NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

111 N° 4 1989

# La mystique trinitaire de Marie de l'Incarnation (à suivre)

Pierre GERVAIS (s.j.)

p. 481 - 499

https://www.nrt.be/en/articles/la-mystique-trinitaire-de-marie-de-l-incarnation-a-suivre-178

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

# La mystique trinitaire de Marie de l'Incarnation

## I. - Mystique et théologie

Le mode selon lequel la sainte Trinité habite l'âme du croyant soulève un problème délicat en théologie. La question survient dans le champ de la réflexion du moment où l'on reprend à partir du sujet croyant les grandes affirmations de la dogmatique chrétienne touchant le mystère trinitaire. Le théologien ne met certes pas en doute que Dieu, Père, Fils et Esprit, habite l'âme du croyant. Le fait est attesté dans l'Écriture. Il appartient au donné révélé. On est donc en droit de s'appuyer sur le témoignage biblique pour comprendre sa relation vécue au Dieu trinitaire, et la tradition spirituelle de l'Église a toujours procédé ainsi au long des siècles. Le théologien n'a pas moins le devoir de réfléchir sur les modalités de cette inhabitation trinitaire, précisément par respect pour le mystère qui s'y livre. Peut-on en effet affirmer que le chrétien entretient une relation personnelle, et en ce sens exclusive, avec chacune des personnes divines?

On sait combien nos mots humains ne rejoignent Dieu qu'au prix d'une purification de leurs contenus. Là où ne s'opère pas pareille transposition, Dieu est ramené aux catégories humaines et son mystère, évacué. Cette exigence s'impose à toute intelligence de Dieu en lui-même. Elle s'impose au même titre à toute compréhension de notre mode d'union avec lui. Toute manière de concevoir cette union qui conduirait à penser notre relation aux personnes divines sur le modèle des relations qui s'établissent entre individus dans la société serait suspecte: elle poserait en Dieu autant d'entités — ou encore de centres de conscience — qu'il y a de personnes et elle porterait atteinte au mystère de l'unité divine.

Pour sauvegarder l'unité dans la trinité des personnes, la théologie en est arrivée dès le IV^e^ siècle à la formulation de deux axiomes fondamentaux. Le premier porte sur Dieu. Tout est commun en Dieu, hormis les relations d'origine qui définissent les personnes divines entre elles dans leurs rapports mutuels. Il n'y a donc en

Dieu qu'une seule intelligence, une seule volonté, une seule liberté, bien que par ailleurs ce comprendre, ce vouloir et ce libre agir soient le fait des trois personnes divines selon ce qui les constitue en propre, c'est-à-dire selon les relations qui à la fois les distinguent et les unissent dans l'unité de la nature divine. Le second axiome porte sur la créature dans sa relation avec Dieu. Toutes les opérations en Dieu qui ont pour terme le créé, c'est-à-dire ce qu'on appelle communément les opérations «ad extra», sont communes aux trois personnes divines. Notre divinisation est donc le fait d'un agir commun aux trois personnes en Dieu. Ainsi se trouve clairement marquée l'absolue transcendance du Dieu trinitaire dans son unité essentielle par rapport à tout ce qu'il pose hors de lui, même à l'intérieur d'un ordre de grâce.

Je peux fort bien attribuer au Père l'œuvre de création. Il y a là plus qu'un simple fait de langage. Je rejoins ainsi une propriété qui se rattache à sa personne même de Père, lui qui déjà au sein de la Trinité est de toute éternité origine sans origine. J'ai donc une réelle connaissance du Père. Cette affirmation n'infirme en rien le fait que la création soit l'œuvre de la Trinité tout entière. J'«approprie» en effet à une personne déterminée, en raison d'une affinité avec elle, ce qui est d'abord le fait d'un agir commun aux trois personnes divines. De même, je peux à bon droit attribuer à la médiation du Fils mon adoption filiale par Dieu. Cette adoption n'en demeure pas moins une image de la filiation éternelle, à la manière dont toute réalité dans le temps est image des réalités éternelles; à ce titre, elle reste le fait de la Trinité entière. Et je dois en dire autant de la grâce sanctifiante, bien que celle-ci soit à un titre particulier don de l'Esprit qui déjà en Dieu est le don par excellence.

En faisant appel à la doctrine de l'appropriation la théologie pose donc une relation du croyant aux personnes divines qui, tout en intégrant sa condition de créature, tente de rendre compte de l'unité essentielle qui est en Dieu. Cette doctrine n'en demeure pas moins en deçà de l'affirmation scripturaire. En toute rigueur de termes, elle semble même refuser toute portée ontologique à la lettre de l'Écriture lorsque celle-ci parle du Père Éternel comme de notre Père, du Verbe comme celui qui a fait alliance avec les hommes, et de l'Esprit comme l'amour de Dieu répandu dans nos cœurs. Le croyant disposerait de mots pour nommer les trois personnes divines. De fait il ne les rencontrerait que dans leur agir commun, ou encore, comme certains théologiens n'ont pas hésité à l'affirmer,

il ne serait uni qu'à l'essence divine. Mais même là où l'on sait donner toute sa portée à la doctrine de l'appropriation, est-on pour autant en mesure de poser une relation qualifiée du croyant avec chacune des personnes divines, précisément en ce qui la constitue en propre à l'exclusion des deux autres à l'intérieur de la communion trinitaire? En effet, pour l'Écriture, c'est bien en tant que Père Éternel que le Père exerce sa paternité sur le croyant, et en tant qu'engendré du Père que le Verbe s'unit à l'humanité dans le mystère de l'Incarnation. Ces affirmations dépassent le cadre de l'appropriation.

Il est utile dans ce contexte de se mettre à l'écoute de la mystique chrétienne. Celle-ci n'est pas source de révélation et ne peut se substituer au travail de la théologie. Quand elle est authentique, elle ne met pas moins au contact des réalités vives de l'Écriture. Elle a son propre principe d'intelligence spirituelle. Comme le domaine de l'Esprit ne se réduit pas au seul donné de conscience qu'en a le mystique et puisque les mots dont celui-ci dispose pour rendre compte de son expérience demeurent toujours inadéquats par rapport aux réalités en cause, il devra toujours s'en remettre à la foi de l'Église et au jugement de la théologie pour vérifier le bien-fondé et la justesse de ses assertions. Et pourtant, dans la mesure où il exprime le donné révélé qui est au cœur de l'Écriture et de la confession de foi, le mystique en met en lumière certaines dimensions que la théologie spéculative à elle seule ne prend pas toujours suffisamment en compte. Il féconde alors la réflexion du théologien qui se voit invité dès lors à repenser sur des bases plus larges les questions qui le sollicitent.

