

L'USAGE FIGURATIF DU PROTESTANTISME  
DANS LE DISCOURS PASCALIEN

par Hélène BOUCHILLOUX

Il me faut commencer par éclaircir le titre de cette communication : « L'usage figuratif du protestantisme dans le discours pascalien ». Pascal considère le protestantisme comme une figure. De quoi est-il la figure ? De la vérité chrétienne qui, étant double, révoque deux erreurs, l'erreur moliniste et l'erreur protestante. La thèse que je voudrais exposer ici est la suivante : Pascal ne semble pas avoir lu les textes protestants, ni ceux de Luther, ni ceux de Calvin. Dans sa notice introductive aux *Ecrits sur la grâce*, Jean Mesnard nous apprend quelles sont les sources probables de Pascal : le concile de Trente, bien sûr, mais aussi Arnauld et Bourzeis<sup>1</sup>. Contrairement à Arnauld qui discute Calvin<sup>2</sup>, Pascal n'est pas un auteur de controverse. Son propos n'est pas de réfuter point par point les protestants, mais de faire servir leur erreur à la définition même de la vérité. Car, selon lui, il ne suffit pas de professer la vérité, telle que nous l'enseigne, puisqu'il s'agit de matières théologiques, l'autorité<sup>3</sup> — en l'occurrence, le concile —, encore convient-il d'appréhender le lieu du vrai, de discerner ce qui fait vraie la vérité, démarche qui requiert une mise en forme que le schème des « raisons des effets » produit dans les opinions politiques<sup>4</sup> et que le schème triadique des *Ecrits sur la grâce*, emprunté à Lalane<sup>5</sup>, produit de manière ana-

1. Voir Jean Mesnard, *Pascal - Œuvres complètes*, Paris, Desclée de Brouwer, « Bibliothèque européenne », tome III, 1991, p. 566-568.

2. Voir *Le renversement de la morale de Jésus-Christ par les erreurs des calvinistes touchant la justification*, Paris, G. Desprez, 1672.

3. Voir Préface au *Traité du vide*.

4. Voir liasse V de Lafuma.

5. Voir Jean Mesnard, *op. cit.*, p. 569-571.

logue dans les opinions théologiques. Pascal a une conception originale de l'erreur : celle-ci n'est pas, unilatéralement, négation du vrai, elle est affirmation partielle et partielle du vrai, qui le figure donc toujours. Aussi est-il moins soucieux d'exactitude que de systématisation. Il ne commente les textes protestants qu'à travers la version, parfois caricaturale, qu'en donnent les textes catholiques, témoignant que seul l'intéresse le sens général, au sein des controverses, de Luther et de Calvin, et non le sens particulier que chacun de ces auteurs a voulu exprimer. On pourrait se demander, à cet égard, si Pascal ne pratique pas vis-à-vis de Luther et de Calvin ce que lui-même reproche aux anti-jansénistes de pratiquer vis-à-vis de Jansénius<sup>6</sup>.

J'analyserai tout d'abord en quoi consiste, d'après Pascal, l'erreur protestante. Pour ce faire, je distinguerai deux points de vue — le point de vue matériel et le point de vue formel —, qui correspondent à deux griefs : l'infléchissement du dogme, d'une part, et la rupture de l'unité aboutissant à l'insoumission, d'autre part. J'examinerai ensuite comment Pascal tente de se démarquer du protestantisme à ce double point de vue, son rapport et à l'orthodoxie et à l'autorité catholiques étant lui-même problématique. J'étudierai enfin comment, là encore à ce double point de vue, Pascal tourne le protestantisme contre l'autre erreur qui mine, cette fois de l'intérieur, le catholicisme, afin de fustiger le laxisme doctrinal et moral ainsi que la tyrannie des jésuites. Il deviendra alors manifeste que le protestantisme représente bien une pièce centrale dans l'économie du discours pascalien.

C'est dans les *Ecrits sur la grâce* que, se plaçant au point de vue que j'appelle matériel, Pascal développe une critique de la théologie protestante, en particulier calviniste. Je voudrais d'abord montrer, à partir du *II<sup>e</sup> Ecrit* de l'édition Lafuma, que la manière de résumer le contenu de cette théologie est tributaire d'une réflexion sur la genèse de l'erreur protestante par rapport à l'erreur moliniste qui lui fait pendant. Les deux erreurs, moliniste et protestante, s'ordonnent en effet autour de la vérité de l'augustinisme, seul conforme au modèle

6. Les thèses attribuées à Luther ou à Calvin peuvent être condamnables et condamnées par le concile de Trente (plan du droit) ; reste à savoir si ce sont toujours exactement les thèses qu'ils soutiennent en effet (plan du fait). Lorsqu'il s'agit de Jansénius, voir la *XVII<sup>e</sup> Provinciale*.

Jésus-Christ en tant qu'il distingue toujours les deux états ou les deux natures qui coexistent en l'homme. Or, tandis que les molinistes étendent abusivement à la seconde nature ce qui ne vaut que pour la première, les protestants, à l'inverse, étendent abusivement à la première nature ce qui ne vaut que pour la seconde. Voilà pourquoi, à s'en tenir au point de vue matériel sans même parler du point de vue formel, Pascal peut réputer les thèses protestantes entièrement fausses<sup>7</sup> et se dispenser de les considérer en détail pour porter un tel jugement. Elles sont viciées dans le principe puisque la théologie protestante non seulement rompt l'équilibre augustinien, mais encore renverse l'ordre logique de succession entre première et seconde natures. Il faut à présent énumérer les principales conséquences de ce renversement, au plan de la doctrine.

