

LA SIGNIFICATION DU MIRACLE ET SA PLACE DANS L'ECCLÉSIOLOGIE PASCALIENNE

par Jean ORCIBAL

Je dois sans doute m'excuser d'avoir choisi un tel sujet : d'abord, la plupart des textes dont nous allons avoir à nous servir ne se trouvent pas dans la brève section XXVII de l'édition de 1670. Il est plus grave qu'il s'agisse d'un aspect particulièrement difficile de la pensée de Pascal. Les premiers exégètes ne s'accordent pas sur son importance : si elle est capitale aux yeux de Gilberte Périer (1), il n'en est guère question dans les deux récits de la conférence « à Port-Royal ». C'est sans doute qu'à mesure que s'éloignait le choc émotionnel provoqué par la guérison de sa nièce, Pascal n'a accordé au miracle qu'une place de plus en plus restreinte dans son apologie (2). D'ailleurs, il s'insère fort mal dans celle-ci. Les liasses XXXI à XXXIII le définissent à plusieurs reprises comme une infraction aux lois de la nature, alors que le célèbre fragment *des deux Infinis* a montré pourquoi ces lois échappent à notre connaissance. En outre, la nature n'est qu'une coutume, « il n'y a rien qu'on ne rende naturel, rien qu'on ne fasse perdre ». Le regretté P. Julien-Eymard en est réduit à supposer que l'apologiste aurait plus tard fait disparaître des contradictions dont la raison lui échappe (3). Il a bien rappelé l'opposition de saint Augustin et de saint Thomas en la matière (faute d'y avoir pensé, Roger Lacombe n'a pas en revanche réussi à mettre au point une intuition juste) (4), mais, absorbé par l'étude de l'apologétique, le P. Julien-Eymard a oublié que la quasi totalité des fragments en question devaient non seulement leur origine, mais leur teneur, à la polémique entre Port-Royal et les jésuites.

(1) *Pascal. Œuvres complètes*, éd. J. Mesnard, Paris, 1964, t. I, pp. 618 sq.

(2) J. Mesnard, *Pascal. Les écrivains devant Dieu*, Paris, 1965, pp. 47-51. Cf. aussi Roger E. Lacombe, *L'apologétique de Pascal. Etude critique*, Paris, 1958, p. 288 n.

(3) « La seconde infidélité de Pascal à saint Augustin ne s'explique pas » (*Pascal et ses précurseurs*, Paris, 1954, pp. 182, 185). Cf. aussi Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, Paris, 1970, pp. 537, 616 sq.

(4) Lacombe, p. 287, cf. aussi p. 271.

Qu'est-ce d'abord que le miracle augustinien ? A. Van Hove et, après lui, le P. Julien-Eymard s'en tiennent à la formule du *De utilitate credendi* (XVI, 34) : « *Miraculum voco quidquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis apparet* » et c'est bien elle que nous verrons critiquée par saint Thomas (5). Il s'agit en réalité d'une description empirique et commode, mais elle n'épuise pas la richesse de la pensée augustinienne (6). D'une part, Dieu n'a rien créé depuis les six jours. Comme tous les autres phénomènes, les miracles (et même les monstres de la nature) ont des causes (si cachées qu'elles soient à nos yeux), des raisons séminales (7). Les spécialistes de Malebranche sont ici plus à leur aise que moi. En tout cas, le passage à l'acte de ces possibilités n'est pas forcément favorable à ceux qui le demandent. D'après le *De unitate Ecclesiae* (ch. XIX), des païens, des juifs, des hérétiques peuvent se voir exaucer par les esprits séducteurs (qui ne font pourtant rien sans la permission divine), voire par Dieu lui-même, en guise soit de châtiment de leur malice, soit de consolation de leur misère, soit d'invitation à chercher le salut éternel (8). Cela manque de précision philosophique, mais c'est que, pour Augustin, le vrai miracle se définit par sa finalité. L'homme étant, du point de vue spirituel, dans une espèce de mort, seule une résurrection peut faire naître ou croître en lui la charité. Les spectacles extraordinaires qui frappent ses yeux n'ont pour rôle que de tirer le mondain de son sommeil et de tourner son attention vers les réalités éternelles. R. Seeberg a souligné la subjectivité du miracle augustinien (9) et il est certain que Saint-Cyran se montrait fidèle disciple de l'évêque d'Hippone en soutenant que les miracles « les plus grands sont ceux qui se passent dans le fond des âmes » sous la seule action de la grâce. Mais il en admettait d'autres où une occasion extérieure, un signe, permet-

(5) A. Van Hove, *La doctrine du miracle et son accord avec les principes de la recherche scientifique*, Wetteren, 1927, p. 28 - Julien-Eymard, pp. 183 sq.