La mystique trinitaire de Marie de l'Incarnation (1599-1672) revêt de ce point de vue un intérêt particulier. La logique qui la travese n'est pas de l'ordre du raisonnement théologique. Elle n'en est pas moins rigoureuse pour autant. Elle est de l'ordre de l'Esprit. Elle s'enracine dans un donné scripturaire dont elle se révèle une exégèse vivante. Dans le mouvement qu'elle trace, elle intègre les données de la dogmatique chrétienne à l'intérieur du mystère d'alliance où Dieu, Père, Fils et Esprit se donne pour habiter le cœur du croyant. La mystique de Marie de l'Incarnation constitue de ce point de vue une véritable réaffirmation du mystère de l'inhabitation trinitaire. Celle-ci en effet peut être affirmée à partir de la créature transformée par la grâce, mais aussi à partir de Dieu dans le don qu'il fait de lui-même à sa créature. On en arrive ainsi à des perceptions sensiblement différentes de la relation qui s'instaure entre

le croyant et chacune des personnes divines. La théologie, qui privilégie dans son ensemble la première approche, en appelle à l'analogie de l'âme humaine, une en son essence et trine en ses puissances, pour penser la relation aux personnes divines. Marie de l'Incarnation en appelle quant à elle à la manière dont chaque personne divine se donne personnellement au croyant pour poser une relation spécifique, et en ce sens exclusive, avec chacune d'entre elles.

Trois grâces ponctuent l'entrée progressive de Marie de l'Incarnation dans le mystère trinitaire. Nous dégagerons la portée de chacune d'entre elles. Nous serons alors en mesure de préciser leur apport à la réflexion théologique sur l'inhabitation trinitaire[1].

## II. - Établie dans la vérité

*Une grâce de lumière*

La première grâce trinitaire de Marie de l'Incarnation remonte au lundi de Pentecôte 1625. Marie a 25 ans. Sous la motion impérieuse de l'Esprit, sa vie avait été marquée jusqu'alors par «une pente au bien» et une «tendance» à posséder le Christ à un titre qui lui était encore inconnu. Elle concevait de grandes choses de la personne du Verbe Incarné. Elle avait reçu les lumières les plus vives sur le mystère de l'Incarnation. Aussi voyait-elle tout ce que le Christ était pour elle. Son regard n'en demeurait pas moins encore voilé sur celui vers qui le Verbe est tourné de toute éternité. La personne du Père demeurait pour une bonne part absente de son univers intérieur[2].

Marie se trouve donc transportée en Dieu, par delà le mouvement de son propre désir. «En un moment, mes yeux furent fermés,

1. Marie a écrit deux relations de ses états intérieurs, l'une en 1633, l'autre en 1654. Le texte en est établi dans l'édition critique de Dom J. JAMET, *Marie de l'Incarnation, Écrits spirituels et historiques,* I-II, Paris, DDB, 1930 (cité D. JAMET). Sa correspondance est éditée dans: Dom G. OURY, *Marie de l'Incarnaton Ursuline, Correspondance,* Solesmes, 1971. D. OURY a publié une édition abrégée de la relation de 1654 sous le titre: *Marie de l'Incarnation, autobiographie,* Solesmes, 1976.

Nous disposons de deux relations pour chacune des trois grâces trinitaires. Pour la première: Relation de 1654: II, 233-236; Lettre à son fils du 8 oct. 1671: *Correspondance,* p. 928 s. Pour la seconde: Relation de 1633: I, 204-208; Relation de 1654: II, 251-255. Pour la troisième: Relation de 1633: I, 298-299; Relation de 1654: II, 285-287. Nous donnons les références au texte des deux relations en indiquant le tome, la page et la ligne.

2. Cf. II, 219, 227: les deux seuls endroits où il est fait référence au Père dans les pages de la relation de 1654 qui précèdent la première vision trinitaire.

et mon esprit élevé et absorbé en la vue de la très sainte Trinité, en une façon que je ne puis exprimer» (II, 233, 14-15). La grâce est subite, inattendue, à la différence de tant d'autres grâces reçues au cours de sa vie et auxquelles elle se disposait déjà activement, fût-ce sous la forme d'un pressentiment obscur. Ici, aucune conscience prémonitoire. Comme si déjà au niveau de l'expérience spirituelle se signifiait la nature du don qu'elle recevait. Le mystère trinitaire transcende tout pressentiment et toute attente de la part de l'homme. Celui-ci n'y accède que par révélation.

> En ce moment toutes les puissances de mon âme furent arrêtées et souffrantes l'impression qui leur était donnée de ce sacré mystère, laquelle impression était sans forme ni figure, mais plus claire et intelligible que toute lumière, qui me faisait connaître que mon âme était dans la vérité (II, 283, 16-20).

La vue de la Trinité dont il est question ici ne comporte donc aucun support sensible ou imaginaire. Il s'agit beaucoup moins d'un acte de la part de Marie que d'une impression reçue passivement et qui coïncide d'ailleurs avec ce qui s'y donne à voir: «c'est une chose divine qui est Dieu lui-même». Dieu se manifeste à Marie dans sa propre présence à lui-même. «Le Tout s'y contemple et se fait voir à l'âme d'une façon ineffable[3].» Si vision il y a, elle est donc de nature intellectuelle. L'entendement est directement touché, et Marie se trouve établie dans la vérité ainsi manifestée.

*Dieu en lui-même*

Cette vérité porte à la fois sur Dieu et sur la création. D'où les deux moments d'un seul et même événement intérieur. En un instant indivis, qui renvoie à ce qui est de toute éternité, Marie voit Dieu dans sa communion trinitaire, puis, par une illumination progressive, elle entre dans le temps et voit comment les personnes divines sont présentes à l'univers créé. Ces deux moments répondent du double mode d'opération des personnes divines «dans elles-mêmes et hors d'elles-mêmes» (II, 234, 20), c'est-à-dire, selon que ces opérations ont leur terme en Dieu ou dans le créé.

