

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 10 (1922)
Heft: 42

Artikel: Pascal et l'apologétique chrétienne
Autor: Wernle, Paul
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380042>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 10.02.2026

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

PASCAL ET L'APOLOGÉTIQUE CHRÉTIENNE

Dans son étude si fine sur Pascal (1), M. Arnold Reymond se demande si la position prise par Vinet et surtout par Astié est vraiment à l'abri de toute critique et si l'on ne peut pas leur reprocher d'avoir fait de Pascal un protestant qui s'ignorait. Je me permettrai de poser cette même question à propos de l'interprétation que M. Reymond donne des *Pensées*.

M. Reymond soutient une double thèse :

1^o s'opposant radicalement à Descartes, Pascal repousse la méthode rationnelle en matière d'apologétique. Je pense que c'est là un point acquis.

2^o Pascal procède d'après la méthode expérimentale, il rassemble des faits relevant de l'expérience interne ou externe et qui témoignent en faveur de la foi chrétienne. C'est là une affirmation qui me paraît très contestable.

Une courte esquisse de l'histoire de l'apologétique chrétienne nous aidera à déterminer la position prise par l'auteur des *Pensées*.

Depuis les origines du christianisme trois méthodes se sont imposées aux défenseurs de notre religion : la méthode

(1) *Pascal et l'apologétique chrétienne*. Revue de théologie et de philosophie, juin-juillet 1920, p. 93-140.

historique, celle de l'expérience personnelle et la méthode rationnelle. L'histoire de l'apologétique chrétienne semble prouver que ces trois méthodes sont les seules possibles.

Nous trouvons tout d'abord la méthode historique appliquée dans les évangiles. Tous les évangiles cherchent à prouver par l'accomplissement de prophéties et par des récits de miracles que Jésus est le Messie, le représentant de Dieu sur la terre. La preuve par les prophéties deviendra chez certains apologètes du second siècle la démonstration par excellence de la foi chrétienne ; ils considèrent l'accomplissement des prophéties et les miracles comme une éclatante légitimation de la mission divine de Jésus. La preuve par les prophéties suppose il est vrai l'autorité de l'Ancien Testament et la preuve par les miracles l'autorité des évangiles. Il s'agit dans l'un et l'autre cas de choses qui ne peuvent être l'objet d'une expérience directe, mais qu'on doit admettre sur la foi des auteurs bibliques. Cette méthode apologétique n'est d'ailleurs qu'un procédé emprunté à la théologie rabbinique : les Juifs demandent des signes et c'est chez eux une habitude fort ancienne de chercher la main de Dieu dans l'accomplissement des prophéties.

Saint Paul institue le premier la preuve par l'expérience personnelle. C'est par là qu'il est grand. Il a été le premier à poser et à défendre la thèse qu'il n'y a pas de salut ni de certitude du salut hors de Jésus. Cette démonstration par l'expérience il l'expose surtout dans l'épître aux Romains, au chapitre v et aux chapitres vii et viii : l'homme qui gémit et se sent misérable sous le joug de la loi accède à la liberté et à la joie des enfants de Dieu que Jésus-Christ a délivrés et dans le cœur desquels l'Esprit-Saint a répandu l'amour de Dieu. Si l'apôtre procède ainsi, la raison en est dans sa conversion : lui-même vit son légalisme confondu par la rencontre qu'il fit du Christ et par le changement qui s'opéra alors dans son cœur, où la confiance filiale triompha de la crainte. De ses expériences saint Paul tira tout un système théologique. C'est lui qui fit dériver de

la chute d'Adam le règne de la misère et de la mort où l'humanité tout entière est englobée, et c'est lui qui fit dater de la résurrection du Christ le commencement du royaume de Dieu. Ce sont là, il est vrai, des choses qui ne peuvent pas être expérimentées. Mais les spéculations de cet ordre ne changent rien au fait que la théologie de Paul et de ses disciples a sa source dans leur conversion. Cette expérience la domine tout entière.

La méthode rationnelle n'apparaît qu'au second siècle, au moment où le christianisme, jeune encore, entre en contact avec la philosophie grecque. A l'instar de la philosophie populaire des Grecs, les chrétiens construisent des preuves de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme ; ils cherchent aussi à montrer que la morale a des racines profondes dans la nature spirituelle de l'homme. Ainsi fut conclue à cette époque l'alliance du christianisme avec l'idéalisme philosophique. Il est vrai que les apologistes chrétiens voyaient dans la raison une révélation divine et prétendaient que s'étant faite chair en la personne de Jésus-Christ, elle ne pouvait produire qu'en lui et par lui une pleine certitude. En soutenant cette thèse, ils cherchaient à établir une différence entre la philosophie païenne et la révélation chrétienne, la première n'atteignant jamais qu'à une connaissance toute relative du vrai, la seconde au contraire nous mettant en possession de la réalité absolue. Ils n'en concédèrent pas moins que l'on pouvait s'élever à Dieu en partant de la considération de l'esprit humain et du monde. C'était là reconnaître le bon droit de la méthode rationnelle.

