thomistes, le mouvement est de nature très différente : « L'agir suit l'être », disent-ils. Car le mouvement est le passage de l'être de la puissance à l'acte.

Dieu, pour saint Thomas, est « à la racine de l'être », et donc de son activité. Les causes efficientes existent.

Pour les mécanistes, Dieu est seul cause efficiente. Son intervention peut paraître plus radicale, plus décisive. En fait il n'est plus qu'un mécanicien. Et l'on débouche en plein déisme : voyez le Dieu « horloger » de Voltaire. Ou bien en plein panthéisme. Car si Dieu est seule cause efficiente, pourquoi ne se confondrait-il pas avec le monde ?

(16) Robert Lenoble, « *Mersenne ou la naissance du mécanisme* », Paris, Vrin, 1943, page 246.

(17) Cité par Sortais, art. cit., page 40.

## L'APOLOGETIQUE DES JESUITES ET LE DEISME.

## I — UNE APOLOGETIQUE FIDEISTE

Tout en favorisant le succès du mécanisme, l'abandon de l'aristotélisme et du thomisme ont entraîné les Jésuites à se défier de plus en plus de la raison.

C'est pourquoi leur défense et illustration du catholicisme se réfugie, le plus souvent, sur le terrain, trop facile à tenir, du mépris et de la condamnation globale.

A ce sujet, la lecture des *Mémoires de Trévoux* la grande revue des Jésuites au dix-huitième siècle, est fort instructive. Les rédacteurs des « Mémoires » recensent une grande partie des ouvrages qui paraissent, et en font la critique.

Or voici ce qu'un rédacteur écrit, en 1707, à propos de Spinoza :

« On a pensé assez unanimement que c'était un tissu de choses monstrueuses en fait de religion, entortillées sous des termes spécieux et des pétitions de principes... C'est bien faire de l'honneur à un tissu d'extravagances difficiles à démêler, que de se donner la peine de les suivre pour les réfuter » (18).

A l'égard de Bayle et de Fontenelle, — que par ailleurs ils ménagent plus que Spinoza — les Jésuites adoptent une attitude analogue.

Ces hommes si optimistes vis à vis de la volonté humaine se montrent curieusement pessimistes quant aux facultés de l'intelligence humaine : Le critique d'un ouvrage de Bossuet, écrit en 1723, à propos de la raison humaine :

« La faiblesse de ses lumières ne lui permet pas de se faire jour au travers des ténèbres qui l'investissent de toutes parts » (19).

L'apologétique des Jésuites verse dans le fidéisme. La religion est incompréhensible, prétendent les incrédules. Soit, répond

(18) *Mémoires de Trévoux*, 1707, Janvier, page 105, cité par Desautels, op. cit., page 174.

(19) *Mémoires de Trévoux*, 1723, Avril, pages 604-605.

un rédacteur des « Mémoires » en 1706, mais « les mystères qu'on oppose à la religion ne renferment-ils pas autant de difficultés que ceux qu'elle propose de plus incompréhensibles ? » (20).

L'éducation religieuse donnée aux enfants ne pouvait que pâtir de cet aveu d'impuissance de la raison. D'ailleurs, dans le même numéro des Mémoires de 1706, un autre jésuite dénonce sévèrement l'insuffisance de cette éducation religieuse :

« On craint d'approfondir avec eux les matières de la religion ; on se contente de leur donner des idées superficielles et d'exiger d'eux un attachement à la foi qu'il faudrait leur persuader... Comme on n'a posé aucun fondement solide dans leur esprit, les exhortations à la vertu dont on les fatigue ne font impression sur eux qu'autant que la crainte et la vigilance les rendent efficaces. Ils entrent dans le monde, comme dans un champ de bataille, où la religion est attaquée de toutes parts ; et ils y entrent sans armes ; toujours poussés, comment de jeunes gens pourraient-ils résister ?... » (21).

On voudrait connaître le nom du Jésuite auteur de ces lignes. Quand il les écrivait, Voltaire, rappelons-le, était élève à Louis le Grand.

## II — UNE APOLOGETIQUE QUI FAVORISE LE DEISME.

Parce qu'ils sont à la fois indulgents et curieux, les Jésuites tendent à assimiler le christianisme et certaines croyances et pratiques des peuples qu'ils évangélisent.

Leurs écrits et relations missionnaires présentent donc les religions païennes comme étant proches du christianisme, et, par certains aspects, semblables à lui.

Leur interprétation de la religion des Chinois a, en particulier, une importance décisive dans l'histoire des idées au dix-huitième siècle. Car elle favorise le déisme.