Marie voit, et la réaction subjective s'ensuit. Ce qu'elle voit porte signification, et cette signification produit dès lors son effet en suscitant l'accord avec la réalité contemplée. Cette vérité

> me fit voir le divin commerce qu'ont ensemble les trois divines Personnes: l'amour du Père, lequel se contemplant soi-même engendre son Fils, ce qui a été de toute éternité et sera éternellement;

3. *Correspondance*, p. 928.

> mon âme était informée de cette vérité d'une façon qui me fait perdre tout mot, elle était abîmée dans cette lumière. Ensuite, elle entendait l'amour mutuel du Père et du Fils produisant le Saint-Esprit, ce qui se faisait par un réciproque plongement d'amour, sans mélange d'aucune confusion. Je recevais l'impression de cette production, entendant ce que c'était que spiration et production, mais cette pureté de spiration et production est si haute et si sublime que je n'ai point de termes pour le dire et pour l'exprimer (II, 234, 2-15).

Dieu est amour. Il l'est certes de façon essentielle, à la manière dont il s'aime dans un acte identique à sa bonté. Il l'est aussi et surtout de façon personnelle et, dans la grâce qu'elle reçoit, Marie le perçoit spontanément ainsi. Il est cet amour paternel où, dans un acte parfaitement immanent à lui-même et qui jaillit de toute sa personnalité de Père, la première personne de la Trinité engage son existence personnelle en celui qu'elle engendre et auquel elle fait don total d'elle-même. Dans la relation qui s'ensuit et qui unit mutuellement le Père et le Fils se trouve le foyer intime de la vie intradivine. L'approche du mystère est ici résolument «personnaliste». Les personnes, et non pas la simple unité de nature, s'imposent immédiatement à l'esprit. L'approche est aussi «dynamique». Tout s'origine en celui qui, en engendrant le Fils, s'avère dans son amour au principe de la communion intratrinitaire, le Père[4].

Marie «voit» le Père et le Fils. Elle «entend» l'Esprit. Elle l'entend comme le souffle qui procède de leur amour mutuel. L'Esprit est intérieur au Père et au Fils. Il est le fruit de cette totale réciprocité dans l'amour que seule permet en Dieu l'identité des personnes avec la bonté essentielle. Il est en sa personne l'expression de cet amour même dans lequel le Père et le Fils se donnent et s'accueillent mutuellement dans la totalité de leur être et de leur personne au point d'être intérieurs l'un à l'autre dans «un réciproque plongement d'amour». «Ne savez-vous pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi?» disait le Christ à ses Apôtres (*Jn 14*, 10). L'Esprit jaillit du Père et du Fils pour les envelopper l'un et l'autre dans un amour consubstantiel à leur amour, comme le dit par ailleurs la théologie. Ici encore, la perception de Marie est «personnaliste». Elle s'inscrit dans cette tradition théologique qui

4. L'approche «personnaliste» se distingue de l'approche essentialiste qu'a privilégiée en général la théologie occidentale et qui part de l'unité de nature en Dieu pour penser la trinité des personnes divines. On peut d'abord poser le principe d'unité en Dieu dans la personne du Père «source de la Trinité», à la manière de la théologie grecque. On a alors une perception plus «dynamique» **du mystère trinitaire.**

médite la réalité de l'Esprit en Dieu à la lumière de ce qu'est l'amour d'amitié dans le domaine des relations interpersonnelles[5]. L'Esprit est celui qui «parfait» le Père et le Fils dans leur unité.

Marie voit. Marie entend. Ce qu'elle voit et entend, ce sont les personnes divines dans les opérations qui à la fois les distinguent et les unissent dans l'unité de la divinité.

> Voyant les distinctions, je connaissais l'unité d'essence entre les personnes divines, et quoiqu'il me faille plusieurs mots pour le dire, en un moment, sans intervalle de temps, je connaissais l'unité, les distinctions et les opérations dans elles-mêmes et hors d'elles-mêmes (II, 234, 16-20).

L'unité de nature en Dieu se manifeste dans la communion des personnes. Cette unité n'est autre que les personnes elles-mêmes dans le lien consubstantiel qui les unit entre elles. Voyant les opérations: le Père engendrant le Fils, et tous deux, Père et Fils, spirant l'Esprit, Marie connaît tout à la fois ce qui distingue les personnes: le Fils n'est pas celui qui l'engendre, pas plus que l'Esprit ne s'identifie à ceux dont il procède, et ce qui les unit dans l'unité d'une même nature.

*La création en Dieu*

Marie voit comment les personnes divines opèrent en Dieu. Elle voit aussi du coup par une illumination intérieure comment elles sont à l'œuvre dans l'univers créé.

> Néanmoins, en une certaine manière spirituelle, j'étais éclairée par degrés, selon les opérations des trois divines Personnes hors d'elles-mêmes, ne trouvant nul mélange dans chacune information des choses qui m'étaient données à entendre, le tout dans une pureté et netteté indicibles (II, 234, 21ss).

Dieu transcende son œuvre. Celle-ci ne renvoie à lui que comme à sa cause et à son fondement permanent. C'est pourquoi le mystère trinitaire est le mystère par excellence, totalement inaccessible à la raison humaine laissée à elle seule. Mais si l'univers est extérieur à Dieu, il ne lui est pas étranger. Il possède sa propre cohérence et donc une vérité qui peut être appréhendée indépendamment de toute référence au mystère trinitaire.

5. On se situe ici dans la ligne de la théologie de Richard de Saint-Victor; elle se distingue de l'approche «psychologique» de la Trinité qui part de l'analogie de l'âme humaine et de ses facultés: mémoire, entendement et volonté et qui, développée par saint Anselme, a été prévalente dans la réflexion trinitaire. Les deux approches peuvent se réclamer de saint Augustin; cf. Fr. BOURASSA, *Questions de théologie trinitaire*, Rome, Université Grégorienne, 1970, p. 59-71.