Je commencerai par la prédestination. L'arbitraire de la volonté divine concernant le salut des élus et la damnation des réprouvés ne dépend plus de la simple prévision du péché d'Adam, mais de sa préordination, de sorte que la partition entre élus et réprouvés est à rapporter à une volonté absolue de Dieu. Sur ce point, Pascal ne falsifie pas Calvin puisque celui-ci remet effectivement en cause 1) la distinction entre prescience et préordination, la prescience se fondant sur la préordination, 2) la distinction entre vouloir et permettre, Dieu voulant le péché d'Adam ainsi que sa transmission au genre humain<sup>8</sup>. Il force néanmoins la préordination, traduisant l'absence de distinction entre vouloir et permettre sous la forme d'une absence de distinction entre permettre et faire, ce qui l'autorise à dire que Dieu incline l'homme à pécher. Et c'est à tort qu'il en conclut que la transmission du péché voulue par Dieu n'est pas naturelle : Calvin utilise bien, au contraire, la même comparaison que Pascal, de la communication du « vice d'une semence au fruit qu'elle produit »<sup>9</sup>.

7. Le *III<sup>e</sup> Ecrit sur la grâce* montre que les semi-pélagiens ont en commun avec les disciples de saint Augustin la moitié de la vérité : voir Pascal - *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, « L'Intégrale », 1963, p. 323.

8. Voir Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, Paris, Les Belles Lettres, « Les textes français », 1961, en 4 volumes.

1) Sur la définition de la prédestination, voir chap. VIII, tome III, p. 62 ; 2) sur prescience et préordination, vouloir et permettre, voir chap. II, tome I, p. 162, et chap. VIII, tome III, p. 77-79.

9. Sur la distinction pascalienne entre permettre et faire, voir *I<sup>er</sup> Ecrit sur la grâce*, p. 312. Et sur l'utilisation calviniste de la comparaison pascalienne, voir chap. II, tome I, p. 89.

Je poursuivrai par la justice de Dieu. En rattachant la damnation des réprouvés non seulement au péché originel, mais encore, par-delà le péché originel, à une volonté divine dont les raisons demeurent incompréhensibles à l'entendement humain, Calvin abolit la différence à conserver entre ce qui est au-dessus de l'entendement humain et ce qui lui est contraire. Car il est juste que, en considération du péché originel qu'il a prévu quoiqu'il ne l'ait pas voulu, Dieu punisse les hommes qui se sont rendus coupables. Et la miséricorde par laquelle il sépare de cette « masse corrompue »<sup>10</sup> ceux qu'il veut sauver par la foi en son Fils Jésus-Christ n'est pas du tout contraire à la justice, même si l'on doit reconnaître qu'elle est au-dessus de la justice humaine, incapable d'apercevoir les raisons pour lesquelles tel est sauvé et tel est délaissé. Mais si la considération du péché originel n'est plus ce qui commande la damnation des réprouvés, si, à l'inverse, Dieu veut le péché originel afin d'exercer sa volonté absolue sur les uns et sur les autres, justifiant ceux qu'il veut justifier et endurecissant ceux qu'il veut endurecir, la justice de Dieu n'est pas seulement au-dessus de la justice humaine, elle devient contraire à la justice en général. On réduit alors la justice divine à un nom : Dieu ne voudra pas ce qu'il veut parce que cela est juste, cela sera nommé juste parce qu'il le veut. En vérité, Calvin se défend d'adopter la doctrine scotiste et occamista, car il rapporte la volonté divine à la nature divine, juste par nature<sup>11</sup>. Il n'est pas nécessaire de dire que Dieu veut ce qu'il veut parce qu'il voit que cela est juste, il suffit de dire que Dieu veut ce qu'il veut parce qu'il est la justice même. Pascal ne tient pas compte de ces nuances au sein de la doctrine de la toute-puissance de Dieu.

Je passe maintenant au libre arbitre et à la grâce. L'absence de distinction entre prescience et préordination conduit à la suppression du libre arbitre, parce que Dieu damne les réprouvés pour une autre raison que leur péché (qu'il a lui-même voulu) et sauve les élus pour une autre raison que leur mérite (mais seulement pour la

10. Calvin parle comme Pascal : voir chap. VIII, tome III, p. 74. Mais, après avoir assigné à l'élection une première cause dans la miséricorde de Dieu qui pouvait avec justice damner tous les hommes pécheurs, Calvin lui assigne une seconde cause, la cause même du péché, à savoir la volonté de Dieu, dont les raisons demeurent cachées (*ibid.*, p. 73-76).