(6) P. de Vooght, dans *Recherches de philosophie ancienne et médiévale*, t. XI, 1939, p. 207.

(7) Voir surtout l'article du même, *La notion philosophique du miracle*, *ibid.*, t. X, 1938, pp. 317-343.

(8) Nous nous servons de l'édition de Louvain utilisée par Pascal. Le même ouvrage est maintenant cité comme *Epistola ad catholicos de secta Donatistarum*, XIX, 50, 49 et daté de la fin de 401 (cf. P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, nouvelle édition, Paris, 1968, p. 147). Cf. aussi G. Bardy, *La Cité de Dieu*, I, XXII, Bibl. august., Paris 1960, pp. 828 sq.

(9) A. Van Hove, p. 32. Sur les idées d'Ed. Le Roy, cf. François Rodé, *Le miracle dans la controverse moderniste*, Paris, 1965, pp. 142 sq.

tait à la foi de reconnaître le doigt de Dieu (10), sans dépasser pourtant le niveau du clair-obscur : on ne pouvait en effet les distinguer des faux miracles, tels que ceux des magiciens du Pharaon ou des dieux païens, que parce que les auteurs de ces prodiges cherchaient à se faire honorer à la place de Dieu.

Pendant la plus grande partie de sa vie, Augustin s'est d'ailleurs surtout attaché à défendre les miracles bibliques contre une époque sceptique. Il a souligné qu'ils n'offraient aucune difficulté spéciale à Dieu, la naissance étant une chose plus extraordinaire que la résurrection et l'Incarnation choquant moins la raison que l'union de l'âme au corps (11). Et il a insisté sur leur rôle qui était d'affermir la foi de l'Eglise naissante (12). Mais maintenant que celle-ci est établie et a conquis en quelques années l'empire romain, à quoi peuvent servir les miracles ? Jusqu'au P. de Vooght, on n'a pas assez souligné que, pendant longtemps, l'évêque d'Hippone n'en a fait que peu de cas. Le *De vera religione* (c. XXV) justifie leur raréfaction par l'idée qu'en se multipliant ils s'avaîraient et ne toucheraient plus les âmes (13). Condamnée par l'Evangile, la recherche des signes est le fruit non seulement de l'infidélité, mais de l'ignorance : plus on pénètre dans les profondeurs de Dieu, moins on s'étonne des bizarreries qu'offre le cours de l'univers. Cette attitude presque entièrement négative est sans doute dictée par l'embarras que causaient à l'évêque africain les miracles dont se targuaient les donatistes : il ressort très nettement du XIII^e traité sur saint Jean (s.f., n. 17) et surtout du début du ch. XIX du *De unitate Ecclesiae*. D'abord, les miracles de Donat, de Ponce ou de leurs adhérents peuvent n'être que les « *figmenta hominum mendacium* ». Mais, au cas où ils seraient les « *portenta fallacium spirituum* » — tels ceux qui sont opposés à Moïse et ceux qui se sont produits sur les hauts lieux de Judée ou dans les temples païens —, il faudrait se tenir encore plus sur ses gardes, car le Christ a prédit qu'à la fin des temps il viendrait de faux prophètes qui opéreraient des prodiges jusqu'à induire en erreur, s'il était possible, les élus eux-mêmes (14).

(10) Cité par Angélique de Saint-Jean dans une lettre à Arnauld de Luzancy du 13 mars 1664 (copies Gillet à la Bibl. de Port-Royal).

(11) De Vooght, 1939, pp. 200-204, 207-211, 221.

(12) *Ibid.*, pp. 220 sq.

(13) Texte de 389-390. Cf. aussi le *De utilitate credendi*, c. 16 (391-392), le *De unitate Ecclesiae* (401), la lettre 78 (avant 411), le sermon 88 (vers 400), le sermon 90 *de verbis evang. Matth. XXII, 5* (412-414), le tr. 13 *in Joan.* (vers 416) cités *ibid.*, pp. 5-16. Les dates ont été précisées par P. Courcelle, p. 147.

(14) Cf. en particulier le *De peccatorum meritis et remissione* (II, 38, 52) de 412 cité *ibid.*, p. 147. Voir en outre De Vooght, p. 206.

