

POLITIQUE, CHRISTOLOGIE ET ECCLÉSIOLOGIE DANS LES PENSÉES DE PASCAL

*Frédéric Gabriel**
frederic.gabriel@gmail.com

RESUMO *No cristianismo moderno, política e eclesiologia são quase indissociáveis. Quais são suas relações nos Pensamentos? Apoiando-se numa meditação bíblica, vários fragmentos ressaltam o Cristo, o único que permite ao homem compreender as Escrituras e verdadeiramente se conhecer. Pascal considera a tradição instituída pelo Cristo como uma história da verdade, mas ela não coincide integralmente com a Igreja temporal. Habitualmente se esquece de sublinhar o uso pascaliano de argumentos galicanos para dissociar a Igreja do Cristo, interior, da eclesiologia política desenvolvida sobretudo pelos jesuítas.*

Palavras-chave *Pascal; Tradição; Galicanismo; Eclesiologia*

RÉSUMÉ *Dans le christianisme moderne, politique et ecclésiologie sont quasiment indissociables. Quels sont leurs rapports dans les Pensées? S'appuyant sur une méditation biblique, plusieurs fragments mettent en avant le Christ, qui seul, permet à l'homme de comprendre les Écritures et de véritablement se connaître. Pascal considère la tradition instituée par le Christ comme une histoire de la vérité, mais celle-ci ne coïncide pas intégralement avec l'Église temporelle. On oublie habituellement de souligner l'usage pascalien d'arguments gallicans, pour dissocier l'Église du Christ, intérieure, de l'ecclésiologie politique que développent notamment les jésuites.*

Mots clés *Pascal; Tradition; Gallicanisme; Ecclésiologie*

* École Pratique des Hautes Études (Paris, França). Artigo recebido entre 1º e 30 de abril de 2006 e aprovado entre 1º e 31 de maio de 2006.

Il y a quelque paradoxe à mettre sur un même plan, dans les *Pensées* de Pascal, politique et ecclésiologie, deux domaines bien distincts. Cependant, si l'on part de leur inscription dans le contexte historique, cette équivalence semble évidente dans une grande majorité de traités, de controverses et de documents administratifs. Dans une compilation de Pierre Guénois, souvent rééditée et augmentée, *La Conférence des ordonnances royales*, le premier titre du premier livre est: *De la Foy Catholique & Religion Chrestienne*.¹ La glose de Nicolas Frérot précise:

Le Titre que l'Empereur Théodose a mis au dernier livre de son Code, sçavoir est *de fide Catholica, &c.* L'Empereur Iustinian l'a mis au premier du sien. L'Auteur de ceste Conference a suyvi l'ordre du Code Iustinian, parce que pour bien establir des loix & rendre leurs Constitutions saintes, sacrées & inviolables, il les faut commencer par la piété & Religion qui consiste en la creance de l'Eglise universelle.

Dans la continuité de la longue durée du droit romain christianisé, dont Théodose et Justinien comptent parmi les plus grandes figures, les juristes français présentent un corps de lois sous l'égide de l'Eglise universelle. L'efficacité législative est intimement dépendante d'une structure ecclésiale. Citons également cette phrase de Le Vayer de Boutigny, maître des requêtes, mort en 1685: «(...) le corps mystique, & le corps politique, quoy que distinguez & separez dans la pensée, n'étant en effet qu'un seul, & même corps, leurs intérêts sont si mêlez, qu'il est presque impossible de pourvoir à l'un, sans toucher à l'autre».²

D'autre part, dans un domaine plus théologique, paraissent des livres comme celui du cistercien Lorenzo de Zamora, *Monarchia mistica de la Iglesia* (Alcalà, 1603), traduit en français en 1611;³ et celui du capucin Zacharie de Lizieux, *De la Monarchie du Verbe incarné*.⁴ Le premier est une suite d'explications de symboles et de «hiéroglyphes», tandis que dans le second,

1 Je remercie chaleureusement Madame de Souza Birchal et Monsieur Maia Neto pour leur invitation, Messieurs Jean-Robert Armogathe et Vincent Carraud pour leurs remarques lors du colloque, ainsi que Valérie Temman et Christian Bouchindhomme pour leur relecture.

La Conférence des ordonnances royales, distribuée en XII livres, à l'imitation du Code de l'Empereur Justinian... de Pierre Guenoys, Paris, Nicolas Buon, 1607, p. 1.

2 [Le Vayer de Boutigny], *Traité de l'authorité des rois, touchant l'administration de l'Eglise ...*, Amsterdam, Daniel Pain, 1700, p. 127.

3 Laurent de Zamora, *La Monarchie mysticque de l'Eglise, faite de hieroglyphicques; tirez des Saintes Escritures, & des lettres humaines: Où il est traité du Chef, invisible de l'Eglise, de ses attributs, & du mystere de l'ineffable Trinité; du visible & de ses perfections ... Traduite en François par G. R.*, Paris, Pierre Chevalier, 1611.

4 Paris, 1639; 2^e ed. 1642, 1649. Rappelons que Zacharie de Lizieux (1596-1661), antijanséniste, est également l'auteur de: *Tota Pauli scientia Christus patiens. (...) Accessit Sylva Sacrorum varii argumenti multiplicem theologiam continens*, Paris, 1661.

le Christ, unique monarque possible, pleine incarnation de la souveraineté, est pris comme modèle d'une apologétique théologico-politique. Si la littérature politique fait souvent référence ou allusion à l'Eglise et au corps mystique, la littérature spirituelle utilise des modèles politiques pour décrire non seulement l'Eglise, mais également son fondateur.

Dans un domaine plus controversial, nombre d'affaires, dont se saisissent conjointement le Parlement et la Faculté de théologie de l'Université de Paris, concernent directement l'ecclésiologie.⁵ Les *Provinciales* montrent que Pascal les connaît dans le détail. Qu'en est-il dans les *Pensées*? Si, dans les *Provinciales*, la casuistique l'amène à aborder plus directement les liens entre l'individu, la théologie, la politique et l'ecclésiologie jésuite sous-jacente, comment, dans les *Pensées*, anthropologie et politique – dont le point de jonction peut-être vu dans la notion de personne – sont-elles articulées? Le discours sur l'homme détermine l'élément de la communauté que la politique va organiser. Mais quel est le référent du discours de l'homme sur lui-même, quel est son principe? A l'intersection de quels discours la personne est-elle définie? Qu'est-ce qui donne à celle-ci son sens dans l'histoire qu'implique le politique?

Déterminer les référents de l'anthropologie et de la politique, c'est aussi mesurer leur domaine d'application, les déterminations auxquelles obéissent leurs discours, et l'objet de ces discours. Car en premier lieu, avant de renvoyer à des théories constituées, anthropologie et politique font référence à une parole de l'homme tenue sur lui-même, parole qui suppose au préalable une *lecture* du monde dans lequel elle s'inscrit. Redoublant ce dispositif, comment Pascal évalue-t-il ces discours, comment coordonne-t-il ces domaines?

I. Exégèse et lectures de l'homme

«Tout son temps était employé à la prière et à la lecture de l'Écriture Sainte. Il y prenait un plaisir incroyable, et il disait que l'Écriture Sainte n'était pas une science de l'esprit, mais la science du cœur, qu'elle n'était intelligible que pour ceux qui ont le cœur droit, et que tous les autres n'y trouvent que des obscurités».⁶ Cette citation bien connue de Gilberte Perier nous montre

5 Cf. Charles Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus* ..., t. I-II, Paris, 1728.

6 Gilberte Périer, *La vie de Monsieur Pascal*, in Blaise Pascal, *Œuvres complètes I*, éd. Jean Mesnard, Paris, DDB, 1964, p. 582, § 36 ; p. 616, § 35 pour la 2^e version. Cf. *Necrologe de l'Abbaie de Notre-Dame de Port-Royal des Champs* ..., Amsterdam, Nicolas Potgieter, 1723, p. 339. A mettre en relation avec L 298 (liasse

un Pascal pratiquant l'Écriture dans les pas d'une longue tradition, et séparant radicalement deux régimes de lecture. Ce n'est pas seulement une lecture qu'il valorise, mais une véritable pratique, qui met l'accent sur l'aspect éthique. La possibilité d'une bonne lecture est dépendante d'une rectitude éthique. La lecture n'est pas qu'un simple exercice, elle suppose un état particulier de son lecteur pour délivrer son véritable sens. Cette orientation est celle de la «science du cœur», qui seule peut amener à l'intelligibilité. La position du lecteur Pascal est montrée comme entièrement dévolue à cette activité. Elle peut donc être prise pour l'un des axes essentiels de son discours. Une grande partie des *Pensées* peut en effet être perçue comme une vaste méditation biblique, certains passages étant encore à l'état de centons (L 486, L 730, L 851). Envisager l'anthropologie et la politique dans cette perspective engage à les replacer dans ce contexte scripturaire, et ainsi en rapport à la christologie et à l'ecclésiologie qui en découlent.

En effet, c'est bien souvent par rapport à l'Écriture que l'homme est examiné dans les *Pensées*, aussi bien ses actions directement évoquées dans le Texte, que son rapport à l'Histoire qui y est décrite. La lecture de l'Écriture est aussi lecture de l'homme ; et observation de la manière dont celui-ci lit les textes sacrés, l'Histoire et les manifestations divines. De la *lectio divina* découle une anthropologie. La scène biblique sur laquelle se déroule ce premier acte de l'histoire, montre bien souvent un homme aveugle à une partie des signes qu'il pourrait reconnaître, et ainsi aveugle à l'histoire elle-même. Il n'est soumis qu'aux stratagèmes de la politique, aux tours d'autorité dont l'expression n'est que tautologique. Les axiomes mêmes qui régissent les relations humaines peuvent être viciés: «*Summum jus, summa injuria*» (L 86).⁷

L'homme étant facteur de sa propre perte, comment pourrait-il de lui-même échapper à cette pente?⁸ Comment peut-il trouver la «science du cœur»? Parallèlement à la Bible, Pascal dépeint des hommes et des peuples égarés; plongés dans le cours de l'histoire, ils sont incapables de reconnaître les signes de Dieu, de les lire et de les interpréter correctement, d'autant que Dieu ne se donne que de manière voilée. Reprenant *Isaïe* 45, 15, Pascal répète cette phrase lapidaire et centrale: *Vere tu es Deus absconditus*, «Véritablement tu

Preuves de Jésus-Christ: «L'ordre. Contre l'objection que l'Écriture n'a pas d'ordre. Le cœur a son ordre, l'esprit a le sien qui est par principe et démonstration. Le cœur en a un autre.»

7 L pour l'édition de Louis Lafuma (Paris, Seuil, 1963).

8 L 149 (Pascal donne la parole à « la sagesse de Dieu »): «C'est en vain, ô hommes, que vous cherchez dans vous-mêmes les remèdes à vos misères. Toutes vos lumières ne peuvent arriver qu'à connaître que ce n'est point dans vous-même que vous trouverez ni la vérité ni le bien».

es un Dieu caché» (L 242, 427, 780); ou cette variante: «Dieu s'est voulu cacher» (L 242). L'obscurité est un état naturel (L 427). En utilisant un présent intemporel, Pascal affirme: «Ce n'est point ici le pays de la vérité. Elle erre inconnue parmi les hommes. Dieu l'a couverte d'un voile qui la laisse méconnaître à ceux qui n'entendent pas sa voix.» (L 840). Dès lors, la pratique élective est coordonnée à une recherche par l'homme du sens vrai. Dieu se manifeste à ceux qui le cherchent: «Il y a assez de lumière pour ceux qui ne désirent que de voir et assez d'obscurité pour ceux qui ont une disposition contraire ». (L 149). Cette communication tacite entre Dieu et les croyants ne se fonde pas de manière manichéenne sur l'opposition entre l'obscurité et la lumière. La manifestation divine est plutôt de l'ordre du palimpseste: «Ce qui y paraît [dans le monde] ne marque ni une exclusion totale, ni une présence manifeste de divinité, mais la présence d'un Dieu qui se cache. Tout porte son caractère.» (L 449).⁹

On pourrait multiplier les allégations concernant les variations de ce contraste, d'une manifestation entre donation et rétention, entre éblouissement et obscurcissement, contraste tantôt orienté par la production des signes, tantôt par leurs modes de réception par les hommes. Dieu est caché dans l'histoire et dans la Bible. Comme on l'a dit, Pascal envisage l'homme à la fois comme lecteur de la Bible et comme lecteur du monde, deux plans indissolublement liés. Cet état de fait peut ainsi s'appliquer aussi bien aux hommes dont parle l'Écriture, qu'à ses contemporains qui ne voient dans ce texte qu'obscurités, comme l'a évoqué Gilberte Pascal. Par sa lecture, l'homme est déterminé à appartenir à l'une ou à l'autre communauté, élue ou non. C'est la lecture qui oriente un peuple vers l'errance ou vers l'élection.

