

« ET LES CALVINISTES DIFFÈRENT
HORRIBLEMENT DE NOUS »
OU L'ANTI-CALVINISME DE PASCAL¹

par Klaas BOM

C'est principalement la dix-huitième *Lettre provinciale* qui nous montre l'anti-calvinisme de Pascal et de ses amis de Port-Royal². La situation du débat sur la grâce fournit le grand cadre de cet anti-calvinisme. Les grandes lignes de cette histoire complexe ont été retracées par quelques théologiens modernes comme H. de Lubac ou J. H. Walgrave. Vue du point de vue pascalien, elle représente la lutte de la théologie des « disciples de saint Augustin » contre l'influence des idées de la Renaissance et du modernisme.

La dix-huitième *Provinciale* est une réaction de Pascal contre l'interprétation donnée par le P. Annat, jésuite, du sens de la grâce efficace dans l'œuvre de Jansénius. Selon Annat, il y avait deux interprétations possibles : l'interprétation catholique de saint Thomas et des théologiens de Sorbonne, et l'interprétation hérétique, le « sens de Calvin ». Annat soutient que Jansénius donne à la grâce efficace la signification de Calvin. Étant donné la situation dans laquelle se trouvaient les amis de Port-Royal, surtout Antoine Arnauld, l'acceptation générale de cette définition de la théologie janséniste, faite par un personnage influent comme le P. Annat, leur aurait été fatale. C'est pourquoi Pascal essaie de se libérer de ce stigmate. Sa défense se concentre sur l'interprétation de Jansénius. Pascal déclare que les

1. Voir *Écrits sur la Grâce*, dans Pascal, *Œuvres complètes*, éd. J. Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, t. III, p. 768

2. Les références des *Provinciales* renvoient à l'édition Garnier, 1965, p. 354-380.

jansénistes rejettent, eux aussi, le sens de Calvin. Seule, une analyse de l'œuvre de Jansénius permettra de juger si l'on peut y trouver une interprétation calviniste. Cette recherche porte seulement sur la question de fait et exclut toute qualification d'hérétique, qualification hors catégorie, selon la dix-huitième *Provinciale*.

Mais Pascal ne se borne pas à la stratégie et à la rhétorique ; dans cette lettre, il expose clairement le contenu de son anti-calvinisme.

Premièrement, cet anti-calvinisme doit être compris comme le pendant de son anti-molinisme. Le débat sur la nature et la grâce était devenu très dangereux pour Port-Royal et sa théologie, sous l'effet de l'influence des molinistes.

Dans ses *Écrits sur la grâce* et surtout dans son *Traité de la prédestination*, Pascal peint un paysage avec trois chemins³. Les disciples de saint Augustin se trouvent sur le chemin médian, entre les molinistes d'un côté et les calvinistes de l'autre. Encore n'est-ce pas un juste milieu, mais l'affirmation catholique double de la vérité, chose que les extrémistes ne comprennent pas : la vision partielle, comme l'erreur et l'hérésie, se trouve stigmatisée dans les *Pensées*⁴, et le calvinisme condamné comme doctrine hérétique (voir fragments 733, 791, 858). Mais pour définir l'anti-calvinisme de Pascal, le *Traité de la prédestination* et la dix-huitième *Provinciale* sont les sources les plus importantes.

Je partirai du cœur de la pensée de Pascal, autrement dit de la

3. Ed. J. Mesnard, déjà citée. J. Mesnard présente les *Écrits sur la Grâce* comme trois écrits, deux sur la possibilité des commandements de Dieu, une lettre et un discours, et un traité de la prédestination (*Traité*). Ainsi, l'opposition de Pascal à Luther et son opposition à Calvin sont plus ou moins séparées. Dans la discussion sur la possibilité des bonnes œuvres, Pascal s'oppose à Luther, ou plutôt à Mélanchton, le successeur de Luther, et à sa lecture « forensique » de la grâce en ce qui concerne le côté protestant de la polémique, tandis que, dans celle sur la prédestination, c'est Calvin qui est l'adversaire. Cependant, en France, l'erreur calviniste était plus proche et donc plus importante pour les auteurs catholiques. Je me limiterai donc au *Traité de la prédestination* et à la question de la grâce et de la prédestination. Dans ce traité, Pascal parle aussi de l'impossibilité qu'a l'être humain de faire le bien, et il accuse Calvin des mêmes erreurs que Luther sur ce point. Il ne fait donc pas une séparation complète entre Luther et Calvin, bien qu'il sente une différence entre ces deux réformateurs, avec raison.

4. Édition Lafuma, fragments 571 (sur *omnes*) et surtout 433 (« La source de toutes les hérésies est l'exclusion de quelques-unes de ces vérités »). Voir V. Carraud, *Pascal et la philosophie*, Paris, P.U.F., 1992, p. 178-179 et la contribution d'Hélène Bouchilloux.

position catholique. Cela nous aidera à comprendre ce qu'est l'extrême et particulièrement l'extrême calviniste. Je verrai comment Pascal adhère à la théologie de saint Augustin et de saint Thomas, telle qu'il la présente dans la dix-huitième *Provinciale*, et ses simplifications, afin de pouvoir définir son anti-calvinisme. Pour terminer je me poserai deux questions, à mon avis inévitables.

