Zeitschrift: Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review

Band: 17 (1909)

Heft: 65

Rubrik: Variétés

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 11.07.2025

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

VARIÉTÉS.

I. — Quelques considérations sur la foi.

1° Il faut distinguer et l'on distingue, de fait: l'évidence mathématique, l'évidence morale, la foi rationnelle, la foi sentimentale, la foi superstitieuse. — L'évidence dite mathématique est celle de la science, celle que donne la raison pure ou raison spéculative et métaphysique, celle qui démontre par a + b. Elle est rare. — L'évidence morale n'est pas aussi stricte; elle est celle de la philosophie morale, celle que donne la raison pratique et expérimentale, et qui est admise dans la vie sociale. Sans elle nous serions envahis par le scepticisme, et la vie serait pratiquement impossible. — La foi est prise en plusieurs sens. Quelquefois on la distingue de la croyance: tel la réduit à la simple confiance (le salut par la confiance en Dieu sans croyances), tel autre lui donne un caractère dogmatique et ne voit dans les croyances que les opinions théologiques non obligatoires. D'ordinaire, dans l'usage habituel, foi ou croyance sont synonymes. On entend par ces mots la double adhésion, d'abord de l'intelligence, sur témoignage, à des choses que l'on n'a pas vues soi-même, et ensuite de la volonté à ces mêmes choses pour les conséquences pratiques qui en découlent. Ainsi comprise, la foi, ou croyance, peut être rationnelle et s'harmoniser soit avec la raison spéculative, soit avec la raison pratique. C'est sur ce terrain que se fait la conciliation de la science et de la foi. — La foi qui n'est que sentimentale, écarte la raison en ce sens qu'elle n'en tient pas compte et qu'elle refuse même de se soumettre à ses exigences. C'est la foi de celui qui dit, par exemple: Je n'admets pas le pape pour moi, mais je l'exige pour les autres; pour mon compte, je rejette l'infaillibilité papale, mais il faut

la maintenir pour les imbécilles, qu'elle bride; je ne discute pas les dogmes et je refuse de les discuter parce qu'alors je les rejeterais, mais simplement je les crois; c'est affaire de sentiment. — La foi-superstition va plus loin et ne craint pas de blesser la raison, sans toutefois s'en douter.

2° Donc on peut dire que l'intelligence *voit,* et que la foi *croit.* Voir, c'est atteindre directement les choses vues; croire, c'est ne les atteindre qu'indirectement et médiatement (par des raisonnements). On voit les phénomènes physiques comme on sent les sensations corporelles; c'est la perception physique. On voit aussi les phénomènes intellectuels et moraux, les noumènes et les sentiments. Mais on ne voit pas, directement et strictement, les objets et les substances. On ne les atteint qu'indirectement, on les croit: cette foi n'est pas aveugle, puisqu'elle repose sur la raison spéculative et sur la raison pratique, ou bon sens. Si on rejetait cette foi, on aboutirait, par rapport à l'objectivité de l'univers et à la réalité de la vie sociale, au scepticisme absolu, donc à l'absurdité. Cette foi n'est donc pas la foi purement sentimentale, mais la foi rationnelle.

Rappelons, à ce sujet, les trois courants des intellectuels, des sentimentalistes et des volontariens. Les intellectuels relèvent surtout de Descartes, et partent en premier lieu de la raison: Je pense, donc je suis. Les sentimentalistes relèvent surtout de Kant, qui a fort amoindri la raison pure, et qui, par sa raison pratique, n'a guère fait de son bon sens pratique qu'une sorte de sentiment plus ou moins rationnel. Les volontariens relèvent surtout de Schopenhauer, qui a placé en premier lieu la volonté, en la confondant avec la notion d'énergie ou de force, notion impliquée déjà dans la notion d'intelligence.

3° Dans la vie *individuelle,* deux catégories d'esprits: les uns, plus intellectuels, posent avant tout la raison, soit spéculative, soit pratique; les autres, plus sentimentaux, sont guidés avant tout par le sentiment. Il est clair que ceux ci sont plutôt des hommes de foi que de raison. Ceux là, dans maintes circonstances, ne jurent que par la raison; mais, dans certains cas, ils constatent que leur raison est à bout, qu'elle a besoin d'être secourue; et, pour être raisonnables ou rationnels, ils admettent ce secours, qui est une *foi.* — Dans la vie *sociale,*

une autorité est nécessaire pour trancher les difficultés pratiquement; sans cette autorité, la vie sociale serait impossible. C'est ainsi que la décision juridique fait loi et qu'elle est considérée comme vérité (même quand au fond elle est erreur); le juge peut se tromper; adhérer à sa décision n'est donc souvent qu'un acte de foi. — Dans la vie *religieuse,* au point de vue social, l'autorité est, chez les chrétiens, le Christ et le Christ seul. Adhérer aux enseignements, aux préceptes, à la personne du Christ, c'est faire acte de foi: justus ex *fide* vivit. Les chrétiens qui examinent leur foi avec leur raison, se convainquent qu'elle est parfaitement rationnelle et ils la concilient ainsi avec leur raison: le Christ leur apparaît comme «la voie, la vérité et la vie». Leur foi devient raison: rationabile obsequium.

4° Donc, logiquement et de fait, on aboutit à la foi en science, en philosophie, dans la vie sociale et dans la vie religieuse. *En science:* car les savants admettent quantité de choses qu'ils ne voient pas et qui sont très mystérieuses; leurs hypothèses sont peut-être aussi nombreuses que leurs thèses; — *En philosophie:* car les philosophes admettent la réalité objective des objets, qu'ils ne voient cependant pas; que les objets soient appelés substances ou non, ils n'en sont pas moins mystérieux. Comme les savants, ils croient, logiquement et raisonnablement, mais ils croient, ou, si l'on préfère, ils ne voient qu'indirectement. — *Dans la vie sociale:* car on croit que la décision du juge est obligatoire et qu'on doit s'y soumettre, même quand on voit le contraire. — *Dans la vie religieuse:* car l'autorité du juge divin (le Christ) est obligatoire. Ici, le chrétien qui a éprouvé sa foi *(omnia probate)* a la certitude qu'il est dans le vrai. Telle est la supériorité du juge divin sur le juge humain. Ne pas confondre cette foi divine avec la foi purement ecclésiastique, fondée sur la décision de tel concile, de tel pape, de tel évêque; lorsqu'un chrétien a la conviction qu'un concile, un pape, un évêque, ont été induits en erreur, il a le droit de protester et d'en appeler. C'est ainsi que la foi divine et la raison peuvent toujours avoir le dernier mot.