Il est donc paradoxal que les fanatiques des miracles récents aient pu se réclamer de saint Augustin. C'est que, pendant que l'Afrique manquait de « vrais » miracles, les martyrs de Milan et de Nole en faisaient et nous verrons qu'au moins en une occasion l'évêque d'Hippone eut recours à eux (15). Bien plus, à la fin de sa vie, il constate que les miracles (ceux de saint Etienne en particulier) se multiplient autour de lui et (le péril donatiste s'étant éloigné) il en tire parti contre les incrédules. C'est surtout le cas en 426 dans la *Cité de Dieu* (XXII, 8 sq.) où l'on trouve des formules presque contraires à celles des traités anti-donatistes. « Les miracles des martyrs attestent actuellement à la foi que Jésus-Christ est ressuscité et monté au ciel avec son corps ». Et il rappelle avec émotion dans un sermon de l'époque qu'il a assisté en 386 à celui qui a mis en échec les projets d'une princesse arienne (16).

Saint Thomas ne s'est au contraire jamais placé à ce point de vue pastoral ou polémique. Il a beaucoup réduit la liste des synonymes de *miraculum* auquel s'oppose désormais le *mirum*. Il ne suffit pas que le premier soit inhabituel (*praeter naturalem consuetudinem*), il faut qu'il excède les forces de la nature. Si, pour saint Augustin, la volonté divine faisait et défaisait les natures, le miracle thomiste suppose une essence immuable des êtres dont on peut déduire des lois. Les miracles n'ont aucune cause créée (on ne peut donc plus parler de faux miracle, mais seulement de miracle imaginaire) et cette transcendance intrinsèque fait passer au second plan la question de la finalité. D'ailleurs, la nature étant ordonnée à la surnature, les opérations de la grâce, la conversion en particulier, ne sont plus miraculeuses au sens thomiste (17). En revanche, pour l'apologiste, le miracle est désormais une preuve et non seulement un signe. Saint-Cyran admettait l'existence de « ces miracles terribles, communs aux fidèles et aux infidèles », mais il jugeait que ce sont « les moins grands de tous » (18). Le premier concile du Vatican a au contraire suivi saint Thomas en y voyant les miracles proprement dits, ceux qui apportent une certitude (il est

(15) De Vooght, p. 6, cf. *infra*, n. 29.

(16) *Ibid.*, pp. 6-16.

(17) *S. Th.*, I^a p., q. 105, art. VII in corp. et ad 2^{um}. Cité (avec des références inexactes) par Julien-Eymard, p. 184. Cf. aussi Van Hove, pp. 26-33, 310-313.

(18) Cf. *supra*, n. 10.

vrai qu'il y a une certitude morale qui n'exclut pas tout clair-obscur) (19). D'après le P. Julien-Eymard (20) les apologistes contemporains de Pascal étaient déjà unanimes à adopter la définition thomiste du miracle. Si Pascal s'y rallie et emploie même le mot *excède*, ce n'est pourtant pas l'effet d'une imitation servile de ses prédécesseurs qui serait bien contraire à ses habitudes, ce n'est même pas par déférence envers Arnauld et Barcos, qu'il a bien souvent contredits. C'est dans l'histoire de Port-Royal et dans sa biographie qu'il faut en chercher l'explication.

Il n'est pas question de refaire ici l'histoire du miracle de la Sainte-Epine. Il nous suffit de savoir, par sa propre déposition, que Pascal était bien convaincu que sa nièce, Marguerite Périer, avait été miraculeusement guérie le 24 mars 1656 d'un *aegilops lacrymal* (21). M. Gouhier a souligné dans ses *Commentaires* (22) l'importance de ce fait dans la genèse des *Pensées* : l'aveuglement des jésuites à son égard a amené Pascal à mieux comprendre celui des pharisiens témoins des miracles de Jésus et les trois liasses de réflexions à ce sujet (Lafuma les place entre septembre 1656 et novembre 1657) (23) montrent que cet argument apologétique lui en a aussitôt suggéré d'autres. Tenons-nous en aux miracles. Les premières réflexions de Pascal à ce sujet n'ont rien de proprement thomiste. A propos du miracle de Pontoise, il cite en septembre 1656 à M^{lle} de Roannez « ce beau mot de saint Augustin : que ceux-là voient véritablement les miracles auxquels les miracles profitent » — citation dont Ph. Sellier a retrouvé la source (24).