I. La présentation pascalienne de la doctrine catholique sur la grâce.

Dans la dix-huitième *Provinciale*, Pascal s'adresse au Père Annat :

Vos adversaires sont encore si fermes à soutenir contre Calvin le pouvoir que la volonté a de résister⁵ à la grâce efficace et victorieuse qu'à défendre contre Molina le pouvoir de cette grâce sur la volonté, aussi jaloux de l'une de ces vérités que de l'autre. Ils ne savent que trop que l'homme par sa propre nature, a toujours le pouvoir de pécher et de résister à la grâce et que, depuis sa corruption, il porte un fonds malheureux de concupiscence, qui lui augmente infiniment ce pouvoir, mais que néanmoins, quand il plaît à Dieu de le toucher par sa miséricorde, il lui fait faire ce qu'il veut en la manière qu'il veut, sans que cette infailibilité de l'opération détruise en aucune sorte la liberté naturelle de l'homme, par les secrètes et admirables manières dont Dieu opère ce changement, que St Augustin a si excellemment expliqué et qui dissipent toutes les contradictions imaginaires que les ennemis de la grâce efficace se figurent entre le pouvoir souverain de la grâce sur le libre arbitre et la puissance qu'a le libre arbitre de résister à la grâce⁶.

Nombreuses sont les questions que l'on pourrait poser, mais il me semble que la principale en ce qui concerne cette déclaration est la suivante : Comment peut-on soutenir qu'en même temps la volonté a le pouvoir de résister à la grâce efficace et que cette grâce a le pouvoir sur la volonté ?

5. En employant le concept « résistance » dans ce contexte, alors que, dans la pensée augustinienne la résistance est plutôt limitée par la grâce, Pascal semble suivre la terminologie de ses adversaires, ou celle qui est adoptée le plus généralement. Plus loin, dans la description de l'effet de la grâce, Pascal ne parle pas de la résistance. Là, la grâce signifie la fin de la résistance.

6. Voir Cognet, p. 358-359.

Pour répondre, on a besoin d'envisager sous un angle plus général la relation entre Dieu et un être humain. *Le Traité de la prédestination* contient deux éléments principaux.

1 / Les intentions de Dieu.

Dieu a créé les êtres humains avec une volonté conditionnelle de les sauver, et Dieu leur donne, suivant sa justice, toute la grâce dont ils ont besoin pour accomplir les commandements de Dieu, autrement dit, la grâce suffisante.

Dieu n'a pu créer aucun être humain avec une volonté absolue de le damner.

La volonté absolue de Dieu provient de sa miséricorde, la volonté conditionnelle provient de sa justice. Ainsi on peut faire la distinction entre faire et permettre, entre une volonté absolue de sauver les élus et une volonté conditionnelle de la damnation.

Les raisons du choix des élus sont inconnues à tout autre qu'à Dieu et ne dépendent pas du mérite humain.

2 / Une brève description de l'essence et de l'action humaine.

L'homme désire la béatitude et ne peut pas ne pas la désirer : c'est le *desiderium naturale* envers Dieu.

Le libre arbitre est flexible par rapport au bien et au mal, et, avant la chute, il est indifférent au bien et au mal.

Après la chute, le libre arbitre demeure flexible au bien et au mal, mais il n'est plus indifférent par rapport à ces deux possibilités : il est attiré par la concupiscence et il peut choisir libre et librement le mal comme l'objet pour lequel il sent sa béatitude.

La grâce de Jésus-Christ influe sur le libre arbitre plus que la concupiscence, afin que le libre arbitre reconnaisse le bien dans les commandements de Dieu et choisisse librement la loi de Dieu, parce qu'il y sent sa béatitude.

L'être humain peut vraiment faire le bien et ses bonnes œuvres sont vraiment faites par lui.

A l'intérieur de ce cadre, il faut placer des concepts plus précis

a/ Les deux causes ; faire et permettre.

Pascal s'appuie sur la distinction traditionnelle entre deux causes, *la première étant dominante et maîtresse, la seconde la sui-*

vante (T.2) Cet instrument dialectique fait mieux comprendre la relation entre la volonté de Dieu et la volonté humaine. On peut rapporter une action à ces deux causes, mais c'est seulement de la première cause qu'il est impossible de dire que l'action ne provient pas d'elle.

Cela établi, on peut se demander quelle volonté, celle de Dieu ou celle de l'homme est la première cause dans le salut et dans la damnation de l'être humain.

Dans le traité (T.2, [17]), Pascal propose deux réponses possibles : la première est celle des calvinistes, la deuxième, celle des molinistes. La première réponse parle d'une volonté absolue de Dieu de sauver et de perdre, la deuxième n'accepte qu'une volonté conditionnelle de Dieu au salut et à la damnation.

Pascal choisit une troisième réponse. Il accepte la volonté absolue de Dieu de sauver les élus, mais il se différencie de la première réponse en appliquant la différence entre la première et la seconde cause⁷. Selon la première réponse, il n'y a aucune possibilité d'action pour la volonté humaine. Pour Pascal, la volonté humaine joue le rôle de la seconde cause en ce qui concerne le salut, mais elle prend la position de la première cause dans le cas de la damnation, du choix de la mort éternelle. La volonté *absolue* de Dieu fait que Dieu est le sauveur par une action miséricordieuse. La volonté *sui-vante* de Dieu est celle de la permission. Faire ou permettre : la distinction est importante ;

Puisque, suivant la règle des deux causes, il est impossible de ne pas rapporter l'action à la première cause, on peut conclure que la damnation peut être attribuée à la volonté humaine. Elle choisit librement et volontairement le mal. Si la volonté de Dieu était aussi la première cause dans ce choix du mal, Dieu aurait une volonté absolue de damnation.