Cette lecture conjointe que Pascal fait de l'Écriture et de l'Histoire l'amène à souligner la correspondance de cette dernière avec la *littera*.¹⁰ La lettre, le sens propre de la narration, de la réalité première des faits, n'est que la dimension anecdotique d'un autre sens. Le donné historique de la Bible, comme celui dans lequel nous vivons, doit être compris par-delà ce premier sens voilé.¹¹ D'où ce terme essentiel qui court tout au long des *Pensées*, leitmotiv et indice de résolution: la *figure*. Le discours entre en adéquation

9 Cf. L 439, L 566. L'aveuglement – dû à l'obscurité ou à la trop grande intensité lumineuse – tout autant que la reconnaissance de l'obscurité – qui oriente le croyant vers l'interprétation – sont des témoignages en faveur du plan divin.

10 Pour l'école victorine, l'*Historia* correspond au sens littéral: Hugues de Saint-Victor [att.], *In speculum de Mysterijs Ecclesiae*, in Melchior Hittorp (éd.), *De Catholicae Ecclesiae Divinis Officiis ...*, Rome, Apud Georgium Ferrarium, 1591, p. 727.

11 Henri de Lubac, *Exégèse médiévale*, t. 2, Paris, Cerf-DDB, 1993, p. 428-9.

avec son objet dans un principe extérieur à l'homme lui-même: le monde de la *res* n'est que la figure, l'indice de ce qui lui donne son véritable sens. La figure est d'abord un outil de lecture emprunté à la longue tradition exégétique, dont Jean Mesnard a précisé l'utilisation particulière – principalement figurative et christocentrée – qu'en faisait Pascal.¹²

La *figura* traduit le *τύπος* que l'on trouve chez saint Paul, employé au sens d'esquisse, d'ébauche¹³. Elle établit un rapport entre deux personnes, dont l'une est le «type» de l'autre (*Rom.*, 5, 12-14).¹⁴ Le type indique une répétition et une substitution, d'un sens à l'autre, d'une personne ou d'un fait à l'autre (L 590).¹⁵ Ainsi, la figure, qui intègre le clair et le caché (L 265), lie le chiffre et la clef, l'Ancien Testament et le Nouveau qui lui donne tout son sens.¹⁶ La méthode de lecture de Pascal part d'une simple exigence internaliste: «(...) pour entendre le sens d'un auteur, il faut accorder tous les passages contraires. Ainsi pour entendre l'Écriture, il faut avoir un sens dans lequel tous les passages s'accordent» (L 257). Cette méthode de concordance trouve donc son outil exégétique par excellence dans la figure¹⁷ qui permet de découvrir le véritable registre dans lequel s'exprime le «royaume de Dieu», autrement dit le Nouveau Testament, et l'avènement du Christ.¹⁸ Pascal trouve un guide en saint Paul qui apprend aux hommes, dans un retournement anthropologique complet, «que toutes ces choses étaient arrivées en figure, que *le royaume de Dieu* ne consistait pas en la chair, mais en l'esprit, que les ennemis des hommes n'étaient pas les Babyloniens, mais leurs passions».¹⁹

12 Jean Mesnard, «La théorie des figuratifs dans les *Pensées* de Pascal», *Revue d'Histoire de la Philosophie et d'Histoire Générale de la Civilisation*, Université de Lille, n. 35, juillet-septembre 1943, p. 219-253; repris dans Jean Mesnard, *La culture du XVII^e siècle. Enquêtes et synthèses*, Paris, PUF, 1992, p. 426-453.

13 Ceslas Spicq, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Paris-Fribourg, Cerf-Éditions Universitaires de Fribourg, 1991, p. 1524-1527. Voir aussi Erich Auerbach, *Figura*, trad. D. Meur, Paris, Macula, 2003, II-III. Sur les éléments gréco-latins de cette lecture, cf. Jean Pépin, *Les deux approches du christianisme*, Paris, Minuit, 1961.

14 Junilius Africanus, *De Partibus divinae Legis*, II, cap. XVI, in *Bibliotheca veterum Patrum ... tomi novem per Margarinum de la Bigne ... editione quarta ...*, Paris, 1626, col. 14. Aujourd'hui: Francisco Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Paris, P. Lethielleux, 1961, col. 1342-1343. Cf. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1961, p. 1418-1420. Sur Noé comme figure du Christ: L 281.

15 Pour Pascal le «vieux testament est un chiffre» (L 276), il n'est que «figuratif» (L 267, 501, 503). Les prophètes eux-mêmes disent que leurs discours sont obscurs (L 248, 501, 502).

16 L 249.

17 L 259.

18 L 255, 389, 392.

19 L 270 (je souligne). cf. *I Cor.* 10, 11; *Rom.*, 8, 8-9.

II. Le Christ, *mysterium* et *sacramentum*

C'est donc le Christ lui-même qui est instauré comme clef de lecture. Si la question du passage, de la translation d'un sens à l'autre est celle qui a souvent le plus occupé les exégètes,²⁰ pour Pascal elle trouve sa solution dans le Christ, facteur de cohérence insurpassable. L'Écriture culmine dans l'avènement du Verbe, vers lequel convergent tous ses éléments. «Ainsi sans l'Écriture, qui n'a que Jésus-Christ pour objet, nous ne connaissons rien et ne voyons qu'obscurité» (L 417). Pascal a cette parole essentielle, qui vaut autant pour sa conception de l'Écriture et de la connaissance que pour ses *Pensées*: «Jésus-Christ est l'objet de tout et le centre où tout tend. Qui le connaît connaît la raison de toutes choses» (L 449). En les *réalisant*, le Christ remplace toutes les figures par la vérité.²¹ La typologie n'est qu'une explication des différentes formes figurées d'une même vérité. Ainsi, la venue du Christ *prouve* les deux sens de l'Écriture: «Preuves des deux testaments à la fois. Pour prouver d'un coup tous les deux il ne faut que voir si les prophéties de l'un sont accomplies en 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 en J.-C.» (L 274).

Le Christ est donc l'axe qui coordonne les différentes dimensions de l'Écriture, de l'histoire, et du sens lui-même. Son incarnation ne constitue pas seulement la meilleure résolution théologico-philologique de l'Ancien Testament, mais elle permet aussi un auto-commentaire, car s'il est Parole de Dieu, le Christ est également interprète de lui-même: «J.-C. leur ouvrit l'esprit pour entendre les Écritures» (L 253), lesquelles ne parlent que de lui. Pascal lui donne la parole: «Laisse-toi conduire à mes règles» (L 919).²² Objet de l'Écriture, le Christ s'en fait aussi l'exégète, il est ainsi pleinement le *Logos* en acte.²³ Sa parole lapidaire effectuée par exemple, directement ou indirectement, des conversions massives: «Ce que Platon n'a pu persuader à quelque peu d'hommes choisis et si instruits, une force secrète le persuade à cent milliers

20 Gilbert Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII^e-XIV^e siècle*, Paris, Cerf, 1999, p. 46.

21 L 140, 849, 859; et 826: «Dans les Juifs la vérité n'était que figurée. Dans le ciel elle est découverte. Dans l'Église elle est couverte, et reconnue par le rapport à la figure. La figure a été faite sur la vérité, et la vérité a été reconnue sur la figure.»

22 La lecture a besoin d'être guidée par une méthode exégétique et par un interprète garant de sa juste utilisation. Le Christ réunit les deux, il est leur principe. Comme un commandement, les *Pensées* affirment: «Écoutez Dieu» (L 131).

23 Cf. Henri de Lubac, *Exégèse médiévale*, t. 1, Paris, Cerf-DDB, 1993, p. 322-324.

d'hommes ignorants, par la vertu de peu de paroles» (L 338).²⁴ La brièveté et la force se doublent d'une «simplicité», signe de résolution des figures et principe d'une exégèse vraie et juste. «Preuves de Jésus-Christ | Jésus-Christ a dit les choses grandes si simplement (...). Cette clarté jointe à cette naïveté est admirable.» (L 309). La simplicité fait écho à l'*immédiateté* des prophéties: «Prophétiser, c'est parler de Dieu non par preuves du dehors mais par sentiment intérieur et IMMÉDIAT» (L 328).²⁵ Cette immédiateté qui pouvait passer pour une énigme à qui ignorait le Christ, devient avec lui une évidence, une preuve de la plus parfaite concorde de toutes les prophéties et de toutes les figures.²⁶ Par le Christ, Dieu parle de lui-même. La parole n'habite plus des bouches d'emprunts, mais le Verbe même de Dieu en terre. Incarnation par excellence du sublime théologique, le Verbe incarné, par sa seule venue, unit les faits à leur vérité, la lettre et l'esprit, l'Ancien et le Nouveau Testament, d'une manière définitive: «en J.-C. toutes les contradictions sont accordées» (L 257). En cela, il est bien le parfait philologue des Écritures et de lui-même.

L'importance donnée à la christologie ne saurait être surestimée quant aux autres domaines, dont elle est le principe:

Combien doit-on donc estimer ceux qui nous découvrent le chiffre et nous apprennent à connaître le sens caché, et principalement quand les principes qu'ils en prennent sont tout à fait naturels et clairs. C'est ce qu'a fait J.-C. et les apôtres. Ils ont levé le sceau. Il a rompu le voile et a découvert l'esprit. Ils nous ont appris pour cela que les ennemis de l'homme sont ses passions (L 260).

Ainsi, clef de l'exégèse, la venue du Christ dévoile logiquement à l'homme sa vraie nature, corrompue, habitée de contrariétés.²⁷ L'anthropologie pascalienne est une branche de la christologie.²⁸ L'homme peut être sauvé

24 Le but utopique de la politique et du droit, une parole performative qui fait ployer n'importe quelle *potestas*, trouve sa réalisation et en même temps son principe dans le Christ.

On pourrait alléguer en parallèle, l'extrait d'un texte de Jean Fronteau (chanoine régulier de la congrégation de sainte Geneviève, né en 1614) évoquant les premiers chrétiens: «Ils ne parlent quasi point sans nécessité, parce qu'ils pensent toujours à de grandes choses. Ils sont Pythagoriciens au respect du monde, Peripatéticiens à l'égard de Jesus-Christ, mais en vérité Philosophes. Un de leurs Prelats disoit, *nos discours sont simples, mais nos sentiments sont fort élevés.*» (Jean Fronteau, *L'idée de l'Eglise naissante, et des mœurs des premiers Chrestiens*, Angers, Jean Le Boulenger, 1666, p. 7-8, tiré de *l'Epistola Ad Illustrissimum & Religiosissimum D. D. Franc. De Harlay Archiepiscopum Rothomagensem, Neustriae Primatem, Abbatem de lumiege. In qua de moribus & vita Christianorum in primis Ecclesiae saeculis agitur*, Parisiis, Apud Carolum Savreux, 1660, p. 6). Mais l'on perçoit d'emblée la différence avec la position pascalienne, qui distingue radicalement les chrétiens des écoles philosophiques.

25 L'annonce de la communication est déjà communication entre Dieu et l'homme.

26 L'obscurité de sa venue pour les profanes se double de l'évidence de sa présence pour les croyants.

27 L 121, 152, 208, 236, 416, 446, 449 («(...) on ne peut connaître Jésus-Christ sans connaître tout ensemble et Dieu et sa misère»), 471, 691, etc.

28 Vincent Carraud, *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, 1992, p. 120.

en même temps qu'il acquiert une juste appréhension de lui-même et la connaissance, par la science du cœur, du Christ, tout à la fois homme et Dieu.²⁹ C'est le Christ qui permet à l'homme de se connaître soi-même, il est le principe de la connaissance: «Non seulement nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ mais nous ne nous connaissons nous-mêmes que par J.-C.» (L 417). Lui faisant prendre conscience de son état (L 149, 271), il change la nature de celui qui croit en lui: «Nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ. Sans ce médiateur est ôtée toute communication avec Dieu. (...) Mais nous connaissons en même temps notre misère, car ce Dieu-là n'est autre que le réparateur de notre misère» (L 189). La connaissance du Christ permet à l'homme non seulement de connaître sa nature, mais aussi de prendre le chemin du rachat, de la sortie de l'état post-lapsaire.