Nous passons les premiers siècles pour nous arrêter un instant à saint Augustin.

Saint Augustin était dévoré d'un ardent désir de vérité en même temps que d'une soif inextinguible de bonheur. Ces deux besoins de son être trouvèrent à se satisfaire, mais pas en même temps et pas de la même façon. La vérité il la trouva, avant sa conversion, dans l'idéalisme platonicien

dont s'inspirent les plus anciens de ses écrits. Il lutta tout d'abord désespérément avec le scepticisme philosophique et ne cessa le combat que lorsque l'existence de Dieu et celle de l'âme se furent imposées à lui avec la certitude d'un axiome. Il les conçut comme des vérités premières que l'esprit pense nécessairement lorsqu'il prend conscience de sa nature propre et des idées qui le gouvernent *a priori*. En cela saint Augustin est vraiment le précurseur de Descartes et peut-être fut-il plus héroïque dans sa recherche ardente de la vérité. Bien que le mysticisme néoplatonicien n'ait pas été sans influence sur certaines de ses idées, on peut dire que son entreprise est surtout remarquable par la puissance de l'effort intellectuel tendant à analyser les conditions mêmes de la pensée. Dans ce domaine et au point où il est parvenu jusqu'ici, Jésus-Christ et l'Eglise ne lui ont été daucun secours : le chemin qui conduit à Dieu ne passe pas par le Christ, mais va de l'esprit fini à l'esprit éternel. Cette méthode apportait un perfectionnement considérable aux preuves rationnelles dont se servait jusqu'alors l'apologétique chrétienne, sans sortir toutefois de la voie qu'elle s'était tracée.

Le problème de la vérité se présenta le premier à l'esprit de saint Augustin. C'est plus tard seulement que, tourmenté par la soif du bonheur, il trouvera dans l'Evangile de quoi la satisfaire pleinement. Ce sera l'effet de sa conversion. Saint Augustin se détacha du monde et de l'amour sensuel pour se donner sans retour à Dieu qui lui apparut comme le bien suprême et seul véritable. Sa devise sera désormais : misère de l'homme sans Dieu, paix et joie pour ceux qui se donnent à lui. L'expérience de sa conversion n'a pas eu tout d'abord une influence décisive sur sa pensée. La théologie augustinienne de la grâce ne se développa que plus tard. Elle s'appuiera sur cet événement et s'inspirera des lettres de Paul, mais elle ne pourra naître que quand la personnalité du Christ se sera emparée de l'âme de saint Augustin.

Il ne s'agit plus ici d'un problème intellectuel, il s'agit de rédemption. La rédemption est acquise lorsque l'esprit de charité prend possession du cœur du croyant. Cela se fait par une inspiration de la grâce, la foi elle-même devant être regardée comme un don de Dieu. C'est là incontestablement de la théologie expérimentale, bien qu'il s'y mèle comme chez saint Paul les linéaments d'un puissant système métaphysique. La pensée de saint Augustin embrasse en effet toute l'histoire de l'humanité depuis la chute d'Adam et le péché originel qui en découle jusqu'au jugement dernier, jusqu'à l'achèvement de la *civitas Dei*. Comme chez saint Paul aussi, le caractère propre de la théologie augustinienne est déterminé par l'expérience d'une totale impuissance morale que seule a pu surmonter l'action libératrice et purificatrice de l'amour. L'amour qui s'adresse à Dieu enferme en soi l'amour du prochain et abolit l'amour de soi et l'amour du monde. Le fait que le christianisme nous apporte cette rédemption morale, constitue naturellement aux yeux de saint Augustin la preuve la plus éclatante de sa vérité. Cela ne l'empêche pas cependant de se servir aussi des preuves historiques. Il le fait toutes les fois qu'il invite des personnes vivant en dehors de l'Eglise catholique à y entrer. Pour démontrer l'autorité de cette église, il met en ligne tout l'arsenal des arguments traditionnels : son antiquité qui est censée remonter au Paradis, sa perpétuité, ses miracles, ses prophéties qui ont trouvé en elle leur accomplissement. Tout cela ne montre-t-il pas à l'évidence que Dieu est intervenu providentiellement dans l'histoire de l'Eglise ? C'est lui qui, l'ayant suscitée et guidée, a veillé à ce que le souvenir de son passé ne se soit point perdu.