La révélation de Dieu Trinité n'en est pas moins nécessaire pour «penser juste» au sujet de la création[6]. Il y a aux choses créées une vérité qui ne se dévoile au regard qu'à la lumière de la révélation que Dieu fait de lui-même. La connaissance que l'on tire ainsi de la révélation n'abolit pas pour autant la distinction de fond entre Dieu et le donné créé. Elle respecte cette distinction. Elle l'intègre. Toute chose créée ne pourra donc toujours que renvoyer à l'acte premier qui la pose dans l'existence. Un est le terme. Un aussi l'acte qui est à son origine. Toute chose créée relève donc d'un agir commun aux trois personnes divines. Et pourtant, dans la mesure même où cet agir commun engage chacune des personnes divines selon son mode propre d'opération, le terme qui en résulte ne peut qu'en porter la marque. Ainsi y a-t-il des opérations «ad extra» des personnes divines, et celles-ci se manifestent en ce qui constitue la créature comme esprit. D'où l'analogie qu'offre l'âme humaine pour pénétrer le mystère trinitaire. On voit l'importance de cette assertion pour comprendre notre rapport vécu avec les personnes divines. On comprend aussi que l'objet de la réflexion théologique puisse être aussi celui d'une illumination intérieure.

Marie de l'Incarnation se trouve donc éclairée intérieurement sur la manière dont les personnes divines opèrent «hors d'elles-mêmes», dans la création, à la fois directement et indirectement. En effet, la Trinité se communique directement, sans intermédiaire aucun, à ces réalités spirituelles que sont les anges, ou plus précisément à ce qui en constitue la première hiérarchie.

> Dans le même attrait et impression la très sainte Trinité informait mon âme de ce qui se faisait par elle-même, par communication en la suprême Hiérarchie des Anges, Chérubins, Séraphins et Trônes, lui signifiant ses saintes volontés sans interposition d'aucun esprit créé. Et distinctement, je connaissais les opérations et rapports de chacune des divines Personnes de la très auguste Trinité dans chacun des chœurs de cette suprême Hiérarchie (II, 235, 5-12).

Une est la hiérarchie à laquelle la Trinité communique ses volontés, mais en chacun de ses chœurs s'exprime la manière dont chaque personne divine opère: le Père Éternel habite les Trônes par la solidité de ses pensées, le Verbe communique aux Chérubins la splendeur de ses lumières, et le Saint-Esprit répand ses ardeurs

6. *S.Th.* I, qu.32, art. 1, ad 3um.

dans les Séraphins[7]. Ainsi, par l'entremise de cette hiérarchie, messagère de ses volontés, la Trinité éclaire-t-elle tous les autres chœurs angélique et à travers eux tout esprit créé. Dieu respecte l'ordonnance de l'univers créé avec l'ordre des médiations qu'elle implique. L'univers entier, dans sa dimension spirituelle, devient porteur des desseins de la divine Trinité, et tout homme se trouve mis en présence du Dieu un et trine, porté par cet univers auquel il appartient et qui le soutient.

Et pourtant, tout en respectant l'ordre des choses qu'il a librement posé, Dieu demeure souverainement libre à son égard. De la même façon qu'il éclaire sans intermédiaire la première hiérarchie des anges, il peut librement, de lui-même, éclairer directement qui il veut, au moment où il le veut, selon son bon vouloir et par pure élection[8]. Marie en prend conscience en cet instant. Elle a alors «la vue et certitude» que, quoique «boue et fange», elle est du nombre de ces âmes choisies que Dieu se plaît à illuminer directement.

> Et comme elle recevait cette illumination, ensemble elle entendait et expérimentait comme elle était créée à l'image de Dieu: que la mémoire avait rapport au Père Éternel, l'entendement au Fils et la volonté au Saint-Esprit, et que, tout ainsi que la très sainte Trinité était trine en personnes et une seule et divine Essence, qu'aussi l'âme était trine en ses puissances et une en sa substance (II, 236, 8-15).

Marie ne remonte pas ici de l'effet à la cause. Elle voit immédiatement l'effet dans sa cause. Voyant Dieu en lui-même, elle voit l'image qu'elle en reproduit. Il ne lui est pas dit du coup que les trois personnes divines opèrent en sa mémoire, son entendement et sa volonté du seul fait de sa constitution spirituelle. Il lui est donné de comprendre que, dans la mesure où elle sait elle-même faire un juste usage de ses facultés, elle rejoint l'image des trois personnes divines qu'elle porte en elle.

Les trois personnes divines sont donc présentes dans ce qui constitue le terme de leur action créatrice, ainsi que le montre l'âme humaine créée à l'image et à la ressemblance de Dieu. Elles le sont aussi à la manière dont elles intiment leurs volontés à tout

7. Marie de l'Incarnation s'inscrit ici dans la ligne de la théologie de Denys l'Aréopagite, reprise par saint Thomas, sur les chœurs angéliques. Elle en développe de façon plus explicite le rapport à chaque personne divine.

8. Dans un autre ordre d'idées, Ignace de Loyola distingue la consolation sans cause, que Dieu donne directement, et la consolation avec cause, qui est le fait des anges; cf. *Exercices spirituels,* Paris, DDB, 1985, n° 330.

l'univers créé en le faisant passer dans un ordre de grâce, ainsi que le montre le ministère qu'exercent les hiérarchies angéliques. Elles rejoignent tout homme, soit par l'entremise de la création elle-même grâce au rôle médiateur des anges, soit encore en toute immédiateté, ainsi que Marie en fait l'expérience en cet instant. Mais, que ce soit sous un mode ou un autre, elles se donnent à connaître à travers le prisme de la création. Elles se révèlent à la lumière de l'analogie de l'âme humaine, une en son essence et trine en ses facultés.

En effet, en se donnant à voir en elle-même, la Trinité s'était d'abord manifestée dans ses relations interpersonnelles: le Père engendre le Fils et de l'amour mutuel de l'un et de l'autre procède l'Esprit. En se donnant à voir ensuite à travers son œuvre de création, la Trinité introduit Marie aux processions divines à la lumière de l'âme et de ses facultés: le Verbe a rapport à l'entendement, qu'il éclaire par ailleurs de ses splendeurs, et l'Esprit à la volonté, qu'il embrase des ardeurs de son amour. Ce sont bien les mêmes personnes divines qui opèrent «en elles-mêmes et hors d'elles-mêmes». Mais selon que ces opérations sont perçues comme intérieures à Dieu ou en rapport avec la création, elles ouvrent sur une perception sensiblement différente du mystère trinitaire. Dans le premier cas, la communion des personnes s'impose d'emblée et ouvre sur l'unité de nature. Dans le second, l'unité de nature en référence avec l'analogie de l'âme humaine donne accès à l'ordre des processions divines. Selon que l'on se situe dans l'une ou l'autre perspective, on en arrive aussi à une appréciation différenciée de la relation qui s'instaure entre le croyant et les personnes divines; nous aurons l'occasion de le constater.