11. Calvin dit d'abord que la volonté divine est la règle de la justice (chap. VIII, tome III, p. 73), mais il précise ensuite que c'est la nature divine qui constitue la justice même (chap. VIII, tome III, p. 75).

foi qu'il a voulu leur donner en son Fils Jésus-Christ). Ce n'est pas que Calvin nie que l'homme veuille de son plein gré ce que Dieu veut et ordonne afin que cela advienne nécessairement selon son décret éternel. La liberté ne s'oppose pas à la nécessité, mais à la contrainte. Cependant, si libre et volontaire sont synonymes, la liberté ne se confond pas avec le libre arbitre. Pour qu'il y ait libre arbitre, il faut que l'homme, même devenu pécheur, conserve le double pouvoir du bien et du mal. Or Pascal estime que Calvin ne lui laisse plus que le pouvoir du mal, la grâce le justifiant sans le rendre bon. Calvin soutient effectivement que, après le péché originel, il n'y a plus aucune inclination naturelle au bien — fût-elle surmontée par une inclination plus forte au mal —, mais seulement des reproches de la conscience, et que la grâce, qui recrée dans le cœur l'inclination au bien que le péché originel avait anéantie, se heurte au fond de concupiscence qui l'inclinait au mal, empêchant certes que ce fond ne domine dans l'homme régénéré sans le détruire toutefois complètement, de sorte qu'il continue d'entacher jusqu'aux bonnes actions des justes, lesquelles ne procèdent jamais en cette vie d'un cœur parfaitement pur et ferme dans le bien<sup>12</sup>. C'est, semble-t-il, la raison pour laquelle Pascal prétend que l'action de la grâce reste extérieure, qu'elle opère sans que l'homme coopère. Mais ses formules sont outrées, et même mensongères : non seulement Calvin ne dit pas que la grâce porte la volonté au bien malgré elle, « comme une pierre, comme une scie, comme une matière morte en son action et sans capacité aucune de se mouvoir avec la grâce et d'y coopérer », mais il dit explicitement le contraire<sup>13</sup> ! L'ambiguïté réside d'abord dans la notion de coopération<sup>14</sup> : soit on entend par là que l'action de l'homme s'adjoint, de l'extérieur, à l'action prévenante de Dieu, ce qui revient à affirmer que subsiste, même si elle est impuissante à déterminer sa volonté, une inclination naturelle au bien en l'homme pécheur (ce que Calvin n'admet pas, mais Pascal pas davantage) ; soit on entend par là que l'action de l'homme est enveloppée intérieurement dans l'action prévenante de Dieu (ce que

12. Sur la différence entre l'homme naturel et l'homme régénéré, voir chap. II, tome I, p. 156. Sur les deux défauts qui entachent toujours la justice des œuvres, voir chap. VI, tome II, p. 292-293 et p. 336-337.

Pour la version luthérienne que donne Pascal, voir *III<sup>e</sup> Écrit sur la grâce*, p. 320.

13. Voir chap. II, tome I, p. 152-153, puis p. 187, 188 et 189.

14. Voir chap. II, tome I, p. 150.

Calvin et Pascal admettent tous deux). Le problème est ensuite que, malgré leur accord sur le fait que le péché subvertit l'inclination naturelle d'Adam au bien, de sorte que l'homme pécheur ne peut plus vouloir que le mal sous couvert du bien, Pascal se sépare néanmoins de Calvin en ce qu'il professe que la grâce, quand elle est présente, délecte tellement le cœur de l'homme qu'elle le rend vraiment capable du bien, alors que Calvin professe, quant à lui, que le cœur de l'homme, même sous la grâce, est certes transformé au point d'aimer et de vouloir le bien, mais non au point de l'accomplir. Calvin, commentant saint Paul, insiste sans cesse sur le combat que se livrent, en l'homme régénéré, la chair et l'esprit<sup>15</sup>. L'homme juste n'est pas bon (du moins selon la mesure de Dieu, sinon selon celle des autres hommes), mais seulement justifié par la grâce qui ne lui fait jamais défaut. Pour Pascal, à l'inverse, l'homme juste est bon, mais la grâce peut constamment lui faire défaut. L'homme pécheur a donc une double capacité, il a le double pouvoir du bien et du mal nécessaire au libre arbitre, selon la présence ou l'absence de la grâce, tout pécheur ayant la capacité de la justice si la grâce qui lui manque vient à lui être offerte, et tout juste ayant la capacité de l'injustice si la grâce qui lui est offerte vient à lui manquer<sup>16</sup>. Le *III<sup>e</sup> Ecrit* explicite comment le concile de Trente peut ainsi récuser conjointement ceux qui disent que les commandements sont impossibles aux justes et ceux qui disent qu'ils leur sont toujours possibles<sup>17</sup>. La doctrine calviniste de l'inamissibilité de la grâce atteste, en amont, celle de la prédestination dont elle découle, et c'est elle qui était, en aval, la doctrine du libre arbitre et de la grâce.

Je termine par la justification. Il est faux de soutenir que l'homme ne consent pas (intérieurement) à la grâce ou qu'il ne coopère pas (intérieurement) avec elle, l'action de la cause première ne détrui-

15. Pour le commentaire de *Rom.* 7, voir chap. II, tome I, p. 132-133. Sur la différence entre justice d'Adam et justice de l'homme régénéré, voir chap. XI, tome III, p. 231-233.

16. C'est cette double capacité du bien et du mal qui fonde, pour Pascal, le pouvoir de consentir ou de résister à la grâce. De même que le pécheur garde la capacité du bien quoiqu'il ne le veuille pas, de même le juste garde la capacité du mal, et pourrait donc résister à la grâce, quoiqu'il ne le veuille pas (voir *XVIII<sup>e</sup> Provinciale*, p. 462).

