

HÉLÈNE MICHON

Se convertir à Dieu

avec Blaise Pascal

VIE INTÉRIEURE

Éditions  du Carmel

SE CONVERTIR À DIEU AVEC BLAISE PASCAL

Feu
**Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob.
Non des philosophes et des savants. Certitude,
certitude, sentiment, joie, paix.**

Blaise Pascal célèbre sa conversion radicale dans son *Mémorial*. À partir de cette expérience de Dieu, l'homme de science s'allie à l'homme de foi pour convaincre et transmettre: l'intelligence de l'homme peut aller à la rencontre du mystère de Dieu. Pour lui, seule la religion chrétienne est la vraie, et c'est ce qu'il s'attache à démontrer en expliquant à son lecteur que pour avoir une vraie connaissance de Jésus-Christ il faut purifier son cœur.

C'est la même démarche que fait ici Hélène Michon, à la suite de Pascal: dans les pas du penseur converti, elle nous emmène à la découverte d'une relation d'amitié. Celle de l'homme avec Dieu d'abord, qui fonde ensuite celle où chacun doit devenir messager.

Ancienne élève de l'École Normale supérieure de la rue d'Ulm et agrégée de lettres, Hélène Michon est maître de conférences à l'université de Tours, où elle enseigne la littérature du XVII^e siècle. Rattachée au Centre d'Études de la Renaissance, elle est l'auteur, notamment, d'une thèse publiée chez Champion, L'ordre du cœur. Philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal. Elle n'a cessé de s'intéresser au foyer spirituel de Port-Royal, élargissant ses travaux au croisement de la littérature et de la spiritualité au long du Grand Siècle, de François de Sales à Marie de l'Incarnation.



Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

philosophe dans le *Discours de la Méthode* : si celui-ci doit permettre de se dégager des préjugés, celui-là doit faciliter le fait de se dégager des passions, au profit du désir de vérité :

Je voudrais donc porter l'homme à désirer de trouver [la vérité] et à être prêt et dégagé des passions pour la suivre où il la trouvera, sachant combien sa connaissance s'est obscurcie par les passions. (fr. 151).

En troisième lieu, il importe de souligner que la possession de la vérité suppose également une éthique du comportement chez l'apologiste. C'est ce qu'il écrit à sa sœur, lors d'un différend avec Arnauld à propos de l'éventuelle publication de la *XVIII^e Provinciale* :

On agit comme si on avait mission pour faire triompher la vérité, au lieu que nous n'avons mission que pour combattre pour elle. Le désir de vaincre est si naturel que, quand il se couvre du désir de faire triompher la vérité, on prend souvent l'un pour l'autre et on croit chercher la gloire de Dieu en cherchant en effet la sienne⁹.

Enfin, il est une autre figure clef dans l'œuvre de Pascal, double de la vérité, décrite par lui-même comme le centre où tout tend, c'est celle de Jésus-Christ ; lui aussi unifie de toutes parts le propos pascalien. Certes, il occupe une place stratégique dans les *Pensées* où il est vu comme l'étalon de mesure de l'homme lui-même, mais également dans le texte du *Mémorial*, qui contient la célébration du Dieu de la Bible connu par Jésus-Christ, enfin il fait l'objet de l'*Abrégé de la vie de Jésus-Christ*, dont Jean Mesnard a souligné l'indéniable profondeur théologique et spirituelle. Jean Mesnard rapproche, en outre, du texte de l'*Abrégé* celui de l'*Entretien avec Monsieur de Sacy*, qu'il date de manière contemporaine l'un de l'autre, pour conclure que l'un et l'autre entendent conduire à la « vérité de l'Évangile » tout entière enfermée dans le mystère de l'« Homme-Dieu ». Les limites de la philosophie comme l'essence de la théologie prennent leur source en Jésus-Christ.

Pourquoi lire Pascal aujourd'hui ?

Trois raisons peuvent encourager à lire Pascal aujourd'hui, qui se trouvent synthétisées dans trois citations restées célèbres. La première est sans doute le rejet systématique – et novateur en son temps – de l'argument d'autorité, au profit de celui de la voix de la raison. Refusant l'érudition des siècles précédents, rejetant la sacralisation des autorités en matière de science, il privilégie la réflexion personnelle en affirmant :

Tant s'en faut que d'avoir ouï dire une chose soit la règle de votre créance, que vous ne devez rien croire sans vous mettre en l'état comme si jamais vous ne l'aviez ouï. (fr. 672)

La seconde est que cette voix de la raison ne permet pas seulement la mise en place du pôle négatif de celle-ci, lié à l'entreprise de la critique, mais encore celle du pôle positif, qui consiste à chercher et à trouver la vérité. Cette raison se voit alors complétée par le cœur, selon l'adage du fr. 680 : « Le cœur a ses raisons, que la raison ne connaît point, le cœur étant une autre faculté susceptible de découvrir le vrai. »

La troisième est que s'il est possible à la raison de trouver le vrai, cela l'est encore plus à la raison guidée par la foi puisqu'en ce cas, celui qui la cherche l'a déjà trouvée : « Tu ne me chercherai pas si tu ne m'avais trouvé » (fr. 751). Nous devons à Pascal non pas une scission mais bien un appel réciproque et une fructueuse collaboration entre la raison et la foi, qu'a parfois occultés le syntagme bien connu issu du *Mémorial* : « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants. »

Annexe : Biographie de Blaise Pascal par sa sœur Gilberte Périer (extraits)¹⁰

1. L'homme de sciences

Son génie pour la géométrie commença à paraître lorsqu'il n'avait encore que douze ans, par une rencontre si extraordinaire, qu'il me semble qu'elle mérite bien d'être déduite en particulier. Mon père était homme savant dans les mathématiques, et avait habitude par là avec tous les habiles gens en cette science, qui étaient souvent chez lui ; mais comme il avait dessein d'instruire mon frère dans les langues, et qu'il savait que la mathématique est une science qui remplit et qui satisfait beaucoup l'esprit, il ne voulut point que mon frère en eût aucune connaissance, de peur que cela ne le rendît négligent pour la langue latine et les autres dans lesquelles il voulait le perfectionner. Par cette raison il avait serré tous les livres qui en traitent, et il s'abstenait d'en parler avec ses amis en sa présence ; mais cette précaution n'empêchait pas que la curiosité de cet enfant ne fût excitée, de sorte qu'il priait souvent mon père de lui apprendre la mathématique ; mais il le lui refusait, lui promettant cela comme une récompense. Il lui promettait qu'aussitôt qu'il saurait le latin et le grec, il la lui apprendrait. Mon frère, voyant cette résistance, lui demanda un jour ce que c'était que cette science, et de quoi on y traitait ; mon père lui dit en général que c'était le moyen de faire des figures justes, et de trouver les proportions qu'elles avaient entre elles, et en même temps lui défendit d'en parler davantage et d'y penser jamais. Mais cet esprit qui ne pouvait demeurer dans ces bornes, dès qu'il eut cette simple ouverture, que la mathématique donnait des moyens de faire des figures infailliblement justes, il se mit lui-même à rêver sur cela à ses heures de récréation ; et étant seul dans une salle où il avait accoutumé de se divertir, il prenait du charbon et faisait des figures sur des carreaux, cherchant les moyens de faire, par exemple, un cercle parfaitement rond, un triangle dont les côtés et les angles fussent égaux, et les autres choses semblables. Il trouvait tout cela lui seul ; ensuite il cherchait les proportions des figures entre elles. Mais comme le soin de mon père avait été si grand de lui cacher toutes ces choses, il n'en savait pas même les noms. Il fut contraint de se faire lui-même des définitions ; il appelait un cercle un rond, une ligne une barre, et ainsi des autres. Après ces définitions il se fit des axiomes, et enfin il fit des démonstrations parfaites ; et comme l'un va de l'un à l'autre dans ces choses, il poussa les recherches si avant, qu'il en vint jusqu'à la trente-deuxième proposition du premier livre d'Euclide.

Comme il en était là-dessus, mon père entra dans le lieu où il était, sans que mon frère l'entendît ; il le trouva si fort appliqué, qu'il fut longtemps sans s'apercevoir de sa venue. On ne peut dire lequel fut le plus surpris, ou le fils de voir son père, à cause de la défense expresse qu'il lui en avait

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Pour se mettre à la recherche de Dieu, il nous faut au moins surmonter ces trois obstacles, dont l'un est théorique et les deux autres pratiques. Le premier est d'affronter la réponse : Dieu, je n'en ai pas besoin ! Puis, une fois résolu ce point, les deux autres : j'aimerais mais je n'ai pas le temps, ou encore, plus délicat, je n'en ai pas envie, à prendre dans le sens d'un manque de goût ou de force, plutôt qu'un obstacle théorique.

