NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

111 N° 5 1989

La mystique trinitaire de Marie de l'Incarnation (suite)

Pierre GERVAIS (s.j.)

p. 728 - 744

https://www.nrt.be/fr/articles/la-mystique-trinitaire-de-marie-de-l-incarnation-suite-818

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La mystique trinitaire de Marie de l'Incarnation

(suite)

IV. - Fille du Père

La Trinité qui s'approprie à l'âme

Deux mois après son entrée au monastère des Ursulines de Tours, le 17 mars 1631, Marie de l'Incarnation reçoit la troisième et dernière de ses grandes grâces trinitaires. Dans la précédente la Trinité s'était communiquée à Marie en la personne du Verbe. Dans cette dernière, elle se donne tout entière à elle en la personne du Père Éternel. La deuxième grâce avait scellé une union de caractère nuptial. Toute distance était franchie, abolie entre Dieu et sa créature. L'âme se retrouvait dans une communauté de biens avec son Dieu. La bien-aimée était à son Bien-Aimé, et son Bien-Aimé était à elle. Sous la motion de l'Esprit, elle n'était plus qu'un avec lui, par participation. Dans la troisième et dernière grâce, l'altérité au fondement de cette identification avec la personne du Verbe s'atteste. Cette altérité ne relève pas seulement de la distinction entre Créateur et créature. Elle est inscrite en Dieu lui-même. Désormais, ce n'est plus de la part de Marie revanches et retours de l'âme s'élançant vers son Bien-Aimé dans l'étreinte nuptiale. Dans la conscience de son propre néant, Marie devient pure reconnaissance de ce lien de filiation en qui s'origine son union à la personne du Verbe. En la personne du Père Éternel, la Trinité se donne à elle pour se laisser posséder en retour par elle.

Ce don ne fait qu'un avec la parole de Jean où s'exprime dans l'Écriture le mystère de l'inhabitation trinitaire.

> Un jour, à l'oraison du soir, au même moment qu'on eut donné le signal pour commencer, j'étais à genoux en ma place au chœur, un soudain attrait ravit mon âme. Lors, les trois Personnes de la très sainte Trinité se manifestèrent de nouveau à elle, avec l'impression des paroles du suradorable Verbe Incarné: «Si quelqu'un m'aime, mon Père l'aimera; nous viendrons à lui et nous ferons une demeure **chez lui» (Jn 14, 23) (II, 285, 22s).**

«Si quelqu'un m'aime»: c'est l'union nuptiale. «Mon Père l'aimera»: c'est le moment intérieur à la présente grâce. «Nous viendrons chez lui et nous y ferons notre demeure»: c'est l'effet durable de ces deux grâces «toutes pour l'amour». Le parcours intérieur qu'avait amorcé sept ans plus tôt la première grâce de lumière n'avait qu'une visée: conduire au seuil de cette parole pour que dans l'amour Marie en rejoigne la réalité vive et trouve en elle son repos.

Le lien entre l'esprit et la lettre de l'Écriture se trouve exprimé ici avec une extrême rigueur. Ce qui se produit en cet instant en Marie est à la fois le fait de ces «divines paroles» et celui des «opérations des trois divines Personnes». Par leurs opérations, celles-ci donnent tout simplement à Marie de «connaître» et d'«expérimenter» une parole de l'Évangile. Il n'y a pas d'autre accès à notre vie en Dieu que par l'Écriture. En donnant à celle-ci de produire son effet dans le croyant, Dieu se donne. Toute la mystique trinitaire de Marie de l'Incarnation s'avère dans l'Esprit exégèse vivante du témoignage scripturaire. En lui donnant à connaître ces paroles de Jean, les personnes divines pénétraient en elle, «et, poursuit Marie, la très sainte Trinité s'appropriait à mon âme comme une chose qui lui était propre et qu'elle avait rendue capable de sa divine impression et des effets de son divin commerce» (II, 286, 7-10).

Tel est l'acte en lequel consiste la troisième et dernière grâce trinitaire de Marie. Il s'agit d'un acte souverain de part de Dieu. Cet acte atteste d'abord ce qui est. L'âme en comparaison de Dieu ne peut être qu'une «chose». Pourtant Dieu se reconnaît en elle. Il la voit comme ce qui lui est «propre», et cela précisément parce que, dans son union au Verbe sous la motion de l'Esprit, elle a été rendue apte à porter les effets du commerce divin. Vue sous cet angle, la grâce présente n'ajoute donc rien à la précédente. Dans son union au Verbe, Marie est déjà en Dieu. Elle vit déjà de sa vie. Mais, en affirmant ce qui est, l'acte qui est au cœur de cette dernière grâce trinitaire exprime ce qui en Dieu fait qu'il en puisse être ainsi. Dans une libre initiative, qui n'a d'autre fondement qu'en lui et qui plonge dans son être éternel, Dieu «sort» en quelque sorte de lui-même pour «se rendre propre» à ce qui lui est «propre»[17]. Il s'apparie à ce en quoi il se reconnaît. Cette

17. Dom Jamet croit devoir corriger le manuscrit de la relation de 1654 en remplaçant «s'appropriait à mon âme» (se rendre propre à) par «s'appropriait mon âme» (s'emparer de). Si étonnante que soit la manière de s'exprimer du

initiative concerne certes cette «chose» qu'est l'âme. Elle a pourtant son terme en Dieu lui-même comme en ce qui lui est propre. Elle est en quelque sorte un acte immanent à la divinité. Dieu se voit en ce à quoi il se donne.