5° Donc, en fait, la raison pure (par a + b) et la science stricte sont insuffisantes à satisfaire tous les besoins intellectuels, moraux, sociaux et religieux de l'humanité, et elles

doivent être couronnées par la foi. La foi qui les couronne peut et doit être rationnelle, même quand elle est unie au sentiment.

On a discuté et l'on discute encore si la science, à elle seule, est capable de fonder la morale nécessaire à la société. Maints philosophes (par exemple Taine, Renan), même quand ils étaient peu suspects de complaisance envers la religion en général et envers le christianisme en particulier, ont nié cette capacité. Quoi qu'il en soit, on peut dire, en tout état de cause, que toute morale humaine doit satisfaire aux légitimes exigences de la nature humaine: donc qu'elle doit être rationnelle, scientifique même. Que les sciences naturelles, philosophiques et sociales, soient capables de formuler une certaine loi, de certains devoirs avec une certaine sanction et d'assurer ainsi un certain bonheur à l'humanité, je crois qu'on peut aisément le démontrer; mais je crois aussi qu'on peut constater, non moins aisément, l'imperfection, et partant l'insuffisance, de cette morale, et que, par conséquent, si l'on veut donner davantage satisfaction aux besoins moraux de l'humanité, il faut couronner cette morale élémentaire par une morale supérieure, plus claire et plus ferme. Et ainsi, on aboutit, ici encore, à la foi. Ce n'est pas la foi qui est le fondement de cette morale, mais elle en est le couronnement.

E. Michaud.

II. — Nouveaux aveux ultramontains.

* *A quoi se réduit aujourd'hui l'apologétique catholique-romaine.* — Autrefois elle consistait, avant tout, à démontrer la divinité du Christ et de la religion fondée par lui. Mais aujourd'hui elle porte sur un autre objet et vise un autre but. Aujourd'hui c'est l'*Eglise* qui est tout, et par l'Eglise la théologie ultramontaine entend l'Eglise romaine, et même simplement la hiérarchie, et même plus simplement encore le pape. Depuis que le concile du Vatican a déclaré que l'Eglise, *telle qu'elle se montre aujourd'hui,* est, par elle-même et indépendamment de son histoire passée, un témoignage «irréfragable» de sa mission divine (Const. *Dei Filius,* c. 3), toute l'apologétique romaniste se réduit à elle. Voici ce qu'écrit M. l'abbé

Bricout, dans la «Revue du clergé français» (1er octobre 1908, p. 16): «L'apologétique catholique est la science qui démontre l'obligation morale qui nous incombe d'*obéir à l'Eglise* comme à *la seule institution* établie pour notre salut. Tout ce qui peut servir à prouver cette mission divine de l'Eglise a sa place dans l'apologétique; tout cela, *mais rien que cela.*»

Est-ce clair? M. Bricout est, d'ailleurs, de ceux qui trouvent «très juste, très exact» (p. 17) le triste et fameux mot de Brunetière: «Ce que je crois, allez le demander à Rome!» Et M. Bricout est le directeur de la «Revue du clergé français».

* *Combien faible est l'enseignement de la théologie dans les séminaires français.* — Cette faiblesse n'apparaît que trop clairement dans les conseils donnés par M. Jean Bainvel aux professeurs mêmes de ces établissements. Selon lui, en effet, le manuel qui doit être suivi et expliqué est le *catéchisme du concile de Trente.* Le professeur, en l'expliquant, doit, non pas faire à proprement parler l'histoire du dogme, mais «teindre, pour ainsi dire, d'histoire l'enseignement théologique» *(Etudes,* 5 octobre 1908, p. 89). Et encore, cette *teinture historique,* si elle devait nuire, «il faudrait la sacrifier sans hésiter, quels qu'en puissent être par ailleurs les avantages» (p. 90). Telles sont les craintes que l'histoire des dogmes soulève chez les théologiens romains. *Il faut* avouer qu'à leur point de vue ils n'ont que trop raison. En somme, selon le docte théologien, il faut mettre en valeur les richesses cachées «dans les mots et les formules» de Thomas d'Aquin. C'est donc la scolastique du XIIIe siècle qui est le *nec plus ultra* de la science romaine! M. Bainvel n'en a-t-il pas quelque regret quand il ajoute: «*Il semble* que St. Thomas ait dit en quelques mots ce que nous pouvons savoir de nos mystères. *C'est parfois peu de chose,* il est le premier à le reconnaître et à le redire» (p. 91)? Triste aussi cet aveu: «On a l'impression parfois que tel seminariste est loin d'être *familier* avec son N. T. On est *étonné du peu de souci* qu'ils ont de recourir aux sources, de vérifier les textes»! Et M. Bainvel se contente de recommander au professeur de creuser avec ses élèves jusqu'au roc, «non pas toujours, car c'est impossible, *mais de temps en temps*». — *Intelligenti pauca.*

* *Comment on raisonne en matière biblique, dans l'Eglise romaine actuelle.* — Le P. Gabriel Huvelin écrit dans les «Etudes» du 5 octobre dernier (p. 51): «Plusieurs prennent parti, dans les controverses scripturaires, qui savent *vaguement* ce que l'on entend discuter . . . *Sans même avoir lu les considérants,* ils disent avec scandale: un tel va très loin; — avec contentement: celui-ci ne va pas aussi loin; — ou avec déplaisir: il demeure toujours en arrière! *Faute de s'astreindre à une discussion scientifique* qui dégage les principes généraux, on accorde, on refuse *sans règle fixe, sur la foi d'une impression raisonnée et parfois déraisonnable*».

On avoue donc la nullité de plusieurs discussions en matière d'exégèse.

Citons quelques exemples d'après le contenu du même article.

1° D'une part, les théologiens doivent baser leur théologie sur l'exégèse des textes scripturaires et patristiques. Le P. Brucker le constate très nettement[1]). Mais, d'autre part, les exégètes romains ne peuvent pas interpréter les textes contre le dire des théologiens romains. Ceux-ci s'imposent avant tout. Les décisions pontificales avant tout; elles constituent ce qu'on appelle à Rome «le magistère de l'Eglise», et celui-ci a le droit d'intervenir dans le dogme, dans l'histoire, dans l'exégèse; il prime tout (cf. p. 59). Donc la contradiction est manifeste; l'exégèse est étouffée.