17. Les commandements ne sont pas impossibles aux justes (contre les protestants) ; mais ils ne sont pas toujours possibles aux justes (contre les molinistes). Les protestants soutiennent l'inamissibilité de la grâce ; les molinistes soutiennent le pouvoir prochain de prier, donc le pouvoir de persévérer dans la justice.

sant pas l'action de la cause seconde<sup>18</sup>, mais il est exact de soutenir que l'action de l'homme est sans mérite propre, puisque ni la grâce ni la justification ne dépendent de l'action humaine, mais de la seule miséricorde divine. La justification calviniste ne consiste pas en la sanctification de la volonté humaine par la grâce divine, elle consiste en la rémission des péchés acquise dans la véritable foi au Christ. La justice des œuvres n'est fondée que dans la justice de la foi, c'est-à-dire, selon la formule de saint Paul concernant Abraham, dans l'imputation de la foi à justice<sup>19</sup>.

Pour conclure cette analyse de la théologie calviniste, je ferai deux remarques. La première remarque est que Pascal ne cherche visiblement pas à comprendre la doctrine de Calvin en fonction du principe qui la commande, ce principe étant pourtant assez clairement marqué. Il s'agit d'un double principe : 1) exalter la gloire de Dieu en sauvegardant tout l'honneur qui lui est dû, 2) assurer la paix et donc aussi la liberté de la conscience chrétienne qui doit se reposer dans sa foi en Dieu, et non dans sa foi en l'Eglise<sup>20</sup>. Pascal construit au contraire un calvinisme en fonction du principe, lui-même double, qui est le sien : 1) d'une double déviance, moliniste et protestante, par rapport à la vérité double de l'augustinisme, 2) d'une déviance protestante plus radicale que la déviance moliniste, puisqu'elle renverse l'ordre logique de succession entre première et seconde natures, se condamnant ainsi à tout brouiller, et dans la première et dans la seconde nature. La seconde remarque est que, bien que je laisse ici de côté, en ne considérant que le *II<sup>e</sup> Ecrit sur la grâce*, ce qui concerne les sacrements, en particulier l'eucharistie, et ce qui concerne le pouvoir ecclésiastique, le même schéma s'applique néanmoins également à ces deux dernières questions. La présentation de la doctrine calviniste reste assujettie à la forme de la vérité double. Dans le sacrement de la communion, il y a à la fois présence et absence, réalité et figure, réception du corps et du sang, mais aussi commémoration de la croix et de la gloire ; or les calvinistes, ne voyant

18. Calvin accorde même que les œuvres sont bien causes inférieures du salut en tant qu'elles découlent de l'élection dont elles témoignent : voir chap. VI, tome II, p. 302-304. Mais il proteste tout de suite après contre le mérite des œuvres : *ibid.*, p. 305.

19. Sur la justification par la foi et non par les œuvres, voir tout le chapitre VI. Sur Abraham, voir chap. VI, tome II, p. 257. C'est dans la certitude de la foi que gît la certitude de l'élection : voir chap. VIII, tome III, p. 91.

20. Voir chap. V, tome II, p. 225, et chap. VI, tome II, p. 275.

pas, selon Pascal, comment concilier la réalité du sacrifice et le signe du sacrifice, ne retiennent que le signe et méconnaissent, avec la transsubstantiation, l'ordre que tient ce sacrement propre à l'état des chrétiens, qui est un état intermédiaire entre celui des juifs et celui des bienheureux<sup>21</sup>. De même, dans la question du pouvoir ecclésiastique, il faut conjuguer autorité du pape et autorité du concile, unité et multitude ; or les calvinistes amputent cette vérité d'un de ses éléments, en rejetant le pape et en excluant l'unité<sup>22</sup>.

Quand il se place au point de vue que j'appelle formel, Pascal ne critique plus la théologie protestante, il s'indigne contre la sécession de l'église protestante. L'altération de la vérité en théologie trouve sa source ultime dans la violation du principe de charité qui, seul, maintient l'union dans l'Eglise du Christ. Les molinistes errent, mais ils ont cet avantage d'errer à l'intérieur de l'Eglise, tandis que les protestants joignent à l'erreur la rébellion, si bien qu'il est nécessaire de renoncer avec eux à tout argument d'autorité pour ne se servir plus que de la raison<sup>23</sup>. C'est surtout dans le *V<sup>e</sup> Ecrit des curés de Paris* que Pascal souligne le second grief à l'encontre des protestants. Loin de reconnaître le crime de leur séparation, les protestants (ici les calvinistes) prennent prétexte des égarements des molinistes (ici des jésuites), au sein de l'Eglise, pour légitimer frauduleusement leur séparation de ladite Eglise. Les calvinistes sont ainsi accusés par Pascal de pratiquer une sorte de terrorisme religieux, en feignant qu'on n'ait le choix qu'entre les jésuites et eux. Leur conduite n'est plus celle de frères corrigeant leurs frères, mais plutôt celle d'ennemis se retranchant eux-mêmes de la communauté. La plainte d'avoir été retranchés avant de s'être retranchés est irrecevable. Car, à supposer même que l'Eglise excommunie injustement un de ses membres — ce qui n'est pas le cas des calvinistes excommuniés pour leur opiniâtreté dans l'erreur —, une telle excommunication n'autorise pas à se révolter contre l'autorité de l'Eglise jusqu'à « élever autel contre autel ». Ce n'est pas qu'il faille endu-

21. Voir Laf. 733, puis *XVI<sup>e</sup> Provinciale*, p. 450.

Au contraire, selon Calvin, les signes et les sacrements du Nouveau Testament ne diffèrent pas essentiellement des signes et des sacrements de l'Ancien Testament, sinon que les premiers commémorent le Christ que les seconds ne font qu'annoncer : voir chap. X, tome III, p. 218 et 221. Sur l'eucharistie en particulier, voir chap. XII, tome IV, p. 16-17.