Mais c'est la lettre adressée le 29 octobre à la même correspondante qui montre que Pascal est déjà en possession de son intuition fondamentale : la nature, l'histoire, la lettre de l'Écriture, ses mystères, ses sacrements sont autant de « voiles qui couvrent Dieu ». Le vrai miracle lui-même ne les ôte qu'un instant : « Si Dieu se découvrait continuellement aux hommes,

(19) Voir L. Monden, *Le miracle signe de salut*, Paris, 1959, pp. 21 sqq. et Fr. Rodé, *Le miracle dans la controverse moderniste*, Paris, 1965.

(20) Pp. 182-185.

(21) J. Mesnard, *B. Pascal. Textes inédits*, Paris, 1962, pp. 17 sqq.

(22) Paris, 1966, pp. 150-166.

(23) *Controverses pascaliennes*, Paris, 1952, p. 16.

(24) Lettre 9. Cf. Ph. Sellier, p. 617. La table de l'édition de Louvain (s.v. *miraculum*) renvoyait déjà aux *Excerpta* de saint Prosper.

il n'y aurait point de mérite à le croire et, s'il ne se découvrait jamais, il y aurait peu de foi » (25).

Ces passages ne doivent pas faire oublier que le plus grand nombre des fragments sur les miracles ont un accent résolument thomiste. Seul le développement de la controverse avec les jésuites peut l'expliquer. Comme l'a noté M. Gouhier, elle ne porte guère sur la réalité du miracle, c'est sa signification qui est mise en cause. Les opuscules du P. Annat rappellent que des Juifs ont fait des miracles avec des objets ou des images sacrées, sans pour autant se convertir. La guérison de Marguerite Périer est donc un avertissement donné à Port-Royal (26). C'est bien un avertissement, répond le 4 décembre 1656 un passage fameux de la XVI^e Provinciale, mais c'est aux jésuites que l'adresse « cette voix sainte et terrible qui étonne la nature et qui console l'Eglise. Et je crains, mes Pères, que ceux qui endurent leur cœur, et qui refusent avec opiniâtreté de l'ouïr quand il parle en Dieu, ne soient forcés de l'ouïr avec effroi quand il leur parlera en juge » (27).

On remarquera d'une part qu'il n'y est fait appel à aucune théorie du miracle et, de l'autre, que Pascal n'y traite pas de la vérité de la doctrine, mais seulement de l'innocence des religieuses (28). Sa position est celle de saint Augustin à l'époque, antérieure à la floraison des miracles en Afrique, où il avait recours à une espèce d'ordalie (en dépouillant le mot de ce qu'y a ajouté le droit germanique) : d'après sa lettre CXXXVII (de l'édition de Louvain) au clergé d'Hippone, il avait envoyé sur le tombeau de saint Félix de Nole deux de ses prêtres dont il ne savait lequel calomniait l'autre (29). Le fait avait été rappelé avec d'autres analogues au début de l'automne 1656 dans la *Réponse à un écrit appelé Observations (le Rabat-Joie)*, (Pascal y a peut-être collaboré) (30) à l'appui de la proposition : « Dieu

(25) Lettre 2, cf. Gouhier, p. 153 et J. Russier, *La foi selon Pascal*, Paris, 1949, t. II, p. 214.

(26) Gouhier, pp. 151 sqq.

(27) Ed. L. Cognet, Paris, 1965, p. 322. On trouve le brouillon de cette phrase dans le fragment MS. 902.

(28) Cf. aussi MS. 854³, 855², 859, 901.

(29) Actuellement lettre 78, *P. L.*, t. XXXII, c. 269, placée par Courcelle (p. 142) entre 401 et 408.

(30) Gouhier, p. 152 n. citant le *Recueil d'Utrecht* (p. 449) où cette collaboration est affirmée.

fait aussi quelquefois des miracles pour justifier l'innocence de ses serviteurs et de ses servantes » (31).

L'évolution de Pascal se place vers mars 1657 et a un double aspect : il précise sa pensée sur la nature du miracle et en étend la portée. Dans les deux cas, il était acculé à la défensive. Le P. Annat, et surtout le P. de Lingendes dans son sermon du premier dimanche de Carême (18 février 1657), avaient accusé Port-Royal de se servir des miracles pour établir, non l'innocence des religieuses (qu'ils déclaraient maintenant au-dessus du soupçon), mais une hérésie. Il ne pouvait donc s'agir d'une œuvre de Dieu, mais d'un prodige comme le démon, l'Antéchrist, des non-chrétiens, des hérétiques en avaient souvent fait dans l'histoire. Il est clair que saint Augustin ne fournissait pas de réponse. Pascal l'a bien senti et les questions qu'il posa à Barcos à ce sujet sont tout aussi thomistes que la consultation de Barcos lui-même (34). Si les hérétiques déclarés peuvent bien faire des miracles — qui seront, en tout état de cause, moins forts que tous ceux qui témoignent pour l'Eglise —, les hérétiques couverts — c'est le pis qu'on pouvait dire de Port-Royal — en sont incapables, sans quoi c'est Dieu lui-même qui induirait en erreur (35).