Le critère essentiel est donc celui de la reconnaissance du Christ, reconnaissance en lui à la fois de l'homme et de Dieu,³⁰ et reconnaissance de leur unité. Jésus-Christ se caractérise par l'unification des textes, des natures, et des moyens de connaissance. En lui réside même l'essence de la religion: «La religion chrétienne (...) consiste proprement au *mystère du Rédempteur*, qui unissant en lui les deux natures, humaine et divine, a retiré les hommes de la corruption et du péché pour les réconcilier à Dieu en sa *personne* divine.» (L 449).³¹

La science du cœur ne réside pas seulement dans la simplicité et la brièveté. Cette évidence se double aussi de mystères: chaque moment de la vie du Christ, de l'incarnation à la résurrection est un mystère ; lui-même est un mystère. Même si le terme est rare dans les *Pensées*, le développement approfondi de la dialectique entre l'obscurité et la manifestation divine pourrait se rattacher à une théologie des mystères.³² Dans le contexte christologique de la quatrième lettre à mademoiselle de Roannez, Pascal affirme: «Toutes choses couvrent quelque mystère ; toutes choses sont des voiles qui couvrent Dieu.»³³ Par ailleurs, Jean Mesnard a souligné l'importance du mystère dans l'*Abrégé de la vie de Jésus-Christ*.³⁴ Ces quelques mentions indiquent une

29 «Sans ces divines connaissances qu'ont pu faire les hommes sinon ou s'élever dans le sentiment intérieur qui leur reste de leur grandeur passée, ou s'abattre dans la vue de leur faiblesse présente ? (...) La seule religion chrétienne a pu guérir ces deux vices (...) en chassant l'un et l'autre par la simplicité de l'Évangile» (L 208).

30 Une majorité de textes sur ce sujet se trouve chez Théophile Raynaud, *Christus Deus-Homo sive de Deo-Homine* ..., Anvers, 1652.

31 Je souligne.

32 Furetière établit un rapport d'homonymie entre *figures* et *mystères*.

33 Pascal, 4^e lettre à Mlle de Roannez, in Blaise Pascal, *Œuvres complètes III*, éd. Jean Mesnard, Paris, DDB, 1991, p. 1036-7.

34 B. Pascal, *Ibid.*, p. 233, et surtout 243-5. Pour Jean Mesnard, l'*Abrégé* était destiné à être une paraphrase sur la *concorde* des évangiles (p. 241).

longue généalogie, dont une fois de plus le corpus paulinien est l'un des centres,³⁵ même si cela n'empêche pas Pascal d'être critique envers celui-ci.³⁶ Dès l'origine, *mysterium* désigne le sens typologique des Écritures. Baxter a souligné l'équivalence entre *mysterium* et τροπολογία (tropologie), et propose de le traduire avec le lexique de la figure.³⁷ Ainsi, le *Traité des mystères* de saint Hilaire est un recueil de figures de l'Ancien Testament qui annoncent «divers aspects du mystère du Christ».³⁸ En figures, on exprime des mystères. Mais bien plus qu'une simple empreinte divine, le Mystère désigne le Christ lui-même, un complexe de sens, l'ensemble des rapports entre le Christ et les modalités de sa manifestation et de son exégèse.

C'est dans ce contexte que le Christ est dit par Jean Filesac, «summus Magister».³⁹ Docteur de Sorbonne et membre de l'assemblée de la Faculté de théologie de l'Université de Paris, Filesac a entièrement consacré un de ses opuscules théologiques aux mystères. Sa position, qui n'est pas sans similitude avec celle d'Odon Casel, détaille les différentes pratiques des mystères au cours des âges, chez les païens, les juifs, et les chrétiens. Il ne s'agit pas, comme fait François de Croy, de réduire le christianisme à ses emprunts juifs ou païens,⁴⁰ mais d'indiquer différentes modalités des mystères au cours de l'histoire. Si la figure relie deux temps déterminés, Filesac souligne une continuité historique qui est une préparation évangélique. Son traité, qui s'intéresse principalement aux modes prudentiels d'occultation du sacré,⁴¹ trouve son aboutissement dans l'Eglise comme lieu des mystères.⁴²

Or Franz Blatt a mis en évidence les relations entre *mysterium* et *ministerium*.⁴³ «Le prêtre, dont les mots et les mains renouvelaient devant les yeux des fidèles le mystère, l'incarnation du Christ, était le serviteur de Dieu – ce qui ne veut pas dire que chaque serviteur de Dieu était un prêtre.

35 On a souvent souligné l'importance du *mystère* chez saint Paul. Voir notamment Louis Bouyer, *Mysterion. Du mystère à la mystique*, Paris, O.E.I.L., 1986, p. 127.

36 Emmanuel Martineau, «Deux clés de la chronologie des discours pascaliens», *XVII^e siècle*, n. 185, octobre-décembre 1994, p. 695-729, ici p. 720, 723.

37 J. H. Baxter, «Notes on Souter's *Glossary of later latin*», in *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, t. XXV, 2^e fasc., 1955, p. 128-9.

38 Reinhart Herzog (éd.), *Nouvelle histoire de la littérature latine*, vol. 5, Turnhout, Brepols, 1993, p. 519.

39 Jean Filesac, *Mysteria*, in J. Filesac, *Selectorum, liber secundus*, Paris, Sumptibus Mathurini du Puis, 1631, p. 145.

40 *Les trois conformitez: Assavoir, L'harmonie & convenance de l'Eglise Romaine avec le Paganisme, Iudaisme & heresies anciennes. Par François de Croy G. Arth.*, s. l., 1605.

41 Jean Filesac, *Mysteria*, in J. Filesac, *Selectorum, liber secundus*, Paris, Sumptibus Mathurini du Puis, 1631, p. 124, 128-9, 144, 148, 151. Notons les liens entre cet opuscule et celui intitulé *Pythagorica*, in Jean Filesac, *Excerpta ex lib. III Selectorum Ioannis Filesaci ...*, Paris, Ex Officina Typographica Edmundi Martini, 1636, p. 3-9, notamment p. 4 et 7 sur les Rékabites, dont se rapprochent les pythagoriciens.

42 Filesac, *Mysteria*, § 13, notamment p. 154.

43 Franz Blatt, «*Ministerium – Mysterium*», *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, t. IV, 1928, p. 80-81.

Le *mysterium* et le *ministerium* étaient quant au prêtre la même chose». ⁴⁴ Très tôt dans la littérature chrétienne, on observe des échanges et un jeu entre les deux termes. ⁴⁵ Les études lexicales de Christine Mohrmann confirment ces rapports à l'institution. Elle a insisté sur la traduction de *mysterion* par *sacramentum*. Prenant le contre-pied d'Odon Casel, elle soutient que cette traduction est le signe d'un désir de séparation d'avec les mystères païens. Le *sacramentum* témoigne en premier lieu d'un engagement et de l'admission dans une communauté religieuse. ⁴⁶ Le résultat exprime une union. ⁴⁷ Par ailleurs, Christine Mohrmann montre comment le *sacramentum* pouvait aussi revêtir plusieurs significations: préfiguration ou prophétie ; sens profond ; mystère (de l'incarnation ou de la révélation). ⁴⁸ Pour compléter cet ensemble de rapports lexicaux, il convient enfin de rappeler que *sacramentum* est l'une des traductions possibles de *typos*. ⁴⁹ Dans son *De verbo Dei*, Hugues de Saint-Victor oppose aux multiples paroles de Dieu dans la langue des hommes, l'unicité de sa parole propre, et le Christ est alors désigné comme «magnum sacramentum». ⁵⁰

Mais si *mysterium* et *sacramentum* sont interchangeableables comme un doublet, ⁵¹ le *sacramentum* qui renvoie plus au versant liturgique n'a jamais complètement supplanté le sens plus théologique et abstrait du *mysterium*. Henri de Lubac indique que le *sacramentum* serait comme la manifestation extérieure du *mysterium*. ⁵²

En ce qui concerne la qualification du *sacramentum*, la définition isidorienne, restée classique durant une longue période et dont rend compte

44 *Ibid.*, p. 81. Sur le couple *mysterium* – *ministerium*, ajoutons cette référence non mentionnée par Blatt: *Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis Jacobi Gothofredi ... tomi sexti, pars I.*, Leipzig, 1743, p. 130-131, note d. Cf. Jo. Leunclavius, *Notatorum liber I*, § 1, in *Bibliothecae iuris canonici veteris, tomus secundus, insigniores Antiquorum canonum collectores Graecos complectens: Qui nunc primum in lucem eduntur ex Biblioth. Christoph. Iustelli, cum versionibus latinis, praefationibus, notis & observationes huic editioni necessariis, Opera & studio Gulielmi Voelli, et Henrici Iustelli, Christophori F.*, Paris, Apud Ludovicum Billaine, 1661, p. 1421.

45 Christine Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, t. I, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1961, p. 228-230.

46 Sur la postérité proprement politique du *sacramentum*, cf. Paolo Prodi, *Il sacramento del potere ...*, Bologne, Il Mulino, 1992.

47 Christine Mohrmann, «*Sacramentum* dans les plus anciens textes chrétiens», *Études sur le latin des chrétiens*, t. I, Rome, 1961, p. 233-244.

48 Christine Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, t. III, Rome, 1965, p. 114: dans le *De Trinitate* de Novatien.

49 Henri de Lubac, *Exégèse médiévale*, t. 2, Paris, Cerf-DDB, 1993, p. 399, note 3.

50 Hugues de Saint-Victor, *De verbo Dei*, in *Id.*, *Six opusculs spirituels*, éd. Roger Baron, Paris, Cerf (SC 155), 1969, p. 60.

51 Sartore, Triacca (dir.), *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*, t. II., Turnhout, Brepols, 1992, p. 57-59.

52 Henri de Lubac, *Exégèse médiévale*, t. 2, Paris, Cerf-DDB, 1993, p. 399. A ce titre, rappelons cette affirmation de Pascal émise dans le cadre d'une typologie des religions: la religion chrétienne est «proportionnée à tous, étant mêlée d'extérieur et d'intérieur» (L 218).

encore le *Lexicon* d'Altensteig,⁵³ unifie sacrement et secret.⁵⁴ Dans une somme de droit canon classique, souvent rééditée, notamment à Paris en 1659, Henri Canisius conserve cette acception du terme.⁵⁵ Nicolas Le Tourneux dans son *Abrégé des principaux traités de la théologie*, résume: «Le mot de *Sacrement* se prend pour une chose sacrée, laquelle est secrète & cachée. Ainsi les mystères profonds de la Religion chrétienne sont appelés par les Pères du mot latin *Sacramentum*; & on trouve souvent dans leurs écrits *Trinitatis*, ou *Incarnationis Dominicae Sacramentum*, pour dire le Mystère de la Trinité ou de l'Incarnation de Notre Seigneur».⁵⁶

Subsistent donc les deux termes, qui sont théologiquement en étroite relation avec la notion de figures, et qui désignent l'acteur principal des *Pensées*: *mysterium* et *sacramentum*. On retrouve la présence latente de ce couple dans la quatrième lettre à mademoiselle de Roannez.⁵⁷

Mysterium, ministerium, sacramentum: cet enchaînement de termes conduit inmanquablement à la liturgie. L'expression du mystère trouve bien évidemment un lieu privilégié dans l'institution d'une répétition mémorable de l'avènement christique. A l'origine, action d'un individu en faveur d'une communauté, *leitourgia* est traduit par *officium* ou *ministerium*.⁵⁸ Philippe Sellier, qui a insisté sur l'importance de la liturgie chez Pascal, et ce, même dans son approche et sa lecture de la Bible, remarque qu'« indubitablement, la liturgie s'est organisée autour du mystère du Verbe incarné ».⁵⁹ La production

53 *Lexicon theologicum ... post summum laborem Joannis Altenstaig ... Studio et labore Ioannis Tytz*, Cologne, Sumptibus Petri Henningii, 1619, p. 564.

54 Isidori Hispalensis, *Originum sive etymologiarum liber VI*, (cap. XIX) in *Auctores latinae linguae in unum redacti corpus: Quorum Auctorum Veterum & Neotericorum Elenchum sequens pagina docebit. Adiectis Notis Dionysii Gothofredi*, S. Gervasii [Genève], Excudebat Petrus de la Foviere, 1602, col. 972.

55 Henri Canisius, *Summae Iuris Canonici*, liber secundus, tit. II, in *Bipertita juris Pontificis synopsis cujus priore parte continetur Henr. Canisii summa juris canonici, posteriore vero Paratitla in universum juris canonici ... Nicol. Frotii in Decretum ...*, Paris, Gervais Alliot, 1659, p. 87: «Sacramenti varia acceptio est: Quandoque idem significat, quod iusiurandum: quandoque *rem abditam sive occultam*; in proposito autem argumento denotat signum rei sacrae.» (je souligne). Sur le rapport à la personne du Christ, v. p. 89.