La volonté humaine est donc « cause ou volonté secondaire » en ce qui concerne le salut. Ces implications sont expliquées dans la dix-huitième *Lettre provinciale*. Dans cette Lettre, Pascal recon-

7. Il faut comprendre le concept « volonté absolue » dans son sens scolastique et non dans son sens politique, de « pouvoir absolu ». Pascal distingue l'emploi du terme « absolu » des calvinistes de celui des jansénistes (voir p. 94). Cependant il traduit les concepts de la théologie scolastique du latin en français.

naît, comme je l'ai déjà indiqué, le pouvoir de résister à la grâce. Cette expression peut poser des problèmes, parce que Pascal insiste sur la volonté absolue de Dieu et par conséquent sur la grâce efficace, et il ne veut pas que le salut, et par conséquent la grâce efficace en tant que source directe du salut, soient dépendants de la volonté et de l'action humaine. Il semble donc avoir quelques difficultés avec les deux côtés de l'opposition.

b / Conversion : l'essence humaine et la liberté.

Comment la grâce efficace peut-elle dominer la volonté humaine si cette volonté garde encore la possibilité d'y résister ? La miséricorde de Dieu, qui peut faire d'une personne ce qu'elle veut (infailliblement), ne détruit pas du tout la liberté *naturelle* de la volonté humaine par « les secrètes et admirables manières dont Dieu opère ce changement ». Cependant, ce n'est pas seulement dans ce changement qu'il y a une possibilité pour notre volonté, mais également dans la possibilité d'une « contribution humaine » dans l'obéissance aux commandements de Dieu. Ainsi, quelqu'un peut-il faire des œuvres méritoires, aidé par la grâce efficace.

Pour mieux comprendre cette grâce efficace résistible, c'est-à-dire « ces secrètes et admirables manières du travail de Dieu, il faut aller plus loin dans la dix-huitième *Provinciale* :

Dieu change le cœur de l'homme par une douceur céleste qu'il y répand, qui, surmontant la délectation de la chair, fait que l'homme, sentant d'un côté sa mortalité et son néant, et découvrant de l'autre la grandeur et l'éternité de Dieu, conçoit du dégoût pour les délices du péché, qui le séparent du bien incorruptible. Trouvant sa plus grande joie dans le Dieu qui le charme, il s'y porte infailliblement de lui-même, par un mouvement tout libre, tout volontaire, tout amoureux ; de sorte que ce lui serait une peine et un supplice de s'en séparer. Ce n'est pas qu'il ne puisse toujours s'en éloigner et qu'il s'en éloignât effectivement, s'il le voulait. Mais comment voudrait-il, puisque la volonté ne se porte jamais qu'à ce qu'il lui plaît le plus, et que rien ne lui plaît tant alors que ce bien unique, qui comprend en soi tous les autres biens ? [...] C'est ainsi que Dieu dispose de la volonté libre de l'homme sans lui imposer de nécessité⁸ ?

Il y a deux raisons qui font que le libre arbitre se décide pour Dieu. Ce sont, d'une part, le désir d'être heureux, et d'autre part,

8. Voir Cognet, p. 359.

un sentiment de la position humaine devant Dieu et devant le péché. Sur la base de l'emploi du mot « sentiment » dans quelques fragments importants des *Pensées*, j'inférerai que Pascal parle ici de la connaissance du cœur. Il souligne la liberté humaine par la possibilité de s'éloigner de Dieu.

Dans cette description, il n'y aucune trace de violence ou de nécessité. Cette absence doit être comprise à partir de l'essence humaine : le désir de béatitude fait partie de celle-ci et la liberté de volonté en fait partie également. Dieu, étant le créateur, ne veut que respecter cette essence humaine. La créature a donc la possibilité et le pouvoir de dire « non » au Créateur. C'est pour cela que Pascal se sert du concept de « liberté naturelle », entendez « essentielle ».

Dieu respecte la structure de l'être humain. Cependant, Dieu n'est pas du tout impuissant. Malgré le fait que Dieu accepte le pouvoir humain de dire non, Dieu reste le Tout-Puissant. Dieu se présente avec sa grâce et fait un appel au désir de béatitude. Ainsi, Dieu se présente soi-même comme le « souverain bien », qui comprend en soi tous les autres biens. Ainsi la créature cédera. La grâce est appelée « suavité » par Pascal. Cependant intervient aussi chez l'être humain une connaissance spécifique de sa propre situation et de celle du Créateur. Enfin, vient la décision volontaire du libre arbitre. Ainsi le libre arbitre consent « infailliblement », c'est-à-dire « certainement », sans que Dieu l'impose de nécessité. Dieu fait donc appel à l'essence humaine. Dieu se sert de la relation entre le désir, la connaissance et le libre arbitre. Le désir de la béatitude a une influence importante sur le libre arbitre, sans que le consentement perde sa position-clef.

L'acte du libre arbitre est qualifié de libre, tout volontaire, amoureux et il est fondé sur la connaissance du cœur. Celle-ci est décrite comme connaissance de soi-même, connaissance de Dieu et connaissance de la relation entre une personne humaine et Dieu. Étant l'image de Dieu, la créature ne peut se pas se comprendre elle-même véritablement sans la connaissance de Dieu, son Créateur, et de leur relation, dont le trouble empêche sa béatitude.