2° Selon le P. Huvelin, l'inerrance biblique «découle de l'inspiration comme conséquence nécessaire» (p. 51); de plus, l'inspiration biblique est «totale». Donc l'inerrance est aussi totale. «C'est la thèse unanimement défendue, dit-il, que tout jugement exprimé en son nom *par l'auteur inspiré* est absolument vrai de toute la mesure d'affirmation qu'il contient». En sorte que toute la question est de connaître exactement ce que l'hagiographe «affirme *réellement*» (p. 52). Or il n'affirme

---

[1]) Dans *L'Eglise et la critique biblique,* il dit: «Les théologiens ont besoin de l'exégèse et des exégètes. L'Ecriture sainte, en effet, est la *première* des sources théologiques; on l'a appelée fort justement «l'âme de la vraie théologie»: or, si le théologien doit demander l'intelligence des saints Livres avant tout aux Pères et à la tradition de l'Eglise, *il ne saurait l'approfondir comme il convient,* ni donner à ses interprétations des bases scientifiques inébranlables, *sans études exégétiques spéciales et sans consulter les exégètes de profession.*»

réellement que ce qu'il «a voulu affirmer», et cette volonté est exprimée dans le *ton* et dans l'*intention*. Comment connaître ce ton et cette intention? J'ai beau chercher dans ce que dit le R. P., je ne vois pas qu'il indique le moyen. Il avoue que «les Orientaux emploient *souvent l'hyperbole,* non seulement dans leurs écrits poétiques, mais jusque dans leurs livres historiques» (p. 53). Donc nous voilà autorisés à voir des hyperboles et des métaphores jusqu'en matière d'histoire! Est-ce bien là ce que veut dire le R. P.? Bien plus, il adopte l'opinion suivante du P. Pesch: que «l'histoire sacrée est une histoire religieuse, *non profane (non sæcularis), non complète, non pragmatique, non critique*», et qu'il est «impossible de la comparer avec l'histoire moderne» (p. 54). Très bien. Mais où cela nous mène-t-il? Que devient l'inerrance biblique, l'inerrance totale? Ne doit-elle pas être restreinte à la partie exclusivement *religieuse* des affirmations et des textes? Evidemment. Et encore, faudra-t-il faire la part du langage de l'hagiographe, qui est le langage de son temps et de son milieu, donc langage erroné? Le P. Knabenbauer l'avoue expressément: «Il ne faut pas s'attendre, dit-il, à ce que, en vertu de l'inspiration, les *défauts* et les *lacunes* de la science humaine soient supprimés par une révélation supérieure» (p. 55). Encore une fois, dans cet état de choses, que devient la doctrine romaine de l'inerrance? Est-elle autre chose qu'un leurre? Le P. Knabenbauer a beau ajouter que, s'il s'agit des choses concernant la foi et d'une doctrine que l'auteur inspiré veut baser sur l'histoire, alors il y aura une révélation supérieure. C'est bientôt dit, mais où voit-on cette révélation supérieure? Nulle part. On est aux abois. Ce n'est plus de la science, c'est de l'enfantillage. Le P. Brucker parle plus juste quand il dit: «Il est certain que les auteurs sacrés ne craignent pas d'employer *souvent,* en matière historique *et en toute autre,* comme en matière scientifique, le langage *imparfait, inexact même* de leurs contemporains, lorsque les circonstances et le contraste font entendre suffisamment qu'ils ne se rendent pas responsables de ce qu'il y a de moins juste dans ce langage... Bien plus, dans les conditions supposées tout à l'heure, l'écrivain biblique peut adopter, non seulement le langage de ses contemporains, *mais encore leur manière de se représenter les faits, quoiqu'elle soit plus ou moins inexacte*» (p. 56).

De tels aveux sont gros de conséquences très graves que les exégètes de l'avenir ne manqueront pas de tirer; j'entends les exégètes *romains,* car les exégètes indépendants de Rome les ont déjà tirées ou sont en train de les tirer.

* *Deux aveux très importants de M. L. Vénard, sur les devoirs de la critique biblique actuelle et sur la valeur historique de la Bible.* — Ces deux aveux se trouvent dans un article aussi remarquable que modéré, publié par la «Revue du clergé français» (1er octobre 1908, p. 18-45).

1° *Les devoirs de la critique biblique actuelle.* On lit (p. 28-29): «Avant que l'emploi des méthodes critiques se fût généralisé, on s'en tenait volontiers aux données traditionnelles sur l'origine d'un document, pourvu que ces données ne fussent pas évidemment contredites par le texte même du document. Aujourd'hui, au contraire, on est devenu très défiant sur les attributions traditionnelles, et l'on demande plus volontiers à la critique interne des lumières sur l'origine d'un écrit. De plus, on ne considère pas les ouvrages de l'antiquité, dans la forme où ils nous sont parvenus, comme possédant nécessairement une parfaite unité littéraire; on s'est aperçu qu'ils sont souvent des compilations de morceaux ayant une origine différente, et qu'au cours de leur transmission ils ont pu subir aussi des additions ou des remaniements notables, qui en ont altéré la physionomie originale. On a appliqué naturellement ces remarques aux livres de la Bible, si bien qu'il ne suffit plus d'en prouver l'authenticité générale, mais que pour chaque passage il faut se demander s'il est bien de l'auteur auquel est attribué le livre, et s'il ne serait pas plutôt une addition ou glose plus récente. S'agit-il de discuter la valeur historique d'un écrit biblique, la question n'est pas moins complexe. On ne peut plus se contenter de montrer sommairement que l'auteur a été sincère, et que d'autre part il a été témoin oculaire des événements, ou du moins bien informé sur ce qu'il raconte. Sans doute la sincérité des écrivains bibliques n'est guère contestée, mais n'y a-t-il pas des influences qu'ils ont pu subir plus ou moins consciemment? Leurs croyances mêmes n'ont-elles pu peu à peu transfigurer leurs souvenirs? Comment d'ailleurs ont-ils été informés des faits qu'ils racontent, lorsqu'ils n'en ont pas été les témoins oculaires? ou