56 Nicolas Le Tourneux, *Abrégé des principaux traités de la théologie ...*, Paris, Jean Couterot, 1693, p. 287.

57 Pascal, 4^e lettre à Mlle de Roannez, in Blaise Pascal, *Œuvres complètes III*, éd. Jean Mesnard, Paris, DDB, 1991, p. 1035-6: «Il est demeuré caché sous le voile de la nature qui nous le couvre jusques à l'Incarnation; et quand il a fallu qu'il ait paru, il s'est encore plus caché en se couvrant de l'humanité. Il était bien plus reconnaissable quand il était invisible, que non pas quand il s'est rendu visible. Et enfin quand il a voulu accomplir la promesse qu'il fit à ses Apôtres de demeurer avec les hommes jusques à son dernier avènement, il a choisi d'y demeurer dans le plus étrange et le plus obscur secret de tous, qui sont les espèces de l'Eucharistie. (...) je crois qu'Isaïe le voyait en cet état, lorsqu'il dit en esprit de prophétie: *Véritablement tu es un Dieu caché*. C'est là le dernier secret où il peut être.»

58 D. Sartore, A. M. Triacca (dir.), *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*, t. I., Turnhout, Brepols, 1992, p. 630.

59 Philippe Sellier, *Pascal et la liturgie* (Paris, 1966), Genève, Slatkine, 1998, p. 100.

du XVII^e siècle témoigne de l'inscription du mystère dans ce domaine⁶⁰ où les couples lumière-obscurité, présence-absence, président également à la manifestation divine. Soufflier précise que sous les «ombres des cérémonies», il y a des mystères⁶¹. De son côté, Gabriel de l'Aubespine, dans *L'ancienne police de l'Eglise sur l'administration de l'Eucharistie ...*, utilise couramment le terme de «mystère» pour désigner l'eucharistie, à l'imitation des «anciens Peres». ⁶² Une grande partie de l'ouvrage est consacrée aux précautions d'exposition de l'eucharistie et aux restrictions de son accès. L'Aubespine évoque surtout le cas des catéchumènes:⁶³ dans les sermons «on usoit de paroles obscures pour ne [pas] découvrir» ce «Mystère». ⁶⁴ En effet, «dans le corps de Jesus-Christ [ce Sacrement] tient le lieu & place du cœur: Que sans luy il ne peut avoir ni esprit, ni vie, ni mouvement». ⁶⁵ L'Eglise vit *par* l'eucharistie qui vivifie ses membres, mais ce sacrement suppose un enseignement, l'entrée codifiée dans une communauté.

Pascal traite similairement de ce sujet dans un opuscule augustinien, intitulé de manière posthume *Comparaison des chrétiens des premiers temps avec ceux d'aujourd'hui*, où l'on trouve un éloge des anciens catéchumènes, au détriment des chrétiens contemporains. L'incipit donne le ton: «Dans les premiers temps, on ne voyait que des Chrétiens parfaitement consommés dans tous les points nécessaires à salut. (...) On n'entrait alors dans l'Eglise qu'après de grands travaux et de longs désirs». ⁶⁶ Le parallèle *historique* souligne la

60 Par exemple Pierre le Heudre, *Entretien ecclesiastique, ou recueil des ceremonies et mysteres de l'office divin, sur les plus remarquables solemnitez de l'année*, Toul, Simon S. Martel, 1628. Pierre Berger, *La piété de l'Eglise catholique envers Dieu, Tesmoignée par la celebration des saints Mysteres & par toutes les parties du culte Divin*, Paris, Antoine Estienne, 1630. Epiphane Frenicle, *Les Mysteres contenus dans les Offices divins et dans les ceremonies de l'Eglise, avec leur origine et antiquité, Selon la distribution qui en est faite durant le cours de l'année*, 3^e vol., Paris, André Soubron – Florentin Lambert, 1655. François de Soufflier, *Le Fruit des Cérémonies de l'Eglise ou la pratique des Vertus, que l'Eglise nous enseigne par ses ceremonies. Avec les raisons pour lesquelles elles ont esté instituées. Dont la connoissance est necessaire, & aux Prestres, pour celebrer avec plus de ferveur: & au peuple, pour entendre les Offices divins avec une plus grande devotion. Dédié à la Reine*, Paris, Michel Soly, 1656.

61 François de Soufflier, *Le Fruit des Cérémonies de l'Eglise ...*, f. 11 v.

62 Gabriel de l'Aubespine, *L'ancienne police de l'Eglise sur l'administration de l'Eucharistie ...*, Paris, Antoine Estienne, 1629 ; 2^e éd.: Paris, A. Estienne, 1631 ; j'utilise la 3^e éd.: Paris, G. Desprez, 1655, p. 36.

63 Dans son opuscule intitulé *Mysteria*, où il aborde également la question de la connaissance réservée, Filesac appelle les catéchumènes, *prophanes*. Jean Filesac, *Mysteria*, in J. Filesac, *Selectorum, liber secundus*, Paris, Sumptibus Mathurini du Puis, 1631, p. 152.

64 Gabriel de l'Aubespine, *op. cit.*, p. 11. «La vraye raison du soin qu'ils avoient de cacher l'Eucharistie aux Catechumenes, & de leur en dénier toute sorte de connoissance & toute sorte de participation ; estoit qu'elle est le vray corps de nostre Seigneur, lequel on ne peut abandonner, ny prostituer ou à la vue, ou à la connoissance de gens impies & prophanes, sans l'offenser & sans commettre un sacrilege.» (*Ibid.*, p. 33. Voir aussi p. 43).

65 *Ibid.*, f. 5 r.

66 *Comparaison des chrétiens des premiers temps avec ceux d'aujourd'hui*, in Pascal, *Œuvres complètes IV*, éd. Jean Mesnard, Paris, DDB, 1992, p. 54-60, ici p. 54. Sur la question de la comparaison avec l'ancienne Eglise, cf. L 598.

pureté et la rectitude primitives de l'institution ecclésiale dans un but critique. La «participation de ses plus augustes mystères» supposait l'abandon de «l'esprit du monde, l'esprit d'ambition (...), l'esprit de concupiscence»,⁶⁷ et l'intention active de rentrer dans un nouvel ordre. Ce n'est qu'après «une pleine instruction des mystères de la religion» que les catéchumènes entraient dans la communion.⁶⁸ Ainsi, «[c]es choses étant connues de toute l'Eglise, on leur conférait le sacrement d'incorporation par lequel ils devenaient membres de l'Eglise».⁶⁹ Cette même question de discipline ecclésiastique, liée à une critique anthropologique, est abordée dans les *Pensées*, et c'est encore la situation de son temps que Pascal déplore: «Est fait prêtre qui veut l'être (...). C'est une chose horrible qu'on nous propose la discipline de l'Eglise d'aujourd'hui pour tellement bonne, qu'on fasse un crime de la vouloir changer. (...) Il a bien été permis de changer la coutume de ne faire des prêtres qu'avec tant de circonspection qu'il n'y en avait presque point qui en fussent dignes (...)» (L 602).

Tant du point de vue de la fondation (le Christ et ses apôtres), de sa perpétuation, de l'institution liturgique (*ministerium*), de la communauté (*sacramentum*), que du sens de la Révélation, nous voilà de plain-pied dans l'Eglise.

III. De l'héritage évangélique à la conception de l'Eglise

Si Pascal ne développe pas un système ecclésiologique complet, des éléments peuvent toutefois contribuer à préciser son orientation. Au XVII^e siècle, le genre de traité *De Ecclesia* est devenu un classique. L'Eglise est définie par des «notes» (ou «marques») bien connues, tirées des Symboles des premiers conciles œcuméniques: «Credimus in (...) unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam»⁷⁰. C'est à partir de ces notes que chaque parti tente de qualifier et de légitimer sa «vraie» Eglise, en continuité avec l'autorité de cette antiquité ecclésiastique.⁷¹ Au quatre termes dépendant les uns des autres, on ajoute bien souvent la «romanité», qui indique d'emblée certaines questions controversiales omniprésentes, liées à la papauté, comme la primauté

67 *Ibid.*, p. 56.

68 *Ibid.*, p. 58.

69 *Ibid.*, p. 59.

70 Symbole du concile de Constantinople (381), in J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. III, Florence, 1759, col. 566.

71 Voir notamment les écrits de Théodore de Bèze, Guy de Brés, Jacques Noguer, Jean d'Albin de Valsergues, Jean Talpin, Jean Bruneau, Guillaume Marcel, Antoine Serre, que nous étudions ailleurs.

pétrinienne et l'infailibilité pontificale. Ce ne sont pas celles que Pascal met d'emblée en évidence dans les *Pensées*, mais il les aborde par la voie de la Tradition, qui renvoie à l'action de transmettre l'enseignement du Christ, et au contenu de cette transmission. La Tradition se réfère donc à l'Eglise dans son histoire, qui est là pour perpétuer la présence du Christ, de sa parole, et pour attester du *depositum fidei*.⁷² Pascal conseille à plusieurs reprises de «suivre les Pères et la tradition» (L 571),⁷³ et fait appel à «une tradition sans interruption de 12000 papes, conciles, etc.» (L 954). Il rapporte ces mots de Tertullien: «*nunquam ecclesia reformabitur*» (L 868). Un autre fragment témoigne chez lui d'une version forte de l'argument de tradition, qui laisse même peu de place à une quelconque évolution du dogme: «Si l'ancienne Eglise était dans l'erreur l'Eglise est tombée. Quand elle y serait aujourd'hui ce n'est pas de même car elle a toujours la maxime supérieure de la tradition de la créance de l'ancienne Eglise. Et ainsi cette soumission et cette conformité à l'ancienne Eglise prévaut et corrige tout.» (L 285). Elever si haut le modèle de l'ancienne Eglise, et la «conformité» de l'Eglise présente, entraîne à la fois un refus des thèses protestantes, et une minoration de l'Eglise romaine. L'œuvre des Centuriateurs consiste à montrer comment cette dernière est tombée dans l'erreur au cours de l'histoire. Mais précisément, pour Pascal, «la vraie source de la vérité (...) est la tradition» (L 865). L'Eglise et son histoire en sont les témoins: «Il y aurait trop d'obscurité, si la vérité n'avait pas des marques visibles. C'en est une admirable d'être toujours dans une Eglise et assemblée visible. Il y aurait trop de clarté, s'il n'y avait qu'un sentiment dans cette Eglise. Celui qui y a toujours été est dans le vrai. Car le vrai y a toujours été, et aucun faux n'a toujours été» (L 758).⁷⁴ En effet, l'Eglise «a subsisté sans interruption» au milieu des schismes et des hérésies (L 281),⁷⁵ et «Il est impossible que ceux qui aiment Dieu de tout leur cœur méconnaissent l'Eglise tant elle est évidente» (L 881). C'est pourquoi «L'histoire de l'Eglise doit proprement être appelée histoire de la vérité» (L 776). Pascal cite même à deux reprises les *Annales ecclésiastiques* de Baronius, réponse typiquement

72 Pour Georges Tavard, qui consacre un chapitre de son ouvrage à Antoine Arnauld, si «le XVII^e siècle français s'est beaucoup soucie de la théologie de la tradition, cela est dû en partie à l'influence de l'évêque d'Ypres, Jansénius, et de son ouvrage (...) l'*Augustinus*». Georges Tavard, *La tradition au XVII^e siècle en France et en Angleterre*, Paris, Cerf, 1969, p. 79.

73 Sur la tradition, voir aussi L 714 ; et L 965: «(...) les véritables pasteurs de l'Eglise qui sont les véritables dépositaires de la parole divine, l'ont conservée immuable contre les efforts de ceux qui ont entrepris de la ruiner.»

74 Cf. L 427: «Dieu a établi des marques sensibles dans l'Eglise»; L 877: «La manière dont l'Eglise a subsisté est que la vérité a été sans contestation (...); L 573: «La figure a subsisté jusqu'à la vérité afin que l'Eglise fût toujours visible.»

75 Sur la tradition de l'ancienne Eglise, voir aussi L 285.

romaine aux Centuriateurs (L 955, 970).⁷⁶ Nous sommes donc aussi bien loin du *Mystère d'iniquité* de Philippe Duplessis-Mornay qui, au nom de l'Eglise primitive,⁷⁷ attaquait lui aussi Rome, en composant un recueil de ses dissensions, de ses conflits internes tout au long de l'histoire.