*Une étape spirituelle*

Marie de l'Incarnation relate ici une expérience spirituelle qui se situe au-delà de toute connaissance notionnelle. Comme telle cette expérience est ineffable. Pour en rendre compte Marie recourt spontanément aux termes consacrés de la théologie. Ainsi en est-il d'ailleurs de toute grâce de lumière. Une grâce de lumière ne dit jamais plus que ce qu'exprime la confession de foi de l'Église. Et pourtant, dans la saisie intérieure qu'elle procure au contact des réalités en cause, cette même grâce touche dans son être celui qui la reçoit et le marque de son sceau: «une telle impression dans l'âme fait que toujours on s'en souvient et on est établi dedans» (II, 237, 29).

Cette grâce trinitaire marque ainsi une étape décisive dans la vie de Marie. Elle entre dans un nouvel «état intérieur» (cf. II, 236, 19): Dieu en lui-même et pour lui-même devient cet espace en lequel son âme se dilate. La grâce reçue était une grâce de lumière. Or la connaissance ouvre sur l'amour. L'«occupation intérieure» qui fait suite à l'événement s'avère donc pour Marie grâce tout à la fois «de lumière et de l'amour». Pendant plusieurs mois, elle fut toute à la pensée des trois personnes divines (II, 237). Elle trouvait en elles son repos, sa nourriture et son réconfort, alors que du sein même de cette contemplation se fortifiait un désir toujours plus vif d'être unie à jamais au Verbe incarné (II, 241-243). Pendant plus d'un an elle fut par la suite dans la considération des attributs divins. Chacun de ces attributs où s'exprime la plénitude de la divinité s'imposait à elle, se gravait en elle, la transportant en Dieu dans l'admiration et l'adoration (II, 245, 5). Sans vouloir en savoir davantage, Marie était tout simplement heureuse que son Dieu soit Dieu. Elle était fière de le voir si bon, si beau, si puissant dans la simplicité de son être, et elle trouvait sa propre gloire à ce que lui-même «soit ainsi plein et infiniment glorieux» (I, 203, 3). La première grâce trinitaire qui avait ouvert sur la trinité des personnes en Dieu trouvait ainsi son accomplissement dans la reconnaissance de la Majesté divine, reconnue et aimée dans son unité essentielle.

## III. - Épouse du Verbe Éternel

*Une grâce pour l'amour*

Pour saisir la portée des deux grâces trinitaires qui suivent, il importe d'avoir à l'esprit la distinction que Marie de l'Incarnation trace entre «grâce de lumière» et «grâce toute pour l'amour». La première éclaire l'entendement et entraîne la volonté à sa suite. La seconde touche directement la volonté, et c'est alors l'amour qui engendre la lumière. La première conduit tout au plus au seuil de la seconde. Cette dernière est d'un autre ordre.

La grâce de lumière implique le respect. Il suffit d'adhérer pleinement dans l'amour à ce dont on est instruit, en se gardant de toute vaine curiosité. En effet, en éclairant l'entendement, Dieu se voile en quelque sorte, tout autant qu'il se révèle. La lumière reçue ouvre ainsi sur une altérité reconnue et consentie. Dans la relation qui s'établit, l'âme est «satisfaite»: il ne lui revient pas de percer les secrets de Dieu. Dans la grâce «toute pour l'amour»

par ailleurs, Dieu se donne et se laisse posséder en retour par l'âme. Celle-ci se retrouve en son souverain bien. Elle en jouit. Et comme ce bien est infini, il n'y a pas à vrai dire de limites à l'élan qui entraîne en lui. Aussi l'âme n'aspire-t-elle qu'à être toujours plus abîmée en Dieu «de sorte qu'on ne voit plus que son Bien-Aimé qui l'aura transformée en lui» (II, 239, 10).

La première grâce trinitaire se situait foncièrement au niveau où la théologie appréhende le mystère trinitaire, à l'intérieur du rapport qui lie la créature à son Créateur[9]. Les deux grâces suivantes, «toutes pour l'amour», font entrer dans le mystère d'alliance que Dieu scelle avec le croyant en la personne du Verbe. Elles sont de l'ordre du don que Dieu fait de lui-même. Dieu est amour, et c'est en se livrant comme amour qu'il se donne à connaître dans sa communion trinitaire.

«Qui me voit, voit le Père» (*Jn 14,* 9). Il y a une logique à la manière dont la Trinité se communique au croyant. La mystique trinitaire de Marie de l'Incarnation obéit à cette logique. D'où la séquence que forment les deux grâces. Dans la première, la Trinité se communique à Marie en la personne du Verbe qui s'unit à elle et la prend pour épouse. C'est le moment du mariage spirituel. Dans la seconde, la Trinité tout entière se communique en la personne du Père en qui Marie reconnaît son propre Père. Dans la conscience de son néant, Marie se découvre en cet instant «propre» pour ce grand Tout qu'est la Majesté divine.

*L'union au Verbe*

Chacune des relations que Marie de l'Incarnation a faites de cette grâce projette son éclairage sur l'événement[10]. La première met davantage à l'avant-plan la connaissance que Marie y acquiert de la génération du Verbe. La seconde se centre surtout sur l'union nuptiale qui s'ensuit. De part et d'autre, il y va d'une même grâce. C'est en sa qualité d'unique engendré du Père que le Verbe Éternel s'unit à Marie et la prend pour épouse.

Quoique l'entendement fût encore plus éclairé que dans la grâce

9. Il n'est donc pas étonnant qu'en général les travaux sur Marie de l'Incarnation privilégient cette grâce au détriment des deux autres, croyant y trouver l'essentiel de sa «doctrine» trinitaire. Ainsi ont fait par le passé ses directeurs et son fils Dom Martin. La théologie tend en effet à privilégier les formulations où elles se reconnaît spontanément et à filtrer ce qui n'entre pas dans ses présupposés immédiats.