Saint Augustin se rend d'ailleurs pleinement compte que la foi née de ces considérations historiques est une foi d'autorité qui renonce à l'évidence de la science. L'évêque Ambroise de Milan lui avait fait comprendre que dans nos relations journalières les uns avec les autres, nous sommes obligés finalement de nous en remettre à la bonne foi du

prochain. Par conséquent, lorsque nous accordons notre confiance à l'Eglise en admettant les fondements historiques qu'elle s'attribue, nous ne faisons rien autre chose qu'appliquer une règle dont nous nous inspirons dans nos relations d'amitié ou dans le commerce. La foi qui s'appuie sur des faits historiques garantis par la seule autorité du témoignage est intermédiaire entre la croyance et le savoir. Toute connaissance basée sur l'histoire possède le caractère de ce qui, étant contingent, pourrait être autre qu'il n'est. Elle rentre dans le vaste domaine de la *scientia* avec tout ce que l'expérience peut nous apprendre de la nature. Un penseur chrétien ne pourra donc pas s'en contenter ; il cherchera nécessairement à s'élever de cette foi à la connaissance : *Credo ut intelligam*. Il s'agit de dépasser la science qui se borne à enregistrer des faits pour se hausser à l'idée nécessaire dont le contraire ne saurait être conçu. A cette conception de saint Augustin philosophe le chrétien n'ajoute qu'une chose : il est persuadé que la *sapientia* du penseur lui fera rencontrer dans le domaine des idées ce même Christ qui se présente au croyant dans le champ de la *scientia* historique : *per me pervenitur, ad me pervenitur, in me permanitur*.

Quant à la différence entre la foi d'autorité commandée par l'Eglise et la foi personnelle, saint Augustin l'a moins clairement aperçue, bien qu'il ne puisse évidemment avoir identifié la *fides* que la grâce divine inspire aux élus dont elle a touché le cœur avec la foi de l'Eglise qui s'appuie sur un ensemble de considérations historiques. Mais il est vrai qu'entre la foi basée sur l'histoire et la foi qui est intuition du cœur saint Augustin fait une distinction moins nette qu'entre le *credere* et l'*intelligere*. Ce nonobstant et pour conclure nous dirons que saint Augustin tend à dépasser dans deux directions la foi d'autorité basée sur l'histoire : dans celle qui aboutit à la connaissance rationnelle et dans celle qui conduit à l'expérience personnelle. Ces deux tendances sont restées vivantes l'une et l'autre au sein de l'Eglise catholique.

Très visiblement les trois méthodes apologétiques, l'une spéculative, l'autre historique et la troisième expérimentale, se perpétuent et souvent se mêlent dans l'apologétique catholique des siècles suivants. Le catholicisme tient encore aujourd'hui aux preuves rationnelles de la religion ; il n'y a jamais renoncé, bien qu'il ne se soit que rarement (saint Anselme) élevé à la hardiesse des conceptions d'un saint Augustin. Il a échangé plus tard la méthode platonicienne qui cherche à découvrir les idées nécessaires, supérieures à toute expérience, contre la pensée plus prudente d'Aristote. S'inspirant de ce philosophe, il a réuni des preuves variées de l'existence de Dieu qui, cependant, ne nous apprennent rien de plus que son existence. L'essence de Dieu passe pour être l'ordre suprarationnel et pour échapper en conséquence à tout effort de définition par la raison. C'est là un emprunt habile au néoplatonisme dont l'avantage est de réservé une place à la révélation. Les tentatives de la raison pour s'élever à la connaissance de Dieu restent d'ailleurs sympathiques au catholicisme pourvu qu'elles ne jettent aucun discrédit sur la foi.

Il n'en est pas moins vrai que le gros des apologistes catholiques cherchent à justifier la foi de l'Eglise par les méthodes qu'employait l'apologétique juive et celle des premiers siècles chrétiens. L'âge de la Bible, l'unité de sa doctrine à travers les siècles, l'accomplissement des prophéties, les symboles préfiguratifs, les miracles qui se continuent jusqu'au temps présent, voilà autant de signes d'où l'on peut tirer la conclusion que Dieu est intervenu dans l'histoire de ce livre et que nous sommes en présence d'une révélation surnaturelle. L'autorité de la Bible et celle de l'Eglise se conditionnent réciproquement, car ce qui est vrai de la Bible l'est aussi du peuple de Dieu dont l'origine remonte aux patriarches, peuple resté toujours identique à lui-même et qui s'appelle aujourd'hui l'Eglise.

Les arguments rationnels et les arguments historiques sont des moyens pour parvenir à la foi. Le non-catholique

peut s'en servir et s'il y applique sa pensée, il se convaincra de la vérité du christianisme. Mais il ne devra pas se contenter de cet effort tout intellectuel ; il lui faudra s'initier à la vie de l'Eglise en s'astreignant aux pratiques prescrites par elle ; il faudra qu'il désire le baptême, qu'il accorde une grande valeur aux cérémonies du culte, qu'il se plie à la discipline morale de l'Eglise. Il deviendra donc chrétien par l'étude de la religion combinée avec une scrupuleuse mise en pratique des prescriptions rituelles et morales de l'Eglise. Mais l'autorité de saint Augustin contredit à cette façon de concevoir les choses. Toute foi acquise par des efforts de pensée ou par des exercices de piété et de sanctification n'a qu'une vertu purement humaine : elle n'est qu'une simple préparation à la vraie foi, elle dispose le cœur à la recevoir, car c'est la grâce seule qui pourra la faire naître. La *fides acquisita* est incomplète, elle ne nous assure pas la grâce, ce don de Dieu essentiel au salut que seule nous communique la *fides infusa*.

Ainsi la méthode rationnelle et la méthode historique appliquées à la démonstration de la foi chrétienne ne sont que des stades préparatoires, elles se subordonnent à la preuve décisive que la grâce apporte aux âmes qu'elle éclaire.