Mais si, comme Arnould,⁷⁸ Pascal défend l'Eglise, et l'Eglise dans son histoire, il ne se rallie pas pour autant à la romanité. L'invocation de l'ancienne Eglise permet de dresser un cruel miroir à l'institution actuelle, de la renvoyer à ses défauts, à sa déchéance, comme l'on a déjà vu à propos des catéchumènes et du choix des prêtres. Cette critique comparatiste s'adresse à bien d'autres points encore, que ce soit le type d'unité, la forme de gouvernement, ou la nature même de l'Eglise.

Ainsi, Pascal ne peut souscrire à une phrase telle que « Roma communis nostra patria est », à l'origine séculière et tirée du *Digeste* (L, I, 33), mais devenue le symbole de la romanité catholique, notamment de son gouvernement centralisé,⁷⁹ qui a été théorisé dans la classique *Summa de Ecclesiae* (c.1448-49) du dominicain espagnol Joannes de Turrecremata (1388-1468). Ce dernier répond directement aux idées conciliaristes de Constance,⁸⁰ et affirme avec vigueur la juridiction temporelle totale du pape (II, c. 114), héritière de l'absolue primauté pétrinienne: «Quod beatus Petrus non solum inter apostolos sed super omnes fideles in toto orbe terrarum habuit principatum». ⁸¹ Le pape seul détient la *plenitudo potestatis*⁸² et il n'existe aucun pouvoir plus grand dans

76 Outre le précepte «Il est dit: Croyez à l'Eglise» (L 859), signalons cet hapax, il est vrai dans un contexte fortement polémique: «je n'ai d'attaches sur la terre qu'à la seule Eglise Catholique, Apostolique et Romaine», Pascal, *Les Provinciales* ..., éd. Louis Cognet, rév. G. Ferreyrolles, Paris, Bordas, 1992, Dix-septième lettre, p. 330.

77 Philippe Du Plessis Mornay, *Le Mystere d'iniquité, c'est-à-dire, l'histoire de la Papauté par quels progresz elle est montée à ce comble, & quelles oppositions les gens de bien lui ont fait de temps en temps. Où sont aussi defendus les Droicts des Empereurs Rois & Princes Chrestiens, contre les Assertions des Cardinaux Bellarmin & Baronius* ..., Saumur, Thomas Portau, 1611, p. 5. Cet ouvrage est condamné par la faculté de théologie de l'Université de Paris le 22 août 1611. Il a notamment été réfuté par Nicolas Coeffeteau, qui compile en un monumental in-folio toutes les preuves qui invalident, d'après lui, les faits rapportés par Mornay (*Response au livre intitulé Le Mystere d'iniquité du Sieur Du Plessis, où l'on voit fidellement deduite l'histoire des souverains pontifes, des empereurs, & des Roys Chrestiens, depuis S. Pierre iusques à nostre siècle*, Paris, Sebastien Cramoisy, 1614). Sur l'utilisation du terme de «mystère» dans un contexte controversial, signalons également Jean Boucher, *Le Mystère d'infidélité, commencé par Judas Iscarioth* ..., Châlons, J. Baussan, 1614 ; et la réédition d'Etienne Pasquier, *Le Catéchisme des jésuites, ou le Mystère d'iniquité révélé par ses supposts* ..., Villefranche, G. Grenier, 1677.

78 Georges Tavard, *La tradition au XVII^e siècle en France et en Angleterre*, Paris, Cerf, 1969, p. 88.

79 Laurent Mayali, «Romanitas and Medieval Jurisprudence», in Michael Hoefflich (éd.), *Lex et Romanitas: Essays for Alan Watson*, Berkeley, The Robbins Collection, 2000, p. 132, 135, 136-7.

80 Nous utilisons l'édition procurée par le cardinal Vitellozzo Vitelli: Joan. de Turrecremata, *Summa de Ecclesia*..., [Venetiis, apud Michaelalem Tramezinum, 1561], II, c. 99.

81 II, c. 15, cf. f. 129 r: «Quod vero beatus Petrus non solum aliorum apostolorum princeps fuerit, sed in totum Christianum orbem principatum, & praelationis habuerit auctoritatem, tam sacram scripturarum testimoniis quam rationibus efficacibus facile ostendemus.», voir aussi II, c. 47, f. 159 v- 160 r.

82 II, c. 53 & 80.

l'Eglise universelle, celui-ci s'étendant même au domaine temporel.⁸³ Mais précisément, Pascal dissocie l'Eglise de la politique humaine («*Summum jus, summa injuria* (...) Il n'en est pas de même dans l'Eglise, car il y a une justice véritable et nulle violence», L 86), et il refuse logiquement tout *imperium* au pape: «*Papes*. Les rois disposent de leur empire, mais les papes ne peuvent disposer du leur» (L 708).⁸⁴ Pascal écarte du même coup tout un pan de la papauté médiévale qui a inventé un dispositif juridico-administratif complexe, notamment tiré du droit romain, pour mettre le pontife à la tête d'un empire. Il prend le contre-pied d'auteurs classiques comme Gilles de Rome, Agostino Trionfo, Alvaro Pelayo et Boniface VIII.⁸⁵

Ces deux fragments de Pascal déterminent donc une partie essentielle de l'identité de l'Eglise, la nature de son rapport au pouvoir et à un référent transcendant ; car l'Eglise n'est telle qu'elle est que dépendante de Dieu, elle ne peut lier et délier qu'avec Dieu (L 706).⁸⁶ Le pape n'est qu'un simple vicaire soumis à des lois qu'il ne peut changer. Bien plus profondément, la valorisation de l'Eglise des origines couplée au refus de l'*imperium* détermine, d'une manière radicale et décisive, l'opposition des ordres. Cette séparation se fait conjointement à la détermination pascalienne de la nature de l'Eglise. L'attention comparatiste à l'entrée de l'*individu* dans l'ordre ecclésial oppose deux moments qui se font l'expression (positive, puis négative) de la nature de l'Eglise:

il fallait autrefois sortir du monde pour être reçu dans l'Eglise. Au lieu qu'on entre aujourd'hui dans l'Eglise au même temps que dans le monde. On connaissait alors par ce procédé une distinction essentielle du monde avec l'Eglise. On les considérait comme deux contraires, comme deux ennemis irréconciliables (...) on quittait, on renonçait, on abjurait le monde où l'on avait reçu sa première naissance, pour se vouer totalement à l'Eglise, où l'on prenait comme sa seconde naissance: et ainsi on concevait une différence épouvantable entre l'un et l'autre.⁸⁷

L'indistinction habituelle des deux domaines relève de la plus grave erreur: «Au lieu qu'on se trouve maintenant presque au même temps dans

83 II, c. 113, 114.

84 A comparer avec l'allusion à *Luc*, XXII, 25-26 en L 569.

85 Pascal mentionne à deux reprises la fameuse bulle *Unam Sanctam* (1302) de ce dernier, emblème d'une dérive absolutiste du pontificat, et cible gallicane par excellence: L 920 et 954.

86 A cette occasion, en un parallèle gallican, Pascal compare l'Eglise au parlement qui obéit à l'ordre du roi.

87 *Comparaison des chrétiens des premiers temps avec ceux d'aujourd'hui*, in Pascal, *Œuvres complètes IV*, éd. Jean Mesnard, Paris, DDB, 1992, p. 54-55. Cf. L 602. Jean Orcibal notait à propos de Saint-Cyran: «Il est certain que son érudition lui faisait sentir plus vivement que les autres spirituels la différence entre l'Eglise de son temps et celle des premiers siècles, non seulement pour les mœurs, mais pour la discipline.» Jean Orcibal, «L'idée d'Eglise chez les catholiques du XVII^{ème} siècle», *Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche*, vol. IV, Florence, G. C. Sansoni, 1955, p. 120.

l'un et dans l'autre ; et le même moment qui nous fait naître au monde nous fait renaître dans l'Eglise. De sorte que la raison survenant ne fait plus de distinction de ces deux mondes si contraires. Elle s'élève dans l'un et dans l'autre tout ensemble».⁸⁸

La critique des institutions que Pascal propose, se poursuit tout naturellement dans son attaque de la réalité ecclésiale. On peut penser que ces phrases déterminantes attaquent non seulement une pratique, un genre d'écrits qui unissent par principe ce qui devrait être séparé (pensons aux nombreuses *Républiques* et *Politiques chrétiennes*), mais aussi et surtout les jésuites. Ce mélange typiquement temporel est de leur fait («Les Jésuites ont voulu joindre Dieu au monde et n'ont gagné que le mépris de Dieu et du monde», L 989), et il se poursuit même jusqu'à la subversion du modèle initial: «Ceux qui aiment l'Eglise se plaignent de voir corrompre les mœurs, mais au moins les lois subsistent. Mais ceux-ci corrompent les lois. Le modèle est gâté» (L 679). «Ils ne peuvent avoir la perpétuité et ils cherchent l'universalité et pour cela ils font toute l'Eglise corrompue afin qu'ils soient saints» (L 707). En un mot, les jésuites détruisent l'Eglise.⁸⁹ Pascal prend fait et cause pour l'Eglise, impératif de vérité,⁹⁰ contre ces «ennemis» qui «déchirent au-dedans» son corps (L 858). On comprend la force de cet engagement si l'on mentionne un des plus importants motifs pascaliens d'opposition à la papauté: l'ecclésiologie romaine est en réalité une ecclésiologie jésuite, qui pense l'Eglise comme *societas*, comme entité *politique* extérieure, comme monarchie mondaine.⁹¹ Par leurs pensées et leurs actions, les jésuites fondent leurs maximes sur «l'autorité humaine» (L 916) et dénaturent donc l'Eglise de l'intérieur, ce qui permet à Pascal de séparer la «Société», comme il l'appelle, de l'Eglise.

Que représente Rome ? Après l'*imperium* et la monarchie pontificale, Pascal ne pouvait que viser les emblèmes de la coercition temporelle déployée par la papauté. Le rôle décisif donné à la communauté et à la Tradition, la définition d'une Eglise juste sans violence l'amènent inévitablement à la question des outils temporels: «L'Inquisition et la Société les deux fléaux de

88 *Ibid.*, p. 55. Voir également la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, Pascal, *Œuvres complètes IV*, éd. Jean Mesnard, Paris, DDB, 1992, p. 1009: «par le baptême [les chrétiens] ont renoncé au monde pour vous suivre» et ont «juré solennellement à la face de l'Eglise de vivre et de mourir avec vous».

89 L 877, cf. 186, 894, 904.

90 L 974, et Pascal, *Les Provinciales* ..., éd. Louis Cognet, rév. G. Ferreyrolles, Paris, Bordas, 1992, p. 203

91 Yves Congar, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Cerf, 1997, p. 373, sur Bellarmin. A propos de *societas*, Pierre Michaud-Quantin note: «la collectivité qui est désignée par ce terme n'est pas considérée abstraitement en soi, mais sous son aspect concret de groupement de personnes», Pierre Michaud-Quantin, *Universitas. Expression du mouvement communautaire dans le Moyen-Age latin*, Paris, Vrin, 1970, p. 69.

la vérité» (L 916).⁹² L'infailibilité est notamment attaquée par le biais de la Compagnie de Jésus, de l'Inquisition et des censures. Les fragments L 914-916 se défient éloquemment de la papauté romaine infléchie par les jésuites.⁹³ Seule la consultation de l'antiquité peut remettre dans la bonne voie un pape égaré (L 916). Mais les attaques sont parfois plus directes, et la prétendue «infailibilité» est moquée: «Pape. Il y a contradiction, car d'un côté ils disent qu'il faut suivre la tradition et n'oseraient désavouer cela, et de l'autre ils diront ce qu'il leur plaira. On croira toujours ce premier, puisqu'aussi bien ce serait leur être contraire de ne le pas croire» (L 714). Toutefois, celui qui suit la tradition peut être perçu comme un réfractaire: «Le pape hait et craint les savants qui ne lui sont pas soumis par vœu» (L 677), et sa primauté peut vite «dégénérer (...) en tyrannie» (L 569). Il existe ainsi des «excommuniés» qui «sauvent néanmoins l'Eglise» (L 598). Pascal, qui s'est opposé fermement à la condamnation de l'*Augustinus* de Jansénius (L 955),⁹⁴ mentionne le cas de la censure injuste («Si mes lettres sont condamnées à Rome ce que j'y condamne est condamné dans le ciel. (...) Je ne crains pas même vos censures; paroles, si elles ne sont fondées sur celles de la tradition», L 916), et appuie la légitimité de l'acte de résistance sur celui des saints: «Jamais les saints ne se sont tus» (L 916).⁹⁵ Il extrait alors de saint Bernard cette formule rendue éloquente, qui ne reconnaît comme juge que le fondateur de l'Eglise: *Ad tuum Domine Jesus tribunal appello*.⁹⁶

Ce n'est donc pas dans la Rome temporelle que Pascal place le centre de gravité de la *catholicité*, de l'universalité. La tradition, on l'a souvent noté, a été un moyen classique d'opposition à une papauté absolutiste. Elle est ici combinée – suite logique de l'antijésuitisme – avec l'accent porté sur la communauté ecclésiale, et non pas sur une tête pétrinienne: le refus pascalien de l'infailibilité pontificale s'accompagne d'un accent mis sur la

92 Sur le refus d'une Eglise qui condamne, cf. L 967.

93 L 914: «Toutes les fois que les Jésuites surprendront le pape on rendra toute la chrétienté parjure. | Le pape est très aisé à être surpris à cause de ses affaires et de la créance qu'il a aux Jésuites, et les Jésuites sont très capables de surprendre à cause de la calomnie.» De même, voir L 964, la *Dix-huitième lettre au R. P. Annat* (Pascal, *Les Provinciales* ..., éd. Louis Cognet, rév. G. Ferreyrolles, Paris, Bordas, 1992, p. 371-2) et le *Factum pour les curés de Paris*, in Pascal, *Œuvres complètes*, éd. L. Lafuma, Paris, Seuil, 1963, p. 472.