Reprenons le premier point : il est possible que nous-même ou autrui ne ressente pas le besoin de Dieu et considère alors que c'est une preuve suffisante de sa non-existence, position inverse d'un Augustin qui à partir du désir éprouvé, cherche l'existence. Nous sommes ici bien imprégnés d'une forme de psychanalyse qui pense que la notion de Dieu vient combler un vide et apporter une unique réponse à des questions d'angoissé ; ce serait alors le malheur ou l'angoisse qui créerait ce besoin de Dieu. Aussi y a-t-il beaucoup de gens, à commencer par nous-mêmes, qui sont certes conscients qu'ils ne peuvent résoudre tous les problèmes, mais qui pensent en toute sérénité pouvoir affronter la vie sans ce couple question/réponse : Dieu existe-t-il ?

Comment Pascal envisage-t-il la situation ? Deux attitudes sont qualifiées dans les *Pensées*, de « monstrueuses », d'« énormes », en raison de leur manque de consistance intellectuelle. La première est l'attitude de celui qui échappe au doute, à l'inquiétude et s'apparente à l'assoupissement existentiel. Il s'agit de vivre sans réfléchir, ou plutôt d'inverser l'ordre des préoccupations de manière insane, ce qui est, à ses yeux, le fait d'un « enchantement incompréhensible ». C'est là tout l'objet fragment 681 :

Rien n'est si important à l'homme que son état. Rien ne lui est si redoutable que l'éternité. Et ainsi, qu'il se trouve des hommes indifférents

à la perte de leur être et au péril d'une éternité de misères, cela n'est point naturel. Ils sont tout autres à l'égard de toutes les autres choses : ils craignent jusqu'aux plus légères, ils les prévoient, ils les sentent, et ce même homme qui passe tant de jours et de nuits dans la rage et dans le désespoir pour la perte d'une charge ou pour quelque offense imaginaire à son honneur, c'est celui-là même qui sait qu'il va tout perdre par la mort, sans inquiétude et sans émotion. C'est une chose monstrueuse de voir dans un même cœur et en même temps cette sensibilité pour les moindres choses et cette étrange insensibilité pour les plus grandes.

C'est un enchantement incompréhensible, et un assoupissement surnaturel, qui marque une force toute-puissante qui le cause².

L'absence d'inquiétude dénote chez Pascal, une absence de réflexion qui fait des intéressés des êtres assoupis, impropres à la délibération et au questionnement³. C'est peut-être l'obstacle sur lequel Pascal a le moins de prise car le sentiment d'inquiétude, s'il n'est pas ressenti, ne peut être décidé. Le seul argument que peut alors rétorquer l'apologiste est que cette absence d'inquiétude n'est pas naturelle mais qu'elle fait partie d'un assoupissement surnaturel.

L'autre solution serait de détourner l'attention vers un autre objet, que celui de l'instant présent. En effet, il faut ici distinguer entre deux types d'attention au moment présent, que Pascal envisage dans deux textes différents. La première est la juste attention au moment *hic et nunc*, fruit de l'abandon dans les mains de la Providence et manifestation de la prise de conscience que seul ce moment est entre nos mains :

Le passé ne doit point nous embarrasser, puisque nous n'avons qu'à avoir regret de nos fautes. Mais l'avenir nous doit encore moins toucher, puisqu'il n'est point du tout à notre égard et que nous n'y arriverons peut-être jamais. Le présent est le seul temps qui est véritablement à nous, et dont nous devons user selon Dieu⁴.

Ou encore :

Nous ne nous tenons jamais au temps présent. Nous rappelons le passé ;

nous anticipons l'avenir comme trop lent à venir, comme pour hâter son cours, ou nous rappelons le passé pour l'arrêter comme trop prompt, si imprudents que nous errons dans les temps qui ne sont point nôtres et ne pensons point au seul qui nous appartient, et si vains que nous songeons à ceux qui ne sont rien, et échappons sans réflexion le seul qui subsiste. C'est que le présent d'ordinaire nous blesse. Nous le cachons à notre vue parce qu'il nous afflige, et s'il nous est agréable nous regrettons de le voir échapper. Nous tâchons de le soutenir par l'avenir, et pensons à disposer les choses qui ne sont pas en notre puissance pour un temps où nous n'avons aucune assurance d'arriver.

Que chacun examine ses pensées, il les trouvera toutes occupées au passé ou à l'avenir. Nous ne pensons presque point au présent, et si nous y pensons, ce n'est que pour en prendre la lumière pour disposer de l'avenir. Le présent n'est jamais notre fin. Le passé et le présent sont nos moyens, le seul avenir est notre fin. Ainsi nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre, et nous disposant toujours à être heureux, il est inévitable que nous ne le soyons jamais. (fr. 80)

La seconde, qui nous intéresse ici, est une attention mauvaise au moment présent, mauvaise parce qu'attention tournée vers la jouissance et mauvaise parce qu'attention accordée au moment présent *pour* se détourner de l'interrogation du sens de la vie. En effet, une chose est de vivre l'instant présent, de façon abandonnée et sans calcul, autre chose est de jouir de l'instant qui passe, en refusant à tout prix de se préoccuper de ce qui ne passe pas.

Que l'on juge donc là-dessus de ceux qui vivent sans songer à cette dernière fin de la vie, qui, se laissant conduire à leurs inclinations et à leurs plaisirs sans réflexion et sans inquiétude et comme s'ils pouvaient anéantir l'éternité en en détournant leur pensée, ne pensent à se rendre heureux que dans cet instant seulement. Cependant cette éternité subsiste, et la mort, qui la doit ouvrir et qui les menace à toute heure, les doit mettre infailliblement dans peu de temps dans l'horrible nécessité d'être éternellement ou anéantis ou malheureux, sans qu'ils sachent laquelle de ces éternités leur est à jamais préparée. (fr. 682)

Le seul remède à cette situation ne peut être, de manière très

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

prendre appui sur ce qui avait causé la chute, le désordre des passions, l'apologiste réintroduit une passion éteinte : le désir de vérité, et rétablit la situation originelle de l'homme.

Dans l'apologie, l'art de persuader relève dès lors de l'économie de la rédemption. Avant d'armer la vérité, il convient de maîtriser les passions. Tel sera le premier rôle de l'apologétique pascalienne²² :

Je voudrais donc porter l'homme à désirer de trouver [la vérité] et à être prêt et dégagé de passions pour la suivre où il la trouvera, sachant combien sa connaissance s'est obscurcie par les passions. (fr. 151)

À la facette négative : celle de dégager les passions²³, se superpose une facette positive : « porter l'homme à désirer », autrement dit réorienter le désir de l'homme, ce qui sépare définitivement la rhétorique polémique des *Provinciales*, purement défensive, de la rhétorique apologétique des *Pensées*²⁴. L'art de persuader ne saurait faire naître un tel désir : il se contente de le réactiver. Il n'est pas, en effet, produit par la rhétorique de l'orateur car il appartient à la catégorie « des désirs naturels et communs à tous les hommes, comme le désir d'être heureux, que personne ne peut pas ne pas avoir²⁵ » ; il en va bien de même de désir de vérité que Pascal associe dans l'apologie au désir de bonheur :

Nous souhaitons la vérité et ne trouvons en nous qu'incertitude. Nous recherchons le bonheur et ne trouvons que misère et mort. Nous sommes incapables de ne pas souhaiter la vérité et le bonheur et sommes incapables ni de certitude ni de bonheur. (fr. 20)

Pourtant, celui-là est bien plus complexe. Le désir de bonheur, en effet, est univoque même s'il est variable dans son contenu ; le désir de vérité, en revanche, s'accommode de la haine et de l'hostilité, la vérité suscitant un double mouvement passionnel contradictoire de répulsion et d'attraction. L'impuissance d'un

tel désir a bien souvent été soulignée, son caractère incohérent, voire contradictoire a moins retenu l'attention : pourtant, il s'agit d'un désir prêt à se transformer en haine. En effet, l'homme n'a pas seulement « une idée de la vérité invincible à tout le pyrrhonisme » (fr. 25), il possède également un désir de vérité irréfragable : « incapables de ne pas souhaiter la vérité ». C'est bien sur ce terrain – celui des passions – que se joue la première partie du combat, la rhétorique apologétique facilitant le passage du désir de volupté au désir de vérité, fournissant ainsi la meilleure justification à la réhabilitation des passions.