10. Cette deuxième vision eut lieu dans le courant de l'année 1627; cf. D. JAMET, I, 204, note b.

précédente, note Marie, «la volonté emporta le dessus»: cette grâce était «toute pour l'amour» (II, 252, 2-4). Et elle poursuit:

> Je voyais les communications internes des trois Personnes comme je les avais vues la première fois, mais je fus bien plus amplement instruite de la génération éternelle du Verbe. Oh! que cela est ineffable que le Père se contemplant engendre un autre lui-même, qui est son Image et son Verbe; que cette génération ne cesse point; que ce Verbe soit égal à son Père en puissance, en grandeur, en majesté; et que le Père et le Verbe par leur amour mutuel et réciproque produisent cet Esprit d'amour qui leur est pareillement égal en toutes choses! Cette vue est un bien par-dessus tout bien, et une connaissance par-dessus toute connaissance, parce que c'est la béatitude de l'âme. Cet état, dis-je, est une vraie béatitude, parce que non seulement on connaît Dieu, mais encore on en jouit par une fruition amoureuse, dont l'âme est nourrie d'une manière ineffable (I, 205, 4-20).

Marie est donc instruite de la génération éternelle du Verbe. Dans la grâce précédente, la deuxième personne de la Trinité s'était révélée à elle en sa qualité de Fils. Ici elle se manifeste en sa qualité d'Image et de Verbe du Père. Fils, Verbe et Image, ce sont là les trois noms qui lui reviennent en propre en Dieu. Le nom de Fils est tout relatif à celui de Père. Celui de Verbe fait ressortir par ailleurs un aspect de la personnalité de la deuxième personne qu'à lui seul celui de Fils laisse dans l'ombre: un rapport à la créature[11]. Ainsi que Marie le dira au sortir de cette vision, une parole de l'Écriture en résume à elle seule toute la portée: «In principio erat Verbum» (*Jn 1*, 1). Tout a été créé par lui qui s'est fait chair et a habité parmi nous. «Le mot: Verbe Éternel, m'est une nourriture qui me remplit sans cesse et un parfum dont mon âme est continuellement embaumée» (I, 208, 4-6). Marie «existe» dans le Verbe comme créature, tout comme lui «habite» en elle par grâce.

En cet instant, la deuxième personne de la Trinité se détache donc des deux autres personnes divines pour s'imposer à l'esprit de Marie en sa qualité de Verbe, à la fois dans sa relation éternelle au Père et dans la relation qu'il entretient avec elle. La manière dont Marie est instruite ici de sa génération éternelle n'est pas d'ordre notionnel; elle est le fait d'une fruition. Or il n'y a fruition que lorsqu'on possède ce que l'on contemple. Cette constatation devrait suffire à montrer le lien intime entre la connaissance du Verbe

11. Cf. *S.Th.* I, qu.34, art. 3, resp.: «Mais Dieu connaît en un seul acte soi-même et toutes choses; son unique Verbe n'exprime donc pas seulement le Père, mais encore les créatures.»

à laquelle Marie est introduite en cet instant et la grâce du mariage spirituel dont fait état la suite de la relation.

«Étant donc en cette occupation», Marie en vient à «oublier» le Père et l'Esprit pour se trouver toute absorbée en la personne du Verbe qui prenait possession d'elle, en lui faisant «expérimenter qu'il était tout à elle et qu'elle était tout à lui» (I, 205, 24-26). Le Verbe faisait alliance avec Marie, une alliance qui n'est autre que celle que Dieu avait nouée jadis avec son peuple Israël et que le Christ noue avec l'Église et dont la Bible ne peut exprimer la nature qu'en ayant recours à la symbolique des épousailles. «La sacrée Personne du Verbe divin me donna à entendre qu'il était vraiment l'Époux de l'âme fidèle... En ce moment, cette suradorable Personne s'empara de mon âme, et, l'embrassant avec un amour inexplicable l'unit à soi et la prit pour épouse» (II, 252, 12-18).

Le Verbe se donne à Marie pour qu'en retour elle se donne à lui. Il prend possession d'elle de sorte qu'elle-même le possède en retour. Tout vient de lui. Mais l'initiative fonde ici la réciprocité.

> Ce fut par des touches divines et des pénétrations de lui en moi et d'une façon admirable de retours réciproques de moi en lui, de sorte que n'étant plus moi, je demeurai lui par intimité d'amour et d'union, de manière qu'étant perdue à moi-même, je ne me voyais plus, étant devenue lui par participation (II, 252, 24 ss).

Marie traduit ainsi en termes expérienciels ce lien singulier qui pour saint Jean unit le Christ et ses disciples, lien qui est de l'ordre d'une immanence réciproque: «qui demeure en moi et moi en lui porte beaucoup de fruits» (*Jn 15,* 5). Le disciple «habite» en Jésus, tout comme Jésus «habite» en lui. Il ne fait qu'un avec lui pour ne vivre que de sa vie.

Mais il faut bien voir à quel niveau Marie situe cette immanence réciproque: dans le Verbe, tel qu'il est en Dieu de toute éternité. Dans le cours de sa relation autobiographique, Marie parle toujours du Christ en tant que Verbe Incarné. Mais ici elle précise qu'il y va bien d'une union avec le «Verbe Éternel». Certes cette union au Verbe Éternel n'est possible qu'en vertu de l'Incarnation. Elle n'est pas moins de nature intratrinitaire. Elle fonde une immanence réciproque avec la deuxième personne divine en vertu de ce qui constitue celle-ci en propre au sein de Dieu comme unique engendrée du Père.

Marie reçoit alors la grâce du mariage spirituel. Il s'agit d'une **grâce mystique. Mais, si insigne soit-elle, cette grâce ne peut dire**

autre chose que le mystère d'alliance que le Christ scelle avec tout croyant en son Église. Le Verbe Éternel instaure donc un lien spécifique, de personne à personne, entre lui et le croyant. Et précisément parce qu'il s'origine en ce qui le constitue en propre au sein de la communion trinitaire, ce lien a un caractère exclusif. Il ne relève pas d'un agir commun aux trois personnes divines. Le Père et l'Esprit lui sont donc «extérieurs». Aussi, en l'assimilant au Verbe dans sa relation au Père, ce lien situe-t-il Marie dans un rapport à la fois d'extériorité et de dépendance à l'égard des deux autres personnes divines. Ce qui, au plan expérienciel, se traduit pour Marie dans le fait que par intermittences elle perd de vue les deux autres personnes divines. Tantôt le Verbe la garde toute pour lui et, «captive» de celui qui se veut «sa captive» (I, 206, 6), elle oublie le Père et l'Esprit. Ainsi se marque le lien spécifique et exclusif entre le Verbe et elle. Tantôt, «dans un excès de son amour», le Verbe lui donne de porter son regard sur les deux autres personnes, regard où s'exprime dans l'amour et l'adoration sa dépendance à leur égard. Ainsi donc Marie entre en relation avec les deux autres personnes divines précisément par l'entremise du Verbe et en vertu du lien qu'il noue avec elle.