94 cf. l'*Abrégé d'un traité intitulé L'illusion théologique ; ou l'intérêt qu'a la France de ne pas souffrir qu'on fasse passer pour hérétiques ceux qui n'acquiesceront pas aux décisions de Rome* ..., s. l. n. d., p. 3-4.

95 Sur les saints condamnés en leur temps, L 598. Cf. L 916: «il faut crier d'autant plus haut qu'on est censuré plus injustement et qu'on veut étouffer la parole plus violemment, jusqu'à ce qu'il vienne un pape qui écoute les deux parties et qui consulte l'antiquité pour faire justice.»

96 S. Bernard, *Ad Robertum Nepotem suum, Epistola I*, in S. Patris Bernardi Claravallensis, *Operum tomus I. Epistolas continens* ..., Paris, 1667, p. 14: «Tuum, Domine Iesu, tribunal appello: tuo me iudicio servo: tibi committo causam meam. Domine Deus Sabaoth, qui iudicas justè, & probas rene & corda (...).».

communauté. «Pape. Dieu ne fait point de miracles dans la conduite ordinaire de son Eglise. C'en serait un étrange si l'infaillibilité était dans un, mais d'être dans la *multitude*, cela paraît si naturel, que la conduite de Dieu est cachée sous la nature, comme en tous ses autres ouvrages»⁹⁷. Cette «multitude», dans laquelle réside naturellement l'infaillibilité, trouve son aboutissement dans cet important fragment qui rapporte à l'Eglise la distinction habituelle entre l'unité ordonnée et la multitude confuse:

Eglise, pape. | Unité – Multitude. En considérant l'église comme unité le pape qui en est le chef est comme tout ; en la considérant comme multitude le pape n'en est qu'une partie. Les Pères l'ont considérée tantôt en une manière, tantôt en l'autre. Et ainsi ont parlé diversement du pape. | Saint Cyprien, *sacerdos dei*. | Mais en établissant une de ces deux vérités ils n'ont pas exclu l'autre. | La multitude qui ne se réduit pas à l'unité est confusion. L'unité qui ne dépend pas de la multitude est tyrannie. | Il n'y a presque plus que la France où il soit permis de dire que le concile est au-dessus du pape. (L 604)

Le point le plus important est donc la manière dont est réalisée l'unité, tout en évitant une primauté pontificale tyrannique. Là encore, l'appel aux Pères de l'Eglise sert de point de repère, notamment Cyprien, connu pour un *De unitate Ecclesiae* (c. 251) dont un passage a connu deux rédactions où l'a pu voir les deux grandes tendances indiquées par Pascal.⁹⁸ Mais à l'époque moderne, le nom de Cyprien sert à invoquer une Eglise ancienne, pure, épiscopale et non pontificale – dont l'unité réside dans la collégialité dépendante de Dieu et du seul Christ⁹⁹ – à laquelle renvoie ici cette citation de la correspondance. A côté de la collégialité sacerdotale, la «multitude», parfois synonyme d'*universitas*,¹⁰⁰ conduit la réflexion vers la dernière phrase qui ne laisse plus guère de doute sur l'orientation conciliariste de Pascal. Seule solution du juste-milieu entre unité et multitude, sans tomber dans le papisme ou le

97 L 726. Je souligne. Sur la véritable universalité du seul Christ, cf. L 221. Sur l'infaillibilité, cf. L 874, ainsi que deux écrits auxquels Pascal a pu participer, ou du moins qui proviennent du parti qu'il soutient: la *Lettre d'un Avocat au Parlement ...*, in Pascal, *Les Provinciales ...op. cit.*, p. 397, et l'*Abrégé d'un traité intitulé L'illusion théologique ; ou l'intérêt qu'a la France de ne pas souffrir qu'on fasse passer pour herétiques ceux qui n'acquiesceront pas aux décisions de Rome ...*, s. l. n. d., *passim.*, notamment p. 1: «On ne peut, & l'on ne doit tenir pour herétiques que ceux qui résistent à une autorité infaillible dans les matières de foy. Or est-il que le Pape n'a pas cette autorité.»

98 Maurice Bévenot, *The Tradition of Manuscripts. A Study in the Transmission of St. Cyprian's Treatises*, Oxford, 1961, et id., «Introduction» in *Sancti Cypriani episcopi Opera pars I*, Turnhout, Brepols-Corpus Christianorum, 1972, p. 244-247.

99 Cf. dans cette même lettre LXIII de Cyprien citée par Pascal: «Iesus Christus Dominus et Deus noster», Cyprien, *Correspondance*, t. II, éd. Bayard, Paris, Les Belles Lettres, 1925, p. 200. Toute la lettre insiste sur l'importance du Christ (v. le § XIV). Cf. Pascal, *Les Provinciales, op. cit.*, dix-septième lettre, p. 343: «Dieu conduit l'Eglise, dans la détermination des points de la foi, par l'assistance de son esprit, qui ne peut errer (...)».

100 Pierre Michaud-Quantin, *op. cit.*, p. 43, 208.

protestantisme,¹⁰¹ le conciliarisme est déjà présent dans les *Provinciales*,¹⁰² et il devient d'autant plus saillant quand on met en regard de l'accent porté sur le Christ et la communauté, les mentions clairement défavorables au pape.¹⁰³

L'ensemble des traits mentionnés nous conduit à dégager une dimension *gallicane* jusqu'ici négligée, semble-t-il, dans l'engagement pascalien.¹⁰⁴ Pascal semble bien être, par exemple, du côté de l'appel comme d'abus (L 951), outil gallican classique qui permet de transférer une cause d'une juridiction ecclésiastique à une juridiction séculière.¹⁰⁵ Très important dans les textes gallicans, l'appel à l'Eglise des origines est le signe d'une préférence épiscopaliennne et conciliariste, parfois même d'une hiérarchie moins saillante, comme chez un auteur connu pour son anti-romanisme, Edmond Richer, dont Préclin avait souligné la reprise janséniste.¹⁰⁶ Ce gallican, condamné à plusieurs reprises par Rome, et dont les livres posthumes ont été publiés par des jansénistes, donne d'ailleurs d'autant plus de poids au Christ dans l'Eglise, qu'il en retire à Pierre et à sa descendance.¹⁰⁷ La «multitude» est un terme qui comporte à l'époque une coloration directement richériste. Il est important de rappeler à ce propos l'implication de Pascal – aux côtés d'Arnauld et Nicole – dans l'affaire des «Curés de Paris», qui, outre la défense de cet ordre, se réclame d'une Eglise des Pères et des Conciles, et d'un consentement général de ses différents corps.¹⁰⁸ Arnauld et Nicole ont d'ailleurs pris la plume pour

101 L 567: «L'unité et la multitude, *duo aut tres in unum*, erreur à exclure l'un des deux, comme font les papistes qui excluent la multitude, ou les huguenots qui excluent l'unité.»

102 Pascal, *Les Provinciales*, *op. cit.*, p. 343-4: la dix-septième lettre commence ironiquement la défense des conciles par deux citations de Bellarmin et Baronius. Sur la soumission du pape au concile, cf. *Ibid.*, p. 397: «(...) jamais l'Eglise n'a reconnu cette infailibilité dans le Pape, mais seulement dans le Concile universel, auquel on a toujours appelé des jugements injustes des Papes.»

103 Notamment L 677, 714.

104 Au tout début de son travail, Marc Fumaroli avait tenté d'établir un lien entre Pascal et la rhétorique gallicane, mais pas sa conception de l'Eglise: Marc Fumaroli, «Pascal et la tradition rhétorique gallicane», in *Méthodes chez Pascal. Actes du Colloque tenu à Clermont-Ferrand, 10-13 juin 1976*, Paris, PUF, 1979, p. 359-372, notamment p. 360.

105 Sur l'appel comme d'abus, cf. Pierre Pithou, *Libertez de l'Eglise gallicane*, in [P. Dupuy], *Commentaire sur le Traité des Libertez de l'Eglise gallicane de Maistre Pierre Pithou*, Paris, S. et G. Cramoisy, 1652, § 79, p. 246. Philbert Boyer, *Le stile de la Cour de Parlement, & forme de proceder en toutes les Cours souveraines du Royaume de France ...*, Paris, Pierre Pautonnier, 1606, p. 210 ; René Gastier, *Les nouveaux styles du Parlement de Paris ...*, Paris, Jean Guignard, 1666, p. 83-84.

106 Edmond Préclin, *Les Jansénistes du XVIII^e siècle et la Constitution civile du Clergé. Le développement du richérisme, sa propagation dans le Bas Clergé*, Paris, J. Gamber, 1929.

107 [Edmond Richer], *De ecclesiastica et politica potestate ...*, [Paris], 1611.

108 Successivement *Cinquième écrit des curés de Paris ...*, et *Sixième écrit des curés de Paris ...*, in Pascal, *Œuvres complètes*, éd. L. Lafuma, Paris, Seuil, 1963, p. 482 et 487, voir aussi Pascal, *Les Provinciales*, *op. cit.*, Seizième lettre, p. 312. Cf. *A Messieurs Les Vicaires Generaux de Monseigneur l'Eminentissime Cardinal de Retz, Archevesque de Paris*, [Paris, 1659], et I. de Récalde, *Ecrits des Curés de Paris contre la politique et la morale des jésuites ...*, Paris, 1921, p. 24 sqq.

Cette dernière idée rappelle la célèbre maxime *Quod omnes tangit ab omnibus approbari debet* («ce qui intéresse tout le monde doit être approuvé par tous»), intronisée comme règle de droit par Boniface VIII dans le *Liber Sextus*.

la *Defense des Libertés de l'Eglise gallicane, contre les theses des jesuites*.¹⁰⁹ Jacques Gres-Gayer a d'ailleurs déjà démontré les nombreuses dimensions gallicanes de l'œuvre d'Antoine Arnauld, et les points de rapprochements avec Pascal sont nets.¹¹⁰ Là encore, l'éclairage des *Provinciales* et des controverses connexes ne laisse subsister aucun doute sur cet engagement qui rejoint celui des gallicans.¹¹¹ Plusieurs éléments en sont d'ailleurs réutilisés dans les *Pensées*,¹¹² comme cette référence à Godefroy Hermant (L 952),¹¹³ qui dans la stricte lignée d'Edmond Richer a défendu l'optique gallicane de la Faculté de théologie de l'Université de Paris contre les jésuites.

Toutefois, l'utilisation pascalienne d'outils gallicans ne fait pas de son auteur un partisan classique de cette cause: l'ecclésiologie gallicane reste irrémédiablement liée à une politique, alors que ces deux domaines sont pour Pascal irréconciliables. Si à son époque, le problème de l'unité de l'Eglise est identifié à la question de la primauté pontificale,¹¹⁴ il sépare au contraire les deux, mais pour penser ultimement quelle Eglise? Ni la *civitas* d'Augustin, ni le gouvernement mixte de Richer, ni la *societas* de Bellarmin – Rome est d'abord l'emblème de l'*imperium* romain. Car si l'Eglise est définie comme une et unique, c'est la pluralité de ses expressions qui pose problème jusque-là. Après avoir dénié ses qualités temporelles, comment la cerner ?