Mais, en même temps, l'objet de la controverse se déplaçait. La question du fait dont traitent les XVII^e et XVIII^e *Provinciales* passait au premier plan avec la remise au Roi, le 10 mars 1657, de la bulle d'Alexandre VII *Ad beatam Petri sedem*. Dans la nouvelle *Provinciale* à laquelle devaient servir les fragments de nos trois liasses, il ne se serait plus seulement agi de la justification des personnes. Six mois auparavant, la *Réponse aux observations* avait déjà soutenu que les miracles ont pour premier rôle de « marquer toujours aux hommes quelque vérité » : et elle alléguait les miracles de saint Antoine en faveur d'Athanase et le secours que saint Ambroise tira de la

(31) Cf. la réédition dans Arnauld, *Œuvres*, t. XXIII, Lausanne, 1779, pp. 7, 14-17, 30.

(32) *La bonne foi des jansénistes*, décembre 1656, p. 7, cf. Gouhier, p. 155.

(33) Ed. de 1666, t. I, p. 171.

(34) Cela ne nous paraît pas la preuve d'une lecture personnelle de la *Somme*, mais de la participation de Pascal à la préparation des écrits collectifs de Port-Royal sur la question (cf. *supra*, n. 30).

(35) MS. 854³, 878 s. f., 892 et surtout 901 s. f. Cf. Arnauld, t. XXIII, pp. 52, 60 sqq. et Ph. Sellier, pp. 608 sqq.

guérison d'un aveugle lors de la translation des corps des saints Gervais et Protais (36). A l'encontre d'Arnauld, Pascal se montre pourtant très sobre dans l'appel aux précédents patristiques (37). Saint Athanase n'est mentionné qu'à propos des « marques de son innocence » (38). Même la réponse au P. de Lingendes : « Lorsqu'il y aura des contestants dans la même Eglise, le miracle décidera » (39) ne dépasse pas forcément l'allusion à l'ordalie. Il était toutefois impossible à l'époque de séparer sainteté et orthodoxie et, par le biais de celle-ci, Pascal s'engage sur le terrain doctrinal : « Les miracles distinguent aux choses douteuses », non seulement entre « calomniés et calomniateurs », mais « entre catholiques et hérétiques » (40). Le fragment le plus net est MS. 865 qui commence pourtant par « Les miracles ne sont plus nécessaires à cause qu'on en a déjà », car il ajoute : « Mais quand on n'écoute plus la tradition, quand on ne propose plus que le Pape..., alors la vérité doit parler elle-même aux hommes. C'est ce qui arriva au temps d'Arius », allusion probable à la chute du pape Libère. Ce n'est pourtant par la Sainte Epine qui a fait que « les cinq propositions étaient équivoques, elles ne le sont plus » (41). En effet, en bonne logique, un miracle peut conférer la certitude à une proposition douteuse, il est hors d'état de rendre univoque une proposition équivoque, ce qui serait violer le principe de contradiction. Et ç'aurait été d'autant plus inutile que l'*Ecrit à trois colonnes* avait déjà levé l'équivoque. Que ce soit la bonne interprétation, la suite immédiate l'atteste : « Les cinq propositions condamnées, point de miracle. Car la vérité n'était point attaquée, mais la Sorbonne, mais la bulle » (42).

Ce passage est donc postérieur au 10 mars 1657 et tranche avec le ton des notes antérieures de Pascal. Jusqu'alors le polémiste avait multiplié les protestations de soumission au Pape. On connaît celle de la lettre n° 1 à M^{lle} de Roannez (début d'octobre 1656) qui a surtout, il est vrai, pour but de rassurer la jeune fille effrayée par la mise à l'Index d'écrits d'Arnauld,

(36) T. XXIII, pp. 14 et *passim*.

(37) Gouhier, p. 163.

(38) MS. 902. La citation de saint Hilaire (MS. 877) est encore moins significative.

(39) MS. 878, cf. 840, cf. Sellier, pp. 598 sq., 612 sqq.

(40) MS. 855², cf. 858 et Arnauld, t. XXIII, pp. 7, 15, 34 et 76.

(41) MS. 880, cf. Sellier, p. 613.