bien ils ont recueilli les traditions qui avaient cours autour d'eux, et dans ce cas il faut se demander quelle était la valeur de ces traditions; ou bien ils ont utilisé des sources écrites, et il faut alors faire l'histoire de ces sources, pour remonter, si c'est possible, à travers leurs transformations successives, jusqu'au document original. Ce sont ainsi toutes sortes de problèmes littéraires et historiques qui se posent à propos de chacune des parties de la Bible, et la tâche de l'apologiste serait bien ardue, s'il lui fallait nécessairement résoudre tous ces problèmes, avant de pouvoir édifier une démonstration solide de la divinité du christianisme. Heureusement il peut laisser au critique de profession l'étude, si intéressante et si nécessaire même soit-elle par ailleurs, de la plupart de ces questions, et, tout en tenant compte de la manière nouvelle dont se posent aujourd'hui ces problèmes d'authenticité et d'historicité, établir une démonstration générale qui soit à peu près indépendante des questions de détail.» — Et encore: «Allons plus loin. Il est vrai encore que, du point de vue strictement historique, on ne peut repousser a priori la possibilité d'un certain développement légendaire de la tradition primitive, d'une idéalisation des souvenirs transmis par les témoins oculaires de la vie de Jésus. Il n'est pas de héros dont l'imagination populaire n'ait ainsi plus ou moins embelli la physionomie, et le grand développement de la littérature apocryphe dans les premiers siècles du christianisme montre que l'on n'échappa point alors au besoin de suppléer par la légende aux lacunes de l'histoire. Mais il n'est pas très difficile d'établir que tout le surnaturel des évangiles n'est pas à traiter comme élément légendaire, et c'est précisément à délimiter la part de l'influence possible de l'imagination chrétienne excitée par la foi sur les souvenirs authentiques de la vie de Jésus que doit s'appliquer l'apologiste soucieux de répondre aux exigences actuelles de la critique» (p. 41).

— 2° *La valeur historique de la Bible.* «On ne saurait exiger de l'apologiste qu'il établisse scientifiquement l'exactitude de tout ce qui est contenu dans la Bible. Il suffit que, en étudiant les écrits bibliques comme tout autre livre, et d'après les seules règles de la critique, il prouve leur valeur historique d'ensemble, de sorte qu'on soit autorisé à s'appuyer sur leur témoignage pour établir les grands faits, par lesquels

se manifeste la divinité du christianisme» (p. 21). — «On ne saurait donc exiger que l'apologiste catholique établisse historiquement l'exactitude de toutes les affirmations qui constituent l'enseignement ordinaire de l'Eglise sur l'origine des divers livres de la Bible, pas plus qu'on ne peut exiger qu'il prouve scientifiquement la vérité de tout le contenu des Ecritures. Pour la présente étude en particulier, il suffit d'établir l'authenticité des Livres Saints, dans la mesure seulement où cela est requis pour leur assurer la valeur historique générale que suppose l'apologétique chrétienne» (p. 22). — «Ce n'est pas en histoire, surtout quand il s'agit de faits très anciens, qu'on peut prétendre à une certitude qui exclue absolument tout doute. La démonstration est encore plus compliquée quand le surnaturel est en cause, et que l'on s'adresse à des esprits prévenus contre toute intervention miraculeuse de Dieu dans les affaires des hommes» (p. 23). — «Quand il s'agit d'établir la valeur historique des Livres Saints, il ne peut donc être question d'arriver à une certitude telle qu'elle triomphe même des préjugés rationalistes. Aussi bien n'est-ce pas là ce qu'exige le concile du Vatican. Il demande seulement que la démonstration historique du surnaturel chrétien soit solide, assez solide pour que d'une part le croyant y puisse trouver de quoi justifier rationnellement sa foi, pour que d'autre part celui qui n'est pas encore parvenu à la foi, sans être contraint par là à croire, ce qui serait contraire à la liberté de la foi, puisse du moins prononcer qu'il est raisonnable de croire» (p. 24). — «A supposer que le Pentateuque ne fût pas de Moïse, on serait sans doute privé de l'un des meilleurs arguments qu'on puisse faire valoir en faveur de sa vérité historique, mais après tout on se trouverait dans la même situation que pour les livres des Rois, dont on ne connaît pas les auteurs, et dont on peut cependant établir la valeur historique dans l'ensemble, sinon pour le détail des faits, en étudiant leur mode de composition et les sources où ont puisé leurs rédacteurs.

On peut même se demander si, étant données les difficultés soulevées contre l'authenticité du Pentateuque, et la presque unanimité des critiques non catholiques à rejeter comme insuffisamment fondée la tradition judéo-chrétienne sur ce point, il ne vaudrait pas mieux pour l'apologétique séparer

complètement les deux questions d'authenticité et de véracité, et s'efforcer simplement de prouver la valeur historique générale de la tradition biblique depuis les origines, ou du moins depuis l'époque de Moïse» (p. 31). — «L'historicité substantielle des écrits bibliques ne serait pas atteinte par des inexactitudes de détail, par des contradictions apparentes, par des imperfections ou des lacunes dans le récit, non plus que par une méthode de composition qui aujourd'hui nous paraîtrait fort défectueuse.» Admettons même que, si l'on fait abstraction du caractère inspiré du Pentateuque, on soit porté à supposer une large part de légende dans l'histoire primitive, il y faudra toujours reconnaître cependant un certain fond historique sous les embellissements dont l'imagination populaire aurait pu revêtir la réalité des faits» (p. 32-33). — Malgré la Commission biblique qui s'est prononcée pour l'authenticité de la seconde partie d'Isaïe, M. Vénard ne craint pas d'ajouter: «On doit reconnaître cependant que plusieurs de ces raisons ont assez de poids, pour qu'en se plaçant au seul point de vue scientifique, on ne puisse plus affirmer avec une entière certitude que cette suite de chapitres est due, comme le commencement du livre, au prophète Isaïe contemporain d'Achaz» (p. 36).

M. Vénard est extrêmement condescendant au sujet du IVe Evangile, lorsqu'il dit: «La physionomie du IVe Evangile est assez spéciale, pour que l'apologiste et l'historien ne puissent l'employer, au même titre que les Synoptiques, à la reconstitution de la vie du Sauveur. Prouver par exemple que Jésus s'est dit Dieu par des paroles tirées de l'évangile johannique serait inefficace auprès de ceux — et c'est le plus grand nombre en dehors des catholiques — qui n'admettent pas que ces paroles reproduisent l'enseignement authentique du Sauveur. Il paraît donc plus simple, au point de vue apologétique, tant qu'on n'aura pas élucidé davantage les problèmes relatifs à l'origine et à la valeur historique du quatrième évangile, de ne pas entrer dans ces controverses et de chercher de préférence dans les Synoptiques les éléments de la démonstration chrétienne, en utilisant seulement l'évangile de saint Jean comme un témoin de la foi à la fin du 1er siècle ou au commencement du second, époque à laquelle les critiques les plus radicaux en placent la composition» (p. 38). — Egalement, au sujet des Synoptiques: «Notre premier évangile actuel ne