Pascal entend ainsi « porter l'homme à désirer de trouver [la vérité] » l'affirmation est importante pour aujourd'hui ; en effet, alors que le terme de *vérité* a perdu de sa fraîcheur et dissimule pour certains une volonté de puissance et de domination, celui de *désir* rappelle que l'assentiment à la vérité ne peut être que libre. C'est pourquoi Pascal construit son apologie à partir du *désir de la vérité*, qui doit positivement se transformer en amour de la vérité, pour conjurer définitivement l'obstacle de la haine.

Il travaille alors dans deux directions : d'une part, rendre la vérité aimable ; d'autre part, mettre en évidence que le rapport de l'homme à la vérité n'est pas qu'un rapport intellectuel, autrement dit, que la vérité n'est pas seulement l'objet de l'intelligence mais bien aussi d'une autre faculté, plus englobante, qu'est le cœur.

4. La peur du dogmatisme

Enfin, il existe un dernier obstacle à surmonter, insidieux mais bien réel : celui de la peur du dogmatisme. En effet, et sans doute est-ce là l'une de ses victoires, le sceptique passe pour sympathique quand celui qui a des certitudes stables passe, lui, pour intolérant ou arrogant, ce qui est néfaste ; en outre, il peut

aussi passer pour borné, son intelligence s'étant en quelque sorte bloquée à cause et à partir de ses certitudes. Deux méfaits qui noircissent incontestablement l'image du croyant convaincu et jouent un mauvais rôle dans l'inconscient collectif. Et même si ces obstacles sont plus des freins que des occasions de doute, il convient de leur apporter toute notre attention, d'autant que Pascal là encore, nous rejoint et nous convainc d'une double erreur de perspective.

En effet, il trace lui-même un portrait négatif du dogmatique ; s'il le place dans différents fragments des *Pensées* en vis-à-vis du sceptique, ce n'est pas pour stigmatiser ce dernier et promouvoir la figure du premier, c'est au contraire pour réfuter ces deux attitudes, entre elles contradictoires, et pour dessiner l'espace de la troisième figure, occupant la place privilégiée du juste milieu, c'est-à-dire du milieu qui est la juste place entre deux déformations.

Du sceptique, on le sait, Pascal fait un bilan négatif mais après en avoir souligné à diverses reprises l'incontestable apport : ce dernier met en valeur les limites et la fragilité de la raison humaine qui ne saurait donc se targuer de toute puissance. Si les objections formulées par le sceptique ne sont pas justes : qu'est-ce qui nous prouve que nous ne dormons pas et sommes éveillés ? l'incapacité où se trouve la raison de les réfuter définitivement manifeste la faiblesse de la raison.

Du dogmatique, que Pascal désigne plus souvent du terme de « dogmatiste », l'apologiste dresse un bilan tout aussi négatif : le point positif du dogmatiste est à la fois une attirance et une exigence de la vérité que rien ne saurait combattre ; en revanche, ne sachant la démontrer, le dogmatiste s'enferme et s'entête dans des affirmations dont il ne peut rendre raison.

Les principales forces des pyrrhoniens, je laisse les moindres, sont que

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

et devant lequel elle ne peut que « se rabaisser jusqu'aux derniers abîmes du néant³ » ; il est un Dieu qui remplit l'âme « de joie, de confiance, d'amour ». Le Dieu du *Mémorial* est un Dieu de consolation.

Ainsi, entre une appréhension de Dieu théorique, qui consacre alors le divorce entre foi et vie, et une appréhension de Dieu sentimentale, tributaire de notre propre subjectivité, le *Mémorial* ouvre un autre type de rapport à Dieu, qui conjugue étroitement l'action de l'intelligence : la connaissance, et celle du cœur : l'union. La foi s'avère ainsi aussi éloignée des élucubrations théoriques que d'une piété saint-sulpicienne : en réconciliant l'intelligence et le cœur, elle permet d'éviter ce double écueil et se pose comme source d'équilibre intérieur. Commentant dans les *Pensées* qui est le Dieu des chrétiens, Pascal ajoute : « C'est un Dieu qui remplit l'âme et le cœur de ceux qu'il possède » (fr. 690, l'âme et le cœur). Le Dieu des chrétiens n'est pas un Dieu désincarné : et pour cause, il est le Dieu de l'Incarnation et par là même, à la fois connaissable et aimable.

La foi est certitude, elle est sentiment : enfin, elle est paix et joie et en ce sens, elle est déjà possession de Dieu. L'analyse augustinienne des passions humaines signale en effet la joie comme signe de la possession :

L'amour aspirant à posséder ce qu'il aime, c'est le désir ; quand il le possède et en jouit, c'est la joie ; quand il fuit ce qui lui répugne, c'est la crainte ; s'il l'éprouve malgré lui, c'est la tristesse⁴.

Or le terme de joie est mentionné à cinq reprises sur la version papier, et à sept reprises sur celle du parchemin. L'expérience de la nuit de feu est une expérience de joie parce qu'elle est une expérience de possession : une possession double ou réciproque, qui s'appelle union. En effet, le chrétien est celui qui est possédé par Dieu : « Dieu remplit l'âme et le cœur de

ceux qu'il possède » ; mais il est également celui qui, par la foi, possède Dieu. Le Dieu du *Mémorial* est un Dieu qui se trouve, qui se possède et qui se conserve. C'est bien parce qu'il expérimente l'union que Pascal supplie de ne plus vivre la séparation : « Que je n'en sois jamais séparé ! » Sans doute est-ce le rôle des chrétiens convaincus : rappeler que la joie de l'union à Dieu ne se situe pas dans un unique advenir mais bien également dans un présent déjà là.

Le *Mémorial* substitue au doute la certitude, à une approche théorique de Dieu une appréhension qui comble la tête et le cœur, à une possession à venir une possession expérimentée. Et ce triple renversement, bien qu'il l'ait écrit pour lui, Pascal a mentionné le moyen de l'opérer pour tous : ce sont « les voies de l'Évangile ». Or, l'auteur est conscient, plus que tout autre, qu'en Jésus-Christ le terme et le chemin s'unissent. Chercher Dieu c'est déjà l'avoir trouvé et c'est là, pour finir, un grand motif d'espérance.

Cette expérience peut-elle être qualifiée de mystique, ou encore quelle différence introduire entre foi et mystique ? le texte permet, croyons-nous, une petite mise au point. En effet, nous oscillons souvent entre deux acceptions de la mystique : l'une, purement objective, définit, dans la ligne paulinienne, la vie mystique comme la participation au mystère du Christ qui s'opère à la fois dans la lecture de l'Évangile dont le Christ est le centre, et dans la réception des sacrements dont l'Eucharistie est le sommet : c'est la conception de la vie mystique des Pères grecs d'Origène à Grégoire de Nysse, qui voit dans la vie mystique le sommet de la vie de foi. Nous pouvons reprendre la définition du Père Louis Bouyer :

On peut dire que la vie mystique, l'expérience mystique, c'est une vie que remplit l'expérience de la réalité unique dont parle toute l'Écriture et qui

remplit d'abord toute la liturgie chrétienne, expérience d'union qui se vit dans la foi la plus haute⁵.

Foi et mystique se retrouvent ainsi unies dans et par l'Écriture. L'autre approche possible, purement subjective, rendue célèbre par les grands mystiques castillans du XVI^e siècle, définit la vie mystique comme une perception exceptionnelle du Dieu vivant à travers des phénomènes psychologiques particuliers (rapt, ravissement, extase, etc.). On discerne depuis lors cinq caractéristiques pour définir une expérience mystique : a) la passivité de l'âme et la suspension des facultés ; b) la perspective d'un désintéressement absolu dont le point d'orgue est l'indifférence de l'âme à l'encontre de son propre salut ; c) la participation à la vie de Jésus-Christ et non son imitation, comme mode de l'union mystique ; d) quatrième caractéristique de l'expérience mystique : celle de l'anéantissement du moi ; e) enfin, le dernier argument consiste à affirmer que l'expérience mystique suppose qu'il n'y ait ni voie ni méthode. Certains commentateurs de ce texte⁶ en ont conclu qu'il ne pouvait s'agir d'une expérience mystique puisqu'aucun des cinq traits ne se trouvait vérifié.

Pourtant, si nous comparons les deux acceptions de la mystique, l'une large et l'autre restreinte, nous aboutissons à trois critères majeurs : aborder la mystique suppose toujours que l'on souligne l'initiative de Dieu dans la rencontre ; que cette dernière se situe dans l'intime de l'âme, ce dont rend compte le lexique de la participation ou de l'union, au-delà de la simple imitation ; enfin que cette rencontre étant un don, toute méthode ou voie d'accès rationnel est à proscrire.