22. Voir Laf. 567 et Laf. 604.

23. Voir *I<sup>er</sup> Ecrit sur la grâce*, p. 313.

rer passivement les erreurs au sein de l'Eglise, il faut au contraire les combattre activement, mais en n'oubliant pas que, dans l'Eglise, les élus demeurent confondus avec les réprouvés et en ne prétendant donc pas usurper, comme le font les calvinistes, le jugement de Dieu. Pascal mentionne souvent, à titre de modèles, saint Athanase et ses sectateurs. L'Eglise ayant pris pour une atteinte à la charité et à l'autorité ce qui n'était qu'un engagement au service de la vérité, ce saint homme et ses partisans surent souffrir patiemment l'injure de l'Eglise afin de sauver l'Eglise<sup>24</sup>.

J'en arrive à la deuxième partie de cet exposé, qui consistera à montrer comment Pascal s'efforce de se démarquer du protestantisme compte tenu de sa propre intransigeance augustinienne au plan doctrinal, d'une part, et de sa propre acribie en matière d'obéissance à l'Eglise, d'autre part. Pascal était sans doute trop proche des protestants pour pouvoir se dispenser de clarifier l'objet du différend.

Je reviens au *II<sup>e</sup> Ecrit sur la grâce* afin de voir quels concepts théologiques Pascal est obligé de forger pour être augustinien sans être calviniste. Concernant le premier point, celui de la prédestination, Pascal est amené à redéfinir avec beaucoup de netteté la différence, dans la volonté de Dieu, entre volonté absolue et volonté conditionnelle. Il y a en Dieu deux volontés, mais subordonnées l'une à l'autre : l'une, qui est conditionnelle, de sauver tous les hommes s'ils lui obéissent et d'en disposer arbitrairement comme un maître s'ils lui désobéissent ; l'autre, qui est absolue, de sauver les élus par pure miséricorde et de damner les réprouvés par pure justice, la volonté absolue étant greffée sur la volonté conditionnelle par la prescience, puisque, dans sa prescience — et sans nulle préordination préalable de sa part —, Dieu anticipe la désobéissance du genre humain en Adam. Est-ce à dire qu'il l'aperçoit dans l'essence de l'homme ? Pascal admet bien l'arbitraire divin, avant de le ramener, comme Calvin, à l'incompréhensibilité divine<sup>25</sup>, mais il tempère cette audace en rattachant l'arbitraire divin à la justice divine, puisque cet arbitraire est consécutif au péché voulu par Adam et non par Dieu. Avec l'homme

24. Sur saint Athanase, voir *II<sup>e</sup> Ecrit des curés de Paris*, p. 479, puis Laf. 598, Laf. 902 et Laf. 962.

25. Après avoir parlé du bon plaisir de Dieu disposant des hommes comme un maître (*II<sup>e</sup> Ecrit sur la grâce*, p. 317), Pascal dit que Dieu les a discernés par des raisons inconnues (*ibid.*, p. 318). Calvin fait de même : voir chap. VIII, tome III, p. 62-63, puis p. 74-76.

succombant à la tentation de s'égaliser à lui par l'usage de son libre arbitre, Dieu a le droit de se conduire comme un maître.

Concernant le deuxième point, celui de la justice de Dieu, Pascal met l'accent sur ce qu'on pourrait appeler les deux degrés de la justice divine : 1) la damnation des réprouvés est la juste peine du péché, celui de l'homme en général, ratifié par celui de chacun en particulier, 2) la partition des élus et des réprouvés est la juste conséquence de la désobéissance de tous les hommes en Adam<sup>26</sup>. C'est surtout le mystère de la transmission du péché qui préoccupe Pascal, sensible au fait que les hommes estiment injuste de punir les descendants pour la faute des ascendants. Quoiqu'il soit conforme à la raison en ce qu'il rend raison, malgré son caractère intrinsèquement incompréhensible, de la dualité inhérente à l'essence de l'homme, le péché héréditaire choque la même raison dont il contraire les principes naturels de justice<sup>27</sup>. Pascal affirme pourtant qu'il heurte la justice humaine mais non la justice en général, qu'il relève donc, pour user des distinctions antérieures, de ce qui est au-dessus de l'entendement humain sans lui être contraire<sup>28</sup>. Peut-être faut-il se souvenir qu'Adam personnifie l'homme et que la faute d'Adam n'est donc pas celle d'un homme en particulier, laquelle n'autoriserait pas à punir ses descendants, mais plutôt celle de l'homme en général, dans laquelle tous les hommes sont, en tant que déchus de Dieu du seul fait de leur naissance et de leur mort, punissables. Toujours est-il que — contrairement à son contemporain Descartes, qui professe la création des vérités éternelles, suivi en cela, semble-t-il, par Arnauld<sup>29</sup>

26. Il y a donc mystère, non injustice. Il y a même double mystère : 1) pourquoi, de deux pécheurs, l'un est sauvé sans mérite de sa part, et non l'autre ; 2) pourquoi, de deux justes, l'un perd le don de la persévérance sans démérite de sa part, et non l'autre (voir *III<sup>e</sup> Ecrit sur la grâce*, p. 334). Et il y a enfin gradation dans le mystère : 1) la miséricorde envers les élus est plus mystérieuse que la justice envers les réprouvés (voir Laf. 418) ; 2) la chute des justes est plus mystérieuse que la persévérance des justes.