Toute la suite de la relation de Marie ne fait qu'expliciter la portée de cet acte qui s'origine en Dieu. D'abord du point de vue de Dieu et de la relation qu'il instaure ainsi avec le croyant. Ensuite de la part de ce même croyant en référence à la résonance que cette initiative divine éveille en lui. De par son propre mouvement, la mystique trinitaire rencontre ici, on le pressent, les deux questions fondamentales qui se posent à la dogmatique chrétienne en ce qui regarde l'inhabitation trinitaire. Jusqu'à quel point le croyant participe-t-il des opérations immanentes à la nature divine? Et si tel est le cas, comment à l'intérieur de ce mode d'union rendre compte de l'absolue transcendance de Dieu par rapport à sa créature? De la réponse à ces questions dépend en définitive la possibilité de poser avec chacune des personnes divines une relation personnelle et singulière qui dépasse le cadre de la simple appropriation théologique.

La paternité divine

Voyons d'abord ce que cet acte révèle du rapport que les personnes divines instaurent avec la créature.

> En ce grand abîme, il m'était signifié que je recevais lors la plus haute grâce de toutes celles que j'avais reçues au passé, dans les communications des trois divines Personnes. Cette signification était plus distincte et intelligible que toute parole, en cette sorte: «La première fois que je me manifestai à toi, c'était pour instruire ton âme dans ce grand mystère; la seconde fois, c'était à ce que le Verbe prît ton âme pour son épouse; mais à cette fois, le Père et le Fils et le Saint-Esprit se donnent et communiquent pour posséder entièrement ton âme.» Et lors, l'effet s'en ensuivit, et comme les trois divines Personnes me possédaient, je les possédais aussi dans l'amplitude de la participation des trésors de la magnificence divine. Le Père Éternel était mon Père; le Verbe suradorable, mon Époux, et le Saint-Esprit, Celui qui par son opération agissait en mon âme et lui faisait porter les divines impressions (II, 286, 11-26).

---

manuscrit, elle semble devoir être retenue. Elle rend mieux compte d'un mystère qui est en Dieu. Il y a toujours dans la relation que Dieu noue avec sa créature une réciprocité fondée sur sa libre initiative. Tout comme dans la grâce précédente le Verbe se faisait lui-même captif de celle qu'il tenait captive, ici la Trinité s'approprie à celle qu'elle rend propre pour elle.

En prenant possession de Marie, les trois personnes divines se donnent donc à posséder par elle. Au Verbe et à l'Esprit qui ont déjà pris possession d'elle s'ajoute la personne du Père. Le texte de la relation amène une première observation. Marie ne possède pas l'Esprit sous le même mode que le Père et le Verbe. En effet, si Marie peut dire que le Père Éternel est son Père et le Verbe son Époux, elle se garde de voir dans l'Esprit «son» Esprit. Certes l'Esprit est le don de Dieu par excellence, et le propre d'un don est précisément de tomber en la possession de celui à qui il est offert. Mais l'Esprit est d'abord ce don qui donne de posséder le Père et le Verbe. La relation qu'il instaure avec le croyant ne se situe pas sur le même registre que celles qui relèvent des deux autres personnes divines. Tout comme, il procède du Père et du Fils, l'Esprit tourne le croyant vers eux. Tout comme il est le fruit de leur amour mutuel, il unit le croyant au Père et au Verbe dans la réciprocité du don. Tout comme, dans la grâce précédente, il rendait capable par son opération de porter les impressions du Verbe, il donne ici de porter les divines impressions du Père et du Verbe.

D'une façon spontanée mais erronée, on pense parfois la communion en Dieu sur le modèle de la société que constituent des êtres humains. On part d'un concept général et univoque de personne, qu'on croit pouvoir appliquer aux trois subsistants qui sont en Dieu. Or en Dieu chacune des personnes est unique. Chacune ne se «définit» dans son intériorité qu'à partir des relations qui l'opposent aux deux autres à l'intérieur d'une communion consubstantielle. Ainsi, en Dieu, la troisième personne divine ne constitue pas un troisième «partenaire». Elle n'est pas non plus l'«ami commun» des deux autres personnes. Dans sa personnalité propre, elle est toute «relative» aux deux autres personnes dont elle procède[18]. La communion en Dieu est donc à concevoir plutôt comme communion de deux que de trois. La troisième personne, précisément en tant que personne, jaillit de cette communion interpersonnelle pour en «parfaire» l'unité dans l'égalité de nature.

18. Cf. Fr. BOURASSA, *Questions...*, cité n. 5, p. 121-122: «Dans cette perspective, la Trinité des Personnes, i.e. la communion du Père et du Fils et de l'Esprit dans l'unique nature divine, est en même temps la «communauté» d'Amour, non pas de trois Personnes, mais de «deux» i.e. du Père et du Fils, la troisième **Personne, étant précisément leur mutuel Amour, égal et consubstantiel à l'un et à l'autre, et l'unité des deux.»**

Le texte de la relation de Marie appelle une deuxième observation, qui permet de cerner d'encore plus près la portée de la grâce reçue. L'acte dont il est question ici a pour sujet les trois personnes divines: Père, Fils et Esprit se donnent pour posséder l'âme. Par ailleurs, dans l'effet qui s'ensuit, si Marie reconnaît dans le Père Éternel son Père, elle reconnaît le Verbe en ce qu'il est déjà pour elle: son Époux. La reconnaissance de son lien de filiation à l'égard du Père constitue donc pour Marie la pointe de l'événement. Dans une communication qui se veut entière de la part de la Trinité, ce que sont en eux-mêmes le Verbe et l'Esprit dans leur union avec l'âme s'éclaire en référence au Père dans le don de sa paternité.