Les historiens baptisent du nom d'« affaire des rites chinois » l'interminable controverse autour de cette interprétation (elle a duré un siècle environ). En fait, il ne s'agit pas que des rites. L'analyse des missionnaires jésuites porte sur deux objets distincts :

(20) Ibidem, 1706, juin, p. 895-896.

(21) Ibid., juin, page 896.

Premièrement les rites chinois eux-mêmes, c'est-à-dire les cérémonies en l'honneur de Confucius à l'occasion de la collaboration des grades aux lettrés, et les cérémonies en l'honneur des défunts. Les Jésuites voient dans ces « rites » des cérémonies purement civiles, donc ni idolâtries, ni même superstitieuses. C'est pourquoi le P. Ricci, missionnaire du début du XVII<sup>me</sup> siècle admettait que les Chinois chrétiens les pratiquent. Mais à Rome, à plusieurs reprises, pour la première fois en 1645, et d'une manière définitive en 1742, condamne les rites chinois, et les déclare incompatibles avec la religion chrétienne.

Les Jésuites, dans cette affaire, ont résisté à l'autorité de Rome. C'est un fait sans précédent, et lourd de conséquences pour l'avenir de la Compagnie.

Deuxièmement : le confucianisme lui-même. Les Jésuites ont pensé que les Chinois adeptes de Confucius étaient théistes. Non pas les Chinois lettrés du dix-septième siècle, dont l'agnosticisme ne pouvait être nié. mais les Chinois du passé, Confucius lui-même, et les auteurs classiques disciples de Confucius, Mong Tseu et Siun Tseu.

En 1686 paraissent *Les tables chronologiques de la Monarchie chinoise*, en 1687, le *Confucius sinarum philosophus*, ouvrages dûs aux Pères Couplet, Intorcetta et Rougemont, en 1708, les *Nouveaux Mémoires de la Chine* du P. Lecomte. D'après ces trois ouvrages, les Chinois auraient autrefois pratiqué un monothéisme analogue à celui des Juifs.

D'ailleurs les Jésuites ne se sont pas contentés des Chinois, il leur a fallu aussi des Hindous chrétiens et même des musulmans chrétiens. C'est en tout cas le vœu qu'exprime un ouvrage peu connu du P. Nau, *Religion christiana contra Alcoranum par Alcoranum pacifice defensa et probata* (La religion chrétienne pacifiquement défendue et **prouvée** contre le Coran, **par le Coran**, 1690). Car on y trouve cette démonstration insolite :

« ...le Coran nous consent l'existence du Fils de Dieu, puisqu'il attribue à Dieu le Verbe, et Dieu ne peut avoir de Verbe qui ne soit Dieu » (page 27). De tels livres devaient troubler les chrétiens et réjouir les libertins. Si les païens sont des chrétiens qui s'ignorent, la Révélation perd de sa valeur. Le Christ devient quelque peu inutile.

On peut juger de la grande influence des théories des Jésuites

par cette simple réflexion du cartésien Régis, dans le *Journal des Sçavans*, à propos du *Confucius* du P. Couplet :

« Je ne voy pas, que, au motif près, la charité des Chinois diffère de celle des chrétiens. Tant il est vray que Dieu a répandu dans l'esprit même des Infidèles des lumières qui les conduisent à des vertus chrétiennes » (1688).

La méthode d'évangélisation des Jésuites s'inspire de cette vision des choses. Ils n'annoncent pas immédiatement la bonne nouvelle de l'Évangile. Ils coupent la religion chrétienne en deux parties ; ils présentent d'abord aux Chinois la première partie, c'est-à-dire Dieu et une sorte de religion naturelle, et amènent ensuite la seconde partie, c'est-à-dire le Christ. C'est ainsi du moins que le P. Lecomte, dans les *Nouveaux Mémoires de la Chine* (1706) définit sa méthode :

« Je distinguais toujours deux parties dans notre sainte Religion. Dans la première, je leur proposais tout ce qu'une raison exempte de passion nous enseigne ; qu'il y a un Dieu, que ce Dieu étant infiniment Saint, nous ordonne d'aimer la vertu, de fuir le vice, d'obéir aux Princes, de respecter nos Parents, de ne point nuire à son prochain » (tome II, page 206).

S'adressant aux français incrédules — et non plus aux Chinois, les Jésuites reprennent le même discours. Et l'on voit, à partir de la fin du dix-septième siècle, naître et se développer une apologétique nouvelle.

De cette apologétique, les missionnaires jésuites ne sont pas les seuls inspirateurs ; il faut leur adjoindre le protestant Jacques Abbadie dont le *Traité de la Vérité de la Religion chrétienne* (22) paru en 1684, reçoit le meilleur accueil auprès de la Compagnie. Un rédacteur des *Mémoires de Trévoux* écrit en 1720 (23) qu'il « montrait d'une manière si lumineuse et si auguste Jésus-Christ et son Eglise dans les Prophéties »...