27. Voir Laf. 131 et Laf. 695.

28. Voir Laf. 418 : ce qui nous choque est en fait ce qui nous passe. La disproportion entre notre justice et celle de Dieu n'est pas aussi grande que la disproportion entre l'unité et l'infini qui sont des grandeurs hétérogènes (voir *De l'esprit géométrique*, p. 354).

29. Voir deux articles récents :

— Vincent Carraud, « Arnauld théologien cartésien ? Toute-puissance, liberté d'indifférence et création des vérités éternelles », *XVII<sup>e</sup> siècle*, n° 191, 48<sup>e</sup> année n° 2, avril-juin 1996, p. 259-276 ;

— Denis Moreau, « Arnauld, les idées et les vérités éternelles », *Etudes philosophiques*, n° 1-2, janvier-juin 1996, p. 131-156.

— Pascal conserve bien, quoi qu'en dise Filleau de la Chaise<sup>30</sup>, une conception essentialiste de la justice proche de celle de Calvin : Dieu ne veut pas ce qu'il veut parce qu'il voit que cela est juste, Dieu veut ce qu'il veut parce qu'il est la justice même.

Concernant le troisième point, celui du libre arbitre et de la grâce, Pascal recourt à une conceptualité théologique originale pour éviter l'accusation de calvinisme. Il s'appuie sur trois notions : 1) l'inclination naturelle et unilatérale de la volonté au bien, 2) l'indifférence de la volonté, 3) la flexibilité de la volonté au bien et au mal. La thèse qu'il soutient est alors la suivante : 1) l'inclination naturelle et unilatérale au bien réside dans l'homme pécheur comme dans l'homme sain mais, dans l'homme pécheur, elle est retournée en inclination naturelle au mal, l'homme pécheur rapportant tout à lui-même au lieu de rapporter tout à Dieu, 2) la perte de l'indifférence de la volonté qui résulte de ce retournement n'impliquant pas la perte de la flexibilité de la volonté au bien et au mal, le libre arbitre est conservé encore que l'indifférence soit supprimée. La position de Calvin est qu'Adam a le libre arbitre, qui le rend responsable de son péché, et que, par le péché d'Adam, l'homme perd le libre arbitre, ce qui ne lui permet pas, néanmoins, d'éluder la responsabilité de ses péchés, 1) parce que le premier péché, en Adam, procède du libre arbitre, 2) parce que les péchés ultérieurs, en chacun, sont commis librement, c'est-à-dire volontairement, et non sous la contrainte. Calvin profite de l'équivocité du terme « libre arbitre », que saint Augustin emploie pour désigner, tantôt l'indifférence de la volonté (ainsi, selon le *De libero arbitrio*<sup>31</sup>, le libre arbitre est perdu), tantôt la flexibilité de la volonté au bien et au mal qui rend l'homme pécheur aussi inexcusable qu'Adam (ainsi, selon le *De correptione et gratia*<sup>32</sup>, Dieu abandonne l'homme pécheur à son libre arbitre). Pascal n'a donc plus qu'à démêler l'équivoque pour établir comment on peut être augustinien sans être calviniste.

30. Voir *Discours sur les Pensées de M. Pascal*, dans *Pascal - Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1954, p. 1486 : « ... s'il y a un Dieu, il ne faut pas tant dire qu'il ne saurait faire ce qui est injuste, comme il faut dire que ce qu'il fait ne saurait être injuste, puisque sa volonté est l'unique règle du bien et du mal... ».

31. Voir *De libero arbitrio*, III, 18, 52, dans *Œuvres de saint Augustin*, Paris, Desclée de Brouwer, « Bibliothèque augustinienne », 1976, p. 481.

32. Voir *De correptione et gratia*, XI, 31, et XIII, 42, dans *Œuvres de saint Augustin*, Paris, Desclée de Brouwer, « Bibliothèque augustinienne », 1962, p. 339-341 et p. 365-367. Expression citée dans le *III<sup>e</sup> Écrit sur la grâce*, p. 327.

Il y a indifférence quand la volonté n'est inclinée par aucune concupiscence, mais quand elle se porte au bien selon la mesure qu'elle trouve en Dieu, source de tout bien. Ainsi, on dira de la volonté d'Adam : 1) qu'elle est naturellement inclinée au bien, 2) qu'elle est en état d'indifférence, 3) qu'elle est flexible au bien et au mal, la première grâce — ou grâce suffisante — étant donnée pour accomplir le bien, non pour le vouloir. Adam pouvait se régler sur Dieu lui donnant de connaître et d'accomplir le bien, s'il le voulait, ou bien, au contraire, se dérégler en prenant sa propre volonté pour règle, s'il le voulait. On dira de la volonté de l'homme pécheur : 1) qu'elle est naturellement inclinée au bien, mais qu'elle veut nécessairement le mal sous couvert du bien à cause de l'autopréférence, 2) qu'elle est hors de l'état d'indifférence sans pouvoir jamais le recouvrer<sup>33</sup>, toujours inclinée soit par la concupiscence (au mal), soit par la grâce (au bien), la seconde grâce — ou grâce efficace — donnant infailliblement le vouloir et le faire (l'un dans l'autre), 3) qu'elle est flexible au bien et au mal, puisque toujours susceptible de l'un et de l'autre selon la présence ou l'absence de la grâce efficace.