Cette esquisse historique de l'apologétique chrétienne nous permettra, je l'espère, de mieux définir le point de vue propre à Pascal.

* * *

Son attitude est caractérisée tout d'abord par le rejet de toutes les preuves rationnelles de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme. Ce n'était point là une idée courante à son époque. Bien au contraire Descartes avait cherché et trouvé des voies par où la pensée pouvait s'élever jusqu'à l'idée de Dieu en partant de l'esprit. Je ne pense pas que Descartes ait été influencé sur ce point par saint Augustin, car il est beaucoup moins hardi que lui. Pour saint Augustin

la pensée, en prenant conscience d'elle-même, se persuade du même coup de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme. Descartes commence par mettre à l'abri du doute radical l'incontestable fait de son existence comme être pensant et ce n'est que par des détours qu'il infère celle de Dieu dont il a surtout besoin pour garantir la réalité du monde extérieur. Ce qui nous importe d'ailleurs ici, c'est uniquement de constater chez Descartes — comme chez ses successeurs jusqu'à Spinoza et Leibnitz — la puissance des intuitions métaphysiques qui portent ces penseurs à franchir les limites de la science exacte pour créer de vastes systèmes.

Pascal par contre, en repoussant la philosophie de Descartes, répudie la méthode philosophique elle-même : il ne trouve pas de chemin qui conduise à Dieu à partir soit de l'univers soit de l'esprit humain ; l'univers est muet et la raison n'atteint à aucune « vérité », quelque effort qu'elle fasse. Que sa position à cet égard soit forte, on ne saurait le méconnaître. C'est l'idée rigoureuse qu'il se fait de la science qui défend au physicien et au mathématicien Pascal d'admettre qu'au delà des limites du savoir positif la métaphysique puisse bâtir aucun édifice solide. « L'univers muet », c'est là ce que confesse le savant qui ne peut pas se payer de mots. Mais l'attitude de Pascal s'explique aussi par des considérations d'ordre religieux : l'idée que Dieu existe, si elle demeure une connaissance purement théorique, laisse le cœur de l'homme inchangé et n'en chasse ni l'égoïsme ni l'impiété. En tout cas il est permis d'affirmer qu'en établissant une distinction aussi tranchée entre la science et la religion, Pascal est le précurseur du positivisme moderne qui battrà un jour en brèche les grands systèmes métaphysiques. Mais cette observation en appelle une autre : n'y a-t-il pas dans l'attitude de Pascal à l'égard de Descartes comme le signe d'une lassitude de la pensée ? Pascal entendait faire œuvre de penseur et pourtant il renonçait à donner aucune solution au problème tout à fait fonda-

mental que suscite la notion de vérité. Il n'a pas le courage d'affirmer que l'esprit est la réalité première, comme avaient osé le faire saint Augustin et Descartes. La pensée de Pascal offre-t-elle des compensations pour ce qu'elle perd en dédaignant les lumières de la raison naturelle ? Nous verrons dans la suite qu'on en peut douter.

La recherche de la vérité s'associe chez Pascal à la recherche du bonheur ; elles sont toutes deux au premier plan de ses préoccupations. C'est là encore un trait qui rappelle saint Augustin. Tout lecteur des *Pensées* sait que dans son état naturel l'homme ne trouve ni la vérité ni le bonheur. Il est aveugle et misérable. Telle est la constation à laquelle ont abouti toutes les pénétrantes observations de Pascal. Cette misère lui devient plus sensible encore par la connaissance qu'il en a, bien que ce soit là une des marques de sa grandeur. M. Reymond et d'autres pascalisants n'ont pas hésité à voir dans cette misère de l'homme la misère morale, c'est-à-dire un état de servitude intérieure et d'impuissance qui appelle la rédemption morale. Mais dans aucun des passages entrant ici en ligne de compte Pascal ne parle du péché et du sentiment du péché. Ce n'est pas au point de vue moral qu'il se place dans tout ce développement sur la misère de l'homme. Je n'en veux pour preuve que les quelques faits suivants : 1^o le mot conscience morale manque tout à fait dans les *Pensées* ; 2^o le scepticisme dont s'inspire Pascal et qui est imité de Montaigne dissout si complètement jusqu'aux notions morales fondamentales que ce grand champion de la conscience dans la lutte contre la morale des Jésuites, en vient à soutenir dans certaines parties des *Pensées* la thèse du relativisme moral ; 3^o c'est seulement lorsque Pascal aura tiré de la Bible l'idée de la chute qu'il songera à rattacher la misère de l'homme au mal moral, à la concupiscence. Pascal avait sans doute d'excellentes raisons pour ne pas entreprendre la conversion des mondains qu'il fréquentait en supposant chez eux un sentiment de culpabilité qu'ils n'éprouvaient pas. Il est en

tout cas certain qu'une apologétique du christianisme qui prendrait son point de départ dans le sentiment du péché se révélant à la conscience morale devrait avoir un aspect tout à fait différent des *Pensées* dans les passages relatifs à la misère de l'homme. C'est là le point où commence l'erreur des interprètes protestants de Pascal.