Telle est la logique spirituelle du texte. Elle se précise encore quand on constate que dans cette troisième grâce la deuxième personne de la Trinité se donne à Marie en sa qualité de Fils, alors que dans la grâce précédente elle s'unissait à elle en sa qualité de Verbe. Or, et nous avons déjà eu l'occasion de le relever, la qualité de Fils est toute relative au Père. Paternité et filiation sont de l'ordre des processions intratrinitaires. Ces notions expriment des relations qui sont en Dieu de toute éternité. Or à cet instant, dans son union au Verbe, Marie se découvre, à l'instar du Fils et à sa suite, fille du Père. Cet acte par lequel, en se contemplant soi-même, le Père Éternel engendre le Fils de toute éternité est aussi celui en lequel s'origine pour elle sa propre filiation divine.

Le croyant entretient donc une relation en tout point spécifique avec la première personne de la sainte Trinité. Cette relation se fonde sur ce qui constitue en propre cette personne à l'exclusion des deux autres à l'intérieur de la communion trinitaire: origine sans origine et source de la divinité. L'opération dont il est question ici a ceci de particulier qu'à la différence de celle qu'instaure le Verbe en prenant Marie pour épouse, elle est immanente à Dieu. Elle est celle où, dans cette sortie de soi-même qui est le fait de son amour paternel, le Père se donne tout entier à Celui qu'il engendre et en qui il met toutes ses complaisances. Aussi est-ce en se reconnaissant en cet instant fille du Père que Marie reconnaît les deux autres personnes divines, non seulement en ce qu'elles sont pour elle en termes d'alliance, mais plus précisément en ce qu'elles sont en elles-mêmes de toute éternité. Le Verbe, son Époux, se donne et communique à elle en sa qualité de Fils, et l'Esprit, comme celui qui procède de l'amour mutuel de l'un et de l'autre. L'ordre des opérations immanentes en Dieu s'avère celui auquel **dans son union au Verbe Marie est devenue participante. Ainsi**

dans cette dernière grâce, la Trinité entière, Père, Fils et Esprit se donne-t-elle à elle à la fois pour la posséder et être possédée par elle.

Il y a donc pour Marie une relation qualifiée avec chacune des personnes divines. Ce fait ne porte pas atteinte pour elle à la simplicité de l'essence divine.

> Comme les autres fois je me sentais ravir l'âme par la Personne du Verbe, ici, toutes les trois Personnes de la très sainte Trinité m'absorbèrent en elles, de sorte que je ne me voyais point dans l'une que je ne me visse dans les autres. Pour mieux dire, je me voyais dans l'Unité et dans la Trinité tout ensemble (I, 299, 23-26).

Triple est donc le mode d'union, selon les opérations des personnes. Marie se voit dans le Père comme engendrée par lui à la vie divine. Elle se voit dans le Verbe comme en celui qui, en la prenant pour épouse, l'assimile à sa propre relation au Père. Elle se voit dans l'Esprit comme en celui qui lui fait porter tout à la fois les impressions du Père et du Fils. Elle se voit finalement en chacune des personnes divines à la manière dont, dans cette communication totale que constitue leur communion consubstantielle, elles sont intérieures les unes aux autres; se voyant en chacune des personnes, elle se voit à la fois dans l'unité de l'essence divine. En s'appropriant à son âme comme à une chose qui lui est propre, la Trinité se donnait à posséder par elle.

Le néant propre pour le Tout

La mystique trinitaire de Marie de l'Incarnation n'en arrive-t-elle pas à poser un mode d'union à Dieu où l'assimilation aux processions divines abolit toute distinction entre Dieu et sa créature? Si tel était le cas, elle conduirait à une impasse. Il n'y a d'affirmation possible sur la divinisation de l'homme que dans la reconnaissance de l'absolue transcendance du Dieu vivant. Or c'est précisément cette transcendance qui se manifeste à l'effet que produit en Marie l'acte souverain par lequel la Trinité s'approprie à son âme[19]. «Ce qui me toucha le plus fut que je me voyais dans la Majesté comme un pur néant dans le Tout, lequel néanmoins me montrait amoureusement que quoique je ne fusse rien, j'étais néanmoins toute propre pour lui qui est mon Tout» (I, 299, 29-32). Marie voit la distance abyssale qu'il y a entre Dieu et elle. Il est le Tout.

19. Comme pour la grâce précédente, les deux relations de Marie doivent être lues en surimpression. La première met surtout l'accent sur la résonance qu'éveille en elle la grâce reçue; la seconde sur le don d'elles-mêmes qu'y font les trois personnes divines.

Elle est néant. Elle la voit alors même qu'elle est *en* Dieu: elle est pur néant *dans* le Tout. Loin d'abolir la différence, l'union en dévoile plutôt le caractère radical. Elle la creuse, faudrait-il dire. C'est du sein de cet écart infini que Marie sonde les profondeurs où s'origine l'acte qui l'engendre à la vie et qui l'enveloppe dans son amour. Celui-ci n'a d'autre fondement que dans la miséricorde de Dieu à son égard: elle était «le néant et le rien que ce grand Tout choisissait pour porter les effets de ses grandes miséricordes» (II, 287, 3).

> Je ne pouvais dire autre chose que: «O mon grand Dieu! ô suradorable Abîme! Je suis le néant et le rien!» Et lors m'était répondu: «Encore que tu sois le néant et le rien, toutefois tu es toute propre pour moi.» Cela me fut répété plusieurs fois, à proportion de mes abaissements; et plus je m'abaissais et plus je me voyais agrandie, et mon âme expérimentait des caresses qui ne sauraient tomber sous la diction humaine (II, 287, 4-11).