serait donc pas la traduction pure et simple d'un évangile hébreu ou araméen écrit par saint Matthieu, mais aurait pour sources principales, d'une part l'évangile de saint Marc, d'autre part une collection de discours de Jésus peut-être entremêlés de quelques récits, les *Logia,* dont rien n'empêche d'attribuer la rédaction à saint Matthieu. La composition du second évangile par saint Marc est assez généralement admise, mais on tend de plus en plus à y voir également, au lieu d'une œuvre parfaitement homogène, une sorte de compilation, où les souvenirs de saint Pierre seraient combinés avec des traditions d'origine différente. Quant au troisième évangile, on sait que Harnack a récemment défendu la thèse traditionnelle qui l'attribue, ainsi que les Actes des Apôtres, à saint Luc. On peut espérer que l'autorité du savant professeur de Berlin ramènera l'attention sur les raisons très sérieuses qu'on peut faire valoir à l'appui de cette thèse, mais on ne saurait dire qu'il ait gagné encore à ses vues la majorité des critiques» (p. 39). Et encore: «De l'avis de tous, ces trois évangiles dans leur rédaction actuelle sont des écrits relativement anciens, puisque leur composition se place entre les années 60 et 90, et que de plus ils reposent sur des documents encore plus primitifs. Cela suffit à leur assurer une valeur historique substantielle, que, aussi bien, aucun critique sérieux n'oserait actuellement leur refuser. On pourrait apporter sur ce point les affirmations des savants les plus qualifiés en matière de critique évangélique. Qu'il suffise de citer le témoignage de Jülicher, auteur d'une des Introductions au Nouveau Testament les plus estimées: «Les évangiles synoptiques, écrit-il, sont d'une valeur inappréciable, non seulement comme livres d'édification religieuse, mais encore comme documents autorisés de la vie de Jésus» (p. 39). «On nous dit que les évangiles doivent être considérés comme des témoins de la foi chrétienne bien plutôt que comme des documents d'ordre proprement historique. Soit, mais, ajouterons-nous avec le P. Lagrange, . . . «ils n'ont rien avancé, quant aux faits essentiels, qui ne fût de notoriété publique dans l'Eglise, de sorte que leur témoignage n'est pas isolé, c'est celui de la première génération chrétienne, de celle qui a instruit saint Paul des gestes du Sauveur». Ainsi les évangiles d'une part, et d'autre part les épîtres de saint Paul dont la

doctrine devait bien exprimer sous forme personnelle la foi primitive, sans quoi elle n'eût point été acceptée de la communauté chrétienne si attachée à l'enseignement apostolique, nous permettent de reconstituer la physionomie de Jésus telle que la concevait la première génération: cela suffit pour condamner tous les essais de la critique en vue de dépouiller le Christ de l'histoire de tout caractère surnaturel. Le Christ de l'histoire ne peut avoir été essentiellement différent de celui de la première génération chrétienne» (p. 43).

* *Aveux du P. Thurston et de M. Boudinhon sur l'élévation et la génuflexion.* — Nos lecteurs savent déjà que l'ancienne Eglise n'a pas connu le prétendu dogme de la transsubstantiation matérielle; que la présence réelle qu'elle a crue était aussi spirituelle que réelle, *verba mea spiritus et vita sunt;* que le culte rendu à l'eucharistie était la communion, c'est-à-dire l'union avec le Christ par la participation au sacrifice de son corps et de son sang.

Aujourd'hui que l'Eglise de Rome a changé tout ce mystère en remplaçant la présence spirituelle et la participation spirituelle — spirituelle ne signifie pas illusoire mais vraie — par un changement des substances matérielles et par une manducation réelle et charnelle du corps et du sang de J.-C., aujourd'hui l'adoration spirituelle d'autrefois est remplacée par force génuflexions, prostrations, etc. Le changement de la croyance a entraîné le changement du culte.

MM. Thurston et Boudinhon reconnaissent très positivement que les livres liturgiques d'autrefois ne prescrivaient aucune génuflexion, et que les fidèles assistaient debout à l'élévation du pain et du vin consacrés. Voici leurs propres paroles, dans la «Revue du clergé français» (15 octobre 1908, p. 150-165):

«L'*élévation* de l'hostie après la consécration est devenue d'un usage général *à la fin du XIII*e *siècle;* mais cette élévation n'était encore accompagnée d'aucune génuflexion, et si le célébrant donnait alors un témoignage extérieur de respect à la sainte hostie, c'était simplement par une *inclination de tête* . . . Dès les premiers siècles, le chrétien en prière se tint *debout* . . . Le concile de Nicée (20e canon) a décidé qu'on observera partout la même *règle* et que tous

adresseront à Dieu leurs prières *debout* . . . Il n'y a pas un seul exemple d'un missel ancien prescrivant la génuflexion au moment de la consécration . . . On remarquera que les rubriques (de ce missel franciscain du commencement du *quatorzième* siècle), quoique plus détaillées, ne disent *pas un mot* d'une génuflexion *ni d'une inclination quelconque* pour adorer la sainte hostie après la consécration . . . Dans tous les rites orientaux, le prêtre qui célèbre le saint sacrifice ne fléchit jamais le genou devant le saint-sacrement . . . L'absence de génuflexion semble avoir été aussi générale en Allemagne qu'en France . . . L'acceptation *formelle et demi-officielle* des génuflexions devant le saint-sacrement, tout comme des autres rubriques de la messe telles que nous les avons encore, *eut lieu en 1502,* sous la forme de l'*Ordo missæ* du célèbre maître des cérémonies Jean Burchard. »

Et c'est ce culte moderne, expression de la foi non moins moderne, que l'on cherche à faire passer pour la foi et le culte de l'ancienne Eglise. On n'y réussira pas; les hommes de science et de conscience, même de l'Eglise romaine, reconnaissent la vérité.

* *Au sujet de M. Turmel, débat entre M. Dubois et M. Portalié.* — On se rappelle les très grands éloges accordés à M. Turmel, dans toute son Eglise, à la suite de ses diverses études publiées sous son nom dans plusieurs Revues, et surtout à la suite de son *Histoire de la théologie positive.* Mais depuis les accointances qu'on a cru constater entre lui et MM. Dupin, G. Herzog, etc., il s'est fait un revirement. M. le curé Dubois, tout en lui reconnaissant encore une science très objective, a cependant formulé des restrictions qui sentaient déjà l'attaque. M. Portalié a trouvé que cette attaque était insuffisante. De là un débat, dont les pièces principales se trouvent dans les « Etudes » du 5 octobre dernier (p. 76-82). De la réplique de M. Portalié, nous extrayons les passages suivants dont la gravité sera remarquée:

« Vous *(M. Dubois)* résumez la thèse historique de M. Turmel d'après laquelle les papes n'ont ni convoqué, ni présidé, ni approuvé les conciles, et vous vous associez aux critiques qui disent allégrement: Tant pis pour les théologiens! Et en note vous avez cité, sans réserve aucune, cette affirmation de