Or, il nous semble que le *Mémorial* répond bien à ces trois critères : en premier lieu, il nous rappelle que Dieu se fait toujours connaître puisqu'il restitue une irruption de Dieu à une

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Dans les deux cas il y a insatisfaction : dans le premier cas de figure, l'homme cherche inutilement à satisfaire son désir par une multiplicité d'objets ; dans le second cas, il cherche inutilement à tromper son désir, par une absence d'objet. Le désir demeure inassouvi par excès ou par défaut. Entre un désir asservissant parce que multiple et inassouvi et un désir ignorant son objet, s'inscrit toute la misère humaine. Il existe bien une philosophie qui a cherché à dépasser la faiblesse humaine : celle des stoïciens que Pascal n'a pas omis de considérer.

Mais Pascal n'adopte pas la conception stoïcienne du bonheur ; pour lui, plus que d'une absence de trouble, fruit d'une parfaite maîtrise, le bonheur vient d'une possession, mais d'une possession stable. Le bonheur de l'homme apparaît en effet lié à cette ambivalence du désir, qui contient un pôle négatif : celui de l'absence du bien recherché, et un pôle positif : celui de la tension, de la dynamique, qui relève de la vie même. Le bonheur, s'il résulte de la possession d'un bien, réclame en outre de maintenir cette dynamique du désir : il s'agit de posséder tout en désirant, d'être satisfait sans être rassasié.

À la fin de ce parcours des différentes attitudes possibles face au désir, si l'homme ne trouve pas de solution satisfaisante, il parvient néanmoins à formuler les caractéristiques de ce que devrait être l'objet de son désir :

Il est nécessaire que ce bien universel que tous les hommes désirent ne soit dans aucune des choses particulières qui ne peuvent être possédées que par un seul [...]

Ils ont compris que le vrai bien devait être tel que tous pussent le posséder à la fois sans diminution et sans envie, et que personne ne le pût perdre contre son gré. (fr. 181)

Ce bien doit être tel qu'il conjugue des exigences apparemment contradictoires : la première exigence est que tous

pussent le posséder sans diminution ; cela signifie que chaque partie doit être un tout. Il y a là un dépassement des catégories aristotéliennes qui posent comme premier principe que le tout est plus grand que la partie. Il est alors difficile de ne pas songer à un texte de la liturgie catholique qui définit l'Eucharistie en ces termes : « Il est présent dans un fragment aussi bien que dans le tout ; le signe seul est partagé, le Christ n'est en rien divisé¹⁵ ».

La seconde que personne ne le pût perdre contre son gré ; la possession d'un tel objet doit être indépendante des circonstances extérieures : il s'avère donc nécessaire que cet objet nous soit à la fois extérieur et intérieur. La troisième, non formulée explicitement mais implicitement, qu'il rassasie sans rassasier. L'homme sans la grâce ne parvient pas à ne pas désirer ni à satisfaire son désir ; il parvient seulement à déterminer, à définir les conditions nécessaires à la satisfaction de son désir : il faut que tous puissent le posséder en totalité ; que chacun puisse le posséder et le désirer en même temps ; que personne ne puisse le perdre contre son gré, de telle sorte qu'il soit à la fois en nous et hors de nous. Or, là se trouve sa première approche de Dieu : « un bien que tous pussent posséder à la fois sans diminution et sans envie ; un objet infini et immuable », seul objet susceptible d'être possédé tout entier par plusieurs, de rassasier sans rassasier, de ne pouvoir être perdu contre son gré parce qu'à la fois immanent et transcendant à l'homme.

De même que la présence de l'image de Dieu en l'homme est ce qui conduit celui-ci à comprendre que son être même le dépasse, de la même façon, la présence de ce désir engage l'homme à conclure à une ineffabilité de la nature humaine, à une ouverture de celle-ci vers l'infini. Comme l'image renvoie invariablement au modèle, de même le désir instaure un lien

entre le sujet qui l'éprouve et l'objet désiré.

Le point commun entre l'image et le désir est précisément d'être un état intermédiaire entre la présence et l'absence pour l'un, entre la privation et la possession pour l'autre ; les deux comportent comme conditions d'exercice le clair-obscur car le portrait porte *absence et présence, plaisir et déplaisir* (fr. 291). La vision de l'image n'est pas la vision de la réalité, elle est une sorte de succédané qui permet la vision et protège de l'éblouissement ; de même, le désir s'exerce dans le clair-obscur. Pour désirer, il faut à la fois voir et ne pas voir :

Il ne faut pas qu'il ne voie rien du tout ; il ne faut pas aussi qu'il en voie assez pour croire qu'il le possède, mais qu'il en voie assez pour connaître qu'il l'a perdu. Car pour connaître qu'on a perdu, il faut voir et ne voir pas : et c'est précisément l'état où est la nature. (fr. 690)

Connaître qu'on a perdu est la traduction par défaut de l'action de désirer.

Dans l'un et l'autre cas, l'image comme le désir se trouve à l'origine même de notre être : nous ne sommes pas maîtres de notre principe. Le désir comme l'image renvoie à un autre que soi-même, lequel vient d'ailleurs mais nous constitue : il signale en nous une pointe d'incompréhensibilité qui est la pointe de l'infini même. L'homme en effet n'a pas les moyens de son désir.

Comment Pascal intègre-t-il dans l'Apologie cette clef anthropologique ? Nous voudrions montrer que non seulement il utilise ce désir de Dieu, mais qu'il organise tout son projet apologétique en fonction de ce dernier. Érasme disait que Dieu ne se trouve pas au bout d'un syllogisme, critiquant toute démarche rationnelle qui tenterait abusivement de prétendre Dieu évident : Dieu n'est pas le terme d'une démonstration, Pascal participe largement à ce courant anti-scolastique, qui refuse d'enfermer Dieu dans des spéculations purement

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

qui n'est pas Lui est néant, le pécheur, découvrant avec stupéfaction que tout ce qui l'entoure est néant, décide alors de se tourner vers Dieu :

Et dans ces réflexions nouvelles, l'âme entre dans la vue des grandeurs de son Créateur²⁴.

Entre le libertin et le mystique, le pécheur converti fait lui aussi l'expérience d'un néant, résultat d'une considération spéculative : il s'agit d'un néant perçu en lui-même, fruit d'une réflexion de la raison.

Or, ce néant des choses qui passent est le plus souvent dans l'opuscule désigné par le syntagme : « les vanités du monde » que l'on peut bien rapprocher du thème biblique de la vanité de la création. Le texte sacré, en effet, comporte essentiellement deux références à ce thème : l'une, issue de l'ancien Testament, est celle bien connue du livre de l'Ecclésiaste ; l'autre issue du Nouveau Testament, se trouve au verset 21 du chapitre 8 de l'Épître aux Romains, dans lequel Paul affirme :

[...] car si la création est assujettie à la vanité – non de son gré mais à cause de celui qui l'a assujettie – elle a gardé l'espérance, parce que la création elle aussi sera libérée de l'esclavage de la corruption pour connaître la liberté des enfants de Dieu²⁵.

L'acceptation du concept de vanité est d'ordre ici métaphysique ; elle se réfère à la notion de création. La tradition d'un tel usage est bien répertoriée : saint Jérôme l'utilise en ce sens tout au long de son célèbre *Commentaire du livre de l'Ecclésiaste* ; et la plus célèbre des gloses scripturaires du Moyen Âge, la *Glose ordinaire*, attribuée en grande partie à Pierre Lombard, explicite ainsi le texte paulinien :

Tout ce qui ne peut être permanent, peut être dit *vanité*, parce qu'il change. Seul, Dieu est toujours ce qu'Il était. Tout ce qui change, dans la mesure même où il disparaît, n'est plus ce qu'il était ; comparé au Créateur, tout

être créé peut être dit *vanité* et pour ainsi dire compté pour rien²⁶.

Reste que ce qui était privilège de l'apologiste : la perception de la vanité de la création est devenue, dans l'opuscule, celui du converti. Tel est le premier effet de la grâce divine.

Le second lui est conjoint qui, au-delà d'une nouvelle compréhension du réel, facilite une nouvelle perception du souverain bien, une perception qui n'est pas encore morale mais bien intellectuelle. En effet, à une exception près, et celle-ci se trouve à la toute fin du texte, l'Écrit sur la conversion du pécheur ne contient pas le terme de « péché ». La conversion ne se définit pas, ou tout au moins pas au début, comme une *aversio a peccatis* et *conversio ad Deum* selon les termes canoniques d'Augustin.