Concernant le quatrième point, celui de la justification, Pascal insiste sur la différence entre le pouvoir d'Adam, pouvant persévérer dans le bien s'il le voulait, et le pouvoir de l'homme pécheur, ne pouvant persévérer dans le bien que par le renouvellement d'un secours actuel entièrement gratuit<sup>34</sup>. Dieu ne justifie pas tous ceux qu'il appelle. Contre Calvin, il convient de distinguer vocation et justification<sup>35</sup>.

Quant à la condamnation de l'église protestante pour sa rupture de l'unité, elle n'empêche nullement Pascal d'adopter lui-même une position critique dans la question de l'obéissance due à l'Eglise. Ne pouvant développer ce point autant qu'il le faudrait, je résumerai ainsi l'attitude de Pascal : la soumission est certes due à l'Eglise en matière de foi, mais 1) c'est à la raison qu'il appartient de dis-

33. La volonté ne pourra jamais recouvrer l'état d'indifférence, même en supposant — ce qui est impossible — l'équilibre des deux délectations contraires au bien et au mal (voir *III<sup>e</sup> Ecrit sur la grâce*, p. 332-333).

34. Voir *III<sup>e</sup> Ecrit sur la grâce*, p. 331.

35. En réponse au chap. VIII, tome III, p. 86, voir *I<sup>er</sup> Ecrit sur la grâce*, p. 313 : Pascal distingue appelés et prédestinés. Il compte ainsi trois sortes d'hommes : 1) ceux qui ne sont pas appelés, 2) ceux qui sont appelés mais qui, n'étant pas prédestinés, ne persévèrent pas, 3) ceux qui sont appelés et qui, étant prédestinés, persévèrent.

tinguer entre matières de fait et matières de foi, et de protester éventuellement contre l'usurpation, par l'Eglise, de l'autorité naturelle des sens et de la raison en matière de fait<sup>36</sup> ; 2) même au sein de la soumission due à l'Eglise en matière de foi, la raison est encore requise pour rapporter les erreurs à la vérité qu'elles ne cessent de figurer et redresser de la sorte la vérité de l'Eglise à l'intérieur des erreurs qui ne cessent de la travailler. La raison a une fonction de discernement qui redouble celle du cœur : de même que ceux qui aiment Dieu de son amour pour eux ne déclinent pas de la vérité, de même, munie des vérités de la foi, la raison justifie ceux que leur cœur préserve de toute erreur. Le caractère incompréhensible des mystères de la religion ne doit pas retenir la raison qui les reçoit d'introduire les vérités de la foi, dont la source commune est Jésus-Christ comme raison de toutes choses, dans les fractures du discours humain. Cependant, la critique pascalienne de l'autorité — en tant que double critique de la tyrannie et de l'orthodoxie dépourvue de lumières — reste une critique interne, un acte du jugement faisant la part de la vérité et de l'erreur dans la vérité même, si l'on veut bien se rappeler que la vérité, hors de la charité que les vraies lumières ont pour mission de conforter, dégénère toujours en erreur, suscitant les hérésies mais aussi, au sein même de l'Eglise, les dissensions qui la déchirent<sup>37</sup>. On pourrait opposer à l'indépendance de Luther et de Calvin, qui ne se veulent plus liés que par l'Ecriture et par l'Esprit, la vigilance critique de Pascal qui, tout en s'assujettissant à la tradition, refuse néanmoins de se soumettre hors du jugement qui lui désigne le lieu de la soumission<sup>38</sup>.

J'aborde la troisième et dernière partie, consacrée à l'usage du protestantisme contre les jésuites. En se démarquant du protestantisme, Pascal ne cherche pas seulement à revendiquer sa fidélité à l'Eglise et son catholicisme, il cherche également à dégager une position intermédiaire entre molinisme et protestantisme qui lui per-

36. Voir l'affaire Galilée et l'affaire de la signature du formulaire. De manière générale, il y a tyrannie de l'Eglise à ignorer l'ordre propre de la politique et l'ordre propre de la science.

37. Hors de la charité la vérité n'est plus la vérité, mais une idole (voir Laf. 926). C'est à la raison de justifier la charité et ce qu'elle appréhende sans raison, dans la simplicité de l'amour de Dieu (voir Laf. 382).

38. Voir mon article à paraître dans le *Courrier du Centre International Blaise Pascal* : « La théologie dans le schème pascalien des "raisons des effets" ».

mette de dénoncer, à l'intérieur de l'Eglise cette fois, la théologie moliniste et la tyrannie des jésuites.

Aux égarements théologiques des protestants correspondent en sens opposé les égarements théologiques des molinistes. Leur conception de la prédestination, de la justice de Dieu, du libre arbitre et de la grâce, de la justification, n'est pas non plus celle de l'Eglise, si bien que les protestants n'ont pas tort de s'en indigner. La prédestination n'est plus commandée par la simple prévision du péché originel, mais par la prévision du mérite des hommes. La justice de Dieu n'a plus rien de mystérieux, Dieu étant censé vouloir indifféremment sauver tous les hommes et leur offrant à tous, même après le péché originel, des grâces suffisantes pour leur salut, de sorte qu'il revient au libre arbitre d'en user bien ou mal. Le libre arbitre est donc toujours maître de la grâce, rendant vaine ou efficace la grâce que Dieu propose, en son Fils Jésus-Christ, à tous les hommes pour qu'ils croient et persévèrent. La justification se fonde par conséquent sur une coopération dans laquelle la volonté humaine se joint de l'extérieur à la volonté divine qui la sollicite.