M. Turmel que la «communauté occupait alors (dans l'Eglise primitive) le premier plan, qui, depuis de longs siècles, lui a été *ravi*». Ravi, par qui? Vos lecteurs *vous supplient* de leur expliquer ce petit mot, dans lequel tout le monde a vu ce qu'il exprime, c'est-à-dire la vieille thèse *anticatholique,* affirmant que les évêques et en particulier l'évêque de Rome, ont dépouillé la communauté des pouvoirs qui lui appartenaient. Mais s'il en est ainsi, si les évêques, si les papes, autrefois simples «*secrétaires* anonymes» de l'Eglise, comme vous le répétez après M. Turmel, à propos de St. Clément de Rome, ont *ravi* ses droits à la communauté des fidèles, ce n'est pas «tant pis pour les théologiens» qu'il faut dire, c'est: «Tant pis pour la hiérarchie! Tant pis pour le concile du Vatican!»

Certes, voilà un franc aveu, et une question très bien posée. De deux choses l'une: ou bien les papes n'ont ni convoqué, ni présidé, ni approuvé autoritairement les conciles œcuméniques, et alors c'en est fait de la papauté telle qu'elle a été sanctionnée par le concile du Vatican; ou bien le concile du Vatican a raison, et alors il faut que les papes aient convoqué, présidé et approuvé autoritairement les conciles œcuméniques. M. Dubois est supplié, disons mis en demeure par M. Portalié de s'expliquer sur la thèse qu'il a soutenue avec M. Turmel. Il répondra, ou du moins il a beau jeu pour répondre: car les faits sont là, très clairs, et il n'a qu'à y puiser à pleines mains. Nous entendrons sans doute ensuite la réplique de M. Portalié, qui, après une telle mise en demeure, ne saurait se contenter des thèses ultramontaines sur ce point, thèses déjà amplement réfutées.

Ce n'est pas tout. M. Portalié ajoute: «Comment concilier *avec la foi* les assertions de M. Turmel: Sur la primauté des évêques de Rome, résultat de leurs *envahissements?* Sur les anges et leur culte né des superstitions populaires? Sur le péché originel, *inventé en 395 ou 396* (ni plus tôt ni plus tard) par St. Augustin *rompant avec toute la tradition?* Sur la Trinité, si peu connue qu'à un moment tous les Pères grecs étaient trithéistes, et tous les Pères latins sabelliens? Sur l'hérésie des «miséricordieux», universelle au quatrième siècle? etc.»

Tout ceci est également très grave et ne saurait être escamoté. M. Turmel doit défendre ses thèses, et M. Dubois

ses affirmations. Ici encore, l'un et l'autre ont beau jeu, s'ils placent la vérité et la science au-dessus des menaces ultramontaines et des anathèmes romains. Le moment est venu de parler net.

Pour nous, le débat est tranché et bien tranché; mais, soulevé entre théologiens de l'Eglise romaine, il devient particulièrement intéressant, disons même angoissant. L'opinion publique est saisie.

Maintenant qu'il est de mode et de bon ton, dans certains cercles très ultramontains, de jeter la pierre à M. Turmel, très encensé la veille, il est juste et bon de signaler, dans les «Annales de philosophie chrétienne» (octobre 1908, p. 105), un compte-rendu de son *St. Jérôme* par Mr. G. Deltour, où l'auteur, loin d'être injurié, est encore pris en considération. M. Deltour ne craint même pas d'écrire après M. Turmel: «Il me paraît de plus en plus difficile de soutenir que Jérôme n'ait pas rejeté ou mis au rang des apocryphes les deutérocanoniques de l'A. T. Quant aux livres du N. T., il ne semble pas avoir douté de leur canonicité, sans croire toutefois que la canonicité tranchât la question d'authenticité.» Parlant de l'épiscopat monarchique, M. Deltour remarque que «son origine serait due non à l'institution de N.-S., mais à la coutume. Les évêques, de leur côté, doivent savoir que c'est la coutume et non le Seigneur lui-même qui les a mis au-dessus des prêtres.» M. Deltour ajoute que les procédés de discussion de St. Jérôme «sont réprouvés par tous aujourd'hui». Mais en est-il bien sûr? Ne pourrait-il pas, très facilement, en constater de pareils et même de pires encore, parmi les théologiens de son Eglise?

Déjà dans le numéro précédent de la même Revue (sept. 1908, p. 663), le directeur, répliquant à une attaque de M. Portalié, a dit: «M. Portalié dépasse son droit, et d'une façon *vraiment attristante* par l'état d'esprit que cela révèle, en imaginant que nous sommes engagés dans je ne sais quel complot ténébreux contre l'Eglise. Comment peut-on, sans plus hésiter, porter de pareilles accusations? M. Portalié a-t-il donc sondé nos reins et nos cœurs? Il croit être sur la piste d'une affaire scandaleuse et il s'empresse d'en profiter pour étendre le plus qu'il peut le scandale, pour diriger les suspicions dans tous les sens. Nous nous contenterons de lui

dire, pour notre compte, que ce n'est pas ainsi qu'on défend l'Eglise et J.-C. En tout cas, l'affaire Herzog-Dupin ne nous regarde en aucune façon. . . .»

* *Aveu de M. Mangenot sur les paroles du Christ et la Tradition.* — Rien de plus simple qu'il faille distinguer les paroles du Christ, telles qu'elles sont consignées dans les Evangiles, et les développements ultérieurs de ce qu'on appelle, dans l'Eglise romaine, la tradition. Car il est manifeste que ces développements, qui sont l'œuvre de tel docteur, de tel Père, de tel milieu ecclésiastique, de telle école, ne sont que des choses humaines très sujettes à caution, tandis que les paroles du Christ sont, pour les vrais disciples du Christ, « les paroles de la vie éternelle ». Mais nos milieux romanistes actuels sont tellement erronés qu'il importe de noter cette distinction de bon sens et d'histoire, surtout quand elle est faite et consentie par un théologien papiste de valeur tel qu'est M. le professeur Mangenot, directeur du « Dictionnaire de théologie catholique ». C'est la « Revue biblique » qui, dans sa livraison d'octobre 1908, déclare (p. 611), à propos des « Evangiles synoptiques » de M. Loisy, qu'il faut « savoir beaucoup de gré à M. Mangenot d'avoir écrit :