On a vu avec quelle vigueur Pascal en appelle au tribunal du Christ, et à quel point la figure du fondateur est prégnante. En effet, «Jésus-Christ a mis dans l'Eglise, qui est son empire, les lois qu'il lui a plu, selon sa sagesse éternelle».¹¹⁵ De même que dans les commentaires juridiques médiévaux, la *lex* peut renvoyer au Nouveau Testament et au Christ, il est ici le recours ultime, la source de la justice et du vrai droit. L'insistance néotestamentaire de Pascal privilégie ce type de lecture dans laquelle la loi et l'Eglise correspondent non

109 [Pierre Nicole et Antoine Arnauld], *Defense des Libertés de l'Eglise gallicane, contre les theses des jesuites soutenues à Paris dans le college de Clermont, le XII decembre MDCLXI adressée à tous les parlemens de France*, s. l. n. d. (BnF D-4511).

110 Jacques Gres-Gayer, «Le gallicanisme d'Antoine Arnauld: éléments d'une enquête», *Chroniques de Port-Royal*, n. 44, 1995, p. 31-51.

111 Dans la *Lettre d'un avocat au Parlement* (1657) – à la rédaction de laquelle Pascal a participé – le traité de Pithou, véritable *Credo* gallican, et son commentaire par Pierre Dupuy sont cités précisément ([Pierre Dupuy], *Commentaire sur le traité des Libertez de l'Eglise gallicane de Maistre Pierre Pithou ...*, Paris, 1652), de même que Gerson, emblème des gallicans édité par E. Richer: Pascal, *Provinciales*, *op. cit.*, p. 398 [La note 2 de cette édition est fautive].

112 Pascal, *Discours sur la religion et sur quelques autres sujets, restitués et publiés par Emmanuel Martineau*, Paris, Fayard/Armand Colin, 1992, p. 185 sq.

113 L'abréviation renvoie à [Godefroy Hermant], *Apologie pour l'université de Paris. Contre le Discours d'un jesuite. Par une personne affectionnée au bien public*, s. l. [Paris], 1643.

114 Gustave Thiels, *Les Notes de l'Eglise dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, Gembloux, J. Duculot – Université catholique de Louvain, 1937, p. 155, 158, 164, 192.

115 Pascal, *Les Provinciales*, *op. cit.*, Quatorzième lettre, p. 271. Cf. L 86.

pas au monde humain des institutions mais à l'Eglise naissante pérennisée par les saints.¹¹⁶ Or, s'adressant à Dieu, Pascal s'engage «pour l'utilité de l'Eglise et de vos saints dont je fais une portion».¹¹⁷ Cette Eglise *naissante*, apostolique, qui renvoie directement à la source de la Tradition, est précisément l'institution qui rappelle le renoncement au monde, la séparation, et la «seconde naissance». Comme on l'a vu, l'avènement du royaume de Dieu correspond à la venue du Christ, dont la naissance de l'Eglise est le prolongement.¹¹⁸ «Jésus-Christ vient dire aux hommes qu'ils n'ont point d'autres ennemis qu'eux-mêmes, que ce sont leurs passions qui les séparent de Dieu, qu'il vient pour les détruire et pour leur donner sa grâce, afin de faire d'eux tous une Eglise sainte».¹¹⁹ L'action du Christ est bien de «rendre saint à Dieu» un peuple, c'est-à-dire une multitude (L 608). L'anthropologie post-lapsaire trouve son antidote dans l'Eglise,¹²⁰ dont le Christ – qui l'unifie – est la «pierre fondamentale» (L 487 reprenant *Isaïe 28, 16*), et par laquelle il reste présent: «Je te suis présent par ma *parole* dans l'Ecriture, par mon *esprit* dans l'Eglise et par les inspirations, par ma *puissance* dans les prêtres, par ma *prière* dans les fidèles» (L 919).¹²¹ Parole, esprit, puissance, prière: entrer dans l'Eglise, c'est participer du mystère du Christ, qui est ici mystère et modèle de l'unité entre l'homme et Dieu, entre l'Eglise et ses membres, comme logos fait corps, et comme corps ecclésial. La plénitude de la parole faite corps trouve son achèvement dans cette réunion des croyants au sein même de ce corps. A plusieurs reprises, Pascal parle explicitement de l'Eglise comme d'un corps.¹²² Là encore, après l'emploi de la figure et des sources christologiques, on remarque sur ce point une coloration paulinienne connue,¹²³ sans que celle-ci ne détermine pourtant toute son ecclésiologie. Le croyant, *in fine*, reconnaît la présence de Dieu en son sein, caché au plus profond de son être.¹²⁴ C'est l'ultime *lecture*, qui clôt son parcours vers le *corpus mysticum*, une Eglise *intérieure*, pure (L 923),

116 Pascal semble ici s'éloigner de Saint-Cyran: Jean-Robert Armogathe, «Le Phantôme du jansénisme ou la rhétorique de la déviance», in Antoine Arnauld, *Trois études*, La Rochelle, Rumeur des Ages, 1994, p. 35-36.

117 *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, Pascal, *Œuvres complètes IV*, éd. Jean Mesnard, Paris, DDB, 1992, p. 1010.

118 L 335, ainsi que les extraits déjà cités plus haut: L 255 et 270 (cf. L 389, 392).

119 L 433, je souligne.

120 Seul l'homme dans l'Eglise peut reconnaître le vrai bien et la justice (L 393, L 86, L 148). C'est donc seulement en son sein qu'il se réforme.

121 Je souligne. Des quatre éléments évoqués, trois concernent l'Eglise.

122 Par exemple L 858.

123 Henri Gouhier, *Blaise Pascal. Commentaires*, Paris, Vrin, 1984, p. 204.

124 «Dieu a établi des *marques sensibles* dans l'Eglise pour se faire reconnaître à ceux qui le chercheraient sincèrement; et (...) il les a couvertes néanmoins de telle sorte qu'il ne sera aperçu que de ceux qui le cherchent *de tout leur cœur*» (L 427). Je souligne.

dont il s'éprouve comme l'une des parties: «(...) en aimant le corps il s'aime soi-même parce qu'il n'a d'être qu'en lui, par lui et pour lui. *Qui adhaeret Deo unus spiritus est.* [I. Cor., 6, 17] (...) on s'aime parce qu'on est membre de J.-C.; on aime J.-C. parce qu'il est le corps dont on est membre. Tout est un. L'un est en l'autre comme les trois personnes.» (L 372).¹²⁵ C'est donc bien dans la personne théologique du Christ (L 449) que l'homme et la science de l'homme sont renouvelés, et que l'homme entre dans l'Eglise. Encore faut-il bien distinguer cette acception pascalienne de ce que nous entendons par «corps mystique» de l'Eglise – cette expression n'apparaît pas dans les *Pensées* – de l'utilisation analogique et politique qui en est généralement faite à son époque.¹²⁶ Saint Paul est-il d'ailleurs le modèle le plus prégnant, et le seul, pour penser l'unité de l'Eglise chez Pascal? Le «corps» pourrait être encore perçu comme le résidu d'une métaphore politique,¹²⁷ d'un ordre physique, charnel, dont il faut se séparer, et Pascal clôt son explication de l'unité sur un tout autre plan. L'unité se fait sur le modèle de l'union trinitaire, l'unité de l'Eglise est celle des croyants unis avec le Christ, de la même manière que celui-ci est uni à Dieu. C'est d'après ce modèle que le Christ est considéré comme celui qui seul réalise l'union de la multitude («Tout est un»): «Considérer J.-C. en toutes les personnes, et en nous-mêmes.» (L 946). On comprend mieux dès lors son rôle quand il «a retiré les hommes de la corruption et du péché pour les réconcilier à Dieu en sa *personne* divine» (L 449).

Ce type d'union est caractéristique du quatrième évangile, et l'on peut en effet proposer une lecture johannique de l'ecclésiologie pascalienne.¹²⁸ L'évangile du Verbe, dont le fameux incipit affirme déjà l'union des Personnes (*Verbum erat apud Deum, & Deus erat verbum*),¹²⁹ développe une Eglise dont l'unité est l'objet de la prière du Christ,¹³⁰ le but principal de son intercession dans laquelle on a aussi discerné les quatre «notes»¹³¹ (Joan., 17, 21-23): «ut

125 Autre signe d'un corps communautaire: «l'exemple de la mort des martyres nous touche, car ce sont nos membres. Nous avons un lieu commun avec eux.» (L 359, cf. Rom. 12. 5).

126 Ralph Giesey, *Cérémonial et puissance souveraine. France, x^e-xvii^e siècles*, Paris, Armand Colin, 1987, p. 83: «(...) le *corpus mysticum Christi* donne naissance, dans la pensée juridique, à une foule de *corpora mystica*, outre celui du roi: de l'Eglise, du pape, des abbés; du peuple, de la république, des royaumes, de la France (voire du Parlement de Paris)».

127 Xavier Léon-Dufour et alii, *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1966, col. 261: chez saint Paul «le Christ est distinct de son Eglise, mais elle lui est unie comme à son chef (*Ep. I, 22 s*; *Col. I, 18*)».

128 Cf. Emmanuel Martineau, «Deux clés de la chronologie des discours pascaliens», *XVII^e siècle*, n. 185, octobre-décembre 1994, p. 695-729, ici p. 720 et 726.

129 Le chapeau des Vulgates de l'époque indique: «Verbum est Deus, vita, & lux omnem hominem ... » (*Biblia sacra vulgatae editionis Sixti V*, Paris, 1653, p. 741).

130 Pierre Le Fort, *Les structures de l'Eglise militante selon saint Jean. Etude d'ecclésiologie concrète appliquée au IV^e évangile et aux épîtres johanniques*, Genève, Labor et fides, 1970, p. 105 sqq.

131 Art. «Eglise», *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, t. II, Paris, 1934, col. 543-4; M.-J. Lagrange, *Evangile selon saint Jean*, Paris, Gabalda, 1936, p. 435-6.

omnes unum sint, sicut Pater in me, & ego in te, ut & ipsi in nobis unum sint: ut credeat mundus, quia tu misisti. Et ego claritatem, quam dedisti mihi, dedi eis: ut sint unum, sicut & nos unum sumus. Ego in eis, & tu in me: ut sint consummati in unum: & cognoscat mundus quia tu me misisti, & dilexisti eos, sicut & me dilexisti». ¹³² Dans la version de Lemaître de Sacy:

Afin qu'ils soient un tous ensemble, comme vous, mon Père, vous êtes en moi, et moi en vous ; qu'ils soient de même un en nous, afin que le monde croie que vous m'avez envoyé. Et je leur ai donné la gloire que vous m'avez donnée, afin qu'ils soient un comme nous sommes un. Je suis en eux, et vous en moi, afin qu'ils soient consommés en l'unité, et que le monde connaisse que vous m'avez envoyé, et que vous les avez aimés, comme vous m'avez aimé. ¹³³

Précédemment, Jean avait fait déclarer au Christ: «Ego & Pater unum sumus» (Jo., 10, 30). Ces relations de coprésence définissent une Eglise intérieure, qui ne peut provenir que du Christ, ¹³⁴ dont l'union au Père est le modèle de l'unité des croyants. Le Fils, Verbe de Dieu, qui connaît une vie d'union avec le Père dès l'origine, propose par sa personne théologique (L 449) ¹³⁵ la relation d'une unité qui est identité. L'unité ontologique du Père et du Fils est de même nature que l'union des croyants dans le Christ-Dieu. Le Christ – dont Pascal remarque la simplicité, la force et l'immédiateté des paroles – leur a donné la *claritas*, la lumière, la connaissance, pour réaliser cette union. C'est par la nature même du Verbe, par l'union des deux natures manifestée dans l'incarnation, que se réalise l'Eglise. Son unité est participation à l'union du Père et du Fils. Dans un double mouvement, des croyants dans le Christ et inversement (L 189, 417), la communauté est intimement liée à une théologie du Verbe. De même que ce dernier est l'expression de Dieu, la communauté doit être aussi son expression, par l'union dans cette parole, théologique, ecclésiologique et liturgique. La fidélité à ce moment initial, essentiel, est le principe de toute l'histoire de l'Eglise, histoire de la vérité (L 776): «Sanctifiez-les dans la vérité. Votre parole est la vérité même» (Jo., 17, 17). ¹³⁶

132 Remarquons l'insistance sur «unum». Déjà en Jo., 17, 11: «ut sint unum, sicut & nos».

133 *La Bible, traduction de Louis-Isaac Lemaître de Sacy*, Paris, R. Laffont, 2003, p. 1404.