L'auteur des *Pensées* était si loin de proposer à ses lecteurs la voie de l'analyse morale pour les conduire jusqu'à Dieu, qu'il leur présente le fameux argument du pari. Le pari de Pascal exploite la peur de l'enfer et ne s'adresse nullement à la conscience. Voilà qui achève la démonstration de la thèse que nous soutenons ici. La présupposition du pari est un complet scepticisme à l'égard de la pensée rationnelle, l'abandon de tout effort spéculatif tendant à la constitution d'une métaphysique idéaliste. On suppute les chances qui semblent parler pour ou contre l'existence de Dieu, et l'on montre que même dans le cas le moins favorable, s'il n'y a qu'une chance pour l'existence de Dieu et une infinité contre, il serait encore plus avantageux de croire en Dieu que de n'y pas croire, puisqu'en n'y croyant pas on risquerait les peines éternelles. On comprend fort bien comment l'inventeur du calcul des probabilités a pu imaginer cette sorte de jeu, mais le lecteur ne peut s'empêcher de songer ici au probabilisme moral des Jésuites. Il n'est pas digne de Pascal de nous recommander de croire en Dieu pour ne pas risquer l'enfer. Pascal ayant rejeté toute argumentation rationnelle qui eût pu soutenir la pensée religieuse, il en résultait un scepticisme sans issue, une sorte de désespoir de la raison dont on pouvait être tenté en effet de sortir en faisant jouer le mécanisme des lois du hasard.

Je ne méconnais pas, tant s'en faut, la beauté de bien des pensées de Pascal sur la misère de l'homme ; il s'y révèle profond connisseur du cœur humain et juge pénétrant de la société. Il n'en est pas moins vrai que par sa critique de la raison et de la conscience qu'il juge incapables de vérité,

Pascal détruit tous les points d'attache que l'esprit humain offre à la pensée religieuse. Voilà à mes yeux le grave défaut de l'apologétique pascalienne comparée à celle de saint Augustin ou de saint Paul.

Si l'originalité des *Pensées* consiste dans le rejet décidé de la méthode rationnelle, les voies qu'elles proposent pour conduire à la foi rappellent les méthodes connues de l'apologétique catholique : il s'agit en effet de créer en nous certaines dispositions intérieures soit par le moyen de la pensée en étudiant la Bible, soit par le scrupuleux accomplissement des pratiques religieuses que l'Eglise a instituées. La foi à laquelle nous parviendrons par ces moyens sera une foi acquise, mais la disposition intérieure qu'elle crée permettra à la grâce de nous communiquer par inspiration la foi infuse, la seule qui compte réellement.

Le passage décisif à cet égard est le suivant (Pensée 245 de l'édition Brunschwig) : « Il y a trois moyens de croire : » la raison, la coutume, l'inspiration. La religion chrétienne, » qui seule a raison, n'admet pas pour ses vrais enfants » ceux qui croient sans inspiration ; ce n'est pas qu'elle » exclue la raison et la coutume, au contraire, mais il faut » ouvrir son esprit aux preuves, s'y confirmer (Pascal avait » tout d'abord écrit « s'y disposer ») par la coutume, mais s'offrir par les humiliations aux inspirations qui seules peuvent » faire le vrai et salutaire effet. *Ne evacuetur crux Christi.* »

On s'étonne tout d'abord de voir mentionner la raison en premier lieu après les efforts qu'a faits Pascal pour prouver son impuissance à connaître Dieu. Mais il ne s'agit pas ici de la raison du métaphysicien, il s'agit de la raison de celui qui cherche Dieu par l'étude de la Sainte Ecriture. La recherche de Dieu n'a pu aboutir quand on s'évertuait à spéculer sur les origines et les fins du monde, elle n'a rien à attendre des philosophes, mais voici qu'en cherchant Dieu nous rencontrons sur notre chemin les religions et parmi elles la religion de la Bible dont l'histoire remonte jusqu'à la création du monde. Dans les premières pages de la Bible