(42) MS. 881, cf. 855².

dont Pascal et les siens — « les nôtres » ou « les vôtres » — ne se préoccupaient pas beaucoup (43). Mais le début de la XVII^e Provinciale (23 janvier 1657) n'affirme pas d'une façon moins formelle sa volonté d'union avec Rome et la XVIII^e se montre encore respectueuse à l'égard d'Alexandre VII qui s'est laissé surprendre par les jésuites (44). En apparence, le projet de XIX^e Provinciale (de mai 1657) témoigne d'un changement radical puisqu'il contient la formule : « Ils témoignent le déplaisir de se voir entre Dieu et le Pape » : on pourrait croire que Dieu condamne par la voix du miracle la bulle *Ad beatam Petri sedem*. Le contexte prouve cependant qu'il n'y a aucune allusion à la Sainte-Epine et que la pensée est beaucoup moins tragique que ne le ferait croire une citation tronquée. Pascal y fait « le récit » de l'état où il a vu ses maîtres que l'Assemblée du clergé — et non le Pape — veut contraindre à jurer qu'ils croient s'être trompés, alors qu'ils croient seulement qu'ils peuvent s'être trompés (45). Fénelon voudra plus tard justifier ce serment par l'infaillibilité sur les faits dogmatiques, mais n'ayant pas réussi à la faire définir, il cessera d'exiger la signature (46). Pascal souligne qu'un disciple d'Escobar ne s'inquiéterait pas pour si peu. Mais les port-royalistes, eux, cherchent avec « tristesse » un « tempérament pour conserver ensemble la paix et la vérité », c'est-à-dire qu'ils demandent à « expliquer leur signature » (47). Au fond, ces dispositions ne diffèrent que par l'expression (et n'oublions pas que cette lettre au P. Annat ne fut jamais publiée) (48) de celles que Pascal montra les mois suivants : pendant l'hiver 1659-1660 il approuva « un écrit d'accommodement » composé par le doyen de Senlis, Deslyons (49). On connaît son rôle en 1661 dans la rédaction du premier *Mandement*. Il est vrai que, quelques mois plus tard, il combattait la Signature. La pensée de la guérison, déjà lointaine, de sa nièce y contribuait-elle ?

(43) J. Mesnard, *Pascal et les Roannez*, Paris, 1965, pp. 480 sq.

(44) Ed. Cognet, pp. 330, 369-374.

(45) *Ibid.*, p. 384.

(46) Cf. notre article *Fénelon et la Cour romaine (1700-1715)* dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1940, p. 266.

(47) Ed. Cognet, pp. 382-384.

(48) Le fait que les tractations de C. Brunetti avec le nonce (*ibid.*, p. 381 n.) aient été suivies de l'arrêt des « petites lettres » pourrait même faire conjecturer que Pascal forçait sa pensée pour impressionner davantage les autorités : en tout cas, la signature ne fut réellement imposée que par la lettre de cachet du 23 avril 1661.

(49) *Œuvres complètes*, éd. Mesnard, t. I, p. 495.

En tout cas, il semble bien que Pascal n'a pas manifesté à l'égard des miracles contemporains la défiance qui caractérisa saint Augustin pendant presque toute sa vie. Cela peut tenir à son attitude inconsciente à l'égard du donatisme. Certes, Pascal ne confondait pas avec Port-Royal des schismatiques déclarés qui n'avaient pas de miracle approuvé par l'Eglise (50), mais il ne reprochait pas à ceux-ci de n'être qu' « un petit troupeau ». Il se séparait de saint Augustin sur la valeur de l'argument du consentement universel et il y a loin de la remarque dédaigneuse de l'évêque d'Hippone : « Vous n'êtes qu'une chapelle » au « Je m'en suis réservé sept mille qui n'ont pas fléchi le genou devant Baal » et encore plus à : « Croyez-vous que le Fils de l'Homme trouvera de la foi sur la terre ? », passages invoqués par Pascal, dont la lettre 9 à M^{lle} de Roannez voyait dans « la corruption de la morale » un signe de « l'abomination » qui caractérisera la fin des temps (51).

Ce qui est sûr, c'est que le recours au miracle comme juge, quasi ordinaire, des controverses, s'est introduit bientôt après à Port-Royal. La guérison de la fille de Ph. de Champagne sera invoquée par un esprit aussi modéré qu'Arnauld d'Andilly qui écrit en janvier 1662 à M^{me} de Sablé : « Il faut avouer qu'il ne s'est jamais fait de miracle qui soit venu plus à propos et dans un temps plus précis pour justifier une action aussi importante que celle sur le sujet de laquelle il s'est rencontré, même entre nos amis, cette diversité d'opinions qui doit cesser maintenant, puisqu'il n'y a plus lieu de douter que celle en faveur de laquelle Dieu s'est déclaré ne soit la meilleure » (52).