Marie prend la mesure de l'incommensurable. Rien en elle ne l'habilite à ce qui lui est donné en partage. Tout s'origine en Dieu. Tout est de Dieu. En confessant son néant, Marie entrait ainsi dans l'acte souverain qui l'engendrait à la vie. Bien plus, en y entrant, elle se voyait telle que Dieu lui-même la voyait. Elle se reconnaissait «propre pour le Tout», et cette vue ne faisait qu'accroître l'élan de son amour. «Tout lui était permis.» Elle pouvait rendre amour pour amour. La réciprocité était totale dans la conscience d'une vie qui ne devait rien à sa propre personne[20].

«Je comprenais encore que c'est là le vrai anéantissement de l'âme en son Dieu par une vraie union d'amour» (I, 299, 37). L'union d'amour dont il est question ici reprend à son compte l'union nuptiale dont faisait état la grâce précédente. Mais elle se fonde d'abord sur l'amour «objectif» qui unit les trois personnes divines entre elles de toute éternité. Peut-être d'ailleurs est-ce ici que l'on voit au mieux comment l'ordre de la création se trouve assumé dans celui d'une «recréation» qui n'a de fondement que dans une libre initiative divine. Dans la grâce précédente en effet, le Verbe rencontrait Marie dans sa condition de créature, quel que fût le caractère

20. On ne peut dissocier en Dieu trinité des personnes et unité de nature. La considération des personnes divines même toujours à la reconnaissance du Dieu unique. La première grâce de lumière avait conduit Marie à la contemplation des attributs de l'essence divine. Les deux grâces pour l'amour la mettent finalement face à l'absolue transcendance de l'être divin: ce grand Tout en com**paraison duquel je ne suis rien.**

borné et limité (II, 254, 11) de celle-ci, pour la rendre une avec lui par participation. Ici, dans son renvoi à la personne du Père Éternel, l'union ne doit rien à la créature. Elle révèle les personnes divines telles qu'elles sont en elles-mêmes de toute éternité et fait entrer dans leur communion. Elle procède d'un acte immanent à la divinité. Dieu se contemple en ce qui lui est propre. Aussi n'est-ce plus seulement dans la conscience de ses limites mais bien plutôt de son propre néant que Marie s'ouvre à Dieu pour l'aimer de l'amour même dont il s'aime et en jouir d'une fruition analogue à celle des Bienheureux (I, 299, 36).

> Ah! qui est-ce qui pourrait dire l'honneur avec lequel Dieu traite l'âme qu'il a créée à son image, lorsqu'il lui plaît de l'élever dans ses embrassements? C'est une chose si étonnante, eu égard au néant et au rien de la créature, que, si par la douceur et tempérament de l'Esprit du même Dieu cette âme n'était soutenue, elle serait réduite à néant pour n'être plus (II, 287, 12-19).

Dans la grâce précédente, l'Esprit faisait motion en Marie pour l'unir au Verbe. Ici il la soutient hors du néant dans lequel elle s'affaisserait, la rendant capable de porter un acte qui est tout de Dieu. La distinction entre Dieu et sa créature ne peut pas être pensée uniquement à partir de la créature, même transformée et élevée par la grâce. Elle doit l'être aussi à la manière dont Dieu lui-même dans son être trinitaire s'unit à elle pour se reconnaître en elle.

Le don qu'est Dieu

Les deux dernières grâces trinitaires de Marie de l'Incarnation sont «toutes pour l'amour». De part et d'autre, on y trouve une même réciprocité dans le don, un même avant-goût de la béatitude éternelle. Ces grâces ne constituent pas moins des temps spirituels distincts quant aux relations qualifiées qu'elles instaurent avec la personne du Verbe d'une part et celle du Père Éternel de l'autre. Tout en renvoyant aux processions trinitaires, elles articulent aussi un double rapport de la créature à Dieu. Dans la première la créature se trouve assumée, transformée sous la motion de l'Esprit dans son union au Verbe. Dans la seconde, elle se découvre portée dans le même Esprit par un acte originel qui ne doit rien à elle-même.

Il existe donc une opération «ad extra» spécifique à l'une des personnes divines, celle où, en vertu du mystère de l'Incarnation, la personne du Verbe Éternel s'unit à l'âme et, dans un partage **de biens réciproque, la prend pour épouse. Mais cette opération,**

où la créature se trouve assimilée au Verbe dans sa relation au Père, renvoie à une opération «ad intra» qui est en Dieu de toute éternité: celle où dans son amour paternel le Père engendre «cet autre lui-même» qu'est le Fils. Non seulement elle y renvoie, mais elle donne d'y reconnaître la source même de sa vie en Dieu. En un seul et même acte, la Trinité se manifeste à la fois en ce qu'elle est «pour moi» en la personne du Verbe, et en ce qu'elle est «en elle-même» de toute éternité en la personne du Père. Marie est à la fois épouse du Verbe et fille du Père. Autant il est important de respecter la distinction Créateur-créature et, pour ce qui regarde les processions trinitaires, la distinction entre opérations des personnes divines en elles-mêmes et hors d'elles-mêmes, autant il est décisif de comprendre ces distinctions à la manière même dont Dieu se donne à l'homme dans une histoire d'alliance. Le Verbe qui s'unit à l'âme n'est autre que le Fils qui se reçoit éternellement du Père. Ce qui a son terme dans la créature manifeste ce qui est en Dieu de toute éternité.