« Réduite à de justes limites, la méthode qui consiste à distinguer dans les Synoptiques ce qui est primitif et ce qui est secondaire dans la tradition, à faire le départ, même dans l'enseignement de Jésus, de ce qui *a été réellement dit par le Maître divin* et de ce qui *est un développement ultérieur de la tradition,* malgré la difficulté qu'il y a à l'appliquer avec délicatesse et prudence, cette méthode, dis-je, est *légitime en soi* et possible en quelques cas, qui ne nuisent pas à la fidélité d'ensemble des narrateurs. »

Et l'on ajoute : « *Tant que ce travail n'aura pas été fait* — et il comprend une théorie sur le rapport des Synoptiques entre eux — il est à craindre qu'une partie du public français demeure sous la fâcheuse impression qu'une série d'objections a été produite, que les solutions anciennes ne résolvent pas. Et sans doute le nouveau travail ne sera pas, là non plus, une solution définitive de toutes les questions posées, mais il suffit *qu'il soit entrepris* dans de bonnes conditions pour montrer que les conclusions les plus radicales ne sont pas celles qui dénouent le mieux les difficultés. »

En tout cas, on voit que ce travail doit être entrepris. Nous ne cessons, pour notre part, de répéter que là est le meilleur moyen de réunir sérieusement les Eglises réellement chrétiennes.

III. — Bossuet polémiste.

Autant Bossuet est admirable dans son style, dans son entrain, dans son habileté à manier le sophisme et à donner aux spéciosités les apparences de la vérité, autant il est faible dans son fond.

En premier lieu, il ne réfute pas sérieusement son adversaire. Il le contredit, mais il ne lui oppose aucune preuve. Il répète à satiété, avec une certaine vivacité, sa dénégation, mais il ne la justifie pas. Il paie d'audace, mais non de logique. Il traite son adversaire très légèrement, presque injurieusement, l'appelle « docteur de mensonge », mais il ne prouve pas l'exactitude de son accusation. Voir, par exemple, le Premier avertissement aux protestants. Le procédé que je signale saute aux yeux. Il répète et répète encore que le ministre protestant est tombé dans des contradictions et dans des égarements étranges. Et au lieu de le démontrer, il insiste en disant « qu'il est écrit que Dieu envoie l'esprit de vertige, d'étourdissement et une efficace d'erreur à ceux qui résistent à la vérité ». Est-ce une preuve? Non. C'est ce qu'il faut démontrer et ce que Bossuet ne démontre pas. Et si on lui disait qu'il est précisément lui-même sous l'empire de cet « esprit de vertige » qu'il aperçoit dans autrui? Le procédé serait le même. L'injure, réciproque ou non, ne prouve aucunement la solidité de la thèse en question.

Affirmer sans prouver, prononcer un jugement en le supposant déjà établi, tenir pour démontré *quod est demonstrandum*, distribuer des condamnations à ses adversaires, comme s'il était déjà évident qu'elles sont méritées, déclarer « incontestable » ce qui est non seulement contestable, mais erroné, tel est le procédé de Bossuet. C'est l'aplomb d'un homme qui ne doute jamais de sa propre infaillibilité, mais toujours de celle d'autrui. Ce n'est pas un savant qui discute, encore moins qui cherche à s'éclairer, c'est un juge qui sait tout, un maître qui commande et à qui nul ne doit répliquer. Il ne questionne pas,

il tranche. Par exemple, dans la préface de l'« Histoire des Variations », il écrit: « Je ne dirai rien qui ne soit authentique et *incontestable* . . . Les protestants ne liront jamais nulle histoire, quelle qu'elle soit, plus *indubitable* que celle-ci. » Quelle illusion, et quelle naïveté! Avant de citer le moindre fait historique, il commence par traiter ses adversaires de « sectaires », et quels sectaires! C'est pour lui un simple jet d'eau claire, de dire: « les impiétés et les blasphèmes de Wiclef . . . la honte de tous ces sectaires », etc. Et malgré ces anathèmes trop prématurés qui sortent non de l'histoire et des choses, mais de ses préjugés et de son cœur d'évêque romain, il écrit, sans se douter du ridicule de son aplomb: « Si ce récit rend le procédé de la Réforme odieux, les *bons esprits* (!) verront bien qu'en cela *ce n'est pas moi, mais la chose même qui parle.* » Bossuet prenait ses fantaisies pour de l'histoire, et ses subjectivités pour de l'objectivité et même de l'objectivité « incontestable » !

Bossuet n'est, dans les moments décisifs, que spécieux. Par exemple, sa « Défense de la Tradition et des Saints Pères », dirigée contre Richard Simon, n'est qu'un tissu de fausses insinuations et de sophismes trompeurs. Citons quelques passages:

Bossuet dit de Richard Simon qu'il est un séducteur d'autant plus dangereux qu'il est prêtre, et que, « lorsque des prêtres entrent dans le sentiment des hérétiques », il faut craindre que les fidèles ne soient séduits. — Reste à savoir si Bossuet, comme évêque, n'est pas un séducteur plus dangereux encore qu'un simple prêtre, lorsqu'il altère la tradition qu'il croit défendre. Bossuet s'adjuge le monopole de l'exactitude, et il ne réfute pas les arguments de Richard Simon.

L'ouvrage de R. S. ayant été imprimé en Hollande, Bossuet en conclut qu'il est erroné! « C'est un de ces livres, dit-il, qui, ne pouvant trouver d'approbateurs dans l'Eglise catholique, ni par conséquent de permission pour être imprimés parmi nous, ne peuvent paraître que dans un pays où tout est permis et parmi les ennemis de la foi. » — En vérité, est-ce là une réfutation? Bossuet suppose très gratuitement que tout ce qui s'imprime avec l'approbation des évêques romains est vérité. Helas! que d'erreurs et d'enfantillages portent l'approbation romaine! Il suppose que tout ce qui s'imprime en Hollande est hérétique; n'est-ce pas puéril?

Bossuet est arrogant. « Je me contenterai de lui faire voir qu'il est tout à fait novice en théologie et qu'il prononce mal sur des matières qui le passent. » — Bossuet aurait mieux fait de se contenter de réfuter, et non de faire le fanfaron. La postérité a donné raison à Richard Simon, et la critique exégétique d'aujourd'hui passe à pieds joints sur les faibles thèses de Bossuet.

Bossuet dit encore: Pour trancher les questions soulevées par R. S., il faudrait « plusieurs grands volumes »; donc « il interpose son jugement avec une autorité qui assurément ne lui convient pas ». — Bossuet aurait dû commencer par réfuter le volume de R. S., avant de lui opposer son autorité à lui. Bossuet croit sa propre autorité « convenable », c'est-à-dire péremptoire. Il se trompe: son titre hiérarchique n'est pas un argument exégétique, la science de R. S. vaut mieux.