De même, s'il est fait mention d'un scrupule au début de notre texte il ne s'agit pas d'un scrupule d'ordre éthique, émanant de la conscience morale, mais d'un scrupule d'ordre rationnel, fruit d'une nouvelle connaissance intérieure découvrant la fugacité des plaisirs présents. Il n'est pas une seule fois question dans ce texte de renoncer non seulement au bonheur – Fénelon est bien loin – mais même aux plaisirs. Il s'agit plutôt d'une substitution de plaisirs selon une savante « arithmétique » pour reprendre l'expression d'Henri Gouhier²⁷. Ce n'est plus alors aux *Pensées* mais bien aux *Provinciales* qu'il nous faut comparer ce texte :

Quand il plaît à Dieu de le toucher par sa miséricorde [...] Il change le cœur de l'homme par une douceur céleste qu'il y répand, qui, surmontant la délectation de la chair, fait que l'homme sentant d'un côté sa mortalité et son néant, et découvrant de l'autre la grandeur et l'éternité de Dieu, conçoit du dégoût pour les délices du péché, qui le séparent du bien incorruptible²⁸.

Pascal envisage le moment précis où l'homme converti connaît déjà le manque d'attrait des choses du monde : il n'y trouve plus

la « douceur accoutumée », sans que l'on puisse encore parler de dégoût, mais où il ne connaît pas encore celui des choses de Dieu, autrement dit sa réflexion se situe à ce moment unique où les affections terrestres et célestes se trouvent neutralisées en l'âme :

D'une part, la présence des objets visibles la touche plus que l'espérance des invisibles, et de l'autre, la solidité des invisibles la touche plus que la vanité des visibles. Et ainsi la présence des uns et la solidité des autres disputent son affection ; et la vanité des uns et l'absence des autres excitent son aversion²⁹.

C'est bien alors l'heure de la raison éclairée par la grâce³⁰, moment télescopé dans l'analyse janséniste mais que reprend et analyse le *II^e Écrit sur la grâce* dont le propos était différent :

La grâce de Jésus-Christ [...] n'est autre chose qu'une suavité et une délectation dans la loi de Dieu, répandue dans le cœur par le Saint-Esprit, qui non seulement égalant, mais surpassant encore la concupiscence de la chair, remplit la volonté d'une plus grande délectation dans le bien que la concupiscence ne lui en offre dans le mal³¹.

Ainsi, jusque-là, si le pécheur touché par la lumière de Dieu, s'écarte des *vanités du monde*, ce n'est pas pour un motif de pénitence : parce que celles-ci l'écarteraient de Dieu, mais pour un motif rationnel : parce qu'elles ne sauraient lui procurer un bonheur durable. Leur défaut essentiel, loin d'être des réalités peccamineuses, consiste dans leur faible durée. De fait, dans ce texte, Pascal va jusqu'à leur attribuer une hypothétique capacité à rendre heureux : « quand les choses du monde auraient quelque plaisir solide », pour conclure que si elles ont eu de quoi satisfaire l'âme, elles n'auront pas de quoi la satisfaire toujours. L'objet de la recherche du souverain bien est ainsi une recherche de satisfaction ; de ce point de vue, la conversion n'aboutit pas à un renoncement mais à un changement d'identification du bien poursuivi. La recherche du souverain

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

sauvage. Personne n'a vécu, n'a souffert, n'est mort aussi simplement et dans une ignorance aussi profonde de sa propre dignité, d'une dignité qui la met pourtant au-dessus des Anges. Car enfin, elle était née sans péché, quelle solitude étonnante ! Une source si pure, si limpide, si limpide et si pure qu'elle ne pouvait même pas y voir refléter sa propre image, faite pour la seule joie du Père – ô solitude sacrée !²

Les élus ignoreront leurs vertus et les réprouvés la grandeur de leurs crimes : « Seigneur, quand t'avons-nous vu avoir faim, soif, etc. » [Mt 25,37] (fr. 460)

Aussi importante et décisive que l'humilité, prenant d'ailleurs appui sur elle, se trouve la confiance dans la miséricorde de Dieu. En effet, contrairement aux idées reçues, le Dieu de Pascal a des entrailles de miséricorde, quand bien même celle-ci serait accompagnée d'une réprimande. Dieu ne cache pas à l'homme ses vices et son orgueil mais Il lui donne les moyens de les vaincre :

Que si la miséricorde de Dieu est si grande qu'il nous instruit salutairement, même lorsqu'il se cache, quelle lumière n'en devons-nous pas attendre lorsqu'il se découvre ? (fr. 690)

De fait, pour Pascal, la miséricorde est partout présente, à chaque fois que l'homme devient capable de bien :

Il n'y a rien sur la terre qui ne montre, ou la misère de l'homme, ou la miséricorde de Dieu, ou l'impuissance de l'homme sans Dieu, ou la puissance de l'homme avec Dieu. (fr. 705)

En effet, Dieu donne le pouvoir d'être bon, et c'est là une grande marque – la plus grande peut-être – de miséricorde. Loin d'éloigner les bonnes œuvres ou de les rendre caduques, la miséricorde de Dieu chez Pascal est un appel à celles-ci. De fait, la connaissance de la malice de notre cœur est progressive et suit le rythme de la purification, évitant ainsi tout désespoir :

Si tu connaissais tes péchés, tu perdrais cœur. – Je le perdrai donc, Seigneur, car je crois leur malice sur votre assurance. – Non, car moi par

qui tu l'apprends t'en peux guérir, et ce que je te le dis est un signe que je te veux guérir. À mesure que tu les expieras, tu les connaîtras et il te sera dit : « Vois les péchés qui te sont remis ». (fr. 751)

Notre apologiste est bien conscient des excuses que l'homme se formule à lui-même : ainsi l'homme prend excuse de la pluralité pour remettre en cause l'existence de la vérité, et c'est une fausse excuse :

Ceux qui n'aiment pas la vérité prennent le prétexte de la contestation et de la multitude de ceux qui la nient, et ainsi leur erreur ne vient que de ce qu'ils n'aiment pas la vérité ou la charité. Et ainsi ils ne s'en sont pas excusés. (fr. 207)

De même, la miséricorde de Dieu pourrait servir d'excuse à la nonchalance, sous prétexte qu'à la fin des temps Dieu pardonnera tout. En fait, la situation est toujours la même et elle n'est pas simple : soit Dieu nous jugera selon nos œuvres dans une stricte justice et le désespoir n'est pas loin ; soit Dieu, dans sa grande miséricorde, ne regardera pas nos œuvres et la paresse est tout proche. Comment donc concilier courage dans la quête des vertus et abandon dans la miséricorde de Dieu ? tous les auteurs spirituels se sont confrontés à ce dilemme.

Pascal le résout à sa manière, en récusant l'idée reçue d'un mariage entre miséricorde et nonchalance :

Contre ceux qui sur la confiance de la miséricorde de Dieu demeurent dans la nonchalance sans faire de bonnes œuvres.

Comme les deux sources de nos péchés sont l'orgueil et la paresse, Dieu nous a découvert deux qualités en lui pour les guérir : sa miséricorde et sa justice. Le propre de la justice est d'abattre l'orgueil, quelque saintes que soient les œuvres, ET NON INTRES IN JUDICIUM, etc., et le propre de la miséricorde est de combattre la paresse en invitant aux bonnes œuvres selon ce passage : LA MISÉRICORDE DE DIEU INVITE À PÉNITENCE, et cet autre des Ninivites : FAISONS PÉNITENCE POUR VOIR SI PAR AVENTURE IL AURA PITIÉ DE NOUS. Et ainsi tant s'en faut que la miséricorde autorise le relâchement que c'est au contraire la qualité qui le

combat formellement. De sorte qu'au lieu de dire : S'il n'y avait point en Dieu de miséricorde, il faudrait faire toutes sortes d'efforts pour la vertu, il faut dire au contraire que c'est parce qu'il y a en Dieu de la miséricorde qu'il faut faire toutes sortes d'efforts. (fr. 638)

En manifestant que le salut est à portée de main, Dieu encourage l'homme à agir : la miséricorde se présente alors comme la meilleure pédagogie divine pour stimuler à l'action, loin de croire à l'inutilité des bonnes œuvres. Mais ces bonnes actions ou ces œuvres doivent prendre appui sur la certitude que leur bonté vient de Dieu, qu'elles ne sont bonnes qu'informées par la charité :

Il est bon de porter les personnes renouvelées intérieurement par la grâce à faire des œuvres de piété et de pénitence proportionnées à leur portée, parce que l'un et l'autre sont conservés par la proportion qu'il y a entre la bonté des œuvres et l'esprit par lequel elles sont faites. Quand on contraint à des œuvres extraordinaires de piété et de pénitence celui qui n'est pas encore renouvelé intérieurement, on gâte l'un et l'autre, l'homme par sa malice corrompant les œuvres, et les œuvres accablant la débilité de l'homme, qui n'est pas capable de les porter. C'est un mauvais signe de voir une personne produire au-dehors dès l'instant de sa conversion. L'ordre de la charité est de s'enraciner dans le cœur avant que de produire de bonnes œuvres au-dehors. (fr. 772)

Mais il est une autre manière, plus subtile, de détourner l'homme de la recherche d'une vie droite : c'est celle qui, sous couvert d'humilité, débusque toute prétention de l'homme à devenir bon et à supputer que Dieu pardonnera ce qui en lui ne l'est pas. Comment penser sérieusement que Dieu pourrait effacer nos péchés, quels qu'ils soient ? Douter alors de la miséricorde de Dieu n'est pas un effet de l'humilité mais bien de l'orgueil, puisque cela revient, en fait, à se prendre soi-même comme critère d'évaluation : moi je ne le ferai pas, donc Dieu... or le point justement pour Pascal est de nous faire comprendre que la miséricorde de Dieu est à son image et non à la nôtre.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

de Dieu caché encore dans l'Écriture¹⁵.