La décision libre du libre arbitre est donc fondée sur le désir naturel et sur la connaissance de Dieu et de soi-même. C'est un acte volontaire et libre qui implique le repentir. Dans la dix-huitième *Provinciale*, Pascal emploie également le verbe « consentir » :

Quand Dieu veut qu'un homme consente à la grâce, il consent infailliblement et même nécessairement, non pas d'une nécessité absolue, mais d'une nécessité d'infailibilité⁹.

Enfin, la liberté humaine est finalement assurée par la possibilité de s'éloigner de Dieu, après la conversion. Vue de la perspective du désir naturel et du souverain bien, cette possibilité est presque « impossible ». Dans le *Traité*, Pascal explique qu'il y a trois types d'êtres humains, non seulement les élus et les réprouvés, mais aussi ceux qui ont été rachetés, même si ce n'est que pour un temps. Ils ne persévéreront pas (T2 [31-34]). Cette possibilité demande une relation claire de la relation entre persévérance et grâce¹⁰.

Jusqu'ici, on peut conclure qu'il n'y a pas de nécessité dans la doctrine de la grâce, telle qu'elle s'exprime dans l'œuvre pascalienne. Les possibilités humaines ne sont pas exclues par la grâce de Dieu.

Cependant, il faut encore s'interroger sur la qualité de la liberté et celle de la grâce.

1. D'un point de vue moliniste, on pourrait se demander si ce choix du libre arbitre est vraiment un choix libre.

2. D'un point de vue calviniste, on pourrait se demander si la grâce efficace est vraiment une grâce victorieuse.

c / La qualité de la liberté.

Ad. 1. Dans la théologie systématique de l'époque on distinguait plusieurs sortes de liberté. Pour la question que je viens de poser, il importe de distinguer entre la **spontanéité** et la **liberté de nécessité**¹¹. En fait, la spontanéité n'est pas vraiment une liberté parce

9. voir Cagnet, p. 362. Ici, il s'agit des mots de saint Thomas. On trouvera l'explication de la nécessité d'infailibilité plus loin, p. 91.

10. Un des *Écrits sur la grâce*, la *Lettre*, nous montre les difficultés de Pascal avec ce sujet. Il paraît que Dieu est la première personne qui quitte et que « le juste ne quitterait jamais Dieu si Dieu ne le quittait pas en ne lui donnant pas toute la grâce nécessaire pour persévérer à prier » (Lettre 4, [17], p. 683). Et il reprend ce thème dans L 6, (p. 693 et suiv.). Dans cette *Lettre*, Pascal ne montre pas clairement les possibilités de la volonté humaine, comme deuxième cause dans la persévérance. Apparemment, il s'adressait tellement aux molinistes qu'ici il ne se rend pas compte du danger opposé.

11. Voir E. Dekker, *Rijker dan Midas*, Zoetermeer 1993, sur la liberté, la grâce et la prédestination dans la théologie de Jacobus Arminius (1559-1609), surtout VI, 2, p. 134-143.

qu'il n'y a pas d'action alternative. On la compare souvent à la nécessité naturelle ou interne : Arminius, par exemple, théologien néerlandais du XVII^e siècle, appelle le désir d'être heureux une spontanéité.

La liberté de nécessité exige l'alternative. Il y a deux types d'alternative, qu'on appelle la **liberté de contrariété** et la **liberté de contradiction**¹². Cela veut dire qu'on n'a pas seulement le choix entre faire une chose et ne pas la faire, par exemple aller ou ne pas aller (contradiction), mais aussi entre faire une chose et faire autre chose, par exemple boire ou manger (contrariété).

On peut se demander si la liberté de mouvement du libre arbitre dans l'opinion de Pascal est autre chose qu'un mouvement spontané. Dans ce cas, il n'y a pas d'alternative, parce que le désir d'être heureux, comme source de consentement du libre arbitre, ne peut faire autre chose que désirer la béatitude. Ainsi le mouvement du libre arbitre est provoqué par une nécessité naturelle. Les auteurs catholiques se sont souvent servi de cette argumentation pour combattre les concepts de liberté des théologiens protestants¹³.

Ce point est capital pour l'interprétation de Pascal. On pourrait réduire le consentement libre et volontaire de Pascal à la spontanéité. L'importance du désir de la béatitude dans le discours pascalien rend cette interprétation plausible, bien qu'elle soit fausse. Dans ce cas, Pascal ne défendrait que la nécessité naturelle. Idée renforcée par Pascal lui-même dans la dix-huitième *Provinciale* : « On consent avec un consentement nécessaire, c'est-à-dire d'une nécessité d'infailibilité. » Ainsi Pascal aurait plus ou moins la même théologie que les calvinistes.

12. *L'art de penser (Logique de Port-Royal*, éd. 1965, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Canstatt, II^e partie, chap. 2, p. 106 et suiv.) montre que les auteurs de la *Logique* trouvaient cette distinction tellement fondamentale qu'ils l'avaient incorporée dans leur livre scolaire. Ce qu'on appelle maintenant un « carré d'opposition » est une figure ancienne, comme il paraît des *Summulae Logicales* de Petrus Hispanus (XIII^e siècle), éd. par L.M. de Rijk et traduit en anglais par F. Dinneen (Peter of Spain : *Language in dispute*, Amsterdam-Philadelphia, 1990). Voir l'introduction, xxvii-xxviii et le tract I, 4-6, 14-16. Cette tradition est encore vivante à Port-Royal, comme le montre la *Logique*.