On ne s'étonnera pas en revanche que, lorsque la paix de l'Eglise permit de publier les *Pensées*, on ait choisi avec un soin particulier celles qui devaient figurer dans la section XXVII (53). Mais une partie notable des fragments élimi-

(50) MS. 843, 892, 9037.

(51) Cf. les textes cités par Ph. Sellier, pp. 450, 590, 598, 611 - Mesnard, *Pascal et les Roannez*, p. 509 et même la lettre 2 à M^{lle} de Roannez. Ces tendances étaient surtout nettes chez l'abbé Le Roy et ses correspondants (cf. notre recension du livre de Gérard Namer dans la *Revue d'hist. eccl.*, t. 60, 1965, pp. 193-196).

(52) Ms. fr. 10587, f. 64. Cf. notre *Port-Royal entre le miracle et l'obéissance*, Paris, 1957, p. 187.

(53) Elles illustrent généralement l'idée que Dieu ne peut induire en erreur (cf. *supra*, n. 35). Il y est souvent fait mention des miracles de l'Antéchrist (n^{os} 8 et 10 à 14) et le n^o 7 rappelle que « les Ariens qui se disaient fondés sur l'Ecriture comme les catholiques » ne faisaient pas de miracles.

nés devaient voir le jour après un peu plus d'un demi-siècle. C'est que, le 31 mai 1726, M^{me} de la Fosse, femme d'un ébéniste de la paroisse Sainte-Marguerite, fut guérie lors d'une procession du Saint-Sacrement : elle n'entendait sans doute rien aux disputes sur la Constitution, mais avait un curé réappelant. L'archevêque L. de Noailles déclara que ce miracle devait « fermer la bouche au libertin et confondre l'hérétique » (54). On ne protesta pas jusqu'au moment où Colbert de Croissy, évêque de Montpellier et chef des opposants à la bulle *Unigenitus*, ajouta qu'il servirait aussi à « confondre les faux-frères ». Sa lettre pastorale évoquait à cette occasion les miracles de Port-Royal dont le premier fut la guérison de M^{lle} Périer « qui vit encore et que nous connaissons particulièrement » (p. 15). Une *Lettre d'un théologien* répliqua en énumérant les miracles dont se targuaient les donatistes et ceux que l'histoire ecclésiastique attribuait à un évêque novatien et à un « juif obstiné » (56).

Le 5 janvier 1727 Colbert de Croissy rétorquait, dans sa *Troisième réponse à Mgr de Soissons au sujet de sa septième lettre pastorale*, que le miracle opéré sur M^{me} de la Fosse marquait précisément que « Dieu en a horreur les dispositions schismatiques des constitutionnaires » qui rompent la communion avec les appelants. Interprétation subtile, mais placée sous le patronage de « M. Pascal dont les talents extraordinaires, l'esprit sublime et judicieux sont connus de tout le monde... Qui a mieux senti les défauts d'un raisonnement ? Qui a mieux connu en particulier l'usage qu'on pouvait faire des miracles pour l'établissement de la vérité ? ». Or, il s'en est servi pour justifier les religieuses de Port-Royal victimes, elles aussi, de l'esprit de schisme (57). Les textes tardifs de saint Augustin sont aussi utilisés, en particulier ceux qui traitent du miracle opéré en 386 à Milan « ad coercendam rabiem femineam, sed regiam », la fureur de l'impératrice Justine paraissant à Croissy annoncer l'ardeur schismatique de certains champions de la bulle (58). Il

(54) L'essentiel de ce mandement est reproduit dans la *Lettre pastorale de M. l'évêque de Montpellier*, pp. 6-11.

(55) *Lettre pastorale de M. l'évêque de Montpellier adressée aux fidèles de son diocèse à l'occasion du miracle opéré à Paris dans la paroisse de Sainte-Marguerite le 31 mai, jour du Saint-Sacrement*, pp. 15-19. La lettre est datée du 20 octobre 1725 (Bibl. de Port-Royal, L.P. 383, n° 14).

(56) *Lettre d'un théologien à Mgr l'évêque de Montpellier sur sa lettre pastorale...*, *ibid.*, n° 15, pp. 10 sq. Elle invoquait en outre les textes de saint Augustin sur la valeur supérieure de l'unité (pp. 15 sq.).