L'obscurité ici est volontaire : Dieu, pourrions-nous dire, la recherche avec prédilection et les figures du texte sacré lui fournissent le clair-obscur désiré. Celles-ci signifient donc que Dieu ne veut pas se montrer. Seulement, contrairement à la position de Thomas d'Aquin, dans laquelle Dieu se cache pour ne pas aveugler l'homme par son excès d'intelligibilité, ici, Dieu se cache non pour ne pas aveugler mais bien pour aveugler. Pascal le dit explicitement :

On n'entend rien aux ouvrages de Dieu si on ne prend pour principe qu'il a voulu aveugler les uns et éclaircir les autres. (fr. 264)

Il semble bien ici que l'opération de subversion soit complète. Qu'est-ce à dire, comment rendre compte de l'attitude de Dieu ?

Sont ici visés le peuple juif d'abord et, avec lui, tous ceux qui prenant la figure pour la réalité, n'ont pas eu accès au sens spirituel et sont demeurés dans cet aveuglement charnel et judaïque « qui fait prendre la figure pour la réalité » : c'est ainsi que Pascal définit l'aveuglement, dans une lettre à sa sœur Gilberte¹⁶. Il insiste au fr. 301 :

Les juifs ont tant aimé les choses figurantes et les ont si bien attendues qu'ils ont méconnu la réalité quand elle est venue dans le temps et en la manière prédite

entre l'Ancien et le Nouveau Testament, c'est toute la distance qui sépare le temporel du spirituel, la chair de l'esprit, qui se creuse :

Après la mort [du Christ], saint Paul est venu apprendre aux hommes 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, que Dieu ne se plaisait pas aux temples faits de main, mais en un cœur pur et humilié, que la circoncision du corps était inutile, mais qu'il fallait celle du cœur. (fr. 301)

Les Juifs n'ont eu accès qu'au sens littéral et attendant un Messie temporel, ils n'ont pas compris les Écritures. C'est l'ambiguïté de la notion de figure qui a autorisé un tel changement d'optique ; Pascal a substitué à une conception positive de l'image, qui renvoie à la chose dont elle est le reflet, que l'on trouve par exemple au fragment 762 :

La nature a des perfections pour montrer qu'elle est l'image de Dieu, et des défauts, pour montrer qu'elle n'en est que l'image,

une conception négative de celle-ci, empêchant d'accéder à la réalité, qui rejoint alors le mécanisme décrit par Pascal de l'idolâtrie. Pourquoi ?

Pascal fait ici, en fait, un rapprochement entre l'attitude des Juifs charnels et celle des impies qui s'arrêtent à la contemplation de la nature créée sans remonter au Créateur. Parlant du sens littéral et du sens mystique (c'est ainsi qu'il désigne le sens spirituel) il écrit :

Les Juifs s'arrêtant à l'un ne pensent pas seulement qu'il y en ait un autre ; de même que les impies, voyant les effets naturels, les attribuent à la nature sans penser qu'il y en ait un autre auteur¹⁷.

Le livre de la *Sagesse* ne dit pas autre chose, qualifiant de foncièrement vains les hommes qui « par les biens visibles, n'ont pas été capables de reconnaître Celui qui est et n'ont pas reconnu l'Artisan en considérant les œuvres » (Sg 13,1).

Or, dans les deux cas : qu'il s'agisse de la figure ou de la nature créée, ces deux notions possèdent un revers dont on ne saurait les dissocier, sous peine de ne plus pouvoir les comprendre : la figure requiert une réalité figurée et la nature créée un Créateur. L'idolâtre, à chaque fois, isole un élément et ne conserve plus, dès lors, que des simulacres : il ne peut plus remonter de la nature au Créateur, de la figure à la signification spirituelle.

La figure pouvant ainsi fonctionner comme prélude à la vérité – c’est l’acceptation positive de l’image – ou comme double inverse de celle-ci – c’est l’acceptation négative de l’idole – pour quelle raison, dans l’Écriture, Dieu a-t-il choisi la seconde ? Certes, il y a bien chez Pascal la reconnaissance du fantastique argument apologétique que suppose un peuple juif transmetteur d’un message auquel il ne croit pas :

Ceux qui ont peine à croire en cherchant un sujet en ce que les Juifs ne croient pas : « Si cela était si clair, dit-on, pourquoi ne croiraient-ils pas ? » et voudraient quasi qu’ils crussent, afin de n’être point arrêtés par l’exemple de leur refus. Mais c’est leur refus même qui est le fondement de notre créance. Nous y serions bien moins disposés s’ils étaient des nôtres, nous aurions alors un bien plus ample prétexte.

Cela est admirable d’avoir rendu les juifs grands amateurs des choses prédites et grands ennemis de l’accomplissement. (fr. 304)

Cependant, là n’est pas la véritable raison de l’agir divin ; les obscurités de l’Écriture ne trouvent pas non plus leur raison d’être dans la tyrannie d’un Dieu janséniste, ayant par avance décidé de sauver les uns en les éclairant et damner les autres en les aveuglant, car la distinction ne s’effectue pas d’après le choix de Dieu mais d’après celui de l’homme et c’est là tout le ressort apologétique que Pascal entend mettre en évidence.

En effet, pour l’auteur des *Pensées*, c’est la bonté ou la malice, autrement dit la disposition du cœur, qui détermine l’intelligence ou l’aveuglement du lecteur du texte sacré, comme c’est le cas pour toutes les manifestations divines :

Les prophéties, les miracles mêmes et les preuves de notre religion ne sont pas de telle nature qu’on puisse dire qu’ils sont absolument convaincants, mais ils le sont aussi de telle sorte qu’on ne peut dire que ce soit être sans raison que de les croire. Ainsi il y a de l’évidence et de l’obscurité, pour éclairer les uns et obscurcir les autres. Mais l’évidence est telle qu’elle surpasse ou égale pour le moins l’évidence du contraire, de sorte que ce n’est pas la raison qui puisse déterminer à ne pas la suivre. Et ainsi ce ne

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

supposant une double cause : inspiration de l'Esprit et main de l'homme, d'une part, et à la réception, entendons à la lecture qui doit en être faite, d'autre part. En effet, le texte saint ne doit jamais seulement informer mais édifier et, pour ce faire, le lecteur doit chercher l'amendement de sa vie, tant il est vrai, comme le dit Arnauld, dans la préface de sa *Concorde des Évangiles*, que « la vie sainte est la clef de l'Écriture²⁴ ».

Pascal, en écrivant l'*Abrégé de la vie de Jésus-Christ* – daté par Jean Mesnard de 1655, donc juste avant les *Provinciales* et avant les *Pensées* – prend en compte ces deux dimensions : celle de la problématique liée à une réécriture (réorganisation, réduction et traduction du texte évangélique), celle de la problématique liée à la visée du texte évangélique, entre édification et contemplation.

Pascal est parfaitement conscient de l'impossibilité de tout dire mais cette sélection fait partie de l'inspiration de l'Écriture et ce qui est consigné dans les évangiles ne possède qu'un seul but, qui n'est pas de nous renseigner sur les faits et gestes du Christ mais bien de susciter la foi :

Mais les choses qui sont écrites, tout est afin que nous croyions que Jésus est le fils de Dieu et qu'en croyant nous ayons la vie éternelle par son nom²⁵.

Dès lors, le fait de résumer ou d'abrégé est un fruit de la liberté que donne l'inspiration, laquelle ne suppose pas le respect scrupuleux de tout dire mais celui de souligner que Jésus est le fils de Dieu.

Pour mieux saisir l'esprit dans lequel Pascal écrit son *Abrégé*, donnons-en l'introduction, qui paraphrase largement le Prologue de l'évangile de Jean.