13. Molina, par exemple, dans son *Liberi Arbitrii cum Gratiae Donis, Divina Praescientia, providentia et Reprobatione Concordia*, I. 2.2. et I. 12.2 (Dekker, p. 135).

On peut se demander si ces questions ne sont pas trop scolastiques pour Pascal¹⁴. Cependant, pour défendre Antoine Arnauld et Jansénius, Pascal, aidé par ses amis, les théologiens de Port-Royal, a utilisé des concepts très spécifiques. Il était forcé d'argumenter avec beaucoup de précision, afin de pouvoir suivre le chemin catholique entre les molinistes et les calvinistes.

Dans la dix-huitième *Provinciale*, Pascal déclare que Jansénius a toujours soutenu que « Le libre arbitre peut toujours agir et n'agir pas¹⁵, vouloir et ne vouloir pas, consentir et ne consentir pas, faire le bien et le mal et que l'homme en cette vie a toujours ces deux libertés, que vous appelez de contrariété et de contradiction. »

Il est clair que Pascal a vu le problème de la liberté. Avec Jansénius, il défend la liberté de nécessité. La liberté de Pascal n'est pas seulement une spontanéité, mais une vraie liberté offrant l'alternative.

Bien que Pascal n'emploie pas l'autre nom de la même liberté, la liberté d'indifférence, il faut admettre que la liberté de nécessité implique une certaine indifférence.

Le mot *indifférence* pose un autre problème. Dans le *Traité*, Pascal décrit la différence entre l'état d'Adam et Eve avant la chute et celui qui a suivi comme la perte d'indifférence. Cette *indifférence* veut dire : sans influence de la concupiscence ou de chatouillement. La connaissance du couple originel n'était pas influencée par un « appétit de sa part » (T. 3 [8]). Cela ne saurait impliquer leur neutralité, parce que Pascal a déjà conclu qu'ils désirent nécessairement la béatitude. Il me semble que ce que Pascal appelle « indifférent » dans le cadre de l'état de nature non corrompue, concerne l'objec-

14. Ici se pose une question importante : qu'est-ce que l'anti-scolastique des jansénistes et de Pascal en particulier ? Vaste question. Ici, je veux seulement dire qu'il n'est pas probable qu'ils rejettent la tradition scolastique du Moyen Âge, ni la scolastique comme méthode de travail. Cela est démontré facilement en ce qui concerne Jansénius, si on étudie seulement l'index de l'*Augustinus*. L'emploi des distinctions scolastiques, comme dans les *Écrits sur la grâce* et la dix-huitième *Lettre Provinciale*, et les citations de saint Thomas et Alvarez, le prouvent également pour l'œuvre de Pascal.

15. Il semble que ce premier exemple n'est pas une contrariété mais une contradiction. Probablement faut-il ajouter « vouloir », parce qu'il s'agit du libre arbitre comme (partie de la) volonté. « Agir et n'agir pas » signifie donc « vouloir agir et vouloir ne pas agir ». Ainsi s'explique que Pascal nomme la contrariété avant la contradiction, parce que vouloir agir n'est pas la contradiction de vouloir ne pas agir, mais la contrariété.

tivité de la connaissance et le rapport de cette connaissance au libre arbitre. Indifférence signifie indépendance relative de la connaissance pour distinguer ce qu'elle reconnaît comme le bien et comme le mal. Adam et Eve ont perdu cette indifférence après la chute. Ainsi la connaissance et la volonté sont soumises à l'influence de la concupiscence. Le libre arbitre reste libre, mais la connaissance fausse influe sur sa possibilité de choisir.

Cette indifférence n'est pas la même chose que la liberté de nécessité ou la liberté d'indifférence. Dans le *Traité*, le concept d'indifférence n'a pas le contenu spécifique qu'il a dans l'expression « la liberté d'indifférence ». Aussi, dans le *Traité*, Pascal insiste-t-il sur le choix libre du libre arbitre après la chute (T. 3 [10]).

Avant de pouvoir tirer la conclusion que Pascal sauvegarde suffisamment la liberté de la volonté humaine, il me reste un seul problème concernant la nécessité. j'ai déjà cité l'expression de la dix-huitième *Provinciale* : « Quand Dieu veut qu'un homme consente à la grâce, il consent infailliblement et même nécessairement, non pas d'une nécessité absolue mais d'une nécessité d'infailibilité. » Qu'est-ce donc qu'une **nécessité d'infailibilité** ?

Apparemment, cette nécessité forme un couple avec la nécessité absolue. Ce dernier concept signifie littéralement « la nécessité qui ne dépend que de soi » ou « de soi-même ». On peut comparer la relation de ces deux termes avec un autre couple de la littérature théologique scolastique, *necessitas consequentis* et *necessitas consequentiae*. Dans le cadre d'une implication, la *necessitas consequentis* a le même sens que la nécessité absolue. La *necessitas consequentiae* est comparable à l'implication stricte de la logique contemporaine, c'est-à-dire d'une proposition conditionnelle avec deux membres, dont l'un s'appelle l'antécédent et l'autre le conséquent¹⁶. Il s'agit de la relation entre les deux. L'implication stricte exige, si l'antécédent est vrai, que le conséquent soit vrai aussi. Je propose ici d'interpréter la nécessité d'infailibilité suivant cette implication stricte. Dans ce cadre la différence entre cette nécessité et la nécessité absolue a la même signification que la différence entre *necessitas consequentiae* et *necessitas consequentis*. Dans le cas d'une