Bossuet reproche à R. S. d'avoir « oublié un St. Anselme, un Hugues de St. Victor, un St. Bernard et surtout un St. Grégoire le Grand ». — Bossuet aurait mieux fait de réfuter ce que R. S. a dit; il le chicane sur ce qu'il n'a pas dit; c'est un moyen de déplacer la question.

Bossuet lui reproche d'avoir reproduit « les expositions des sociniens, des pélagiens et de tous les autres auteurs, ou hérétiques ou suspects ». — Dire à son adversaire qu'il est un socinien, un pélagien, un hérétique, est chose commode. Cette accusation *in globo* dispense de réfuter en détail. Recourir à des termes mal définis, les transformer en gros mots injurieux, et les appliquer à l'adversaire, est simplement une tactique indigne. Ce n'est plus de la théologie, encore moins de la science, c'est de la scolastique de mauvais aloi.

Quant aux points particuliers relevés par Bossuet, ce n'est que de la subtilité. Au lieu de chercher la vérité historique et la vraie tradition, il a le parti pris de vouloir justifier à tout prix la doctrine romaine de son temps, et c'est cette doctrine romaine du concile de Trente qu'il confond avec la vraie tradition. C'est ce sophisme qui fait tout le fond de l'argumentation de Bossuet.

En second lieu, Bossuet ne s'aperçoit pas qu'il tombe lui-même dans le défaut qu'il reproche aux autres, et qu'on peut lui retourner tous les griefs dont il prétend accabler autrui. Par exemple, ne peut-on pas dire de l'Eglise romaine ce qu'il dit de la Réforme protestante? Voici son accusation:

« Pendant qu'à l'extérieur la Réforme est plus redoutable, et tout ensemble plus fière et plus menaçante que jamais, elle ne fut jamais plus faible dans l'intérieur, dans ce qui fait le cœur d'une religion. Sa doctrine n'a jamais paru plus déconcertée: tout s'y dément, tout s'y contredit; vous en avez déjà vu des preuves surprenantes, vous en verrez d'autres dans la suite; mais ce que vous voyez déjà est assez étrange. Jamais on ne mit au jour tant de monstrueuses erreurs; jamais on n'écouta tant de fables, tant de vains miracles, tant de trompeuses prophéties. » *Etc.*

Or, n'est-ce pas là, mot à mot, ce qui se passe actuellement dans l'Eglise romaine? A l'extérieur, fierté, assurance. A l'intérieur, politique et scolastique, mais non « ce qui fait le cœur d'une religion »; déconcertements dans la doctrine, encycliques étonnantes de quiproquos, affirmations puériles, divisions entre les docteurs, contradictions formidables, aveux stupéfiants, apparitions superstitieuses, faux miracles, fables, La Salette, Lourdes, etc. Cette *Revue* est remplie de preuves que Rome ne réfute pas et ne peut pas réfuter, parce que nous citons les textes mêmes de ses théologiens.

« Vous variez, donc vous errez », criait Bossuet aux protestants. C'est là tout le fond de sa trop célèbre Histoire des variations des Eglises protestantes. Que dirait-il aujourd'hui en entendant Newman prétendre qu'il faut « changer » pour vivre, et en voyant toutes les *évolutions dogmatiques* opérées par Rome, notamment la fameuse évolution du 18 juillet 1870, dans laquelle le *non* de la veille est devenu le *oui* du lendemain? Que dirait-il, en constatant que son critère de l'erreur est devenu, dans sa propre Eglise, le critère même de la vérité et de la vie? Certes, Rome veut bien que l'on continue à reprocher aux protestants leurs variations, mais elle ne permet pas qu'on lui fasse un grief des siennes: les siennes, dit-elle, ne sont pas des changements, mais seulement des « évolutions », bien plus, des évolutions « vitales ». Comment, encore une fois, le *oui* peut-il être une évolution du *non?* C'est son secret à elle; elle seule en a le privilège! Hérétiques sont ceux qui veulent le lui dérober! Telle est la logique papale.

N'est-ce pas le cas de retourner à Bossuet ce qu'il écrivait lui-même contre Fénelon: « Ce qu'on veut dans la page 44, c'est cela même qu'on ne veut point dans la page 54. Avouez

la vérité, Monseigneur, on aimerait mieux s'être expliqué plus précisément, et employer son esprit à bien définir ses mots pour parler conséquemment, que de les tordre après coup pour se sauver comme on peut.» Bossuet s'est sauvé comme il a pu, mais en tordant les mots et la doctrine.

Bien plus, Bossuet disait encore à Fénelon: «Venons au fond, Monseigneur, laissons là tous les égards qu'on doit à votre personne, contre lesquels vous ne montrez point que j'aie péché. Il ne s'agit pas ici de votre soumission; il s'agit des *dogmes nouveaux qu'on voit introduire dans l'Eglise sous prétexte de piété,* par la bouche d'un archevêque.» N'est-ce pas le cas de dire, à notre tour, à Bossuet: Venons au fond, Monseigneur; il ne s'agit pas de simple soumission, mais des dogmes nouveaux qu'on introduit dans l'Eglise, sous prétexte de piété, de soumission, d'obéissance, de discipline, et cela par la bouche du pape, par la bouche de celui qui devrait conserver le dépôt de la foi, et qui, loin de là, le fait évoluer, le change, y ajoute des «dogmes nouveaux». Piété, disent les serviteurs du pape; prévarication, disent les serviteurs du Christ.

Et les catholiques romains nous accusent d'être «excessifs, aigres, rigoureux, emportés». A quoi nous répliquons par ces paroles de Bossuet contre les innovations de Fénelon: «Il voudrait qu'on laissât passer un *dogme naissant,* doucement et sans l'appeler de son nom; sans exciter l'horreur des fidèles par des paroles qui ne sont rudes qu'à cause qu'elles sont *propres,* et qui ne sont employées qu'à cause que l'expression en est *nécessaire.*»

En vérité, Bossuet, en nous voyant juger Rome comme il a jugé Fénelon et par les mêmes arguments, Bossuet, dis-je, pourrait-il nous condamner? On le voit, ses propres armes se retournent contre lui.

Donc, d'une part, absence de preuves, et, d'autre part, culpabilité des mêmes griefs reprochés aux adversaires. En somme, polémique vaine, défaite évidente, mal dissimulées par l'aplomb et la logomachie. Là où Bossuet compare la Réforme à «un troupeau errant, enivré du succès et ébloui par les espérances du monde», ne peut-on pas lui répliquer que cette peinture est celle même de la papauté actuelle?

E. Michaud.