La mystique trinitaire de Marie de l'Incarnation surmonte ainsi au plan de l'expérience spirituelle les deux difficultés que la dogmatique chrétienne rencontre au plan noétique en ce qui concerne l'inhabitation trinitaire. Le croyant entretient une relation qualifiée avec chacune des personnes divines. Dans la relation personnelle qui s'instaure dans l'Esprit avec le Verbe et le Père Éternel, la condition de créature se trouve à la fois intégrée et dépassée. Aussi le moment où la Trinité se donne tout entière à l'âme est-il celui où s'impose son absolue transcendance: consacrée dans sa condition de créature, l'âme qui possède Dieu se reconnaît comme ce néant que seul Dieu a rendu propre pour lui. La créature ne fait pas nombre avec son Créateur. Elle n'est que par lui et en lui.

«Nous viendrons chez lui et nous ferons chez lui notre demeure.» En toute rigueur de termes, le Père et le Fils ne se déplacent pas. Toute la mystique trinitaire de Marie de l'Incarnation est bien là pour rappeler que, si «changement de lieu» il y a, il se produit du côté de la créature et non pas de Dieu. Marie est introduite dans la propre demeure de Dieu, ce lieu que constituent le Père et le Fils dans cette intériorité totale l'un à l'autre dont l'Esprit est le fruit. Et pourtant ce faisant, Dieu instaure une relation nouvelle avec elle. Un effet vient s'ajouter à ce qu'il est de toute éternité, effet dont il se veut affecté. L'énoncé johannique recèle une profondeur indépassable. Par delà toute représentation humaine, il rend compte du mystère de l'inhabitation trinitaire du point de

vue de Dieu. Il manifeste un mouvement en Dieu même. Il pointe vers une joie et une complaisance qui n'est pas seulement du côté de la créature mais en Dieu, qui se plaît à se trouver en sa créature. Ce que Marie de l'Incarnation exprime en conclusion de la façon suivante: «Il me semblait que ce grand Dieu, étant en elle, fût chez lui, et il semblait à l'âme qu'elle fût le paradis de son Dieu, où elle était avec lui par un amour inexplicable» (I, 300, 12-15).

Nous voilà donc parvenus au terme du parcours que tracent les trois grâces trinitaires de Marie. Mais l'inhabitation de Dieu dans le croyant ne se réduit pas à des grâces de caractère ponctuel. Elle implique un état stable, durable. Elle est de l'ordre d'un «demeurer», par delà toutes les fluctuations de la vie. On ne saurait donc rendre compte de la doctrine spirituelle de Marie uniquement à partir de ces trois moments privilégiés. Et de fait ceux-ci impriment par la suite à toute sa vie une forme trinitaire.

On peut le constater à la manière dont désormais Marie de l'Incarnation a vécu son engagement apostolique et missionnaire. Dès le point de départ, celui-ci a revêtu pour elle un caractère trinitaire autant que christologique. Dans la force de l'Esprit, il la renvoie au Père. En effet, en obéissant au Père, le Christ a versé son sang pour tous les hommes. Il revient donc au Père de «tenir sa promesse» envers lui, et de faire en sorte qu'il soit «de fait» ce qu'il est «de droit»: le Roi des Nations. D'où la prière de Marie au moment où elle s'ouvre sur le caractère universel de la mission. Elle est prière qui s'adresse au Père en faveur des «intérêts» de son Époux. Marie de l'Incarnation rejoignait ainsi comme de l'intérieur ce qu'expriment les chapitres 6 et 17 de l'évangile de Jean, où précisément le Christ reçoit du Père ceux à qui il donne la vie éternelle. Si la mission se situe entre un «déjà là» et ce «pas encore» qui constituent le temps de l'Église, ce «déjà là» et ce «pas encore» ont d'abord pour Marie une dimension trinitaire: ils s'inscrivent dans la relation qui unit le Père à son Fils de toute éternité[21].

L'engagement pour le Royaume se situe donc à l'intérieur des relations trinitaires, jusque dans les dépouillements qu'il impose. L'union à Dieu s'y conforte. La prière peut s'assimiler à une respiration profonde, qui établit en Dieu de façon stable et durable, ainsi qu'en témoignent ces quelques lignes qui traduisent ce qu'a été l'oraison de Marie au cours de ses vingt dernières années:

21. Cf. P. GERVAIS, *Mystique et apostolat chez Marie de l'Incarnation*, dans *Vie Consacrée* 61 (1989) 131-154.

> Dans une pureté et simplicité spirituelle, l'âme expérimente que le Père et le Verbe Incarné ne sont qu'un avec l'Esprit adorable, quoiqu'elle ne confonde point la personnalité: et cette âme porte les opérations divines par l'Esprit du suradorable Verbe Incarné. Or, ces motions, impressions et opérations, sont que le même Esprit me fait tantôt parler au Père Éternel, puis au Fils et à lui. Sans que j'y fasse réflexion, je me trouve disant au Père: «O Père, au nom de votre très aimé Fils, je vous dis cela.» Et au Fils: «Mon Bien-Aimé, mon très cher Époux, je vous demande que votre testament soit accompli en moi», et autres choses que ce divin Esprit me suggère, et j'expérimente que c'est le Saint-Esprit qui me lie au Père et au Fils. Je me trouve fréquemment lui disant: «Divin Esprit, dirigez-moi dans les voies de mon divin Époux.» Et je suis sans cesse dans ce divin commerce, d'une façon et manière si délicate, simple et intense, qu'elle ne peut porter l'expression. Ce n'est pas un acte, ce n'est pas un respir, c'est un air si doux dans le centre de l'âme où est la demeure de Dieu, que, comme j'ai déjà dit, je ne puis trouver de termes pour m'exprimer (II, 462).