16. Voir Duns Scot, *Contingency and Freedom*, Lectura I, 39. Introduction, translation and Commentary by A. Vos Jaczn e. a ; Dordrecht, Kluwer, 1994, p. 37-38, 67-69. Pour Scot, cette distinction est très importante.

nécessité absolue ou *necessitas consequentis*, le conséquent même est nécessaire. Ici donc, dans le cadre de la volonté de Dieu et de la volonté humaine, cela implique qu'il faut interpréter le consentement humain comme une action nécessaire. Dans ce cas, cette action, en tant que conséquent, est devenue nécessaire (et donc « absolue »). Dans la dix-huitième *Lettre provinciale*, Pascal refuse cette nécessité et propose une nécessité d'infailibilité. Ainsi, le conséquent même, donc l'action de la volonté humaine, ne devient pas nécessaire, mais le rapport entre la volonté de Dieu et la volonté humaine devient nécessaire¹⁷. Par cette distinction, Pascal introduit une nuance subtile et importante : il peut nier que le mouvement de la volonté humaine soit nécessaire, ce qui constitue un argument contre la pensée déterministe sur la relation entre Dieu et sa créature. En même temps, il peut accentuer l'efficacité de la grâce, qui atteint toujours son but. Pascal et ses amis se joignent à la tradition scolastique. Ils utilisent des distinctions précises, afin de pouvoir sauvegarder la liberté de la volonté humaine, sans nier la puissance de la grâce efficace comme expression de la miséricorde de Dieu.

17. Il y a donc une différence très importante entre infailibilité et nécessité. L'infailibilité est plutôt un concept épistémologique et se laisse traduire par « certain ». la nécessité est un concept ontologique. Pascal se sert de l'infailibilité, en dehors du contexte épistémologique, pour décrire l'effet de la grâce. Pour lui l'infailibilité n'implique pas la nécessité (au sens de nécessité absolue). L'un et l'autre deviennent plus clairs si on les compare avec le discours de Scot, dans *Contingency and Freedom*, p. 141-151. L'infailibilité est liée à la connaissance de Dieu. La question de cette infailibilité est posée dans la *quaestio* 2 (p. 48-53). Scot maintient la contingence de la créature comme objet de cette connaissance. Il décrit la relation entre la connaissance divine et la contingence de la créature comme une *necessitas consequentiae*. Je cite le commentaire des éditeurs (Lectura I, 39, § 68) : *So the act of Gods knowledge and « necessary » as its qualification cannot be isolated from its epistemic object. The act is related to an object which itself is not-necessary, wich can also not-be and be not-known therefore : so God's knowledge must be not-necessary. God can know a contingent object in a contingent way only. This doesn't mean, however, that there is not necessity left in God's knowledge. For, there still is the necessity of the implicative relation between the epistemic act and the epistemic object. In the proposition under consideration, it's not the epistemic act on its own (« absolute ») which is necessary, but its relation (« ut transiens ») to the contingent epistemic object (p. 151).*

Il faut ajouter qu'ici cette distinction (*necessitas consequentis* et *necessitas consequentiae*) implique aussi l'interprétation scotiste de la contingence, comme il l'explique dans les paragraphes 38-61 (p. 95-141). Sans le concept qu'on appelle « synchronic contingency » (p. 97-101), on ne peut pas maintenir la contingence de l'objet de la connaissance de Dieu. Dans ce cas, la *necessitas consequentiae* n'aurait pas vraiment d'autre sens que la *necessitas consequentis*.

d / la qualité de la grâce.

Ad. 2. La deuxième question, qui porte sur le pouvoir victorieux de la grâce, ne présente plus trop de difficultés. Oui, la grâce efficace de Pascal est une grâce victorieuse :

1. Il rejette une grâce suffisante, parce qu'il croit que la volonté absolue et la grâce efficace sont nécessaires pour le salut, après la chute.

2. Cette grâce fonctionne comme une cause première et « on ne peut en aucune sorte dire d'elle que l'action n'en provient pas » (T. 2, [8])...

3. Pascal refuse d'appeler l'action humaine une action nécessaire (donc de nécessité absolue) sans nier la nécessité de l'effectivité de la grâce, comme il l'exprime dans la nécessité d'infaillibilité.

4. Dans la description du changement du cœur par la grâce, également, il en souligne le caractère infaillible, c'est-à-dire certain. Cette infaillibilité est fondée sur l'interaction entre la grâce efficace du Créateur et la structure de l'essence humaine.

II. L'anti-calvinisme de Pascal.

De cet aperçu de la grâce et de la liberté dans la dix-huitième *Provinciale* et dans le *Traité*, on peut déduire le contenu de l'anti-calvinisme et de l'anti-molinisme de Pascal. Je me limiterai à l'anti-calvinisme¹⁸.

On peut résumer le point de vue de Pascal sur la théologie calviniste par les points suivants :

Les calvinistes font de Dieu l'auteur du péché, et de l'être humain la victime, sans aucune contribution. Plus précisément,

- avant la création des êtres humains, Dieu a décidé qu'il créera « les uns dans la volonté absolue de les damner, les autres dans la volonté absolue de les sauver » : Calvin ne fait pas la différence entre faire et permettre, et le péché est nécessaire pour la créature ; ainsi Dieu est l'auteur du péché ;

- la volonté humaine ne joue aucun rôle, ni dans le salut, ni dans la damnation, parce que tout dépend des décrets absolus de Dieu : en tant qu'être humain, on n'a pas la possibilité de faire le bien.