Ayant à combattre contre la morale relâchée des jésuites, Pascal va en déceler la source dans une théologie contaminée par les opinions molinistes. C'est ainsi que les quatre premières *Provinciales*, en fustigeant 1) le pouvoir prochain d'accomplir les commandements, 2) la grâce suffisante, 3) l'hérésie imaginaire d'Arnauld soutenant que la grâce a manqué à Pierre, 4) la nécessité d'avoir une volonté délibérée du mal pour pécher, enveloppent les jésuites dans la condamnation des molinistes, tandis que les trois dernières disculpent les jansénistes de toute collusion avec les protestants 1) sur la question de l'eucharistie, 2) sur la question du libre arbitre et de la grâce, interdisant aux jésuites d'invoquer leur désaccord doctrinal avec les jansénistes pour enrôler ceux-ci parmi les protestants.

Ce schéma est, comme on l'a vu précédemment, celui qui culmine dans le *V<sup>e</sup> Ecrit des curés de Paris*, dans lequel Pascal attaque les jésuites non plus sur leur doctrine et sur leur morale, mais sur leur tentative de faire passer la Compagnie pour l'Eglise et d'usurper ainsi l'autorité due à la seule Eglise. De même que, arguant de la corruption doctrinale et morale des jésuites et l'imputant à l'Eglise tout entière, les protestants prétendent justifier leur schisme, de même, arguant de la division introduite dans l'Eglise par les protestants et confondant l'universalité de l'Eglise avec la particularité de leur Société, les jésuites prétendent se soustraire à toute critique touchant le laxisme

de leur doctrine et de leur morale. Les deux abus s'entretiennent manifestement l'un l'autre et, pour rompre le cercle, il suffit de rappeler qu'une opinion n'est catholique ni parce que les jésuites la défendent — contre les protestants —, ni parce que les protestants la condamnent — contre les jésuites. Pascal s'en prend donc conjointement à la séparation de corps (des protestants) et à l'esprit de corps (des jésuites), deux abus par lesquels les uns et les autres s'autorisent symétriquement soit à se retrancher de l'Eglise, soit à retrancher de l'Eglise des personnes faisant profession de lui appartenir. Car il n'y a pas plus de violence à devenir soi-même hérétique qu'à charger les autres d'une hérésie imaginaire. Ceux qui, à l'intérieur de cette Eglise que Pascal tient pour le corps mystique de Jésus-Christ mort pour tous les hommes, ne songent qu'à accuser leurs frères d'hérésie afin de les rejeter, ne valent pas mieux que ceux qui, ayant encouru — à tort ou à raison — la sanction pontificale, ne se contentent pas de protester de leur innocence mais, rompant avec l'Eglise, déchirent également le corps du Christ. Pascal lui-même se veut libre de tout parti au sein de l'Eglise<sup>39</sup>, n'hésitant d'ailleurs pas à se désolidariser des jansénistes dès que ceux-ci s'écartent tant soit peu, comme dans l'acte de signature du formulaire, de ce qui est dû à la vérité<sup>40</sup>. Aucune partie de l'Eglise ne peut légitimement imposer sa loi à toute l'Eglise, abus dont il est aisé de démontrer le mécanisme à la lumière de l'abus des protestants qui, quant à eux, refusent de se plier à la loi de l'Eglise<sup>41</sup>.

Il est temps de conclure. J'espère avoir montré quelle pièce représente le protestantisme 1) dans la définition de la vérité chrétienne en tant que celle-ci se définit toujours par rapport à des erreurs à la fois rivales et solidaires qu'elle a pour privilège de distribuer de part et d'autre, 2) dans la proscription de toute forme d'exclusion, la Compagnie de Jésus étant réputée par Pascal — significativement avec le tribunal de l'Inquisition — un des deux fléaux de la vérité<sup>42</sup>. La vérité chrétienne n'est pas sujette à la controverse,

39. Pascal déclare être seul : voir *XII<sup>e</sup> Provinciale*, p. 424, *XVII<sup>e</sup> Provinciale*, p. 455, et Laf. 960 ; n'être ni de Port-Royal ni janséniste : voir *XVI<sup>e</sup> Provinciale*, p. 446-447, *XVII<sup>e</sup> Provinciale*, p. 454, et Laf. 955.

40. Voir *Ecrit sur la signature du formulaire* et Laf. 786.

41. Voir mon article à paraître aux PUF : « Tolérance et vérité : le critère philosophique de la compréhension chez Pascal ».

42. Voir Laf. 916.

elle est sujette au discernement. S'en faire le champion contre ceux qui la défigurent, c'est immédiatement la perdre. Il convient au contraire de s'en faire le martyr en faveur de tous ceux qui, en la défigurant, ne cessent pourtant de la figurer<sup>43</sup>.

43. Voir Laf. 225 : la vérité demeure parmi les opinions comme la réalité dont elles ne sont que la figure.