le lecteur découvre le récit de la chute qui éclaire d'un seul coup le mystère de la déchéance humaine : « Misère d'un roi dépossédé ». Il y trouve aussi l'annonce d'un rédempteur qui réparera la chute d'Adam et nous mettra en possession de la vérité et du salut. C'est ici que commence le travail de la raison. Il s'agit de prouver que le Nouveau Testament est l'accomplissement de l'Ancien, que Jésus-Christ est le rédempteur promis à Adam. C'est une véritable démonstration qu'il fournit : « Preuve des deux Testaments à la fois. Pour prouver tout d'un coup les deux, il » ne faut que voir si les prophéties de l'un sont accomplies » dans l'autre. Pour examiner les prophéties, il faut les » entendre. Car si on croit qu'elles n'ont qu'un sens, il est » sûr que le Messie ne sera point venu ; mais si elles ont » deux sens, il est sûr qu'il sera venu en Jésus-Christ. » Toute la question est donc de savoir si elles ont deux » sens. » C'est ce que Pascal cherchera à prouver dans la suite. On sait quels matériaux il réunit à cet effet. Sa manière rappelle les apologistes du second siècle, par exemple lorsqu'il écrit : « la plus grande preuve de Jésus-Christ sont les prophéties ». Il compte parmi les prophéties au sens large tous les symboles de l'Ancien Testament, et il tient pour symbolique tout passage qui n'a pas rapport à l'amour, lorsqu'on l'entend au sens littéral. C'est la règle que pose saint Augustin dans son *De doctrina christiana*. Dans sa recherche de symboles nouveaux, Pascal déploie une subtilité dont il est visiblement fier. Mais on ne trouve pas une seule pensée vraiment originale dans toute cette argumentation. C'est la vieille preuve historique telle que les Pères l'avaient instituée il y a des siècles, et l'on voit s'ajouter à la preuve par les prophéties toutes les autres pièces de l'arsenal historique : la preuve par l'antiquité, par les miracles, par la perpétuité. Le rôle de la raison est de pousser le plus loin possible cette argumentation historique. Voilà en quoi elle peut contribuer à préparer la foi : « Il faut ouvrir son esprit aux preuves ».

Cependant les preuves de cet ordre n'emportent pas infailliblement avec elles la conviction. Pascal le sait. Il est vrai qu'il ne distingue pas comme saint Augustin les vérités historiques et contingentes des vérités nécessaires, les premières étant d'un ordre inférieur ; cette façon de formuler la question en opposant radicalement les deux ordres de vérités semble être restée tout à fait étrangère à son esprit. Mais il doit tenir compte du fait que le peuple juif rejeta le Messie, bien qu'il possédât le Livre des prophéties, et cela parce que le Messie ne les avait pas accomplies dans leur sens littéral. Pascal en conclut que la preuve historique n'est point contraignante. Il s'en tire en faisant remarquer que la Bible elle-même a prévu en termes exprès l'aveuglement d'une partie de l'humanité en présence de l'accomplissement des prophéties. C'est pour cela qu'elle appelle le Dieu qui se révèle en Jésus-Christ un Dieu caché. Ce fait, ajoute Pascal, a une conséquence fort importante : il montre que la connaissance de Dieu manifestée en Jésus-Christ dépend de conditions morales. Celui-là seul trouvera Dieu qui le cherchera de tout son cœur, d'un cœur purifié où l'amour de soi-même n'aura plus de place. Ces conditions étant remplies, la preuve historique sera efficace, elle convaincra la raison et sera un moyen pour acheminer à la foi ceux auxquels Dieu n'aura pas encore donné la certitude qui vient de la grâce. Les preuves historiques nous font voir que Dieu s'est manifesté en Jésus-Christ ; or cette révélation est le fondement de notre connaissance de Dieu : seule elle lui fournit un objet et lui procure la certitude.

Mais on ne doit pas en rester là. Il ne suffit pas d'appliquer sa raison, il faut que, rompant avec ses habitudes païennes qui l'asservissent au péché, la volonté se soumette à la discipline chrétienne : « Suivre la manière dont ils ont » commencé, c'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en » prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc., » naturellement cela vous fera croire et vous abêtira ». C'est faire trop d'honneur à ce passage où est donnée la

recette d'une sorte de drill ecclésiastique que de le mettre en parallèle avec la parole du Christ (Jean vii, 17) : « Si quelqu'un veut faire la volonté de Dieu, il connaîtra si ma doctrine est de Dieu ». Participer aux cérémonies catholiques sans conviction réelle, peut-on vraiment dire que c'est là faire la volonté de Dieu ? Il y a d'excellentes raisons pour en douter. Quant à Pascal, il vise à rendre le corps docile à l'esprit par un dressage approprié. L'accomplissement des rites prescrits créera des habitudes qui soutiendront la pensée dans son effort pour s'adapter aux conceptions de l'Eglise. « Se disposer par la coutume », avait-il écrit primitivement, et il avait corrigé : « S'y confirmer ». Il est clair qu'une conviction personnelle ne saurait naître de cette manière, mais une disposition intérieure peut se former et fournir un terrain propice où la grâce, seule capable de créer une foi vivante, fera son œuvre.

Nous sommes ainsi conduits à parler de la grâce, sans laquelle il n'y a pas de foi qui sauve. C'est le troisième des moyens de croire que Pascal énumère. On y reconnaît la doctrine augustinienne de la *fides infusa*, de la foi que Dieu communique et sans laquelle il n'y a point de salut. « La foi est un don de Dieu, Dieu a donné la religion », écrit Pascal. Disciple de saint Augustin, il associe intimément l'amour à cette foi qui vient de Dieu, et il en célèbre la grandeur surnaturelle dans le fameux hymne des trois ordres de grandeur. Comparée à toute la richesse des esprits, la charité est « d'un autre ordre, car elle est surnaturelle ». Le passage où Pascal développe cette idée est d'une incomparable beauté, mais il ne contient pas un mot qui ne soit conforme à la tradition catholique. Ce qui est surtout bien catholique, c'est la doctrine du synergisme de la volonté humaine et de l'inspiration divine selon laquelle il faut se disposer et se préparer au don de la grâce par des exercices appropriés. Il ne s'agit pas seulement « d'ouvrir son esprit aux preuves » et de s'y « confirmer par la coutume », mais aussi de « s'offrir par les humiliations aux inspirations ».