18. Nous nous abstenons pour le moment d'évaluer l'interprétation pascalienne du calvinisme. Voir la troisième partie de cet article.

Comme nous l'avons vu, Pascal a recours à des concepts spécifiques. Retournons à ces concepts pour préciser notre connaissance de l'anti-calvinisme de Pascal.

Les deux causes.

Par cet instrument, Pascal exprime la responsabilité de l'homme dans sa destination. La volonté humaine joue un rôle dans la réalisation de l'élection divine et dans la damnation. La différence entre ces deux rôles de la volonté est très importante.

Il est clair que, dans la doctrine calviniste, il n'existe pas de telles possibilités pour la volonté : la volonté absolue de Dieu est dans la conception calviniste tout à fait différente de la conception de la volonté absolue pascalienne. Dans le calvinisme vu par Pascal, cette volonté absolue exclut donc la volonté humaine et fait qu'il n'y a qu'une seule cause dans la relation entre Dieu et l'être humain. On ne peut que conclure au déterminisme d'un tel calvinisme.

Faire et permettre.

Le refus du calviniste de se servir de l'instrument des deux causes signifie aussi qu'il n'admet pas la différence entre faire et permettre. Les calvinistes ne peuvent accepter que Dieu soit seulement une deuxième cause, ayant pour conséquence que la damnation des pécheurs est aussi une action de la volonté absolue de Dieu.

Pour Pascal, l'accusation portée contre Calvin devient encore plus sévère si l'on tient compte du fait que, selon celui-ci, Dieu a décidé du salut et de la damnation avant la décision même de la création. Ainsi Dieu doit être l'auteur du péché : il n'y a qu'un seul mot pour une telle doctrine : c'est un blasphème.

La structure de l'essence humaine.

Elle correspond à ce déterminisme. Apparemment le jeu d'ensemble du désir naturel, de la connaissance humaine et du libre arbitre avec la grâce de Dieu n'existe pas. Pascal nous présente l'anthropologie calviniste comme une anthropologie « vide » : l'être humain n'est qu'un récipient de la volonté absolue de Dieu.

Spontanéité et liberté de nécessité.

Il est clair qu'une telle doctrine est incapable de défendre une liberté de nécessité. Une liberté de spontanéité est le maximum qu'on puisse attribuer à la volonté humaine dans la version calviniste.

La nécessité d'infaillibilité.

Elle ne peut donc survivre dans un climat calviniste tel qu'il est décrit par Pascal. L'interprétation de la volonté absolue¹⁹ de Dieu implique également une interprétation absolue de la grâce efficace. La distinction entre ces deux types de nécessité est capitale pour comprendre la position des disciples de saint Augustin entre les molinistes et les calvinistes. Avec la nécessité d'infaillibilité, Pascal explique que la conception de la « volonté absolue » de Dieu, selon Jansénius et Port-Royal est tout à fait différente de celle des calvinistes. Comme cadre d'interprétation de l'influence de la grâce sur la volonté humaine, les calvinistes choisissent la nécessité absolue au lieu de la nécessité d'infaillibilité. Ainsi, comme dans la *necessitas consequentis*, le conséquent devient nécessaire. Le consentement humain à la grâce efficace est une réaction nécessaire.

La possibilité de faire le bien.

Comment peut-on faire le bien si l'on n'a pas de liberté ? il n'y a pas de possibilité de faire le bien et d'avoir des mérites dans le calvinisme visé par Pascal. Il est logique que le calvinisme apprenne à ses disciples qu'ils peuvent être sûrs de leur salut, puisque celui-ci dépend seulement de la volonté absolue de Dieu. Pour Pascal, c'est une pensée téméraire. Le croyant doit être humble et pratiquer la persévérance pour obtenir le salut²⁰. Pascal montre, dans son *Traité de la prédestination*, que les créatures ont trois possibilités : ou bien on est élu : on se convertit et on est sauvé par Dieu ; ou bien on choisit la mort éternelle et on est damné ; ou bien on croit seulement pendant un certain temps (T. 2, 31-35). La persévérance est, comme la foi, une bonne œuvre que le croyant peut faire lui-même, mais non sans la grâce efficace.

19. Dans la dix-huitième *Lettre provinciale*, Pascal évite d'utiliser le concept de « volonté absolue de Dieu ». Il est clair que l'emploi de ce terme aurait donné à ses adversaires une possibilité de critiquer les jansénistes. Aussi préfère-t-il, dans ce texte, le mot « infaillible ». Néanmoins, dans le *Traité*, il se sert du concept de la volonté absolue de Dieu. Mais dans ce même traité, il lui donne aussi un sens différent de celui des calvinistes. Dans la *Provinciale*, la relation entre la « volonté absolue » de Dieu et l'effet « infaillible » des actions de la grâce divine est devenue plus claire.

20. *Traité* 2 [19] p. 785 et [36] p. 789.