Nous ne contestons pas le caractère « lumineux » de la démonstration d'Abbadie. Mais la religion de cet apologiste est, elle aussi, bipartite.

(22) Jacques Abbadie, *Traité de la Vérité de la Religion chrétienne*, 2 vol. in-12, Rotterdam, 1684.

(23) M. de Trévoux, 1720, Mars, page 536.

Dans la première partie est présentée la religion naturelle. Dans la seconde, la religion chrétienne. La religion naturelle justifie la chrétienne, au lieu que ce soit le contraire. (24).

Voici l'argument, tel qu'on peut le résumer : il y a un Dieu ; il y a donc une « religion naturelle » dont « la vérité et la divinité » sont hors de doute. La religion judaïque, parce qu'elle « répare effectivement la Religion naturelle » est bonne. Si elle est bonne, ses prophéties sont justes, et le Messie qu'elle annonce est authentique. La suite, c'est-à-dire le christianisme tout entier, coule de source...

Non contents de louer cette démonstration, les Jésuites la reprennent à leur compte : ce sont les traités d'apologétique des P.P. Mourgues, Dez, Baltus, Buffier...

Tout ceci n'est peut-être pas si mauvais, mais tend à diminuer l'importance de la Révélation et à reléguer le Christ à une place secondaire, et, par là, favorise le déisme.

Il en est de même de certains catéchismes prônés par les Pères, et, par exemple, de celui de Canisius, dans sa version très abrégée de 1686. Le texte de 91 pages ne fait que deux mentions du Christ. L'Eucharistie est définie sans que sa fondation soit racontée. Ceci, d'ailleurs n'est pas particulier aux Jésuites ; dans presque tous les ouvrages de l'époque sur la Messe, le sacrifice de la Croix est à peine évoqué.

L'enseignement de la théologie dans les collèges et les séminaires des Jésuites suit des voies analogues. Le *Manuale theologicum* (1710) du célèbre régent de théologie, le Père François Perrin consacre quarante-cinq pages au « De Deo uno », et sept seulement au « De Deo Trino ». (26).

Nous avons sous les yeux un *Tractatus theologicus de Deo uno et trino* professé (sans doute à Toulouse) en 1716 par un régent jésuite : c'est un cours manuscrit (27). Le « De Deo Uno » représente deux cent cinquante feuillets du cahier, le De Deo Trino,

(24) La Préface n'est pas paginée dans l'édition de 1684.

(25) Paris, 1733

(26) François Perrin, *Manuale theologicum sive theologiam dogmaticam et historicam vulgavit ad usum Seminariorum etiam Franciserus Perrin...*, Tolosae, 1710, 2 vol. in-12°.

(27) *Tractatus theologicus De Deo Uno et Trino*, cours manuscrit de 278 folios, in-12° cartonné, s.n. a., 1716. (Collection pri.).

cent dix-sept feuillets, le développement « De persona Filii » sept feuillets. Encore la démonstration de l'existence de Dieu y est-elle extraordinairement faible, ne faisant appel qu'à l'une des quatre grandes preuves de la théologie thomiste, la preuve par l'existence d'êtres contingents.

## CONCLUSION

Nous concluerons ici. Au risque d'avoir été incomplet ou insuffisant. Le sujet qui nous était proposé était grave et méritait sans doute une réflexion plus profonde, une étude plus fouillée. Nous n'avons donné qu'un commencement de réponse, et, espérons-le, un juste commencement.

Il n'appartient pas à l'historien de condamner. Assurément la Compagnie de Jésus paraît avoir une grande responsabilité dans la formation de l'esprit libertin et déiste : sa complaisance excessive pour la « philosophie nouvelle » de Descartes, de Malebranche et de Mersenne, les tendances fidéistes et déistes de son système apologétique ne peuvent être passées sous silence. D'autre part, si le collège n'explique pas tout l'homme, son influence n'en est pas moins déterminante dans bien des cas. Voltaire et ses condisciples n'ont pas pu ne pas ressentir cette influence. Mais il ne faut pas oublier que des déviations différentes, mais tout aussi dangereuses peuvent être observées chez les Oratoriens à la même époque. De plus on peut se demander si, vivant dans un siècle de vie chrétienne fervente et d'expansion pastorale extraordinaire, les bons frères n'étaient pas abusés par ces signes rassurants, et s'ils étaient bien à même de discerner l'exacte nature et l'importance des périls qui, à la sortie du collège, menaçaient leurs élèves.

Jean de VIGUERIE.