Cette idée d'une préparation intérieure qu'il faut se donner en vue du don de la grâce s'exprime même dans le passage que Vinet met en épigraphe en tête de ses premiers *Discours*: « Pour ceux qui n'ont pas la religion par sentiment, nous » ne pouvons la leur procurer que par raisonnement, en » attendant que Dieu la leur imprime lui-même dans le » cœur ». Sous ce rapport Pascal suit la doctrine vulgairement reçue dans l'Eglise et n'est pas un bon janséniste ! Il n'a pas dépassé, dans sa théorie, le point de vue d'une collaboration de l'homme et de Dieu suivant la formule adoptée par le Concile de Trente. On s'en étonne d'autant plus qu'il avait expérimenté dans la crise de sa conversion le plein effet de la grâce. Il est vrai que cette conversion avait été précédée d'une période où Pascal fit de grands efforts pour se disposer à la foi.

L'originalité de Pascal ne consiste donc nullement dans ce qu'il dit de la grâce, elle réside ailleurs. A examiner les choses de plus près, on trouve que Pascal a envisagé la genèse de la foi de deux points de vue différents : il l'a considérée comme une inspiration surnaturelle venant de Dieu et, à un point de vue *psychologique*, comme une fonction de ce qu'il appelle le « cœur ». Cette expression il la tire de la Bible ; la science ne connaît pas d'organe spirituel qui serait « le cœur ». Pascal a trouvé ce terme chez saint Paul, dans les Psaumes et dans la tradition chrétienne où il est question de la foi du cœur et de l'effusion de l'amour de Dieu dans les cœurs par le Saint-Esprit. Ce qui appartient à Pascal c'est la façon dont il précise le sens de la langue biblique en la rendant synonyme d'intuition immédiate ; le « cœur » s'oppose alors à l'entendement discursif et s'apparente à l'instinct et au sentiment. Il est tout d'abord l'organe essentiel de l'homme religieux : le cœur sent Dieu, et par conséquent la foi est par essence « Dieu sensible au cœur, non à la raison ». Partant de là, Pascal va plus loin et conçoit le cœur comme la faculté qui saisit les principes évidents que la raison accepte sans démonstration. Cela lui

permet d'écrire : « Nous connaissons la vérité non seulement par la raison, mais encore par le cœur. » « Les principes se sentent. Le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace et que les nombres sont infinis. » Dans le temps où il écrivait son traité *De l'esprit géométrique*, il ne paraît pas avoir songé à pareille terminologie. Dans ce traité il attribue à la « lumière naturelle » ou plus simplement à la « nature » l'intelligence des principes. A l'époque où il écrit les *Pensées*, il remplace la « lumière naturelle » par le « cœur » au sens biblique, expression qu'il précise par le terme « instinct ». On voit avec quelle force l'expérience religieuse et le langage religieux réagissent sur sa façon d'entendre la science et ses concepts fondamentaux. D'autre part il y a ici une tentative pour donner à la doctrine augustinienne de la grâce une interprétation psychologique. Au lieu de dire : « nous ne connaissons Dieu que par grâce », Pascal pourra dire : « nous sentons Dieu par le cœur ». Ce ne sont pas là deux thèses incompatibles, mais les deux points de vue qu'elles marquent n'en sont pas pour cela identiques. Le miracle opéré par la grâce est à l'arrière-plan, lorsqu'on parle le langage de la psychologie, et Pascal se félicite de savoir décrire exactement le côté humain de la conversion, ce qui se déroule dans la région moins obscure où pénètre encore le regard de l'observateur. Les deux formules que nous venons d'opposer tendent d'ailleurs l'une et l'autre à fonder la vérité chrétienne sur une expérience personnelle, mais la première parle de la façon dont Dieu s'empare d'une âme, tandis que la seconde indique la manière dont l'homme parvient à trouver Dieu.

Rousseau et ses disciples se serviront de la terminologie nouvelle créée par Pascal. Ils parlent du cœur organe de la foi ou du sentiment religieux, mais ils rejettent l'action de la grâce pour faire naître la foi, et en cela leur manière de voir est contraire à celle de Pascal. Ainsi Pascal prépare la voie à des conceptions modernes, lorsqu'il pense en psychologue, mais le Pascal psychologue n'est pas tout Pascal. Si

nous nous demandons ce qui caractérise l'apologiste chrétien, il faudra dire bien plutôt que c'est d'avoir rejeté l'emploi de la méthode rationnelle, d'avoir assigné pour seule fonction à la raison de réunir un ensemble de preuves historiques et d'avoir affirmé le miracle de la grâce suppléant à l'insuffisance de tous les efforts de la pensée humaine pour atteindre la vérité. Cette façon de concevoir les choses est tout à fait conforme à la tradition catholique pour ce qui est du deuxième et du troisième point, tandis que le premier était nouveau à l'époque de Pascal et lui appartient en propre.