Lorsque son regard se portait sur le Père et l'Esprit, Marie voyait les opérations propres à chacune des trois personnes divines. Mais, remarque-t-elle,

> lorsque le sacré Verbe opérait en moi, le Père et le Saint-Esprit regardaient son opération, et toutefois cela n'empêchait pas l'unité, car l'on conçoit l'unité et la distinction, sans confusion, et tout cela d'une façon inénarrable, chacune des Personnes étant libre en son opération (II, 253, 15-22).

Qu'est-ce à dire? Les opérations immanentes à l'essence divine sont le fait de chacune des personnes. En tant que produites par elles, elles sont libres et conscientes. Chacune des personnes divines existe donc et agit librement en toute pureté de conscience et d'amour[12]. Chacune opère en Dieu en vertu de sa propre intériorité, d'une opération à la fois «nécessaire», en ce sens qu'elle échappe à toute contingence, et souverainement libre. Ainsi le Père engendre librement le Fils, le Fils exprime librement celui qui l'engendre, et l'Esprit unit librement dans l'amour ceux dont il procède. Ces opérations sont donc posées consciemment et en toute liberté, au titre propre à chaque personne à l'intérieur de cet acte pur qu'est

12. Cf. Fr. BOURASSA, *Personne et conscience en théologie trinitaire*, dans *Gregorianum* 55 (1974) 483-492.

leur totale communication dans l'unité de la divinité. La manière dont les personnes divines opèrent ici au regard de l'âme unie à la personne du Verbe relève tout simplement de la manière dont elles se situent les unes par rapport aux autres. Ainsi se situent-elles librement par rapport à elle, à l'intérieur de cet acte unique que constitue la liberté divine.

Il y a donc au moins une relation qualifiée avec une personne divine où ne joue pas le principe de l'appropriation théologique. Elle est celle où en sa qualité d'engendré du Père le Verbe s'unit à l'âme et la prend pour épouse. Les deux autres personnes divines demeurent extérieures à ce lien qui par ailleurs met l'âme en relation avec elles. L'âme ne sort pas pour autant de l'unité divine. Elle reçoit alors du Verbe lui-même communication de l'essence divine, qu'il possède en commun avec le Père et l'Esprit. «Bien que je sentisse opérer le Verbe en moi, je ne sortais pas de l'unité de l'Essence» (I, 207, 1-3). Il n'y a aucune atteinte à la simplicité divine.

La mystique trinitaire de Marie de l'Incarnation prend ici l'exact contre-pied de la doctrine commune en ce qui regarde l'inhabitation trinitaire[13]. Seul le Verbe est l'Époux de l'âme fidèle. Ce n'est pas en vertu d'une affinité avec sa personne que lui est attribué ici un lien qui comme tel relèverait d'un agir commun aux trois personnes divines. C'est en vertu de ce qu'elle est en propre comme engendrée du Père au sein de la communion trinitaire que la personne du Verbe noue un lien singulier avec Marie en faisant alliance avec elle.

### *La motion de l'Esprit*

Au moment proprement dit de la consolation spirituelle, on ne fait qu'un avec le don reçu; le moment qui la suit constitue aussi un temps spirituel, celui où, réfléchissant en soi-même alors qu'on

13. Le commentaire que Dom Martin fait de cette grâce trinitaire est tributaire de cette doctrine fondée sur le principe de l'appropriation théologique: «Ce principe supposé, il est constant que, quand Dieu épouse une âme, soit de la manière commune, ainsi qu'il épouse toutes celles qui sont dans la grâce et dans la charité, soit d'une façon extraordinaire, comme il vient d'épouser la Mère de l'Incarnation, cette opération est commune aux trois Personnes divines, à cause de l'unité du principe agissant, et ainsi l'on peut dire absolument que le Père est Époux, que le Verbe est Époux et que le Saint-Esprit est Époux. Cette opération néanmoins est plus particulièrement attribuée à la Personne du Verbe, à cause de son union à la nature humaine, et que les mariages ont coutume de se faire entre des personnes qui ont une même nature.» (cité dans D. JAMET, I, 207, note a). La relation de Marie de l'Incarnation résiste à cette interprétation réductrice.

est toujours sous l'effet du don reçu, on tente de se dire la portée de l'événement intérieur pour être fidèle au mouvement qu'il trace. On se familiarise ainsi avec les voies de Dieu et, à vrai dire, à travers elles, avec Dieu tel qu'il se révèle et se donne.

Lorsque la personne du Verbe se donne à Marie, celle-ci, ravie en son Époux, ne voit alors que les trésors qu'elle possède en lui (II, 254, 3). Mais au moment qui suit immédiatement le ravissement, Marie tente de se dire à elle-même ce qui s'est passé en elle:

> Je dirai mieux disant que les puissances de mon âme, étant englouties et absorbées et réduites à l'unité de l'esprit, étaient toutes dans le Verbe, qui y tenait lieu d'Époux, donnant et la privauté et faculté à l'âme de tenir rang d'épouse, laquelle en cet état expérimente que le Saint-Esprit est le moteur qui la fait agir de la sorte avec le Verbe (II, 254, 4-12).

Pour rendre compte de la manière dont le Verbe s'est uni à elle, Marie est donc amenée à distinguer en elle entre l'âme et l'esprit[14]: d'une part l'âme et ses facultés: mémoire, intelligence et volonté; de l'autre l'esprit, cette dimension de soi-même qui s'enracine en Dieu et qui est tournée vers lui. L'esprit ne se réduit pas au seul donné de conscience. Il surplombe jusqu'à un certain point les fluctuations du moi psychique. Il n'en reste pas moins la détermination la plus intime de la liberté. Certes, âme et esprit ne font qu'un. Et pourtant l'homme transcende toujours en ce qu'il est comme esprit sa manière immédiate de sentir, juger et réagir. L'esprit est ce lieu à la racine du moi où Dieu habite le croyant et lui demeure objectivement présent.