V. - Conclusion

Du fait même que les trois personnes divines habitent le croyant, celui-ci entretient-il une relation distincte avec chacune d'entre elles? On connaît la réponse négative de la théologie trinitaire des derniers siècles. Tout au plus peut-on en appeler à la doctrine de l'appropriation théologique et attribuer à une personne divine, en raison d'une affinité avec elle, ce qui dans le croyant relève d'un agir commun aux trois personnes. On respecte ainsi la distinction entre Dieu et création et on rend compte de l'unité de nature dans la trinité des personnes. En s'appuyant sur le mystère d'alliance qui assimile le croyant à la deuxième personne de la Trinité dans sa relation au Père Éternel, la mystique trinitaire de Marie de l'Incarnation prend l'exact contre-pied de cette position théologique. Il y a une relation distincte, et en ce sens exclusive, du chrétien avec chacune des personnes divines. Le Père Éternel est pour Marie son Père, le Verbe son Époux et l'Esprit celui qui en agissant en elle l'unit à l'un et à l'autre. La mystique déploie ici la portée de cette parole de l'Écriture où le Père et le Fils affirment venir faire leur demeure dans le cœur du croyant.

D'une part, nous nous trouvons devant la rigueur d'un raisonnement théologique au service de l'affirmation de foi, de l'autre, devant une cohérence spirituelle qui se dégage de la lettre de l'Écriture. **Ne serions-nous pas devant deux perspectives complémentaires**

concernant l'inhabitation trinitaire? En effet celle-ci peut être envisagée du point de vue de celui qui devient la demeure des personnes divines, comme du point de vue des personnes qui viennent y demeurer. Il y a la manière dont le croyant est entitativement élevé par la grâce sanctifiante, mais surtout celle dont Dieu se donne ainsi à lui[22].

De part et d'autre, il y va donc d'une seule et même réalité: l'inhabitation de Dieu dans le croyant. Mais aussi d'un seul et même agir: Dieu est à la fois celui qui dispose au don et celui qui constitue le don. Mais, selon l'angle d'approche, l'opération des personnes divines a son terme dans la créature transformée par la grâce, ou encore, en Dieu lui-même, qui ne fait qu'un avec son don. L'inhabitation trinitaire relève tout à la fois d'une opération «ad extra» qui est de l'ordre d'un agir commun, et d'une opération «ad intra» qui s'identifie avec les processions intratrinitaires. Or, nous l'avons vu, la relation qu'instaurent les personnes divines avec le croyant ne se mesure pas d'abord à partir du sujet qui accueille, mais bien à partir des personnes qui se donnent. La théologie spéculative des derniers siècles a privilégié la première de ces dimensions de l'inhabitation trinitaire. La mystique de Marie de l'Incarnation met en valeur la seconde.

Nul n'a thématisé avec autant de rigueur intellectuelle que Thomas d'Aquin la manière dont le croyant est rendu participant de la vie trinitaire par la grâce sanctifiante. Sa position est d'autant plus éclairante qu'elle se situe en dehors du cadre des débats de la théologie postérieure sur le mode d'inhabitation de la Trinité dans le chrétien.

Thomas d'Aquin s'élève toujours à la contemplation des réalités divines à partir des réalités créées. Aussi est-ce à partir de l'homme, esprit raisonnable créé à l'image de Dieu, que Thomas aborde la question de l'inhabitation trinitaire. L'homme rejoint Dieu par ses propres opérations spirituelles informées par la grâce. Dieu lui est certes présent par une présence d'«immensité», c'est-à-dire, par son essence et sa puissance. Il l'est néanmoins au chrétien sous un mode spécial. D'où l'énoncé décisif de saint Thomas:

> On dit que Dieu existe en celle-ci (c'est-à-dire la créature raisonnable) comme le connu dans le connaissant et l'aimé dans l'aimant. Et parce qu'en le connaissant et aimant la créature raisonnable

22. La théologie distingue ici entre la «grâce créée» (grâce sanctifiante) et la «grâce incréée» (Dieu en lui-même).

> atteint par son opération jusqu'à Dieu lui-même, on dit que, par ce mode spécial, non seulement Dieu est dans la créature raisonnable, mais encore qu'il habite en elle comme dans son temple[23].

La présence objective de Dieu au croyant passe par les opérations de l'entendement et de la volonté. Elle est même ce en quoi ces opérations trouvent leur accomplissement. En effet, l'acte de connaissance trouve son terme dans l'objet connu, et le mouvement de la volonté, son point de repos dans l'objet aimé. La présence de Dieu à nous, qui est aussi présence de nous à lui, s'objective et s'actualise donc sous le mode de ces relations qui sont propres à l'homme comme esprit, à savoir la connaissance et l'amour. Certes la grâce sanctifiante, qui est au principe des actes par lesquels le chrétien connaît et aime Dieu, est le fait d'un agir commun aux trois personnes divines: elle ne médiatise pas moins une relation à chacune des personnes divines. En éclairant l'entendement, elle met au contact du Verbe, Sagesse du Père, et, en mouvant la volonté, au contact de l'Esprit, qui est l'amour de Dieu répandu dans nos cœurs. Cette appropriation est plus qu'un fait de langage. Elle traduit un rapport réel aux personnes divines au regard de leur unité essentielle.