Cette résistance caractérise l'anti-calvinisme de Pascal. Dans le *Traité*, Pascal déclare que « (les disciples de) saint Augustin, n'(ont) rien en commun avec les calvinistes²¹ ». Je conclus qu'il a raison, étant donné l'interprétation pascalienne du calvinisme. Ce calvinisme, qui insiste tellement sur la volonté absolue de Dieu et sa doctrine de la grâce efficace, ne peut éviter le déterminisme. Pascal montre que le même langage, parlant de la volonté divine absolue et de la grâce efficace victorieuse, n'implique pas la même position théologique. A l'aide de concepts précis, Pascal et ses amis se débarrassent des reproches d'avoir une conception calviniste de la grâce efficace. Ils sont vraiment catholiques. Au début, nous avons précisé qu'il fallait voir le chemin de Pascal comme situé entre le chemin des calvinistes et celui des molinistes. On peut caractériser l'anti-molinisme de Pascal comme résistance à la pensée de l'autonomie humaine. Dans le refus de ces deux faux chemins, Pascal montre le chemin catholique qu'il défend passionnément.

III. Valeur de la critique pascalienne.

Pour finir, il faut poser deux questions qu'on ne peut éviter à la fin de cet article (sans vraiment leur donner de réponse).

1. Pascal donne-t-il une interprétation honnête de la doctrine calviniste ?

Il est clair que celle-ci n'avait pas une très grande importance pour la théologie des amis de Port-Royal, malgré le fait que l'œuvre d'Arnauld contient plusieurs écrits contre les calvinistes.

Pascal n'avait pas une grande connaissance de la doctrine de Calvin, et probablement, avant 1656, ne connaissait-il de *Institution chrétienne* que les citations de l'œuvre arnaldienne. Il est vrai, néanmoins, que Pascal, aidé par ses amis, soulève vraiment le grand problème de la théologie de Calvin. On ne peut nier l'existence de tendances déterministes au sein de l'*Institution*, surtout dans les parties citées par Arnauld dans la *Deuxième apologie pour Mr. Jansénius* (1642) : *Institution de la foi chrétienne*, I, chap. 18 et III, chap. 23,

21. *Traité*, 3 [24], p. 797.

sur la volonté absolue de la prédestination et le refus de la distinction entre faire et permettre²².

Cependant, Pascal ne connaît pas ou n'a pas voulu connaître la théologie calviniste après Calvin. Les calvinistes du XVII^e siècle ont vu ces problèmes, eux aussi, et leurs théologiens ont donné plusieurs réponses différentes. D'un côté, celle d'Arminius, qui a essayé de trouver une solution à l'aide de la théologie moliniste²³ (*sic* !); et de l'autre côté celle de Voët (connu pour sa résistance à la philosophie cartésienne), qui s'est appuyé sur la théologie scolastique, surtout scotiste, pour éviter le déterminisme²⁴. En France également, l'école de Saumur²⁵ a élaboré des réponses qui évitent les conséquences extrêmes de la théologie de Calvin.

2. Quelle est la contribution de Pascal à notre recherche systématique ?

Au niveau systématique, il y a eu de grands changements au cours de ces trois cent cinquante années. Le molinisme, mais surtout l'idée de l'autonomie humaine a gagné beaucoup d'influence. La théologie libérale des XIX^e et XX^e siècles a séduit beaucoup de théologiens, notamment beaucoup de calvinistes. Pascal aurait été surpris aujourd'hui par la théologie de la plupart des calvinistes !

Le changement de climat se voit par exemple très clairement à propos du thème de la damnation. On a en général beaucoup de difficultés avec ce sujet. Au XVII^e siècle, c'était une question importante, non seulement pour les calvinistes, mais aussi pour les disciples de saint Augustin; les molinistes eux-mêmes n'ont jamais cherché à nier la réalité de la damnation.

Je pense néanmoins qu'il faut voir la contribution de Pascal et de ses amis dans la conception d'une théologie qui veut éviter aussi

22. Un essai pour montrer l'autre côté de la théologie de Calvin (sans nier la nécessité forte) se trouve dans *Calvin, Bernard and the Freedom of the Will*, de Vincent Brümmer, Religious Studies, vol. 30, Cambridge, 1934, accompagné de la réaction de Paul Helm dans le même volume.

23. Voir l'excellent livre de E. Dekker sur la théologie d'Arminius, *Rijker dan Midas*, Zoetermeer, 1993.

24. Voir W.J. van Asselt, Ed. Dekker éd., *De Scholastieke Voetius*, Zoetermeer, 1995.

25. Voir C. Graafland, *Van Calvijn tot Barth*, Zoetermeer, 1987, p. 181, et F.P. Stam, *The Controversy over the Theology of Saumur, 1635-1650*, Amsterdam/Maarsen, 1988. Sur le théologien Amyraut, voir B.G. Armstrong, *Calvinism and the Amyraut Heresy*, London, 1968.

bien le déterminisme absolu que l'idée de l'autonomie humaine. Dans ce sens, la théologie doit toujours chercher le chemin catholique. Aujourd'hui, surtout dans l'enseignement systématique, on rencontre des tendances qui soulignent l'autonomie, mais aussi des tendances déterministes, sous l'influence de la biologie et de la psychologie.

Je n'ai pu que décrire les tendances pour trouver le début du chemin pour la recherche. Ainsi pourra-t-on chercher une réponse aux questions qui se posent de nos jours, à l'aide de l'analyse de Pascal et de sa tradition. J'espère cependant qu'il y aura au moins une différence entre mon entreprise et celle de Pascal : souhaitons que ma recherche du chemin catholique soit une recherche œcuménique²⁶.

26. Je veux remercier Dr. Antoon Vos et Dr. Eef Dekker pour leur aide.