Le Verbe, lequel était de toute éternité, Dieu en Dieu, par qui toutes choses, et les visibles et les invisibles même ont été faites, s'étant fait homme dans

la plénitude des temps, est venu dans le monde qu'il a créé, pour sauver le monde ; n'a pas été reçu du monde, mais de ceux-là seulement auxquels il a donné la puissance d'être faits enfants de Dieu en tant que nés du Saint-Esprit par la volonté de Dieu, et non pas en tant que nés de la chair et du sang par la volonté des hommes ; et il a conversé parmi les hommes, dénué de sa gloire et revêtu de la forme d'un esclave, et a passé par beaucoup de souffrances jusques à la mort et à la mort de la croix, sur laquelle il a porté nos langueurs et nos infirmités, et a détruit notre mort par la sienne, et après avoir quitté volontairement son âme, qu'il avait pouvoir de laisser et de reprendre, il s'est ressuscité lui-même le troisième jour, et par sa nouvelle vie a communiqué la vie à tous ceux qui sont nés en lui, comme Adam avait communiqué la mort à tous ceux qui étaient nés de lui. Et enfin étant monté des Enfers au-dessus de tous les Cieux, afin qu'il remplît toutes choses, il sied à la droite du Père, d'où il viendra juger les vivants et les morts, et ramener les élus incorporés en lui dans le sein de Dieu, auquel il est uni et demeure uni hypostatiquement à jamais.

Quand la bénignité de Dieu a paru, et que ces grandes choses ont été accomplies sur la terre, plusieurs s'offrirent de mettre par écrit l'histoire de sa vie. Mais comme une si sainte vie, de laquelle les moindres actions et mouvements méritent d'être racontés, ne pouvait être écrite que par le même esprit qui avait opéré sa naissance, ils n'y réussirent pas, parce qu'ils suivaient leur esprit propre. Et c'est pourquoi Dieu suscita quatre saints hommes contemporains de Jésus-Christ, lesquels, inspirés divinement, ont écrit les choses qu'il a dites, et qu'il a faites. Ce n'est pas qu'ils aient tout écrit, car il faudrait pour cet effet plus de volumes que le monde n'en saurait contenir, parce qu'il n'y a pas un mouvement, action, pensée qui ne mérite d'être exprimé dans toutes ses circonstances ; comme étant toutes dirigées à la gloire du Père, et conduites par une opération intime du Saint-Esprit. Mais les choses qui sont écrites, tout est afin que nous croyions que Jésus est le fils de Dieu et qu'en croyant nous ayons la vie éternelle par son nom. Or, ce que les Saints Évangélistes ont écrit, pour des raisons qui ne sont peut-être pas toutes connues, par un ordre où ils n'ont pas toujours eu égard à la suite des temps, nous le rédigeons ici dans la suite des temps, en rapportant chaque verset de chaque Évangéliste dans l'ordre auquel la chose qui y est écrite est arrivée, autant que notre faiblesse nous l'a pu permettre. Si le lecteur y trouve quelque chose de bon, qu'il en rende grâce à Dieu, seul auteur de tout bien. Et ce qu'il y trouvera de mal, qu'il le pardonne à mon infirmité²⁶.

L'un des moments les plus contemplés par Pascal est bien sûr les trois derniers jours de la vie du Christ, qui occupe presque un tiers de chaque évangile. Pascal aime méditer sur le Christ à l'agonie ; il l'a déjà fait à maintes reprises dans le *Mystère de Jésus*, dont certaines phrases sont restées célèbres et témoignent d'une proximité spirituelle avec le Christ souffrant :

Et ainsi Jésus était délaissé seul à la colère de Dieu [...] Jésus est seul dans la terre non seulement qui ressent et partage sa peine, mais qui la sache. Le ciel et lui sont seuls dans cette connaissance. (fr. 749)

Ou encore :

Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde : il ne faut pas dormir pendant ce temps-là. (fr. 749)

En outre, comme le récit de la Passion et de la Crucifixion manifeste les souffrances de l'Homme-Dieu, Pascal est sensible, tout comme les Pères, à mentionner ce qui rappelle qu'il n'est pas qu'un homme : ainsi son cri vigoureux qui n'est pas celui d'un mourant, et l'inclinaison de la tête qui, elle, est volontaire :

Quand il baissa la tête, il le fit par sa volonté et pleine puissance, au lieu que les autres le font après la mort, par faiblesse. (fr. 286)

De même, dans le message du Christ ressuscité à Marie-Madeleine, il insiste sur la différence entre sa filiation et la nôtre :

Il ne dit pas à notre père et à notre Dieu, car Dieu est autrement père et Dieu de Jésus-Christ que de nous, puisqu'il est fils par nature, et nous par adoption ; et que Dieu est son Dieu par la communication de sa divinité, et qu'il est notre Dieu par la communication de sa grâce. (fr. 323)

3.4 Une réflexion sur la foi

Enfin, Pascal conduit dans l'*Abrégé* une réflexion sur l'acte de foi. En effet, il affirme :

Et Jean entra après Pierre au sépulcre. Et Jean, quand il eut vu que le corps

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'autre tout ensemble. On fréquente les sacrements, et on jouit des plaisirs de ce monde.

Et ainsi, au lieu qu'autrefois on voyait une distinction essentielle entre l'un et l'autre, on les voit maintenant confondus et mêlés, en sorte qu'on ne les discerne quasi plus.

De là vient qu'on ne voyait autrefois entre les Chrétiens que des personnes très instruites.

Au lieu qu'elles sont maintenant dans une ignorance qui fait horreur.

De là vient qu'autrefois ceux qui avaient été renés par le baptême, et qui avaient quitté les vices du monde pour entrer dans la piété de l'Église, retombaient si rarement de l'Église dans le monde.

Au lieu qu'on ne voit maintenant rien de plus ordinaire que les vices du monde dans le cœur des Chrétiens.

L'Église des saints se trouve toute souillée par le mélange des méchants ; et ses enfants, qu'elle a conçus, portés et nourris dès l'enfance dans ses flancs, sont ceux-là mêmes qui portent dans son cœur, c'est-à-dire jusqu'à la participation de ses plus augustes mystères, le plus cruel de ses ennemis, c'est-à-dire l'esprit du monde, l'esprit d'ambition, l'esprit de vengeance, l'esprit d'impureté, l'esprit de concupiscence. Et l'amour qu'elle a pour ses enfants l'oblige d'admettre jusque dans ses entrailles le plus cruel de ses persécuteurs.

Mais ce n'est pas à l'Église à qui l'on doit imputer les malheurs qui ont suivi un changement de discipline si salutaire, car elle n'a pas changé d'esprit quoiqu'elle ait changé de conduite. Ayant donc vu que la dilation du baptême laissait un grand nombre d'enfants dans la malédiction d'Adam, elle a voulu les délivrer de cette masse de perdition, en précipitant le secours qu'elle leur donne. Et cette bonne mère ne voit qu'avec un regret extrême que ce qu'elle a procuré pour le salut de ses enfants devienne l'occasion de la perte des adultes.

Son véritable esprit est que ceux qu'elle retire dans un âge si tendre de la contagion du monde prennent des sentiments tout opposés à ceux du monde. Elle prévient l'usage de la raison pour prévenir les vices où la raison corrompue les entraînerait ; et devant que leur esprit puisse agir, elle les remplit de son esprit, afin qu'ils vivent dans une ignorance du monde et dans un état d'autant plus éloigné du vice qu'ils ne l'auraient jamais connu.

Cela paraît par les cérémonies du baptême, car elle n'accorde le baptême

aux enfants qu'après qu'ils ont déclaré, par la bouche des parrains, qu'ils le désirent, qu'ils croient, qu'ils renoncent au monde et à Satan. Et comme elle veut qu'ils conservent ces dispositions dans toute la suite de leur vie, elle leur commande expressément de les garder inviolablement, et ordonne par un commandement indispensable aux parrains d'instruire les enfants de toutes ces choses. Car elle ne souhaite pas que ceux qu'elle a nourris dans son sein soient aujourd'hui moins instruits et moins zélés que ceux qu'elle admettait autrefois au nombre des siens.

Elle ne désire pas une moindre perfection dans ceux qu'elle nourrit que dans ceux qu'elle reçoit.

Cependant on en use d'une façon si contraire à l'intention de l'Église qu'on n'y peut penser sans horreur. On ne fait quasi plus de réflexion sur un aussi grand bienfait, parce qu'on ne l'a jamais souhaité, parce qu'on ne l'a jamais demandé, parce qu'on ne se souvient pas même de l'avoir reçu...