Thomas d'Aquin met donc en lumière le caractère trinitaire de la grâce créée, moyennant laquelle le chrétien est mis en relation avec les personnes divines. Peut-on aller plus loin et affirmer l'existence d'une relation personnelle distincte avec chacune d'entre elles? Thomas ne le fait pas. «Pour le reste, note B. Sesboüé, saint Thomas se tait, et s'il n'interdit pas 'a priori la possibilité de relations qualifiées de l'âme sanctifiée avec chacune des personnes', il faut reconnaître que cette perspective n'entre pas dans la cohérence de son système[24].»

La position de Thomas d'Aquin, indépassable dans son ordre, a valeur métaphysique. En se fondant sur l'analogie de l'âme humaine, elle décante une manière spontanée de se représenter les relations de l'homme avec Dieu sur le mode des relations qui s'instaurent entre individus en société. Elle a aussi valeur spirituelle. La grâce de lumière de Marie de l'Incarnation se situait à son niveau. Marie y était éclairée sur la manière dont elle avait été créée à l'image de Dieu Trinité. Cette grâce d'illumination fonde d'ailleurs chez

23. *S.Th.* I, qu.43, art. 2, ad 3um.

24. J. MOINGT et B. SESBOÜÉ, *Traité de la sainte Trinité*, Lyon-Fourvière, 1965-1966 (ad instar manuscripti), Thèse 10, p. 14.

elle une relation vécue avec Dieu. Dans une de ses notes d'oraison, on la voit offrir chacune des puissances de son âme aux personnes divines: sa mémoire au Père afin «de ne plus penser qu'à lui seul», son entendement au Fils afin qu'il soit lui-même «le verbe et le terme» de tout ce qu'elle conçoit, sa volonté à l'Esprit, afin de ne brûler d'un autre feu que de celui «qui est le feu et l'amour personnel du Père et du Fils» et enfin, dans un dernier mouvement, elle offre son âme «une en elle-même, comme Dieu est un en sa nature», afin d'être perdue «dans l'unité de la Divinité»[25].

Mais a-t-on tout dit de la relation du croyant aux personnes divines lorsqu'on aborde l'inhabitation trinitaire de ce seul point de vue? Ici intervient la question que les deux dernières grâces trinitaires de Marie posent à la théologie. Ces deux grâces sont pour l'amour. Elles n'ont pour fondement que l'amour dont Dieu s'aime de toute éternité dans sa communion tripersonnelle. Elles disent le don de Dieu, à la manière dont Dieu se donne dans l'union que le Verbe scelle avec l'âme pour l'assimiler à sa relation filiale au Père Éternel sous la motion de l'Esprit.

On l'aura remarqué, dans ces deux grâces, la distinction dans les relations aux personnes divines ne repose plus sur les opérations de l'entendement et de la volonté; elle est en Dieu, à la manière dont Dieu fait alliance avec l'âme en son Verbe. En outre, cette alliance se produit en un point de la personne qui est antérieur au libre exercice de son entendement et de la volonté. Les puissances de l'âme se trouvent absorbées dans le Verbe qui occupe le centre de l'âme, non certes pour se substituer à la personne mais pour se la susciter dans un rapport d'alliance. La présence de Dieu à sa créature s'exprime ici en termes de relations interpersonnelles. En entrant en relation avec elle, Dieu fait advenir la personne humaine à son identité la plus profonde. Il lui donne de se donner à lui dans le mouvement même où il se donne à elle. L'unité de nature en Dieu s'attestait chez Thomas dans le fait que l'âme est une en son essence. Elle s'atteste chez Marie dans la simplicité d'un acte d'aimer qui s'enracine dans une communion tripersonnelle, grâce aux relations qualifiées qu'entretiennent les trois personnes divines avec le croyant.

Ici aussi, tout comme chez Thomas, qui faisait appel aux puissances de l'âme, l'union aux personnes divines transcende le plan des relations humaines telles qu'elles s'établissent en société. Les trois **personnes divines touchent l'âme à sa racine, là où elle est esprit,**

25. Cf. D. JAMET, II, 57.

pour la rendre participante de leur propre communion. Une ontologie de la relation interpersonnelle n'offrirait-elle pas ici la base adéquate pour penser avec la rigueur intellectuelle souhaitable les relations qualifiées qui s'instaurent ainsi avec le croyant au sein d'un seul et même acte d'amour?

En partant de l'analogie de l'âme humaine, la théologie a élaboré une théorie de la présence objective de Dieu au croyant, à la manière dont l'objet connu est dans le sujet connaissant et l'objet aimé en celui qui aime. En partant de l'analogie de l'amour d'amitié qui, déjà au plan humain, unit des libertés dans leur adhésion commune à un même bien et qui, transposé en Dieu, renvoie à l'amour mutuel du Père et du Fils dans l'Esprit, la théologie ne dispose-t-elle pas des instruments conceptuels qui permettent de rendre compte de ce dont la mystique trinitaire de Marie témoigne[26]? La relation de Marie de l'Incarnation n'est pas un traité de théologie. Ce que Marie n'y élabore pas au plan théologique, elle en fait toucher néanmoins la portée au plan de l'expérience chrétienne. Certes la relation du croyant aux personnes divines plonge dans le mystère qu'est Dieu. Mais ici le mystère est lumière. En lui se révèle la nature véritable de l'amour dont le croyant aime Dieu.