Celui qui veut se convaincre de l'influence déterminante que la tradition catholique a exercée sur l'apologétique pascalienne n'a qu'à jeter un coup d'œil sur les idées fondamentales des Réformateurs. Sans doute la tâche que se donna Pascal ne s'était point encore imposée à eux — sauf peut-être à Calvin. Mais ils sont d'autant plus ardents à chercher une réponse à la question du salut : « Comment pourrai-je acquérir la certitude vivante et personnelle de l'amour de Dieu ? » A cette question ils répondent : par l'expérience personnelle d'un Dieu qui ordonne et qui pardonne, par la loi et l'Evangile. Il est vrai que ce sont là des conceptions bibliques, mais d'où vient la certitude qui nous fait croire que la Bible est la Parole de Dieu ? Elle repose sur le témoignage du Saint-Esprit en nos cœurs, autrement dit elle provient du fait que lorsque nous lisons la Bible Dieu lui-même parle à notre cœur et à notre conscience. Tous les autres arguments, toutes les preuves historiques que Calvin a introduites dans les éditions postérieures de son *Institution* ne peuvent engendrer qu'une croyance sans efficace, à laquelle il manque le souffle de l'inspiration divine. La vraie certitude de Dieu, la foi qui fait les héros et les martyrs se fonde uniquement sur l'expérience personnelle de Dieu tel qu'il se révèle à nous dans sa Parole. Voilà une théologie réellement et complètement expérimentale. Calvin s'est d'ailleurs efforcé d'indiquer comment la

considération de l'esprit humain et de l'univers, conduit la pensée à selever s'élever jusqu'à Dieu, mais il reconnaît l'infirmité et l'insuffisance des tentatives de cet ordre et il pense que le Dieu rédempteur ne se manifeste qu'en Jésus-Christ. Tous les Réformateurs sont convaincus que le seul chemin pour parvenir jusqu'à lui passe par la détresse morale et le sentiment de la coulpe où nous jette la connaissance de la Loi s'imposant à la conscience. C'est pourquoi seules les « consciences exercées » (*excitatæ conscientiæ*) peuvent comprendre l'Evangile de l'amour.

Telle est la thèse fondamentale des Réformateurs. Voilà comment, selon eux, l'on parvient à s'approprier la vérité chrétienne, et voilà comme elle se justifie. Tel est aussi le point de vue auquel revient Alexandre Vinet sans d'ailleurs qu'il connût l'œuvre de ses grands devanciers. Comme il ignorait presque complètement ce qu'avaient écrit les Réformateurs, il fut heureux de découvrir Pascal en qui il crut trouver une âme parente de la sienne et un précurseur de sa propre pensée. Mais il lui prêta ses propres idées et l'interpréta à travers sa propre conscience. Cette erreur que commit Vinet, loin de le diminuer, fait précisément sa grandeur. Quand on lit ses *Etudes sur Blaise Pascal*, on sent très distinctement qu'il lutte pour surmonter les résistances que lui oppose le catholicisme de Pascal. S'il triomphe de ces résistances, il y faut voir la preuve de la supériorité de l'esprit protestant sur l'esprit catholique dans l'œuvre de la défense de la foi chrétienne.

L'auteur de ces lignes connut et aimait Vinet des *Discours* et le Pascal des *Pensées* depuis l'époque où il fut gymnasien ; il avait pour eux une égale affection et les croyait d'accord, sur la foi des *Etudes* de Vinet sur Pascal. J'avais donc regardé d'emblée Pascal par les yeux de Vinet. Plus tard, lorsque dans mon cours d'histoire ecclésiastique j'eus à exposer l'apologétique de Pascal, je lus et relus les *Pensées*, et je ressentis un malaise à chaque fois croissant. La méfiance que m'inspirait l'interprétation protestante de

Pascal augmenta dans la mesure où je devins moi-même plus familier avec la pensée des Réformateurs. Mais j'eus quelque peine à me rendre compte de ce qui causait cette méfiance ; il me fallut du temps pour y voir clair. Je compris le malaise que je ressentais alors quand j'eus reconnu la forte influence de la tradition catholique sur l'esprit de Pascal. Faut-il ajouter que ces remarques ne tendent en aucune manière à diminuer la grandeur de Pascal. Un homme vraiment grand peut supporter la critique ; quoi qu'on fasse on ne pourra jamais le rapetisser. Mais, à mon avis, nous ferions mieux de ne pas nous adresser à Pascal pour qu'il nous donne la clef des vérités fondamentales de la foi chrétienne. Nos Réformateurs les ont saisies avec plus de pénétration et de profondeur ; ils ont vu que le chemin qui conduit à la foi et à la rédemption passe par la détresse morale où nous plonge le sentiment de notre impuissance et de notre culpabilité et s'achève par l'expérience du pardon divin.

PAUL WERNLE.