Mais comme il est évident que l'Église ne demande pas moins de zèle dans ceux qui ont été élevés domestiques de la foi que dans ceux qui aspirent à le devenir, il faut se mettre devant les yeux l'exemple des catéchumènes, considérer leur ardeur, leur dévotion, leur horreur pour le monde, leur généreux renoncement au monde ; et si on ne les jugeait pas dignes de recevoir le baptême sans ces dispositions, ceux qui ne les trouvent pas en eux...

Il faut donc qu'ils se soumettent à recevoir l'instruction qu'ils auraient eue s'ils commençaient à entrer dans la communion de l'Église ; et il faut de plus qu'ils se soumettent à une pénitence, telle qu'ils n'aient plus envie de la rejeter et qu'ils aient moins d'aversion pour l'austérité de leur mortification qu'ils ne trouvent de charmes dans l'usage des délices vicieux du péché.

Pour les disposer à s'instruire, il faut leur faire entendre la différence des coutumes qui ont été pratiquées dans l'Église suivant la diversité des temps [...]

Qu'en l'Église naissante on enseignait les catéchumènes, c'est-à-dire ceux qui prétendaient au baptême, avant que de leur conférer ; et on ne les y admettait qu'après une pleine instruction des mystères de la religion, qu'après une pénitence de leur vie passée, qu'après une grande connaissance de la grandeur et de l'excellence de la profession de la foi et des maximes chrétiennes où ils désiraient entrer pour jamais, qu'après des

marques éminentes d'une conversion véritable du cœur, et qu'après un extrême désir du baptême. Ces choses étant connues de toute l'Église, on leur conférait le sacrement d'incorporation par lequel ils devenaient membres de l'Église.

Au lieu qu'en ces temps le baptême ayant été accordé aux enfants avant l'usage de raison, par des considérations très importantes, il arrive que la négligence des parents laisse vieillir les chrétiens sans aucune connaissance de la grandeur de notre religion.

Quand l'instruction précédait le baptême, tous étaient instruits.

Mais maintenant que le baptême précède l'instruction, l'enseignement qui était nécessaire est devenu volontaire, et ensuite négligé et presque aboli. La véritable raison de cette conduite est qu'on est persuadé de la nécessité du baptême, et on ne l'est pas de la nécessité de l'instruction. De sorte que, quand l'instruction précédait le baptême, la nécessité de l'un faisait que l'on avait recours à l'autre nécessairement.

Au lieu que le baptême précédant aujourd'hui l'instruction, comme on a été fait chrétien sans avoir été instruit, on croit pouvoir demeurer chrétien sans se faire instruire.

Et qu'au lieu que les premiers chrétiens témoignaient tant de reconnaissance envers l'Église pour une grâce qu'elle n'accordait qu'à leurs longues prières, ils témoignent aujourd'hui tant d'ingratitude pour cette même grâce, qu'elle leur accorde avant même qu'ils aient été en état de la demander.

Et si elle détestait si fort les chutes des premiers, quoique si rares, combien doit-elle avoir en abomination les chutes et les rechutes continuelles des derniers, quoiqu'ils lui soient beaucoup plus redevables, puisqu'elle les a tirés plus tôt et bien plus libéralement de la damnation où ils étaient engagés par leur première naissance.

Elle ne peut voir, sans gémir, abuser de la plus grande de ses grâces, et que ce qu'elle a fait pour assurer leur statut devienne l'occasion presque assurée de leur perte, car elle n'a pas...

1. AUGUSTIN, *Epistola CXVII*, 22 (PL, 33, col. 442).

2. Georges BERNANOS, *Journal d'un curé de campagne*, op. cit., p. 188-189.

3. AUGUSTIN, *Discours sur les Psaumes*, 93,7 : « Mais de même que dans ta faute le Seigneur t'a épargné, t'a laissé vivre afin qu'à l'avenir tu ne fusses plus voleur ; ne cherche point après ton passage à détruire le pont de la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

TABLE DES MATIÈRES

I. Introduction

1. Présentation
2. Biographie de Blaise Pascal
3. Unité de l'œuvre

ANNEXE : Biographie de Blaise Pascal par sa sœur
Gilberte Périer (extraits)

II. Les obstacles à ma conversion

1. “Chercher Dieu ? je n’en ai pas besoin...” ou l’absence d’inquiétude
2. “Chercher Dieu ? je n’en ai pas le temps...” ou l’activisme divertissant
3. “Chercher Dieu ? je n’en ai pas envie...” ou le dégoût des choses spirituelles
4. La peur du dogmatisme

III. Les chemins vers Dieu

1. Le récit d’une expérience fulgurante : le *Mémorial*
2. Conversion et désir de Dieu
3. Le désir de Dieu comme preuve
4. L’errance du désir
5. La quête sans désir de possession
6. Le clair-obscur

ANNEXE : Lettre de Pascal à Charlotte de Roannez

7. La conversion du pécheur

IV. La vie avec Dieu

1. Ma relation à Dieu : la prière

ANNEXE : Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies (extraits)

2. Ma relation à l'Écriture : comment la lire ?

3. Ma relation à Jésus-Christ, unique médiateur

3.1 Connaissance de soi

3.2 Connaissance de Dieu

3.3 La vie du Christ : l'exemple de l'*Abrégé de la vie de Jésus-Christ*

3.4 Une réflexion sur la foi

4. Ma relation à l'Église

ANNEXE : Comparaison des chrétiens des premiers temps avec ceux d'aujourd'hui (extrait)

V. Peut-on transmettre la foi ?

1. Difficultés des relations humaines

2. Les conditions du bon rapport à autrui

3. Transmission de la foi

Conclusion

Collection *Vie intérieure*

Témoignages, textes de grands spirituels, contemplation des mystères chrétiens, cette collection propose différents chemins pour guider, aider et encourager dans la quête intérieure de Dieu et converser avec Lui.

1. *Le livre de l'Imitation de Jésus-Christ et Thérèse de l'Enfant-Jésus*, Constant Tonnelier, 1999 (épuisé)
2. *La vie consacrée*, Arnaldo Pigna, 2001 (épuisé)
3. *Le feu de charité. Jeanne d'arc, mystique et martyre*, Christophe Robuchon, 2001
4. *L'amour est fort comme la mort. Commentaire du Cantique des cantiques*, Robert de Langeac, 2002 (épuisé)
5. *L'éternité au cœur du temps*, Wilfrid Stinissen, 2013
6. *L'éternel féminin. Femmes mystiques*, Janine Hourcade, 2003 (épuisé)
7. *La prière sacerdotale. Commentaire spirituel de Jean 17*, Robert de Langeac, 2004
8. *Marie et l'Esprit. Au cœur de la vie spirituelle*, Jean Laplace, 2005
9. *La nuit comme le jour illumine. La nuit obscure chez Jean de la Croix*, Wilfrid Stinissen, 2005
10. *Lettres spirituelles*, Robert de Langeac, 2006
11. *Écrits mystiques de Julienne de Norwich*, 2007
12. *Il y eut un soir, il y eut un matin. Promenade biblique dans le bon sens du temps*, Mathieu Thierry, 2008
13. *Jusqu'au cœur de l'amour*, Augustin Delage, 2008 (épuisé)
14. *L'art et la vie*, Mireille Nègre – Éric de Rus, 2009
15. *Cinq amis de Dieu en un temps d'angoisse*, Joan Nuth,

2010 (épuisé)

16. *Les mystiques chrétiens pour aujourd'hui*, Frederick Bauerschmidt, 2010 (épuisé)

17. *Douce lumière dans la nuit*, Albert de l'Annonciation, 2010

18. *Voyage au pays du silence*, Laird Martin, 2011 (épuisé)

19. *Trouver son trésor intérieur*, Ben O'Rourke, 2012 (coll. Carmelight 2018)

20. *Vivre en Marie*, Joël Guibert, 2013

21. *Explorer son château intérieur avec Thérèse*, Wilfrid Stinissen, 2015 (coll. Carmelight 2017)

22. *Une lumineuse absence. Silence, vigilance et contemplation*, Martin Laird, 2018 (épuisé)

23. *Marie, dans la Bible, dans nos vies*, Wilfrid Stinissen, 2018

24. *Le chemin du Silence. Manuel pour ceux qui cherchent le bonheur*, Emiliano Antenucci, 2020

25. *Jalons pour la prière intérieure*, Ruth Burrows, 2021

26. *Médillons de la Passion glorieuse de Jésus. Icône, sens et prière*, Réal Tremblay, 2022

27. *Élisabeth de la Trinité. Habiter le secret de ta Face*, Roberto Fornara, 2022

La plupart de nos titres sont également disponibles en e-books

Vous pouvez consulter notre catalogue complet sur notre site

www.editionsducarmel.com

et vous inscrire à notre newsletter