(57) *Troisième réponse*, n° 16, pp. 9-12.

(58) *Ibid.*, pp. 10 sq., 21.

est vrai que dans ses écrits anti-donatistes l'évêque d'Hippone a rappelé les avertissements de l'Évangile contre les miracles de l'Antéchrist. Mais M. de Soissons s'est interdit ce recours puisqu'il a avoué que la guérison de M^{me} de la Fosse était « l'ouvrage de Dieu » (59).

L'adversaire de Croissy, Languet de Gergy, soutient que c'est par l'autorité apostolique, et non par le miracle, qu'on doit distinguer la vraie Eglise de la fausse. M. de Montpellier reconnaît là un écho des centuriateurs de Magdebourg et il répond avec Bellarmin (*De Ecclesia*, t. II, c. 14) : « Ubi est verum miraculum, ibi est vera fides » (60). L'argument *ad hominem* n'était pas sans fondement et il semble bien que, selon qu'ils avaient ou non des miracles de leur côté, les protestants et leurs adversaires adoptaient des positions que la logique ne commandait pas. Colbert de Croissy faisait-il exception ? On sent le paralogisme dans sa formule : « Il est vrai que, l'autorité une fois reconnue, les miracles ne sont plus nécessaires, mais il faut toujours se souvenir que l'autorité s'est fait reconnaître par les miracles » (61). L'origine du pouvoir ne devrait rien changer à sa nature, et les miracles du XVIII^e siècle seraient superflus. Mais l'évêque appelant insinue ailleurs une distinction audacieuse : « Les faux miracles sont contraires à l'autorité, les vrais miracles sont contraires à l'abus de l'autorité. Ils aident à discerner ce qui a l'apparence de l'autorité d'avec l'autorité même » et avec un recul de dix-sept siècles : « Les miracles de Jésus-Christ ont servi à prouver que ceux qui étaient assis dans la chaire de Moïse abusaient de l'autorité » (62). Croissy se rend-il bien compte qu'il assimile le Pape au Grand-Prêtre et les évêques constitutionnaires au Sanhédrin ? En tout cas, sa pensée ne deviendrait tout à fait cohérente que s'il substituait au magistère ordinaire de l'Eglise les manifestations fulgurantes de Dieu par des miracles, ce qui constituerait une forme de matérialisme religieux. Si celui-ci a été pour Pascal une tentation, on ne peut pas dire qu'il y ait jamais succombé. Et pourtant, Croissy publiait en appendice de sa lettre les fragments inédits les plus favorables à sa cause (qu'il les dût à M^{lle} Périer ou aux frères Guerrier) de sorte qu'il était difficile aux contemporains de bien juger de la pensée de Pascal : en effet, le

(59) *Ibid.*, p. 17.

(60) *Ibid.*, pp. 16, 19-21.

(61) *Ibid.*, p. 16.

(62) *Ibid.*, p. 4.

schisme qui n'existait pas en 1656 était indiscutable en 1727, cela changeait tout.

Ni les convulsionnaires ni les figuristes qui allaient bientôt se réclamer de Pascal (63) n'étaient sa postérité légitime. Beaucoup plus que ses tendances, ils illustraient les effets de la persécution, auxquels, dans toutes les confessions, il faut un bon sens bien solide pour résister (64). Mais Voltaire était excusable d'assimiler appelants et Quakers, et même d'écrire le 29 avril 1734 à Maupertuis : « Le chapitre de Pascal sur les miracles est un persiflage » (65). On voit donc que les miracles de la Sainte-Epine ont, pendant un siècle entier, modifié les termes dans lesquels se sont posés en France les problèmes apologétique et ecclésiologique.

(63) Cf. R. Pomeau, *La religion de Voltaire*, 2^e éd., Paris, 1969, pp. 218 sq.

(64) Ce n'est pas un hasard si Voltaire termine en parlant des *Pensées* les *Lettres philosophiques* où il avait d'abord traité des Quakers (*ibid.*, p. 236). On pourrait leur joindre les French Prophets et, à une époque plus tardive, l'ex-jésuite Lacunza dont les spéculations eschatologiques furent adoptées par les derniers appelants et par la Petite Eglise (cf. Alfred-Félix Vaucher, *Lacunziana, Essais sur les prophéties bibliques*, Collonges sous Salève, 1949, pp. 14, 81 sq.).

(65) Jean-Raoul Carré, *Réflexions sur l'Anti-Pascal de Voltaire*, Paris, 1935, pp. 73, 83.