Or, constate Marie, en s'unissant à elle, la personne du Verbe l'a rejointe à ce niveau d'elle-même où elle est esprit. Les puissances de l'âme se sont trouvées alors «réduites à l'unité de l'esprit», «englouties» qu'elles étaient dans le Verbe. En prenant possession d'elle, le Verbe se substituait donc à elle pour devenir en personne son propre principe de vie et d'action. Il se produisit alors quelque chose d'analogue à ce qui se produit en la personne du Christ, vrai homme et vrai Dieu[15]. Dans le Christ en effet, la personne du Verbe Éternel opère l'union des deux natures, humaine et

14. Marie reprend ainsi à son compte une division tripartite que l'on trouve chez saint Paul: corps, âme et esprit (*1 Th 5*, 23). Au plan de l'expérience l'âme et l'esprit peuvent être vécus dans l'unité foncière qu'ils constituent. C'est ici le cas. Dans l'épreuve, ils peuvent être ressentis en tension, sinon en contradiction (cf. II, 379, 27; 380, 5).

15. Les tentatives récentes en théologie pour fonder une communication personnelle de chaque personne divine au croyant par delà ce qu'implique la doctrine de l'appropriation théologique s'appuient sur l'union hypostatique du Verbe

divine. Aussi est-ce en elle que subsistent l'âme humaine du Christ et ses facultés. Mais alors que dans le Christ cette union est union de deux natures, elle est dans le cas de Marie union de deux personnes mises en rapport d'alliance. Le Verbe absorbe en lui toutes les puissances de l'âme pour tenir, en son centre, lieu d'Époux et ainsi susciter en elle une épouse. Il prend possession de Marie pour qu'en retour elle le possède tout entier. L'union fonde donc ici une relation interpersonnelle. Elle ouvre sur la réciprocité dans le don.

Mais comment pareille réciprocité est-elle possible de la part de la créature? C'est alors que, poursuivant sa réflexion, Marie prend la mesure de l'action de l'Esprit en elle: il est «le moteur qui la fait agir de la sorte avec le Verbe»[16]. Seul Dieu peut aimer Dieu de l'amour dont il s'aime. Seul Dieu peut aussi donner à la créature le hardiesse de traiter avec lui en toute intimité. L'âme ne peut donc répondre à l'amour offert en la personne du Verbe que dans une motion qui a son origine en Dieu.

L'Esprit ne se laisse pas saisir directement. Il fait motion, et c'est à la motion qu'il imprime dans l'âme qu'il fait signe. Aussi n'en découvre-t-on la trace irrécusable qu'en faisant retour sur ce qui s'est passé en soi-même. Et Marie de relever ici les signes qui, dans la grâce reçue, témoignent de sa présence. D'abord l'effet de cette grâce, qui dépasse toute capacité humaine et qui donne de traiter avec Dieu d'une façon telle que même celui qui le voudrait ne saurait y parvenir. Ensuite, la nature de la motion ressentie, une motion impérieuse dont on ne peut se distraire, pas plus qu'on ne peut l'infléchir en un sens ou un autre. Enfin le caractère subit de l'événement: on s'est retrouvé en possession de la grâce avant même de penser devoir y entrer. «Il n'y a qu'un Dieu de bonté et tout puissant d'agir sur sa créature, conclut Marie, qui puisse faire une telle impression et opération» (II, 254, 120-22).

Au terme de cette «déduction» intérieure, Marie en arrive donc à constater la présence agissante de l'Esprit, pour faire sienne sa motion en retour.

---

avec l'humanité du Christ. Cette union met en présence d'une opération «ad extra» qui n'est pas du domaine de l'agir commun en Dieu. Or cette union est précisément médiation de notre divinisation. C'est sur elle que se fonde la possibilité d'une relation spécifique entre une personne divine et la créature (cf. K. RAHNER, «La Trinité et la création», dans *Mysterium Salutis*, t. 6, Paris, Cerf, 1971, p. 31-40).

16. Cf. *S.Th.* I, qu.36, art. 1, ad 3um: le nom de l'Esprit évoque «une énergie motrice».

> Et l'âme expérimente sans cesse ce moteur gracieux, lequel, dans ce mariage spirituel, a pris possession d'elle, lequel la brûle et consomme d'un feu si suave et si doux qu'il n'est pas possible de le décrire. Il lui fait chanter un épithalame continuel, de la façon et manière qu'il lui plaît. Les livres ni la studiosité ne peuvent apprendre ce langage qui est tout céleste et divin. Il vient du doux air des embrassements mutuels de ce Verbe suradorable et de l'âme, qui, dans les baisers de sa divine bouche, la remplit de son Esprit et de sa vie; et cet épithalame est le retour et les revanches de l'âme vers son bien-aimé Époux (II, 254, 24 ss).

Tout comme la personne du Verbe, l'Esprit Saint a pris possession de Marie. Tout comme lui, il opère en elle, mais à la manière qui lui est propre. Lui qui procède du Père et du Fils il opère à la manière d'un feu, le feu de l'amour. Il enseigne à l'âme ce langage qui naît de l'amour mutuel qui la lie à la personne du Verbe. Dans la libre réponse qu'il suscite en elle, il instaure avec l'âme une relation personnelle en tout point spécifique. Néanmoins, son mode d'opération dans l'âme ne se confond pas avec celui du Verbe. C'est pourquoi, quand le Verbe agit et prend Marie pour épouse, l'Esprit «regarde». Il n'a pas part à cette opération. Mais c'est lui par ailleurs qui par sa motion rend Marie capable de répondre à l'amour offert. Ainsi se trouvent posées au cœur même de cette deuxième vision trinitaire, à la fois dans leur distinction et leur complémentarité, les relations qualifiées que le Verbe et l'Esprit instaurent avec le croyant. Ces relations s'originent en Dieu, dans la génération éternelle du Verbe d'une part et dans la spiration de l'Esprit de l'autre.

*(à suivre).*

*B-1040 Bruxelles*
**Boulevard Saint-Michel, 24**

Pierre GERVAIS, S.J.