134 Oscar Cullmann note: «La présence divine n'est plus liée au Temple, mais à la personne du Christ. Le Christ est désormais le centre du culte.», O. Cullmann, *Les sacrements dans l'évangile johannique. La vie de Jésus et le culte de l'Eglise primitive*, Paris, PUF, 1951, p. 85. Cf. F.-M. Braun, *Jean le Théologien, III, sa théologie t. II*, Paris, Gabalda, 1972, chap. VI, notamment § II.

135 M.-J. Lagrange, *Evangile selon saint Jean*, Paris, Gabalda, 1936, p. 2 et 4.

136 Trad. Sacy. Dans ce contexte, «sanctifier» équivaut à choisir et consacrer quelqu'un pour le ministère divin. «Jésus oppose la consécration des apôtres à celle des prêtres et des victimes de l'Ancien Testament. Le culte ancien ne requerrait qu'une sainteté légale et extérieure; le culte nouveau, qu'exerceront par tout leur

Ces traits de l'Eglise johannique sont d'ailleurs présents dans la lettre LXIII de Cyprien à laquelle Pascal renvoie: «l'Eglise, c'est-à-dire le peuple qui est dans l'Eglise et qui fidèlement, fermement, persévère dans la foi, ne pourra jamais être séparée du Christ, mais lui restera attachée par un amour qui des deux ne fera plus qu'un».¹³⁷ Cyprien promet aussi « une Eglise de Jesus-Christ»¹³⁸ dans son *De unitate ecclesiae*, où il cite *Jo. 10, 30*¹³⁹: «Moi et mon Père sommes un». L'unité de l'Eglise chez Cyprien est « de nature ontologique; elle a son propre fondement et sa propre origine dans le mystère trinitaire, dont elle est le signe visible ; elle est le *sacramentum unitatis*».¹⁴⁰ Plus récemment, Bérulle s'était aussi servi de cette conception pour défendre l'Eglise.¹⁴¹

Si l'image corporelle de l'ecclésiologie paulinienne renvoie à une société extérieure, à une organisation sociale,¹⁴² Jean ne s'intéresse pas à l'institutionnalisation et à l'organisation hiérarchique de l'Eglise.¹⁴³ «aucune structure ecclésiastique n'intervient comme support nécessaire de l'unité ecclésiale».¹⁴⁴ Il y a donc une distinction entre l'unité de l'Eglise et le phénomène mondain qu'elle peut développer,¹⁴⁵ car «c'est à la vie intérieure de l'Eglise que Jean s'attache de préférence».¹⁴⁶ Dans la lignée johannique, Pascal valorise une Eglise intérieure, spirituelle et avant tout christique: «J'aime mieux suivre J.-C. qu'aucun autre» (L 892).¹⁴⁷

ministère et qu'exercent déjà les apôtres, demande une consécration spirituelle, une sainteté intérieure et véritable, comme celle du Christ lui-même qui en est le modèle» (art. «Eglise», *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, t. II, Paris, 1934, col. 542-3).

137 Cyprien, *Correspondance*, t. II, éd. Bayard, Paris, Les Belles Lettres, 1925, p. 208. Tout le § XIII concerne l'unité.

138 *Les Œuvres de Saint Cecile Cyprien ... par Jaques Tigeou*, Paris, N. Chesneau, 1574, p. 153.

139 *Ibid.*, p. 147.

140 Paolo Siniscalco, «Introduction», in Cyprien de Carthage, *L'Unité de l'Eglise*, Paris, Cerf (SC 500), 2006, p. 49, voir aussi p. 67.

141 Jean Orcibal, *art. cit.*, p. 117-8.

142 Art. «Eglise», *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, t. II, Paris, 1934, col. 641, 667.

143 E. Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*, Zurich, 1959, I, D, § 11; J.-L. d'Aragon, «Le caractère distinctif de l'Eglise johannique», in *L'Eglise dans la Bible*, Bruges-Paris, DDB (Studia 13), 1962, p. 63.

144 Pierre Le Fort, *Les structures de l'Eglise militante selon saint Jean. Etude d'ecclésiologie concrète appliquée au IV^e évangile et aux épîtres johanniques*, Genève, Labor et fides, 1970, p. 109.

145 *Ibid.*, p. 115.

146 Xavier Léon-Dufour et *alii*, *op. cit.*, art. «Eglise», col. 262; et l'art. «Jean (saint)», Vacant-Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VIII/1, col. 576: «Le principe interne et spirituel de l'unité de l'Eglise est ainsi mis en lumière».

147 «Bel état de l'Eglise quand elle n'est plus soutenue que de Dieu» (L 845). Saint-Cyran avait écrit: «N'entrer dans le royaume de Jésus-Christ que par Jésus-Christ.» (Jean Orcibal, *Les Origines du jansénisme, V: La spiritualité de Saint-Cyran avec ses écrits de piété inédits*, Paris, Vrin, 1962, p. 200).

Conclusion

Le discours vrai sur l'homme, la véritable anthropologie, n'est rendue possible que par le Christ, puis dans son prolongement ecclésial, qui seuls permettent à l'homme de comprendre sa nature et sa vie. Seule la christologie permet une lecture vraie de l'homme, révélé à lui-même par une parole extérieure, par une personne divine. L'anthropologie pascalienne est dépendante du *logos* qu'est le Verbe. C'est la personne du Christ qui oriente donc l'anthropologie et l'ecclésiologie, forme parfaite d'organisation, de manifestation et d'unité, que la politique ne peut mettre en œuvre, ou même penser. En cette personne, dépositaire d'un Mystère et archétype de la parole divine, s'ancre la possibilité d'un discours de vérité. Plus encore que les discours anthropologiques et politiques, la christologie oriente et détermine, chez Pascal, la valeur et la nature de tout discours. Cette nouvelle Loi est écrite dans le cœur même de l'homme, et remplace celle gravée dans la pierre.¹⁴⁸ Ce qui réalise l'unité des hommes entre eux n'est d'ailleurs pas la politique,¹⁴⁹ mais l'Eglise, une Eglise instituée par le Christ mais distinguée de la seule papauté.¹⁵⁰ On pourrait ainsi parler d'une sorte de dualisme ecclésiologique. Si la politique ne peut que renvoyer à l'état peccamineux, post-lapsaire de l'homme, la lecture que l'on peut faire de cet ordre, historique, est l'indice d'un autre ordre: l'Eglise présente est la figure de «l'Eglise des saints».¹⁵¹ Cette Eglise du Christ est présente pour les hommes, mais par certains de ses traits seulement. Dans les termes de l'époque, c'est une perspective spirituelle qui commande chez Pascal ce rapport à la science de l'homme et à sa politique, celle qui conduit du vieil homme à l'homme nouveau, intérieur. Elle fait d'ailleurs penser au thème érémitique et monastique, très présent depuis le Moyen-Age, de la *fuga mundi*, qui ne peut imaginer de continuité entre le monde et la nouvelle vie dans le Christ. C'est aussi en empruntant les chemins de la critique gallicane, dépassée dans l'adoption de l'union johannique, que Pascal dessine les traits d'un ordre anté-lapsaire, retrouvé grâce à cette Eglise du Christ. Mais par la radicale séparation des ordres pascaliens, qui se présente comme le signe de

148 [A. Arnauld], *Remarques sur les principales erreurs d'un livre, intitulé L'ancienne nouveauté de l'Ecriture sainte ou l'Eglise triomphante en terre*, Paris, 1665, p. 63: Les Pères «prouvent que la différence essentielle entre le vieux & le nouveau Testament est, que dans le vieux la loi estoit écrite sur des pierres, au lieu que dans le nouveau elle est écrite dans le cœur ; de sorte que dans l'un on devenoit prevaricateur de la loi par la lettre qui tue, au lieu que dans l'autre on est amateur de la loi par l'esprit qui vivifie.»

149 L 533: Platon et Aristote n'ont écrit une politique que «pour régler un hôpital de fous».

150 Cf. Thierry Wanegffelen, *Une difficile fidélité. Catholiques malgré le concile en France, XVI^e-XVII^e siècles*, Paris, PUF, 1999.

151 *Comparaison des chrétiens des premiers temps avec ceux d'aujourd'hui*, in Pascal, *Œuvres complètes IV*, éd. Jean Mesnard, Paris, DDB, 1992, p. 56.

fidélité à l'Église naissante, proche du Christ, il ne peut y avoir de translations de modèles entre la politique et l'ecclésiologie – ou inversement – comme c'est habituellement l'usage.

La vérité de l'anthropologie et de la politique – autrement dit ce qu'ils visent – réside donc dans la christologie et l'ecclésiologie attenante, référents qui les déterminent et les dépassent. Anthropologie et politique ne sont donc pas des discours premiers sur l'homme, mais simplement les descriptions d'un état défaillant. Plus qu'ils ne le définissent, ils témoignent de l'instabilité foncière de l'homme sans communication avec Dieu. Le Christ modifiant profondément la nature même de l'homme, la vérité de l'homme ne réside pas dans l'anthropologie, dans un discours auto-descriptif, mais dans une christologie qui est une donation totale de sens. C'est donc à partir du modèle christologique que Pascal élabore la position de son propre discours. Ce modèle est l'expression de la parole de Dieu, seule parole vraie, dont le sens entier ne se donne que dans un mystère. Ainsi, le vrai universel est le fruit d'une christologie.¹⁵² L'universel figure aussi dans la *via notarum*, il est l'une des marques de la vérité de l'Église, qui unit par le Christ l'universel au singulier et à la multitude. Quoique se réclamant d'une Église universelle, Pascal ne peut comprendre la même chose par cette expression que ce qu'entendent le droit de Justinien ou la synthèse romano-canonique médiévale. L'universalité principielle est bien celle du Christ, à qui Pascal donne plus d'une fois la parole: «Aussi c'est à J.-C. d'être universel; l'Église même n'offre le sacrifice que pour les fidèles. J.-C. a offert celui de la croix pour tous.» (L 221).¹⁵³

Bibliographie

Sources

- FILESAC, Jean. *Mysteria*. In: FILESAC, J. *Selectorum, liber secundus*. Paris: Sump-tibus Mathurini du Puis, 1631.
- FRONTEAU. *L'idée de l'Église naissante, et des mœurs des premiers Chrestiens*. Angers, Jean Le Boulenger, 1666.
- HITTORP, Melchior (Ed.). *De Catholicae Ecclesiae Divinis Officiis.... Apud Georgium Ferrarium*. Rome, 1591.
- L'AUBESPINE, Gabriel de. *L'ancienne police de l'Église sur l'administration de l'Eucharistie...* (1629), 3^e éd. Paris: G. Desprez, 1655.
- PASCAL. *Œuvres complètes*. Ed. L. Lafuma. Paris: Seuil, 1963.

152 Vincent Carraud, «Pascal et la philosophie de son temps: la question de l'universel», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, t. 76, n. 1, janvier 1992, p. 41.

153 Cf. L 911.

- PASCAL. *Comparaison des chrétiens des premiers temps avec ceux d'aujourd'hui*. In: PASCAL. *Œuvres complètes IV*. Ed. Jean Mesnard. Paris: DDB, 1992.
- SOUFFLIER, François de. *Le Fruit des Cérémonies de l'Eglise ou la pratique des Vertus, que l'Eglise nous enseigne par ses ceremonies. Avec les raisons pour lesquelles elles ont été instituées. Dont la connoissance est nécessaire, & aux Prestres, pour celebrer avec plus de ferveur: & au peuple, pour entendre les Offices divins avec une plus grande devotion. Dédié à la Reine*. Paris: Michel Soly, 1656.
- TURRECREMATA, Joan de. *Summa de Ecclesia ...*, [Venise, apud Michaellem Tramezinum, 1561].

Travaux

- BLATT, Franz. Ministerium – Mysterium. In: *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, 1928. p. 80-81. t. IV.
- CARRAUD, Vincent. *Pascal et la philosophie*. Paris: PUF, 1992.
- DAHAN, Gilbert. *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII^e-XIV^e siècle*. Paris: Cerf, 1999.
- LE FORT, Pierre. *Les structures de l'Eglise militante selon saint Jean*. Etude d'ecclésiologie concrète appliquée au IV^e évangile et aux épîtres johanniques. Genève: Labor et fides, 1970.
- MARTINEAU, Emmanuel. Deux clés de la chronologie des discours pascaliens. *XVII^e siècle*, n. 185, p. 695-729, octobre-décembre 1994.
- MOHRMANN, Christine. *Études sur le latin des chrétiens*. Rome: Edizioni di storia e letteratura, 1961. t. I.