En effet, l'amour dont on aime est toujours reçu avant d'être rendu. Il a son point de départ en l'autre. En lui se révèle un visage, qui, reconnu et aimé pour lui-même, libère ses propres capacités d'amour et de don. Ainsi, dans la simplicité de son acte, l'amour dont on aime Dieu témoigne de la présence des trois personnes divines qui se donnent. Il franchit les distances: à la manière même dont le Verbe s'unit ici à Marie, on peut parler à Dieu comme un ami parle à un ami. Cet amour se sait aussi totalement reçu, comme le Fils se reçoit du Père de toute éternité. En tant qu'amour offert, il met en présence de la première et de la deuxième personne de la Trinité, mais ne peut être rendu par une libre réponse que dans la force de l'Esprit; celui-ci tout à la fois meut l'âme pour l'unir à Dieu et la recrée à partir d'un acte qui s'origine au Père, source de la divinité.

26. C'est un des grands mérites des travaux de Fr. Bourassa d'avoir montré combien cette analogie de l'amour d'amitié était présente à la réflexion de saint Thomas sur les processions trinitaires, tout particulièrement en ce qui regarde sa théologie de l'Esprit Saint, et d'en avoir élaboré la portée pour penser la notion de personne en Dieu. Nous reprenons ici cet acquis du point de vue de la question de l'inhabitation trinitaire.

Unique dans sa simplicité, cet acte engage toute la personne du croyant et la rend capable d'aimer Dieu de l'amour même dont Dieu s'aime. Il est tripersonnel par ailleurs dans la communion à laquelle il introduit et dont il rend participant. Si la relation personnelle du croyant à chaque personne divine demeure au-delà de toute représentation, elle n'en est pas moins la plus tangible des réalités.

Cette remarque conclusive en appelle une autre. En envisageant l'inhabitation trinitaire du seul point de vue du sujet croyant informé par la grâce, la théologie en vient à privilégier indûment l'ordre des missions en Dieu, c'est-à-dire la manière dont Dieu se rend présent à l'homme et à son histoire par le Verbe et dans l'Esprit. Et comment en serait-il autrement quand il s'agit de la manière dont notre condition de créature est assumée et transformée en Dieu? «La mission inclut dans son concept la procession éternelle et y ajoute un effet temporel», écrit saint Thomas[27]. De la double procession en Dieu, celle du Verbe et celle de l'Esprit, découle une double mission, celle du Verbe fait chair et celle de l'Esprit donné à l'Église. Certes, de par cette double mission la Trinité entière, Père, Fils et Esprit habite le croyant. Mais dans cette perspective où l'attention se porte d'abord sur l'effet temporel qui appartient à la mission ou, en d'autres termes, sur l'économie du salut, les personnes du Verbe et de l'Esprit passent à l'avant-plan. On voit comment par le Verbe et dans l'Esprit l'homme est rendu participant à la vie divine. On rend moins manifeste en quoi consiste cette vie telle qu'elle existe déjà en Dieu et à laquelle l'homme se trouve convié.

Avec Marie de l'Incarnation, le centre de gravité se déplace en quelque sorte. Il passe de la reconnaissance de ce qu'est Dieu pour nous dans les missions du Verbe et de l'Esprit à ce qu'il est en lui-même de toute éternité dans la relation qui unit le Père au Fils. Certes, il n'y a accès à ce foyer secret de la vie trinitaire que dans les missions du Verbe et de l'Esprit. Et en fait Marie ne s'ouvre au mystère de cette intimité divine qu'à l'intérieur de l'union que le Verbe scelle avec elle sous la motion de l'Esprit dans sa deuxième grâce trinitaire. Néanmoins au moment où elle se découvre fille du Père, le mouvement qui l'avait portée jusqu'alors arrive à son point de repos et elle-même trouve sa propre demeure dans les profondeurs de celui qui habite en elle: Dieu, un et trine. Le

27. *S.Th.* I, qu.43, art. 2, ad 3um.

Père demeurait encore le grand absent dans la vie de Marie au moment de sa première grande grâce trinitaire. Ce que cette grâce de lumière lui a alors révélé du mystère de Dieu en l'établissant dans la vérité, les deux grâces «toutes pour l'amour» lui ont donné d'en vivre. Étant ainsi unie au Verbe dans l'Esprit et se reconnaissant en lui fille du Père, Marie entrait dans la plénitude de la vie divine.

Il s'établit une affinité entre la mystique trinitaire de Marie de l'Incarnation et la perception que saint Jean nous livre de notre propre vie en Dieu. «La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, Père, et celui que tu as envoyé» (*Jn 17,* 3). Pour saint Jean, l'âme de toute vie chrétienne se situe dans cet espace intérieur qu'ouvre la relation qui de toute éternité unit le Père et le Fils. La vie, la vraie vie, est celle qui unit les croyants entre eux et en Dieu à la manière dont le Père et le Fils sont éternellement un dans l'amour: «que tous soient un comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi» (*Jn 17,* 20). De par sa propre logique spirituelle, la mystique trinitaire de Marie de l'Incarnation rejoint le regard de l'évangéliste dans sa contemplation des profondeurs de la vie divine. À ce titre, elle mérite considération.

B-1040 Bruxelles Pierre GERVAIS, S.J.
Boulevard Saint-Michel, 24

Sommaire. — L'inhabitation trinitaire peut être envisagée du point de vue de celui qui devient la demeure des personnes divines, mais aussi du point de vue des personnes qui viennent y demeurer. En privilégiant ce dernier point de vue, la mystique trinitaire de Marie de l'Incarnation rend manifeste comment chaque personne divine instaure avec le croyant une relation personnelle, et en ce sens exclusive, qui dépasse le niveau de la simple appropriation théologique. Trois grâces en ponctuent le mouvement. Elles s'enracinent dans un donné scripturaire et intègrent les acquis de la dogmatique chrétienne à l'intérieur d'un mystère d'alliance où, dans son union au Verbe sous la motion de l'Esprit, Marie se reconnaît fille du Père.